

VERTYBĖS
LIETUVIŲ
IR LENKŲ
KALBŲ
PASAULĖVAIZDYJE

WARTOŚCI
W JĘZYKOWYM
OBRAZIE ŚWIATA
LITWINÓW
I POLAKÓW

5

Badania
nad kulturą regionu

Regiono
kultūros tyrimai

Redakcja: Kristina Rutkovska
Vilija Ragaišienė
Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

STUDIA POLSKO-LITEWSKIE 3

Wartości

w językowym
obrazie świata
Litwinów i Polaków

Vertybės

lietuvių ir lenkų kalbų
pasaulėvaizdyje

STUDIA POLSKO-LITEWSKIE

TOM 3

Rada Naukowa:

Kristina Rutkovska (Wilno)

Vilija Ragaišienė (Wilno)

Daiva Aliūkaitė (Kowno)

Halina Karaś (Warszawa)

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Lublin)

Wartości

w językowym
obrazie świata
Litwinów i Polaków

Vertybės

lietuvių ir lenkų kalbų
pasaulėvaizdyje

5

Badania nad kulturą regionu
Regiono kultūros tyrimai

REDAKCJA

Kristina Rutkowska
Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska
Vilija Ragaišienė



Kraków–Vilnius 2025

Kristina Rutkovska
Vilnius University
ID <https://orcid.org/0000-0002-5789-9972>
✉ kristina.rutkovska@gmail.com

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska
Maria Curie-Skłodowska University in Lublin
ID <https://orcid.org/0000-0003-0008-8690>
✉ stanislawa.niebrzegowska-bartminska@mail.umcs.pl

Vilija Ragaišienė
Institute of the Lithuanian Language
ID <https://orcid.org/0000-0002-5026-4667>
✉ vilija.ragaisiene@gmail.com

© Copyright by Uniwersytet Wileński, Wydział Filologiczny, Księgarnia Akademicka and individual authors, 2025

Recenzenci
Anna Tyrpa
Halina Pelcowa
Kinga Geben

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Witczak

Projekt okładki
Paweł Sepielak

978-83-8368-253-2 (pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788383682532>

Publikacja jest dofinansowana ze środków Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Wilnie



Ambasada
Rzeczypospolitej Polskiej
w Wilnie

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
<https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	7
Jerzy BARTMIŃSKI	
Keywords, Culturemes, Cultural Concepts	11
Maciej RAK	
Culturemes: What Are They and How to Study Them?	21
Violeta ŠVAIKOVSKAJA	
Pojęcie kulturemu w lingwokulturologii hiszpańskiej	35
Tetiana YASTREMSKA	
Dialektalny obraz świata Ukraińców. Koncept i kontekst	53
Małgorzata MISIAK	
„On jest Łemkiem / więc kolory kwiatów / łączy z kolorem nieba”. Próba rekonstrukcji łemkowskiego uniwersum tożsamościowego	67
Halina KUREK	
Wiejski dom jako wartość	81
Iwona BURKACKA	
Memowy obraz Podlasia i Lubelszczyzny	93
Ilona KULAK	
Wartości i wartościowanie a ludowe nazwy roślin	121
Vilija SAKALAUSKIENĖ	
Językowo-kulturowy obraz roślin w litewskich źródłach leksykograficznych. <i>Jęczmień jeździ konno, a owies się wozí.</i>	135
Vilija RAGAIŠIENĖ	
Wizerunki świekry i synowej w dyskursie gwarowym Auksztotów południowych ...	167

Asta LESKAUSKAITĖ	
Religia jako wartość w obrazie świata Auksztotów południowych.....	199
Jūratė PAJĖDIENĖ	
Darbas kaip vertybė ir kultūrema kalbiniam žemaičių pasaulėvaizdyje (remiantis XIX a. I pusės ir XX a. II pusės šaltiniais).	231
Tatjana VOLOGDINA	
Miejsca wypędzenia choroby w zamówieniach litewskich. Ziemia, kamień, ogień, woda.....	291
Santrauka. Vertybės lietuvių ir lenkų kalbos pasaulėvaizdyje. Regiono kultūros tyrimai ...	305
O autorach	317
Indeks osobowy	325

WSTĘP

Piąty już tom z serii *Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków* jest poświęcony kulturze regionu. Jest to monograficzne opracowanie językowego obrazu świata utrwalonego w gwarowych źródłach leksykograficznych, narracjach ludowych, opisach obrzędów i praktyk magicznych, nawet w tekstach folkloru internetowego, któremu cechy regionalne nie są obce. Wychodzimy z założenia, że gwara jako lokalna odmiana języka odzwierciedla świat wartości, doświadczeń i konceptualizacje konkretnej wspólnoty, a teksty gwarowe dostarczają autentycznego materiału do takich badań. Szeroko wykorzystywane w studiach badaczy polskich i litewskich narracje ludowe bądź gwarowe źródła leksykograficzne mają bardzo istotne zastosowanie w etnolingwistyce, ponieważ są skarbnicą wiedzy o językowym i kulturowym obrazie świata danej wspólnoty lokalnej. Ich analiza pozwala odkrywać, jak użytkownicy gwar postrzegają świat, nazywają go i wartościują. Teksty ludowe i oparte na nich słowniki gwarowe dokumentują język, który zanika, a wraz z nim giną lokalne sposoby widzenia świata, obrzędy, nazwy narzędzi, roślin, praktyk rolniczych. Dzięki tego typu źródłom możliwa jest ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Umożliwiają one też analizę różnic i podobieństw między regionami, dają wgląd w historyczne zmiany językowo-kulturowe.

Tom otwierają prace o charakterze teoretycznym, których celem jest ukazanie metodologii przydatnej do tego typu badań i wyłonienie jednostek opisu ludowego obrazu świata. Jerzy Bartmiński dokonuje przeglądu sposobów rozumienia słów kluczcy i stawia pytanie o kontekst terminu: „słowa kluczce – do czego?”. Za najbardziej interesującą perspektywę badawczą uznaje odniesienie słów kluczowych do świata wartości, rozumienie ich jako „konceptów kulturowych”. Maciej Rak opowiada się za stosowaniem w badaniach kultury regionu terminu „kulturem”. Autor podaje definicję tego pojęcia, ukazuje sposoby typowania kulturemów, zamieszcza listę kulturowo ważnych pojęć podhalańskich, ogólnopolskich i słowiańskich. Praca Violety Sz wajkowskiej została poświęcona szczegółowej analizie sposobu rozumienia kulturemu w lingwokulturologii hiszpańskiej. Jako że w pracach polskich badaczy częste jest odwoływanie się do tych badań, celem jej opracowania jest ukazanie, jak nurt badawczy określany jako lingwokulturologia kształtował się w Hiszpanii i jakie metodologie leżały u jego podstaw.

Badanie Tetiany Yastremskiej ma na celu doprecyzowanie pojęcia konceptu w kontekście rosnącego zainteresowania tym zagadnieniem we współczesnym językoznawstwie. Autorka akcentuje istotną rolę kontekstu, w którym koncept ujawnia

swoją semantykę. Wykorzystując ukraiński materiał gwarowy, dokonuje rekonstrukcji jednego segmentu postrzegania przestrzeni w gwarach ukraińskich – opozycji góra/dół; ukazuje przy tym system współrzędnych właściwych dla ludowego obrazu świata. Małgorzata Misiak łączy metodologię socjolingwistyczną i etnolingwistyczną dla odtworzenia uniwersum tożsamościowego Łemków. Z badań autorki wynika, że sytuuje się ono na czterech współlistniejących ze sobą płaszczyznach, wyznaczonych przez terytorium, język, religię i historię.

Prace badaczy krakowskich dotyczą kilku tematów, opartych na wypracowanej przez to środowisko naukowe oryginalnej metodologii z wykorzystaniem tekstów gwarowych. Halina Kurek zgłębia rozumienie obrazu wiejskiego domu, wymienia sposoby jego konceptualizacji i wartościowania zawarte w określeniach gwarowych. Jak wynika z badań, z wiejskim domem związane były trzy podstawowe wartości: praca, religia katolicka oraz tradycyjna, wielopokoleniowa rodzina. Ilona Kulak analizuje ludowe nazwy roślin i pokazuje sposoby ich wartościowania. Podstawę materiałową opracowania stanowią fitonimy i ich etymologie ludowe zgromadzone w kilku wsiach na północy Podhala.

Nieco inna perspektywa badawcza została przyjęta w tekście Iwony Burackiej na temat postrzegania Podlasia i Lubelszczyzny oraz ich mieszkańców w polskojęzycznych memach internetowych. Jak wynika z badania, autorzy memów korzystają z utrwalonego w kulturze wizerunku regionu, na który składają się elementy kultury materialnej i niematerialnej (zwłaszcza zwyczaje, język, przekazy kulturowe, w tym stereotypy) oraz wyraziste komponenty społeczne (np. typowe zajęcia mieszkańców). Natomiast wielokulturowość i różnorodność religijna tych regionów oraz walory krajobrazowe nie znajdują potwierdzenia w memach.

Badacze litewscy wykorzystują w swoich badaniach słowniki gwarowe, narracje ludowe oraz opisy obrzędów i praktyk magicznych. Vilija Sakalauskienė przedstawia językowo-kulturowy obraz owsa, opracowany zgodnie z metodologią stosowaną w lubelskim *Słowniku symboli i stereotypów ludowych*, przytacza dużą liczbę nazw gwarowych na określenie różnych rodzajów owsa i czynności związanych z jego uprawą i zastosowaniem. Vilija Ragaišienė ukazuje, jak społeczność zamieszkująca Litwę Południową rozumie pojęcia świekry i synowej oraz jakie są podobieństwa, różnice i powiązania między tymi wizerunkami. W badaniach tych wykorzystano metody analizy opisowej, interpretacyjnej i semantycznej. W artykule Asty Leskauskaitė na podstawie semantycznej i etnolingwistycznej analizy danych leksykograficznych i tekstowych podjęto próbę zgłębienia językowo-kulturowego obrazu religii jako kategorii aksjologicznej, utrwalonego w światopoglądzie użytkowników gwary południowoauksztockiej. W studium Jūratė Pajėdienė, opartym na analizie źródeł gwarowych oraz tekstów kazań z początku XIX wieku, omówiono charakterystyczny dla mieszkańców Żmudzi obraz pracy. Tatjana Vologdina dokonała analizy zamówień litewskich i przedstawiła kilka możliwych „kierunków” od-

syłania choroby, związanych z podstawowymi przestrzeniami świata: sferą ziemską, wodną i powietrzną.

Dużą wartość tomu widzimy nie tylko w opracowaniach różnych pojęć dotyczących kultury regionalnej w Polsce i na Litwie, ale też w publikowanych po polsku opracowaniach autorów litewskich, których badania nie zawsze są dostępne ze względu na język, a zawarty w nich cenny materiał gwarowy może być przydatny do różnego typu badań porównawczych.

Kristina Rutkovska
Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska
Vilija Ragaišienė

KEYWORDS, CULTUREMES, CULTURAL CONCEPTS¹

Jerzy Bartmiński 

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.01>

ABSTRACT: Two main variants of the term *keyword* are: (i) in computer science, a word used for indexing the content of documents and in information retrieval; (ii) in linguistics, a word characteristic of a given text, a “thematic word”. A survey of approaches and views is proposed here, with the crucial question of what keywords are actually keys to. They may provide access to an individual text, to the work of an author, to a functional style or a discipline, as well as to the entire national literature or culture. In this latter sense, the notion of keywords largely overlaps with that of *culturemes*. However, the most promising perspective is to relate keywords to values or axiologically rich “cultural concepts”.

KEYWORDS: *keywords, culture, cultural concept, values, text*

The term *keywords* (in Polish: *słowa kluczowe*, lit. “words keys”) is attractive due to the delightful metaphor of the “key”. However, it is also problematic; in addition to being vague in reference and meaning, it comes in different spelling variants (both in English and Polish).

In Polish, Mirosław Bańko is ready to accept the spelling with a dash: *słowa-kłucze*², whereas Maciej Malinowski favors the variant with a space: *słowa kluczowe*³. My own preference, for two reasons, is the latter option. Firstly, there is a parallel expression with the adjective *kluczowe* ‘key’: *słowa kluczowe*. Secondly, the variant with a space, rather than a dash, was used in the Polish title of Anna Wierzbicka’s *Słowa kluczowe. Różne języki – różne kultury* (Wierzbicka 2007)⁴.

1 The Polish original: “Słowa kluczowe, kulturemy, koncepty kulturowe”, *Przegląd Humanistyczny* LX/2016, 3(454), 21–29.

2 See the Polish Scientific Publishers’ language correctness column: <https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/slowo-klucz;8368.html>; accessed 25 June 2025. [trans. note]

3 <https://obcyjezykpolski.pl/slowa-klucze/>; accessed 25 June 2025. [trans. note]

4 This, however, brings us to the English term: although Wierzbicka in her original title uses the expression *key words* (Wierzbicka 1997), the more frequent variant now seems to be *keywords*: it can be found in later publications by the same author (e.g., Wierzbicka 2010), in Raymond Williams’s (1976) classic, and in more recent publications like Culpeper and Demmen (2015), Levisen and

The term *keywords* leads us to ask the fundamental question: the key or keys to what? Would those be keys to a river, as in Maria Siderska-Ryczkowska's memoir *Klucze do rzeki*? Keys to the human mind? To a specific national culture? To the writings of a given epoch? A specific author? A single written work? Another fundamental question is: who are these keys for? This, in essence, is a problem of reference and context in which the term *keywords* can sensibly be used. I will focus on those issues below—first by surveying the relevant literature and then by proposing my own views.

The terms *słowa kluczowe*, *słowa kluczowe* (in Polish), *keywords* (in English), and *mots-clés* (in French) have different meanings depending on the discipline. In library and information sciences, they are used to index the content of documents and to search for information. A list of keywords is created based on natural language, excerpted from texts, and standardized. It then functions as a guide in searching for and retrieving information so that lexicons of keywords can be turned into thesauri. As an example, consider a multilingual and comprehensive thesaurus of the European Union, *EuroVoc*⁵, which contains the terminology of the many spheres of EU activity, notably its parliament⁶.

In programming languages, a *keyword* is better termed a *reserved word* or a *reserved identifier*—Wikipedia redirects *Keyword* (programming) to *Reserved word*⁷. If an identifier in a programming language is “a lexical token [...] that names the language's entities”⁸, then a reserved word/identifier is “a word that cannot be used by a programmer as an identifier, such as the name of a variable, function, or label—it is ‘reserved from use’”⁹.

In linguistics, keywords (Pol. *słowa kluczowe*, *słowa-klucze*, *wyrazy kluczowe*, or *wyrazy-klucze*) are words characteristic of a given text, author, style, genre, etc. Pierre Guiraud (1954), who introduced the term *mots-clés* into linguistics, defined them with respect to a single text. His understanding of that term was statistical: *mots-clés* are words whose frequency in a text is higher than in that language in general. For example, in Charles Baudelaire's *Les Fleurs du mal*, the words of significantly higher frequency than in Vander Beke's (1930) frequency dictionary of French are: *ange*, *cœur*, *ciel*, *soleil*, *âme*, *amour*, *souffrance*, *nuit*, *noir*, and *silencieux*. This approach is problematic in that it may be difficult to identify keywords so understood: one has to calculate the frequencies in a given text and compare those

Waters (2017), and others. Therefore, this is the option that will be used in the present contribution. [trans. note]

5 <https://eur-lex.europa.eu/browse/eurovoc.html?locale=en>; accessed 25 June 2025. [trans. note]

6 Polish thesauri worth mentioning are, for example, Babik and Robotycki (2002, 2005).

7 https://en.wikipedia.org/wiki/Reserved_word; accessed 12 June 2025. [trans. note]

8 [https://en.wikipedia.org/wiki/Identifier_\(computer_languages\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Identifier_(computer_languages)); accessed 12 June 2025. [trans. note]

9 https://en.wikipedia.org/wiki/Reserved_word; accessed 12 June 2025. [trans. note]

with the data from a frequency dictionary, which is possible only when the latter is available for a given language. It is, therefore, fortunate that Guiraud also proposed a related notion of *thematic words* (Fr. *mots-thèmes*), which can be identified based solely on the text. This is the approach followed by Kazimierz Wyka (1973)¹⁰.

Following Guiraud, Jadwiga Sambor treats keywords as “words characteristic of a text, author, style, etc.” (Sambor 2001, 519), but she includes them in a thematically broader category of *thematic words*. As keywords in Stanisław Wyspiański’s *The Wedding*¹¹, she lists (following Teresa Błaszczewicz) *heart, blood, dream, soul, spirit, horse, wind, hearing, golden, and sleep*; the keywords of Juliusz Słowacki’s¹² love poetry are, in her view, *heart, tears, and love* (as a noun and verb). The thematic words characteristic of folk songs (following Jerzy Bartmiński) are *forest, horse, girl, cry, and night*. The notion of keywords has been operationalized in analyses of poetic style in specific works, authors, or epochs.

The other question (who are keywords for?) is addressed by the logician Witold Marciszewski (1977), who links keywords with a text as a thematic-rhematic structure and fully identifies keywords with thematic words: “In defining the notion of *keyword*, it is necessary to relate to the traditional view of text. This, in fact, seems rather obvious, given that, in general, we need keywords to tell us what a given text is about and what theme (or themes) are in focus in it” (Marciszewski 1977, 212–213).

This approach is also followed in Bartmiński and Niebrzegowska-Bartmińska’s (2009) work, which additionally connects the choice of keywords with operations performed on texts, such as indexing or abstracting. The authors contend that “the keywords excerpted from the text are the basis for compiling the thematic index”, whereas the abstract should contain both keywords and thematic words (p. 294). The educational enterprise *Szkoła z klasą* (School with Class)¹³ recommends that keywords be used to encourage active reading so that students can formulate hypotheses and activate their knowledge *before* reading and then test those in the process¹⁴. Keyword lists can also be constructed for the totality of the work of a given author. Jean Baudrillard’s *Mots de passe*, published in English as *Passwords*

10 In identifying keywords in literary works, Edward Stachurski (1998) follows a statistical approach.

11 In Polish: *Wesele*, first staged in 1901. It focuses on the ramifications of Polish identity and self-determination, as well as the prospects for Poland’s independence during the period when it did not exist as an independent state. [trans. note]

12 Juliusz Słowacki (1809–1849) was a major Romantic poet and playwright, one of the “Three Bards” of Polish literature (besides Adam Mickiewicz and Zygmunt Krasiński). [trans. note]

13 <https://www.szkolazklasa.org.pl/>; accessed 20 June 2025.

14 Consider also the following recommendation based on the Mind’s Eye strategy (Brownlie, Silver 1995): “Choose about 20–30 words that you think of as keywords in a given text. Read them out slowly to your students and ask them to imagine what the text is about. Ask them, depending on their age, type of text, etc., to draw a picture, make a list of relevant questions [...], and foresee and tell others what the reading will bring”.

(Baudrillard 2003), provides a kind of self-commentary on the author's work. As this promotional note from the *Goodreads* website announces:

Passwords, in the spirit of Gilles Deleuze's *Abécédaire*, offers us 12 accessible and enjoyable entry points into Baudrillard's thought through the concepts he uses throughout his work: the object, seduction, value, impossible exchange, the ob-scene, the virtual, symbolic exchange, the transparency of evil, the perfect crime, destiny, duality, and thought¹⁵.

In 2016, the Polish Catholic News Agency compiled a list of five keywords that, in their opinion, captured the spirit of the pontificate of Pope Francis: "*mercy, periph-eries, outreach, protection of creation, and tenderness*"¹⁶. Some scholars define key-words as thematic, characteristic words of the functional style of a text type. For example, Maria Wojtak (2001, 163) lists the following keywords of the Polish official style (following Andrzej Malinowski): *organ* 'organ', *minister* 'minister', *rada* 'coun-cil', *rozporządzenie* 'executive order', *sprawa* 'case', *ustęp* 'paragraph [in a legal act]', *paragraf* 'point, paragraph', *państwo* 'state', and *kontrola* 'control', whereas the key-words of the legal style (following Tomasz Gizbert-Studnicki) are: *osoba prawna* 'le-gal entity/person', *powództwo* 'lawsuit', *stosunek prawny* 'legal relationship', *czynność prawna* 'legal action', *zasiedzenie* 'adverse possession', and *prekluzja* 'preclusion'. The internet site of the Youth Volleyball Academy¹⁷ list the keywords of the game and a glossary of terms used for various forms of play. This approach to keywords is characteristic of information search. The marketing agency WhitePress (whitepress.com) states on its website: "What are keywords, also known as key phrases? They are words or phrases that we use in Google searches to look for specific information, services, or products." Thus, a well-performed analysis of keywords is responsible to a large extent for the optimal functioning of search engines.

The most comprehensive context for the use of keywords comes from Marcin Kijak in the area of mental associations: "Keywords are those words that carry the most content and stimulate the brain to perform associations"¹⁸. However, in my opin-ion, the most interesting research framework has been delineated by Anna Wierz-

15 <https://www.goodreads.com/book/show/22622.Passwords>; accessed 21 June 2025.

16 <https://www.niedziela.pl/arttykul/21158/Slowa---klucze-pontyfikatu-papieza-Franciszka>; accessed 21 June 2025. [trans. note]

17 <https://www.mlodzielowasiatkowka.pl/>; accessed 19 June 2025.

18 From www.mapy-mysli.com (no longer active, but see <https://www.youtube.com/watch?v=3RPR7hwQwZw>). The author continues: "You surely know the experience of one word or image leading to a series of associations, including those from your childhood. This happens to everyone, although not everyone pays attention to it. Those words are keywords; they are keys to your mind, which trigger a chain of associations and lead you to recall the entire domain." Important ideas can be expressed by means of key nouns and verbs that invoke further associations until the issue is mentally accessed in its entirety. Keywords are also crucial in fast reading; they are the words that the reader should focus on.

bicka for studying national cultures, as in *Understanding Cultures through Their Key Words* (1997). In her preface to the Polish edition, the author writes: “Key words of a given language are often those that express the key values of the community that speaks it” (Wierzbicka 2007, 14). She shows that the meanings of words like the Russian *duša* ‘soul’, German *Heimat* and *Vaterland*, or Polish *wolność* ‘freedom’ (in relation to the English *freedom*, Latin *libertas*, and Russian *svoboda*) are culture-specific: they “reflect and pass on ways of living and ways of thinking characteristic of a given society (or speech community) and that they provide priceless clues to the understanding of culture” (Wierzbicka 1997, 4). As such, each belongs to the cultural heritage of a given people. A characteristic way of thinking of a people can also be signaled by idioms, fixed expressions, exclamations, and other units, such as the Russian value judgments *soveršenno* ‘utterly/perfectly’, *strašno* ‘terribly/awfully’, or *užasno* ‘terribly/horribly’. According to Wierzbicka, keywords do not need to be the most frequent words, although statistics are certainly important. For example, *rodina* ‘homeland’ in Russian is much more frequent than *homeland* in English (172 vs. 5 occurrences per million words of running text, respectively)—this is a telling difference¹⁹. The author quotes Edward Sapir’s famous thought: “Vocabulary is a very sensitive index of the culture of people” (1933, 166). Wierzbicka notes, however, that the main difficulty is to decide what is especially important in the cultural sense because “[t]here is no finite set of such words in a language, and there is no ‘objective discovery procedure’ for identifying them” (Wierzbicka 1997, 16). In fact, people’s cultural heritage resides in the totality of its language’s vocabulary, so that delimiting the set of keywords is a largely intuitive procedure, involving judgments on the cultural weight of specific lexemes²⁰. On the other hand, scholars can and should use all available data, including those that from surveys and questionnaires.

Instead of the cultural category of keywords, some authors use that of *culturemes*, proposed by Fernando Poyatos (1976) and developed by Els Oksaar (1988). The notion has now acquired international circulation (see Rak 2015, 11–14). Nagórko, Łaziński, and Burkhardt (2004, xix) define culturemes as “keywords important for the self-identification of a given community that characterize that community’s attitude to tradition and inherited values, as well as its handling of current challenges.” According to Alicja Nagórko (2004), the term *cultureme* is better than Anna Wierzbicka’s *key words*, Michael Fleischer’s *collective symbols*, or Walery Pisarek’s *flagship words* because it makes direct reference to culture. Culturemes, in her opinion, include keywords and morphological categories with special functions (e.g., of

19 Wierzbicka’s statistics go back to 1997, and it would be interesting to compare them with present-day usage. [trans. note]

20 For example, of 132,814 entries in her 50-volume Dictionary of Polish (Zgółkowska 1993–2005), the editor only chose 2,144 words for inclusion in her Dictionary of Minimal Polish (Zgółkowska 2013).

the Polish suffix *-izna/-yzna*, as in *bohaterszczyzna* ‘unnecessary heroism’)—these are culturemes in a narrow understanding. The category also includes cultural scripts, stereotypes (especially ethnic ones), and xenisms. Examples of Polish culturemes, according to Nagórko, are: *Kresy* ‘Eastern Borderlands’, *bałagan* ‘mess’, *bohaterszczyzna* ‘unnecessary heroism’, *cham* ‘boor’, *cwaniak* ‘smart guy’, *kołtun* ‘Plica polonica, Polish plait’, *kotlet schabowy* ‘pork chop’, *warchoł* ‘brawler’, *załatwić* ‘get, organize, arrange for’, and *ziemiaństwo* ‘landed gentry’, as well as exotic borrowings, proper names, national symbols, national topography, and ethnonyms (Nagórko 2004, 28–29)²¹. Recently, the notion of cultureme was used by Maciej Rak (2015) in his description of the Podhale (the Polish Highlands). He defined culturemes as “ethnolinguistic units, keywords, represented by single units on the expression plane (*signifiant*) but so rich on the content plane (*signifié*) as to provide access to the specificity of a given national, ethnic, or regional community” (Rak 2015, 13). Through them, the community defines its identity, attitude to tradition, and values, as well as constructing its self-stereotype. The culturemes of the Podhale identified by Rak are the following: *góral* ‘highlander’, *gazda* ‘landlord, farm owner’, *baca* ‘senior shepherd of superior rank’, *juhas* ‘junior assistant to *baca*’, *zbójnik* ‘member of a highlander band of robbers’, *ksiondz* ‘priest’, *pán* ‘sir, Mr.’, and *ceper* ‘a tourist from lower regions’. There are also those that represent positive values: *Pámbocek* ‘God’, *Pániezus* ‘Lord Jesus’, *gaździna Podhála* ‘Virgin Mary’, *krzýz* ‘cross, crucifix’, *śleboda* ‘freedom’, *honór* ‘honour’, *robota* ‘work’, *ziym* ‘land’, and *dudki* ‘money’; negative values: *biyda* ‘poverty, misery’, *glód* ‘hunger’; elements of cultural identity: *gwara* ‘highlanders’ dialect/way of speaking’, *muzýka* ‘music’, *śpiywanie* ‘singing’, *tániec* ‘dancing’, *ubranie* ‘clothes’, *portki* ‘traditional men’s trousers’, *ciupaga* ‘shepherd’s axe’, *moskál* ‘oat cake’, *oscypek* ‘smoked cheese made of salted sheep milk’, *gorzáłka* ‘vodka’, *owca* ‘sheep’; and elements of “mental geography”: *Podhála* (the name of the region), *gory* ‘mountains’, *Giewont* (a major summit), *hála* ‘meadow above the forest line for sheep to graze on’.

Elsewhere, in her study of the various profiles of the concept of *democracy* in Polish and German public discourse, Monika Grzeszczak (2015) links Anna Wierzbicka’s understanding of keywords, Michael Fleischer’s notion of collective symbols, and Walery Pisarek’s flagship words into one thematic field of values.²² In this series of nearly synonymous concepts, she also includes Jerzy Bartmiński’s value terms and, more broadly, values as articulated by Jadwiga Puzynina and Tomasz Krzeszowski. Relating keywords to the axiological sphere is, in my opinion, the

21 Following a similar reasoning, Jolanta Tambor identifies the following Silesian keywords (or “symbols of Silesianness”): *hanys* ‘a native of former German Upper Silesia’, *familok* ‘a terraced house for industrial workers and their families’, *halda* ‘an artificial heap made of mining waste’, *krupnioki* ‘Silesian offal sausage’, *piwo* ‘beer’, and *wice* ‘jokes’ (Tambor 2008, 198–203).

22 A similar synthesis had been proposed earlier by Beata Żywicka and Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska.

most promising direction for research, one that provides access to the very core of a culture. In contrast to keywords and culturemes, values can be encapsulated into a relatively well-defined canon that is followed by a given community²³. On the basis of Polish axiological literature, a set of about 50–80 values defining Polish culture could be proposed (and verified by means of surveys); their names can be considered the most representative keywords of that culture (see Bartmiński 2014). Those value terms can aptly be called *cultural concepts*, that is, non-neutral axiological concepts with culture-specific connotations. The statistical ranking of the top 22 value terms is as follows (the list has been compiled on the basis of twenty sources; see Bartmiński and Grzeszczak 2014, 33–38):

- (1) *rodzina* ‘family’ (*szczęście rodzinne* ‘family happiness’, *rodzinność* ‘liking for family life’) – 17 sources;
- (2) *praca* ‘work’ – 15;
- (3) *miłość* ‘love’ – 15;
- (4) *wiara* ‘faith’ (*religia* ‘religion’, *wiara w Boga* ‘faith/belief in God’) – 12;
- (5) *przyjaźń* ‘friendship’ (*grono przyjaciół* ‘a circle of friends’) – 12;
- (6) *wolność* ‘freedom’ – 12;
- (7) *sprawiedliwość* ‘justice’ – 10;
- (8) *prawda* ‘truth’ – 10;
- (9) *tolerancja* ‘tolerance’ – 9;
- (10) *uczciwość* ‘honesty, integrity’ – 9;
- (11) *patriotyzm* ‘patriotism’ – 8;
- (12) *ojczyzna* ‘homeland’ – 8;
- (13) *godność* ‘dignity’ – 8;
- (14) *demokracja* ‘democracy’ – 7;
- (15) *zdrowie* ‘health’ – 7;
- (16) *odpowiedzialność/współodpowiedzialność* ‘responsibility/co-responsibility’ – 7;
- (17) *dobro* ‘good’ – 6;
- (18) *honor* ‘honour’ – 6;
- (19) *pieniądz/pieniądze* ‘money’ – 6;
- (20) *władza* ‘power’ – 6;
- (21) *solidarność* ‘solidarity’ – 5;
- (22) *człowiek* ‘human’ – 4.

On the list of key values in Slavic folk cultures compiled by Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska’s (2013), the top positions are: HEALTH, FAMILY, HOME, DIGNITY, LOVE, and HONESTY.

Axiological concepts are strongly interconnected into networks of mutual dependencies. The concept of HOME invokes a whole chain of associations with FAMILY, LOVE, UNDERSTANDING, PEACE, SECURITY, COMFORT etc.; the concept of HONESTY/

23 On the controversial status of an axiological canon see Bartmiński (2014).

INTEGRITY leads to TRUTHFULNESS, CONSCIENCE, PRINCIPLES, DUTIES, JUSTICE, etc.²⁴ In effect, regardless of the starting point for axiological semantic analysis, the process of building definitions for individual concepts leads to a network of keywords or value terms that comprise the axiological core of a given culture. Therefore, the Axiological Lexicon of Slavs and Their Neighbors (LASiS 1–7), with its focus on selected concepts (HOME²⁵, EUROPE, FREEDOM, WORK, HONOR, and DEMOCRACY), in fact delves into the axiological semantics of a greater number of cultural concepts—the keywords that open the doors to national cultures.

Finally, it is instructive to consider how keywords (culturemes, cultural concepts) relate to *Words of the Year*, i.e., words that play an especially important role in public discourse in a given year. They have been chosen annually since 2011 by the Warsaw University's Department of Polish and The Foundation for the Polish Language. In general terms, although they do coalesce in small measure, those are largely incompatible categories. None of the *Words of the Year* for the period 2011–2015 are included in the lists of key values, the only exception being *krzyż* 'cross, crucifix'. *Words of the Year* tend to be very much a matter of high temporary frequency and fading attention, such as *prezydencja* 'presidency' for 2011²⁶, *para-bank* 'shadow bank' for 2012²⁷, *gender* for 2013, *kilometrówka* 'car travel expenses per kilometer' for 2014²⁸, and *uchodźca* 'refugee' for 2015²⁹. It is obvious at this point that "the keyword status of words popular in the media, calculated for short spans of time, is ephemeral" (Łaziński, Szewczyk 2006, 66).

REFERENCES

- BABIK WIESŁAW, ROBOTYCKI CZESŁAW (eds.), 2002, *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Etos, obrzędy, demonologia, magia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BABIK WIESŁAW, ROBOTYCKI CZESŁAW (eds.), 2005, *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury. Medycyna ludowa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

24 I am referring here to questionnaires reported on in Bartmiński (2006).

25 According to Yuriy Lotman, HOME is a key concept in every culture; it has existential value for all humans.

26 In 2011, Poland held its first Presidency of the Council of the EU. [trans. note]

27 In 2012, the activity of shadow banks became a major problem in the Polish financial market. [trans. note]

28 In 2014, car travel expenses were a frequent theme in the media due to allegedly improper bookkeeping on the part of major politicians. [trans. note]

29 In the wake of the 2015 refugee crisis in Europe, the original article was published in 2016, and the Word of the Year 2015 is the most recent provided by the author. [trans. note]

- BARTMIŃSKI JERZY (ed.), 2006, *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badan empirycznych*, prepared by J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, M. Brzozowska, I. Lappo, U. Majer-Baranowska, B. Żywicka, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2014, Kanon aksjologiczny jako narzędzie tożsamości grupowej, [in:] J. Bartmiński (ed.), *Polskie wartości w europejskiej aksjosferze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 10–17.
- BARTMIŃSKI JERZY, GRZESZCZAK MONIKA, 2014, Jak rekonstruować kanon wartości narodowych i europejskich?, *Etnolingwistyka* 21, 21–44.
- BARTMIŃSKI JERZY, NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2009, *Tekstologia*, Warszawa: PWN.
- BAUDRILLARD JEAN, 2003, *Passwords*, trans. Ch. Turner, London–New York: Verso.
- BROWNLIE FAYE, SILVER HARVEY F., 1995, Mind's Eye, Paper presented at the seminar "Responding Thoughtfully to the Challenge of Diversity", Delta, Canada.
- CULPEPER JONATHAN, DEMMEN JANE, 2015, Keywords, [in:] D. Biber, R. Reppen (eds.), *The Cambridge Handbook of English Corpus Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 90–105.
- GRZESZCZAK MONIKA, 2015, *Pojęcie demokracji i jego profilowanie w polskim i niemieckim dyskursie publicznym (1989–2009)*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- GUIRAUD PIERRE, 1954, *Les caractères statistiques du vocabulaire*, Paris: Edité par Presses universitaires de France.
- LASiS 1: 2015, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 1, DOM, eds. J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, B. Żywicka, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (Shortened English version: 2018, *The Axiological Lexicon of Slavs and Their Neighbours*, Vol. 1: *The Concept of HOME*, ed. J. Bartmiński, trans. K. Wengorek-Dolecka, Lublin: Wydawnictwo UMCS).
- LASiS 2: 2018, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 2: EUROPA, ed. W. Chlebda, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- LASiS 3: 2016, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 3, PRACA, eds. J. Bartmiński, M. Brzozowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- LASiS 4: 2019, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 4, WOLNOŚĆ, eds. M. Abramowicz, J. Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- LASiS 5: 2017, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 5, HONOR, eds. P. Sotirov, D. Ajdacič, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- LASiS 7: 2024, *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 7, Demokracja, eds. J. Bartmiński, M. Grzeszczak, A. Rudenka, Lublin–Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Fundacja Slawistyczna, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- LEVISEN CARSTEN, WATERS SOPHIA (eds.), 2017, *Cultural Keywords in Discourse*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins.
- ŁAZIŃSKI MAREK, SZEWCZYK MONIKA, 2006, Słowa klucze w semantyce i statystyce. Słowa tygodnia „Rzeczpospolitej”, *Biuletyn PTJ* 62, 57–68.

- MARCISZEWSKI WITOLD, 1977, *Metody analizy tekstu naukowego*, Warszawa: PWN.
- NAGÓRKO ALICJA, 2004, Metody kontrastywne a etnolingwistyka (lingwistyka kulturowa), [in:] E. Fórián (ed.), *Multikulturowość, tożsamość narodowa, mniejszości na Węgrzech i w Polsce*, Debreczyn: Kossuth Egyetemi K, 23–33.
- NAGÓRKO ALICJA, ŁAZIŃSKI MAREK, BURKHARDT HANNA, 2004, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków: Universitas.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2013, Projekt badawczy (ETNO)EUROJOS a program etnolingwistyki kognitywnej, *Etnolingwistyka* 25, 267–281.
- OKSAAR ELS, 1988, *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*, Hamburg–Göttingen: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften.
- POYATOS FERNANDO, 1976, *Man Beyond Words: Theory and Methodology of Non-verbal Communication*, Oswego: New York State English Council.
- RAK MACIEJ, 2015, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SAMBOR JADWIGA, 2001, Język polski w świetle statystyki, [in:] J. Bartmiński (ed.), *Współczesny język polski*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 503–526.
- SAPIR EDWARD, 1933, Language, [in:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9, E.R.A. Seligman, A. Johnson (eds.), London: The Macmillan Company, 155–168.
- STACHURSKI EDWARD, 1998, *Słowa-klucze polskiej epiki romantycznej*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- TAMBOR JOLANTA, 2008, *Mowa Górnolęzaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- VANDER BEKE GEORGE E., 1930, *French Word Book*, New York: Macmillan.
- WIERZBICKA ANNA, 1997, *Understanding Cultures through Their Key Words: English, Russian, Polish, German, and Japanese*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- WIERZBICKA ANNA, 2007, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, trans. I. Duraj-Nowosielska, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- WIERZBICKA ANNA, 2010, ‘Story’ – An English cultural keyword and a key interpretive tool of Anglo culture, *Narrative Inquiry* 20(1), 153–18.
- WILLIAMS RAYMOND, 1976, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
- WOJTAK MARIA, 2001, Styl urzędowy, [in:] J. Bartmiński (ed.), *Współczesny język polski*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 155–171.
- WYKA KAZIMIERZ, 1973, Słowa-klucze, [in:] E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatara (eds.), *Stylistyka polska. Wybór tekstów*, Warszawa: PWN, 153–167.
- ZGÓŁKOWA HALINA (ed.), 1993–2005, *Praktyczny słownik języka polskiego*, vol. 1–50, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- ZGÓŁKOWA HALINA (ed.), 2013, *Słownik minimum języka polskiego*, Kraków: Universitas.

CULTUREMES: WHAT ARE THEY AND HOW TO STUDY THEM?

Maciej Rak 

Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, Krakow

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.02>

ABSTRACT: Polish ethnolinguistic research primarily focuses on describing the linguistic image of the world, the linguistic stereotype, and the cultural concept. Culturemes stand out against this background; they are ethnolinguistic units, key words that, in the plane of expression, are represented by single lexemes, but in the plane of content, have such rich meanings that they allow for an understanding of the specificity of a given national, ethnic, or regional community. It is through culturemes, among others, that a community defines its identity, attitude toward tradition and values, as well as its way of coping in present times. Due to their frequent untranslatability, the lexemes representing them exhibit an ethnocentric attitude (they are often components of an autostereotype) as words of collective memory. The article discusses the concept of culturemes, methods of typing culturemes, and lists Polish dialectal (Podhale) culturemes, as well as general Polish and Slavic culturemes.

KEYWORDS: *ethnolinguistics, culturemes*

Introductory remarks

Polish ethnolinguistic research primarily aims to describe the linguistic image of the world, the linguistic stereotype, and the cultural concept (cf. Jerzy Bartmiński 2005). This focus has resulted in spectacular achievements by the Lublin school of ethnolinguistics, such as *The Dictionary of Stereotypes and Folk Symbols* (Polish abbreviation: *SSiSL*) and *The Axiological Lexicon of Slavs and Their Neighbours* (LAS). The study of culturemes, which began in Poland in the 1990s, has been intensively developed by Alicja Nagórko and Maciej Rak. Since the concept is unknown in Lithuania, this article presents the following: 1) Polish research on culturemes; 2) the location of a cultureme against the background of other ethnolinguistic concepts; 3) the ways of indicating culturemes; 4) the ways of describing (explicating) culturemes; 5) Polish and Slavic dialectal culturemes; 6) the benefits of research on culturemes.

Polish research on culturemes

For the first time, culturemes—defined as “units of stylistic derivation and an open set of verbal and textual conceptualizations of the linguistic community, pertaining to the common object of nomination of the set in which cultural connotations are a distinguishing feature, but not the only one”—were mentioned by Jan Ożdżyński (1993), who discussed the French theory of *culturemes* (cultural units) as articulated by Andre Martinet and Georges Mounin. However, it was A. Nagórko who introduced culturemes into Polish scientific discourse. She proposed an ethnolinguistic approach, building on Els Oksaar’s (1988) research on communication involving foreigners, which highlights that knowledge of grammar and vocabulary alone does not ensure full understanding—knowledge of “behavioremes”, or culturally conditioned behavior, is also essential. Alicja Nagórko has extensively commented on her concept (Nagórko 1994, 2004a, 2004b, 2004c, 2005, 2007, 2009) and has also illustrated the differences between culturemes and keywords as understood by Anna Wierzbicka (Nagórko 2021).

Alicja Nagórko’s work served as an inspiration for Maciej Rak (2015a, 2015b, 2017, 2020), who, starting from dialectal material (more precisely, the Podhale dialect), gradually expanded the perspective of description to include national and Slavic culturemes (Rak 2021a, 2021b). In terms of translation studies, the concept in question was used by Hanna Burkhardt (2008), who characterized German-language translations of *Pan Tadeusz* and the problems associated with them, especially the semantization of anthroponyms difficult to render in translation, e.g., Brzechalski (from ‘*brzechac*’ – ‘to bark, to lie’), Kozodusin, Kokosznicka (née Jendykowiczówna), and Rębajło. Hanna Burkhardt was inspired by a book by Hans J. Vermeer and Heindrun Witte (1990). Grażyna Zarzycka (2019) suggests another valuable use of culturemes, particularly in the field of glottodidactics.

A cultureme against other ethnolinguistic concepts

As this review of works shows, in the last dozen years or so, interest in the keywords important for the self-identification of a community, characterizing both its relationship to tradition, inherited values, and coping with the present time (Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004, XIX) — as specified by Alicja Nagórko’s definition of a *cultureme*—has clearly increased and encompassed various aspects of Polish research in the humanities (ethnolinguistics, dialectology, cultural studies, translation studies, and glottodidactics). From this definition, it is clear that culturemes are a concept related to keywords, as defined by Anna Wierzbicka (1990, 1992, 1999, 450–544, 2007), i.e., “words that are important to a culture in some special way and that can say a lot about it” (Wierzbicka 2007, 42). Jerzy Bartmiński (2016) expanded

this perspective to include cultural concepts, and Maciej Rak (2015a, 2015b, 2017) also analyzed culturemes against the background of banner words (words and expressions that, by virtue of their denotation, connotation, and especially emotive value, are well-suited to be placed on banners and posters) by Walery Pisarek (2002), collective symbols (cultural signs with a strong positive or negative connotation) by Michael Fleischer (1998), and exotisms (vocabulary that, by its semantic and cultural uniqueness, arouses the interest of learners of Polish as a foreign language), while suggesting his own definition:

[Culturemes are] ethnolinguistic units, key words, which, in the plan of expression, are represented by single lexemes, while in the plan of content, they have such rich meanings that, through them, one can understand the specific features of a given national, ethnic, or regional community.

Among other things, it is through culturemes that a community defines its identity, its attitude toward traditions and values, and the way it copes with current times. Because of their frequent non-translatability, the lexemes representing them have an ethnocentric attitude (they are often components of a self-stereotype) as words of collective memory. Culturemes usually function as components of phraseological compounds and appear in clichéd texts of folklore, folk poetry, regional literature, and self-reflexive statements” (Rak 2015b, 13).

Important in the context of situating a cultureme in relation to other ethnolinguistic units is its ontological status. Taking into account the relationship between language and culture, ethnolinguists have so far described (division after J. Bartmiński (2007, 37)):

- (1) units from the expression plan (linguistic expressions, words);
- (2) units from the content plan (meanings of words treated as “mental objects”, images, and imaginary pictures; cf. Wierzbicka 1992, 2007);
- (3) units from the plan of realities (subjects). This approach is represented by the Moscow ethnolinguistic school of Nikita I. Tolstoy (see SD).

Jerzy Bartmiński’s Lublin School characterizes concepts evoked by specific objects, resulting in “semantic correlates” of objects and names (SSiSL I–1, 14; LAS, 9–10; Bartmiński 2007, 37–38; Niebrzegowska-Bartmińska 2010). Culturemes, in terms of the ontological aspect, are closest to the entities described in SSiSL and LAS, although the lexical aspect is also very important—the word that represents the concept. The importance of the lexeme in the study of culturemes is strongly emphasized by Alicja Nagórko (2021).

Here it should be noted that flag words are the domain of politics; collective symbols actually focus only on abstract vocabulary, exotisms are typed from the perspective of a person outside a particular group, and keywords are ambiguous (this term is used — in different meanings — in literary studies and scientific information, among others). Against this background, culturemes are the most handy, also due

to the shape of the term — it fits into the series: *phoneme*, *morpheme*, *lexeme*, *text*, and immediately refers to culture, revealing an ethnolinguistic attitude. Ethnolinguistics, seeking to determine how a group of people perceives the world (including, of course, categorizing and valuing), is situated within the sciences of identity (Chlebda 2010, 10). Culturemes differ from the units included in SSiSL and LAS in that they are specifically directed at identity issues, being units that characterize group, local (e.g., Podhale), national (e.g., Polish), or transnational (e.g., Slavic) identities.

The way of selecting culturemes

Cultureme selection — like keyword selection in A. Wierzbicka's view — is done, to some extent, intuitively. The procedures already practiced (cf. Rak 2015b, 18–31), supporting the identification of culturemes, are characterized by interdisciplinary properties and include the following aspects:

- (1) The linguistic aspect, including the word productivity of words; the semantic relations into which these words enter — especially synonymy; the way they are lexicographed (this particularly refers to dictionaries focused on ethnolinguistics); and the number of phrasemes with given components.
- (2) The aspect oriented toward literary studies, including analysis of literary motifs and poetic metaphors; attention to the frequency of a given theme in literature, as well as the genre specificity of texts. National anthems, for example, are very important, as demonstrated by Aleksandra Niewiara (2018).
- (3) The sociological aspect, which includes, among other things, observation of social behaviors. Particularly relevant here, however, are surveys that use questions such as *What do you think is most important about real X?*; *What do you think is characteristic of real X?*; and *What words are characteristic of real X?*, in which the use of the adjective *real* is crucial. What is important in this type of survey research is that it should include representatives (preferably about 100 people each) of several generations, depending on how we determine the range of generations.
- (4) The ethnological aspect, including the ritualization of cultural behaviors, customs, and traditions.
- (5) It is also important to look at identity discourse in the press and online.

The way to describe (explicate) culturemes

Culturemes can be effectively described using the cognitive definition proposed by Jerzy Bartmiński in 1988. This definition has been utilized in works such as *Słownik ludowych stereotypów językowych* (Dictionary of Folk Language Stereotypes) and SSiSL, with entries including: *star*, *horse*, *cuckoo*, *rosemary*, *sun*, *thaler*, and *ox*.

Dialectal Polish and Slavic culturemes

Dialectal culturemes

In the book *Kulturemy podhalańskie* (Podhale Culturemes) (Rak 2015b), four categories were identified, grouping a total of 34 culturemes. The categories are as follows:

- (1) The opposition of one's own – stranger: GÓRÁL, GAZDA, BACA, JUHAS, ZBÓJNIK, KSIONDZ, PÁN, CEPER;
- (2) Positive values: PÁMBÓCEK, PÁNIEZUS, GAŹDZINÁ PODHÁLA, KRZYZ, ŚLEBODA, HONÓR, ROBOTA, ZIYM, DUDKI; and negative values: BIYDA, GLÓD;
- (3) Cultural identity: DIALECT, MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC, UBRANIE, PORTKI, CIUPAGA, MOSKÁL, OSCYPEK, GORZÁŁKA, OWCA;
- (4) Mental geography: PODHÁLE, GÓRY, GIEWONT, HÁLA.

With this stock of cultures as a starting point, one may be tempted to juxtapose them with cultures characteristic of other regions of Poland, especially those with well-preserved dialects and folk cultures, such as Orava, Spisz, Cieszyn Silesia, Opole Silesia, and Upper Silesia. So far, no such research has been conducted, but it can be assumed that the entries such as HANYŚ, FAMIŁOK, and HAŁDA— indicated by Jolanta Tambor (2008, 198–203) and named by her as *synonyms/symbols of Silesia*, *Silesian slogans*, and *Silesian keywords* — are culturemes.

Jolanta Tambor emphasized the exotisms of Silesia, but we have a stock of culturemes common to all regions of Poland: ROBOTA («work»), ZIEMIA («land»), CHLYB («bread»), BIYDA («poverty»), GLÓD («hunger»), WOLNOŚĆ («freedom»), HONÓR («honour»), KRZYZ («the cross»), PÁN BÓG («lord god»), PÁN JEZUS («lord jesus»), MATKA BOSKÁ («mother of god»), KSIĄDZ («priest»), PÁN («lord»), and GORZÁŁKA («vodka»). The first three units are closely associated with agrocentrism, which stems from reverence for the earth—the mother, the feeder, the one who gives food (crops and bread made from them) and life, and takes our body after death. The cult of Mother Earth is widespread in the Slavic area and probably in all agricultural cultures (Moszyński 1934, 510–511; SD II, 315–317; SSiSL I/2, 17–18).

In turn, industriousness, which is directly related to ROBOTA, is one of the most desirable personality traits in a rural community, which is why the dialects have such a large number of expressive (or rather critical) terms for lazy people. In the dialect of Podhale, 19 male expressive terms and two referring to women were recorded (Rak 2015b, 199). This disproportion shows that in Polish folk culture, which is essentially patriarchal in nature, laziness was criticized, especially in the case of men, i.e., husbands and fathers.

BIEDA and GLÓD are culturemes that express fears. They lie very deep in the subconscious, revealing themselves especially in phrasematics (almost 60 units in the dialect of the Podhale region, cf. Rak 2015b, 242) and clichéd texts. Significantly,

during the field research, the topics of poverty and hunger appeared frequently, serving as a constant component of the memories of the oldest villagers, regardless of the geographical location of these villages.

WOLNOŚĆ and HONÓR are values of special status. If we deprive someone of freedom and honor, we deprive them of humanity in practice. Freedom, in folk terms, is not the same as nationwide freedom, as it is impoverished by the national liberation component (or it is significantly marginalized, cf.: Rak 2011). This was influenced by the experience of serfdom, as well as by the fact that Polish peasants gained national consciousness only in the 19th century. Moreover, this was not, as is well known, an easy process, as state divisions made peasants perceive Poland as the nobility's state, not their own.

Another group — KRZYŻ, PAN BÓG, PAN JEZUS, and MATKA BOSKA — are sacred values inscribed in the religiousness of the Polish countryside as one of the foundations of its identity. We are, of course, talking about Catholic religiousness. It is worth remembering this because, in Cieszyn Silesia, due to the dominance of Lutheranism, the Marian cult is very weakened; thus it can be assumed that MATKA BOSKA does not have the status of a cultureme there.

KSIĄDZ and PAN match the universal opposition of one's own man — stranger, where one's own is a villager and stranger is a person from outside the community, usually dressed differently and speaking a slightly different language (not dialect). With regard to the lord, distance and distrust were maintained. As for the priest, placing him in the category of a stranger would be a form of abuse. Given his sacred role as an intermediary between God and the faithful, and the fact that he takes care of his parishioners, he is not a stranger, but he is not one's own either. When addressing a priest, forms of *pluralis maiestatis* were used, and respect was shown, including kissing his hand.

GORZAŁKA is the last cultureme. Family celebrations such as baptisms, weddings, and funerals traditionally involve alcohol, a practice common throughout the Slavic region (cf. SD I: 392–394). Alcohol is typically either purchased or, more frequently, homemade. Vodka is connected not only to phrasemes, but also to songs, both historical — such as the Podhale drinking songs (Kopernicki 1888: 211–213) — and contemporary, like *Wódko ma* (My Vodka) by the *Baciary* band.

Polish culturemes

Alicja Nagórko, in her article *Metody kontrastywne a etnolingwistyka (lingwistyka kulturowa)* (Contrastive Methods and Ethnolinguistics (Cultural Linguistics)) (2004b, 28–29), gave examples of Polish culturemes: KRESY («eastern borderlands»), BAŁAGAN («mess»), BOHATERSZCZYŹNA («heroism»), CHAM («simpleton»), CWANIAK («slyboots»), KOŁTUN («moron»), KOTLET SCHABOWY («pork chop»), WARCHOŁ («troublemaker»),

ZŁATWIĆ («deal»), and ZIEMIAŃSTWO («landed gentry»). This collection can, of course, be supplemented and supported by more recent examples of lyrics, such as the song promoting the TV show *Kocham cię, Polsko!* (I Love You, Poland) — according to which we love Poland for, among other things, the national *pork chop*.

Our national slogans include *Bóg, honor, ojczyzna* (God, honor, fatherland). Because of this, culturemes also include words such as PAN BÓG (LORD GOD), PAN JEZUS («Lord Jesus»), MATKA BOSKA («Mother Mary»), and KRZYŻ («the cross»). Polish Catholics title Our Lady the Blessed Virgin Mary, Queen of Poland, embodying a strong Marian cult. In 2016, Polish Catholics enthroned Jesus Christ as King of Poland. It is worth mentioning that the song *Serdeczna Matko* (Sweet-natured Mother) is sung to the melody of *Boże, coś Polskę* (God, You Protect Poland), in which the combination of Marian devotion and Polishness is even more evident. This also fits with the phrase *Vivat Polonus, unus defensor Mariae*, as stated by Adam Mickiewicz in *Dziady*.

Polish culturemes also includes PRACA (WORK), HONOR (HONOUR), BOHATERSTWO (HEROISM), ODWAGA (COURAGE), and INTEGRITY (PRAWOŚĆ). These slogans make up the self-stereotype of the Pole, and two of them (ODWAGA and PRAWOŚĆ) were discussed by A. Wierzbicka during a lecture in Warsaw on December 9, 2010, in which she pointed out their unique position in Polish culture and their non-translatability (this applies to PRAWOŚĆ). Of the other values, the status of the cultureme is that of WOLNOŚĆ. That is why Anna Wierzbicka (2007) discussed WOLNOŚĆ, PRZYJAŹŃ (FRIENDSHIP), and OJCZYŻNA as key words, juxtaposing them in Polish, English, Russian, German, and Latin. The Polish history of the nineteenth and twentieth centuries is an almost continuous struggle to regain freedom, hence the prominence of the national liberation component in the meaning of this lexeme.

POLAND's mental geography, apart from KRESY, includes the cultures of POLAND, WISŁA (THE VISTULA), CZĘSTOCHOWA, KRAKÓW, and WARSZAWA (WARSAW). The Vistula is called the queen of Polish rivers; it appears in the *Mazurek Dąbrowskiego* (the Polish national anthem) and is a national symbol — just recall *rodło* (Polish emblem used since 1932 by the Union of Poles in Germany), the symbol used by the Union of Poles in Germany. The symbol presents the Vistula River along with Kraków, the historic capital of Poland. Kraków and Warsaw owe their status to the fact that they are the most important Polish cities, centers of culture, and Polishness—two capitals. As for Częstochowa, its inclusion in the list of Polish culturemes is supported by the Marian cult (centered around the image of Our Lady of Częstochowa from the Jasna Góra sanctuary) and the story of the defense of the monastery against the Swedes, included in Henryk Sienkiewicz's *Potop* (*Flood*) and in the very popular 1974 film based on that novel, directed by Jerzy Hoffman.

Discussing the issue of the mental map of Poles, Wojciech Chlebda (1997, 1998, 2002) postulated the inclusion of such names as *Europa* (Europe), *Azja* (Asia),

Norymberga (Nuremberg), *Poczdami* (Potsdam), *Jałta* (Yalta), and *Katyń* (Katyn) into general dictionaries. Do they have the status of culturemes? One may wonder about this. *EUROPA* and *AZJA* function in Polish political and press discourse as extreme poles, with *EUROPA* representing civilization and prosperity, and *AZJA* representing chaos and poverty. *JAŁTA* and *KATYŃ* are associated with the culturemes of *WOLNOŚĆ* and *POLSKA*, and are part of Polish national martyrdom, as is *NORYMBERGA*.

Polish culturemes also include *BIEDA* («poverty») (cf. the phraseme *Polish poverty*), *CHLEB* («bread»), and *WÓDKA* («vodka»). The special role of bread in our culture is indicated, among others, by the poem *Moja piosnka* (*My Song*) by Cyprian K. Norwid: *Do kraju tego, gdzie kruszynę chleba / Podnoszą z ziemi przez uszanowanie / Dla darów nieba, / Tęskno mi Panie* (Lord, I miss this country where they lift the bread crumb / from the ground out of respect / for the gifts of heaven). When it comes to *WÓDKA*, drunkenness is still an exposed trait in the self-stereotype of the Pole, although, as is well known, we are not among the European leaders in terms of alcohol consumption (according to WHO data for 2019, the nations which drink more than Poles are Lithuanians, Czechs, Germans, Irish, Luxembourgers, Latvians, Bulgarians, French, Romanians, Slovenians, and Portuguese). However, we have a very large stock of feasting phraseology in Polish. With regard to Russian linguistic material, Walery Mokienko and Harry Walter (Val'ter, Mokienko 2005) even used the statement that an image of *homo alcoholicus* emerges from it. As is known, the lexeme *wódka* has acquired the status of an international Slavism (cf. English *vodka*, German *wodka*), but it is most likely a Polonism.

Slavic culturemes

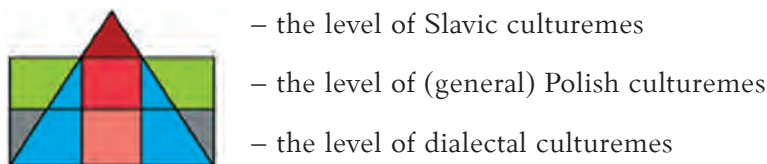
The description of Slavic culturemes requires paying attention to the fact that although Slavic world is traditionally divided into *Slavia Romana* and *Slavia Orthodoxa*, it is undeniably a unity. This is because the foundation of this community was established in pre-Christian times and before the East – West Schism (1054). The great syntheses of Slavic culture (Kazimierz Moszyński's *Kultura ludowa Słowian* (Folk Culture of the Slavs) (1929–1939), *Slavânskie drevnosti* (Slavic Antiquities), ed. by Nikita I. Tolstoy (SD), and *Słownik starożytności słowiańskich* (Dictionary of Slavic Antiquities) (SSS)) do not expose much of the distinction that was introduced into Slavic discourse by Riccardo Picchio (1958) and developed by Sante Graciotti (1998), among others. However, it is worth bearing in mind, as well as the fact that the religion of the Slavs is not only Orthodoxy (Russians, Belarusians, Ukrainians, Bulgarians, Macedonians, Montenegrins, and Serbs), Catholicism (Poles, Czechs, Slovaks, Croats, and Slovenes), and Protestantism (partly Serbo-Lusatians), which co-create Christianity, but also Islam (Slavs in the Balkans: Bosniaks, Gorani, Torbesi, and Pomaks). Therefore, the division into *Slavia Romana*

and *Slavia Orthodoxa* needs to be expanded to include another component—*Slavia Islamica* (Greenberg, Nomachi 2012).

Indicating of Slavic cultures is more difficult than selecting Polish, Czech, Slovak, Russian, Ukrainian, etc. culturemes. This is because these are culturemes common to all Slavs, and Slavdom is a very vast and populous area. The works that may be helpful in defining these units may include: SD, SSiSL, SSS, the aforementioned works by Anna Wierzbicka (1990, 2007), the article by Aleksandra Niewiara (2018), and *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów* (Axiological Lexicon of Slavs and Their Neighbours) (LAS). Subsequent volumes of LAS discuss *dom (home)* (Vol. 1), *Europa (Europe)* (Vol. 2), *praca (work)* (Vol. 3), *wolność (freedom)* (Vol. 4), *honor (honour)* (Vol. 5), and *demokracja (democracy)* (Vol. 7) (in progress is Vol. 6, which focuses on the family, while the *Zdrowie (health)* and *Ojczyzna (fatherland)* volumes are in preparation. These are universal values (with the exception of *Europa*), but this does not prevent them from being included in Slavic cultures. Another group is made up of religious vocabulary: PAN BÓG, JEZUS, MATKA BOSKA, and KRZYŻ (each of these is discussed in SD and will certainly be included in the planned 6th volume of SSiSL). Culturemes also include CHLEB, the ethnonym SŁOWIANIN (SLAV), and — especially for northern Slavs — WÓDKA.

The last example argues that a set of meta-lexemes should be developed to enable a coherent description of Slavdom. Northern Slavs (especially Poles, Russians, Belarusians, and Ukrainians) drink vodka during rituals and for no particular reason; southern Slavs reach for wine more often, but even among them, some rituals could not do without vodka. This example forces one to consider the function of the denotation more than the denotation itself (which may differ: vodka — wine) when indicating and describing culturemes. It is obvious that even if the denotation is the same, its names in different Slavic languages may be different. This, too, requires the identification of meta-lexemes, perhaps in the form of descriptive expressions.

The relationships between Slavic, general (Polish), and dialectal culturemes is depicted in the following diagram:



It can be assumed that the Slavic culturemes (various shades of red) are so firmly rooted that they are repeated at two more detailed levels; in fact, it is the least numerous resource. Polish and dialectal culturemes overlap to a certain extent (blue color), but they are not fully identical, which is due, among other things, to the fact that modern Poland has two main cultural foundations: on the one hand, the noble one, and on the other, the folk one (the middle class is marginally situated,

I think). Polish society values both cultural types in different ways. The folk element is sometimes ridiculed and ignored (such as *disco polo* music, which, to some extent, processes and continues the motifs of folk music), and sometimes it is put forward as a model of Polishness. What is also important is that Polish and dialectal culturemes, to which the same lexeme corresponds, are often filled with different content, as is the case with WOLNOŚĆ (FREEDOM). Typical dialectal culturemes in the scheme have been marked in grey, and typical Polish ones — in light green.

The issue of Slavic and dialectal culturemes can also be discussed from a slightly different perspective than the one suggested above. Christianity in the Slavic area (it does not matter whether we are talking about *Slavia Orthodoxa* or *Slavia Romana*) has absorbed and continues to preserve some ancient beliefs. Thus, it can be assumed that Polish folk imagery of ZIEMIA (LAND) is closer to, for example, Slovak folk imagery than nationwide imagery. With this assumption, some of the dialectal culturemes are situated in a broad common Slavic perspective.

Benefits of studying culturemes

Why is it important to popularize the concept of culturemes when, putting aside the hyperonymy-hyponymy relationship, we already have keywords and cultural concepts? The answer to this question is that a cultureme is not a full synonym for a keyword or a cultural concept. Like many other scientific terms — not only in the field of linguistics — it is international (in Polish, it has the status of a borrowing from German or French). However, the potential of a cultureme mainly concerns two aspects: 1) the one related to identity (as I have already stated, it is used to describe local, national, and transnational identity); and 2) the comparative one (it allows one to compare cultures). Both are equally the subject of ethnolinguistic research.

REFERENCES

- BARTMIŃSKI JERZY, 1988, Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji, [in:] J. Bartmiński (ed.), *Konotacja*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 169–183.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2005, Foklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka – sytuacja w Polsce, *Literatura Ludowa* 6(49), 5–13.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, Chrześcijaństwo a kultura ludowa. Matka Boska w polskiej tradycji ludowej, [in:] J. Bartmiński (ed.), *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 187–204.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2016, Słowa klucze, kulturemy, koncepty kulturowe, *Przegląd Humanistyczny* 3, 21–29.

- BURKHARDT HANNA, 2008, Kultuemy i ich miejsce w teorii przekładu, [in:] A. Dąbrowska (ed.), *Język a Kultura*, v. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 197–209.
- CHLEBDA WOJCIECH, 1997, Zarys polskiej geografii mentalnej, *Przegląd Humanistyczny* XLI, no. 3, 81–94.
- CHLEBDA WOJCIECH, 1998, Kilka słów o Europach i innych mentalnych kontynentach, [in:] S. Gajda, A. Pietryga (ed.), *Słowo i czas*, Opole: Wydawnictwo TiT, 46–57.
- CHLEBDA WOJCIECH, 2002, Polak przed mentalną mapą świata, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 14, 9–26.
- CHLEBDA WOJCIECH, 2010, W poszukiwaniu językowo-kulturowego obrazu świata Słowian, [in:] W. Chlebda (ed.), *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 7–20.
- FLEISCHER MICHAŁ, 1998, System polskich symboli kolektywnych. Wyniki badań empirycznych, [in:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (eds.), *Język a Kultura*, v. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 308–335.
- GRACIOTTI SANTE, 1998, Le due Slavie: Problemi di terminologia e problemi di idee, *Ricerche Slavistiche* XLV, 5–86.
- GREENBERG ROBERT D., NOMACHI MOTOKI (eds), 2012, *Slavia Islamica. Language, Religion and Identity*, Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University.
- KOPERNICKI IZYDOR, 1888, Pieśni górali bieskidowych z okolic Rabki, *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* XIII, 117–226.
- LAS: *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, v. 1: *Dom*, eds. J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel, B. Żywicka, Lublin 2015; v. 2: *Europa*, eds. J. Bartmiński, W. Chlebda, Lublin 2018; v. 3: *Praca*, eds. J. Bartmiński, M. Brzozowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin 2016; v. 4: *Wolność*, eds. M. Abramowicz, J. Bartmiński, Lublin 2019; v. 5: *Honor*, eds. J. Bartmiński, P. Sotirov, D. Ajdačić, Lublin 2017; v. 7: *Demokracja*, eds. J. Bartmiński, M. Grzeszczak, A. Rudenka, Lublin 2024.
- MOSZYŃSKI KAZIMIERZ, 1929–1939, *Kultura ludowa Słowian*, v. I: *Kultura materialna*, 1929; v. II: *Kultura duchowa*, no. 1: 1934, no. 2: 1939, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- NAGÓRKO ALICJA, 1994, Z problemów etnolingwistyki – jak porównywać języki i kultury?, *Poradnik Językowy* 4, 4–14.
- NAGÓRKO ALICJA, 2004a, Fremdsprachenunterricht und der Wandel der kulturellen Stereotype in den deutschpolnischen Beziehungen, [in:] U. Engel (Hrsg.), *Sprachwissen in der Hochschulgermanistik. Interkulturelle Kommunikation. Referate von den Konferenzen in Karpacz 2001 und in Ślubice 2002*, Bonn: DAAD, 242–252.
- NAGÓRKO ALICJA, 2004b, Metody kontrastywne a etnolingwistyka (lingwistyka kulturowa), [in:] E. Fórián (ed.), *Multikulturowość, tożsamość narodowa, mniejszości na Węgrzech i w Polsce*, Debreczyn: Kossuth Egyetemi K, 23–33.
- NAGÓRKO ALICJA, 2004c, Das Verhältnis Sprache(n): Kultur(en) aus anthropologischer und soziologischer Sicht, [in:] W. Gladrow (ed.), *Das Bild der Gesellschaft im Slawischen*

- und im Deutschen. Typologische Spezifika*, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der W, 159–170.
- NAGÓRKO ALICJA, 2005, Etnolingvistika i kulturemi u međujezičnom prostoru, *Rasprave instituta za hrvatski jezik i jezikoslovlje* 30, 131–143.
- NAGÓRKO ALICJA, 2007, Poln. obywatel, tschech. občan, dt. Bürger – drei Benennungen, ein Begriff?, [in:] W. Schmitz, J. Joachimsthaler (Hrsg.), *Zwischeneuropa – Mitteleuropa. Sprache und Literatur in interkultureller Konstellation*, Dresden: Thelem, 104–119.
- NAGÓRKO ALICJA, 2009, Lakuny, ksenizmy, alteryzmy i inne rafa w komunikacji międzykulturowej, [in:] A. Mróz, A. Niewiadomski (eds.), *Kultura jako przestrzeń dialogu. Polska – Niemcy*, Warszawa: Lingua Iuris, 51–64.
- NAGÓRKO ALICJA, 2021, Anny Wierzbickiej key words a kulturemy. Porównywanie języków – porównywanie kultur?, *Prace Filologiczne* 76, 387–400, <https://doi.org/10.32798/pf.878>.
- NAGÓRKO ALICJA, ŁAZIŃSKI MAREK, BURKHARDT HANNA, 2004, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków: Universitas.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2010, Dwa słowniki etnolingwistyczne – moskiewski i lubelski, [in:] W. Chlebda (ed.), *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 21–32.
- NIEMIARA ALEKSANDRA, 2018, Uniwersalizm i relatywizm słów kluczy i pojęć kluczowych kultur słowiańskich, *Z Polskich Studiów Slawistycznych*, v. 13, no. 2, 215–224.
- OKSAAR ELS, 1988, *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*, Hamburg–Göttingen: Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften.
- OŹDŻYŃSKI JAN, 1993, Pojęcie „kulturemu” jako podstawowej jednostki derywacji stylistycznej, *Stylistyka* II, 173–185.
- PICCHIO RICCARDO, 1958, „Prerinscamento esteuropeo” e „Rinascita slava ortodossa”, *Ricerche Slavistiche* 6, 185–199.
- PISAREK WALERY, 2002, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Kraków: Universitas.
- RAK MACIEJ, 2011, Podhalańska śleboda a polska wolność, *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica* VI, 152–161.
- RAK MACIEJ, 2015a, Co to jest kulturem?, *LingVaria* X, z. 2(20), 305–316, <https://doi.org/10.12797/LV.10.2015.20.23>.
- RAK MACIEJ, 2015b, *Kulturemy podhalańskie*, „Biblioteka LingVariów”, v. 19, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- RAK MACIEJ, 2017, Kulturemy – nowa perspektywa badań etnolingwistycznych, *Tekst i dyskurs – Text und diskurs* 10, 217–227; <https://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-73e487ff-8395-4ee3-b35c-f3995c4e765b?q=bwmeta1.element-desklight-48a8ead2-8b67-49c2-8f5b-eb7512b2bb54;9&qt=CHILDREN-STATELESS>.
- RAK MACIEJ, 2020, Kul'turemy i onomastika, no. N. S. Gancovskaâ, V. I. Suprun (eds.), *Onomastika Povol'z'â. Materialy XVIII Meždunarodnoj naučnoj konferencii 9-10 sentâbrâ 2020 goda*, v. 1, Kostroma: Kostromskoj gosudarstvennyj universitet, 120–125.

- RAK MACIEJ, 2021a, Kulturowe gwarowe, polskie, słowiańskie – zarys problematyki, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 33, 25–37, <https://doi.org/10.17951/et.2021.33.25>.
- RAK MACIEJ, 2021b, Kulinarne kulturowe – podhalańskie, polskie, słowiańskie. Zarys problematyki, [in:] R. Przybylska, D. Ochmann (eds.), *Polskie kulinaria. Aspekty historyczno-językowe, regionalne i kulturowe*, Kraków: Libron, 159–173.
- SD – *Slavânskie drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar'*, ed. N.I. Tolstoj, v. 1: A (*August*) – G (*Gus'*), 1995; v. 2: D (*Davať*) – K (*Kroški*), 1999; v. 3: K (*Krug*) – P (*Perepelka*), 2004; v. 4: P (*Pereprava čerez vodu*) – S (*Sito*), 2009; v. 5: S (*Skazka*) – Â (*Âšerica*), 2012, Moskva.
- SLSJ – *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, ed. J. Bartmiński, Wrocław 1980.
- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, eds. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, v. I: *Kosmos*, no. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; no. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999; no. 3: *Meteorologia*, Lublin 2012; no. 4: *Świat, światło, metale*, Lublin 2012; v. II: *Rośliny*, no. 1: *Zboża*, Lublin 2017; no. 2: *Warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, Lublin 2018; no. 3: *Kwiaty*, Lublin 2019; no. 4: *Zioła*, Lublin 2019; v. III: *Zwierzęta*, no. 1: *Zwierzęta domowe*, Lublin 2024.
- SSS – *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, v. I: A–E, eds. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków, no. 1 (A–B) 1961, no. 2 (C–E), 1962; v. II: F–K, eds. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków, no. 1 (F–H) 1964, no. 2 (I–K) 1965; v. III: L–O, eds. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków, no. 1 (L–M) 1967, no. 2 (N–O) 1968; v. IV: P–R, eds. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław–Warszawa–Kraków, no. 1 (P) 1970, no. 2 (Q–R) 1972; v. V: S–Ś, eds. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1975; v. VI: T–W, eds. G. Labuda, Z. Stieber, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, no. 1 (T–U) 1977, no. 2 (V–W); v. VII: Y–Ž, eds. G. Labuda, A. Gąsiorowski, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, no. 1 (Y–Ž) 1982, no. 2 (Suplement A–C) 1986; v. VIII: Suplementy A–Ž i indeksy, eds. G. Labuda, A. Gąsiorowski, A. Wędzki, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, no. 1 (Suplement D–J) 1991, no. 2 (Suplement A–Ž, indeksy Nomina i Loca) 1996.
- TAMBOR JOLANTA, 2008, *Mowa Górnolązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- VAL'TER HARRY, MOKIENKO VALERIJ, 2005, „Homo alcoholicus” v russkoj âzykovoï kartine mira, [in:] M. Aleksiejenko, M. Hordy (eds.), *Słowo. Tekst. Czas*, VIII: *Człowiek we frazeologii i leksyce języków słowiańskich / Čelovek vo frazeologii i leksikeslavânskikh âzykov / Der Mensch in der Phraseologie und Lexik der slawischen Sprachen. Materiały VIII Międzynarodowej Konferencji Naukowej (Szczecin, 27–28 maja 2005 r.)*, Szczecin: PRINT GROUP Daniel Krzanowski, 48–64.
- VERMEER HANS J., WITTE HEINDRUN, 1990, *Mögen Sie Zistrosen? Scenes & frames & channels im translatorischen Handeln*, Heidelberg: Groos.

- WIERZBICKA ANNA, 1990, Duša (soul), toska (yearning) and sud'ba (fate). Three key concepts in Russian language and Russian culture, [in:] Z. Saloni (ed.), *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, Białystok: Dział W-ydawniczy Filii UW w Białymstoku, 13–36.
- WIERZBICKA ANNA, 1992, *Semantics, culture and cognition. Universal human concept in culture – specific configuration*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- WIERZBICKA ANNA, 1999, *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, ed. J. Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WIERZBICKA ANNA, 2007, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- ZARZYCKA GRAŻYNA, 2019, Kulturemy polskie – punkty widzenia, techniki ich wydobywania i negocjowania. Stosowanie perspektywy etnolingwistycznej w glottodydaktyce polonistycznej, *Acta Universitatis Lodzensis. Kształcenie Polonistyczne Cudzoziemców* 17, 425–441.

POJĘCIE KULTUREMU W LINGWOKULTUROLOGII HISZPAŃSKIEJ

Violeta Švaikovskaja 

Instytut Literatury i Folkloru Litewskiego, Uniwersytet Wileński

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.03>

ADNOTACJA: Przedmiotem artykułu jest przedstawienie sposobu rozumienia *kulturemu* w lingwokulturologii hiszpańskiej. W opracowaniach polskich badaczy częste jest odwoływanie się do tych badań, ale są to wzmianki fragmentaryczne. Celem jest zatem ukazanie, jak ten nurt badawczy kształtował się w Hiszpanii i jakie metodologie legły u jego podstaw. W tradycji hiszpańskiej *kulturem* jest postrzegany jako utrwalony i zwerbalizowany w języku symbol. Jest on narzędziem do opisu wspólnoty kulturowej, a poprzez komparację z innymi kulturami pozwala wytypować znaczenia swoiste dla każdej kultury oraz uniwersalne dla wielu kultur.

SŁOWA KLUCZOWE: *kulturem, lingwokulturologia, język figuratywny, frazeologia*

Kulturem jako narzędzie poznania kultury

W latach 80. XX w. termin „kulturem” został użyty po raz pierwszy przez hiszpańskiego językoznawcę, antropologa i kulturologa Fernanda Poyatosa (1976)¹. Badacz ten był zdania, że komunikacja składa się z interakcji w różny sposób przejawiających się elementów wokarno-werbalnych (słów), wokarno-niewerbalnych (parajęzykowych, takich jak barwa głosu, ton) i niewokarno-niewerbalnych (kinestetyki, na przykład mowy ciała, postawy), proksemiki (relacji osoby do przestrzeni) (Poyatos 2002, 4–5). Wiadomo, że zachowanie społeczności kulturowej jest zdeterminowane przez otaczające ją środowisko i panujące w nim zasady, system wartości, normy moralne itp., co znaczy, że od najmłodszych lat jednostka uczy się społecznie akceptowalnego zachowania. Aby móc badać dowolną sytuację komunikacyjną, niezbędne

1 W literaturze naukowej pojęcie to pojawia się w następujących publikacjach: Fernando Poyatos, *Man beyond Words: Theory and Methodology of Nonverbal Communication* (1976) oraz Els Oksaar, *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung* (1988).

jest poznanie kultury docelowej od podstaw (Poyatos 2017, 32), do czego właśnie służy kulturem, definiowany jako „dowolna część aktywności kulturowej postrzegana zmysłowo lub intelektualnie w znakach o wartości symbolicznej, którą można podzielić na mniejsze jednostki lub połączyć w większe” (Poyatos 1976, 266)². Innymi słowy, kulturem można pojmować jako zróżnicowaną w zależności od kontekstu dowolną interakcję kulturową, która łączy się z innymi kulturemami, dzięki czemu można poznać kulturę od samych podstaw do najmniejszych szczegółów³. Badacz wymienia też kulturemy lingwistyczne (*linguistic culturemes*), takie jak na przykład występujące w języku japońskim unikanie negacji przy odpowiadaniu na pytania zamknięte, co językoznawca wymienia jako jeden ze sposobów wyrażania *omoiyari*, czyli unikania ranienia uczuć ludzkich (Poyatos 2002, 14). Jak widać, badacz uznaje język za jeden z składników kultury, za pomocą którego przekazywane są informacje o określonym środowisku kulturowym. Jednak autor nie dąży do szczegółowej analizy elementów językowych, skupiając się bardziej na opisie komunikacji niewerbalnej i jej znaczeniu⁴.

Termin ten przejęła i podobnie rozumiała językoznawczyni Els Oksaar (1992), która zrezygnowała z hierarchicznego podziału kulturemów. Zawężona koncepcja kulturemu zaproponowana przez tę badaczkę przyjęła się na gruncie przekładoznawstwa. Hans Vermeer „kulturem” rozumie jako zjawisko społeczne kultury X, które jest uważane za istotne przez członków tej kultury, a jego relewancja wynika z porównania go z analogicznym zjawiskiem kultury Y (Vermeer 1983, cyt. za: Nord 2018, 32–33). To znaczy, że kulturem ujawnia się w komparacji co najmniej dwóch kultur, więc istnieje możliwość nierozpoznania go, gdy przeciwstawiane są bliskie sobie kultury. W przekładoznawstwie zatem kulturem ujawnia się w kontekście, kiedy to sam tłumacz nie tylko ustala, co jest kulturemem, ale i decyduje o sposobie jego przełożenia na język docelowy (Burkhardt 2008, 199), co jest słuszne dla odpowiedniej adaptacji tekstu, lecz błędne przy ustalaniu zestawu kulturemów dla każdego odrębnego języka i kultury.

2 „[...] any portion of cultural activity sensorially or intellectually apprehended in signs of symbolic value, which can be divided up into smaller units or amalgamated into larger ones”.

3 Poyatos proponuje stosować oparty na kulturemach model badania kultury polegający na opisanu interakcji kulturowej od jej podstaw, to jest od najbardziej widocznych wątków kulturowych (megakulturemów), coraz bardziej je zawężając przez dodawanie nowych czynników (Poyatos 2017, 32–36).

4 Autor ten uznaje za ważne znaczenie elementów językowych i przekazywanej przez nie informacji kulturowej, ale mało o tym mówi, a w mającej 369 stron książce termin „kulturemy lingwistyczne” omawia fragmentarycznie tylko w jednym miejscu.

Początki lingwokulturologii hiszpańskiej

Zanim przejdziemy do przedstawienia sposobu rozumienia kulturemu w hiszpańskojęzycznej tradycji naukowej, warto wspomnieć o niektórych kluczowych czynnikach, które miały wpływ na badania relacji między językiem a kulturą w Hiszpanii. Nie można tu mówić ani o pracach niemieckich myślicieli XVIII w., ani o szybko upowszechniającym się nurcie amerykańskiego relatywizmu. Należy raczej wymienić badania prowadzone w ZSRR i krajach Europy Wschodniej, zwłaszcza teorię frazeologiczną Wiktora W. Winogradowa, naukowe teorie twórcy semantyki leksykalnej Jurija D. Apresjana oraz metody lingwokulturologii opracowane przez Weronikę N. Teliję. Właśnie te nurty naukowe posłużyły hiszpańskim językoznawcom jako wzorce do wypracowania własnej metodologii.

Znane w Europie założenia Charlesa Bally'ego o istniejących w języku stałych połączeniach wyrazowych przypomniał i uzupełnił Winogradow, co miało znaczący wpływ na rozwój nurtu frazeologicznego w językoznawstwie (Timofeeva 2008, 95; Телия 1996). Dzięki opracowanej przez tego wybitnego rosyjskiego uczonego klasyfikacji semantycznej stałych związków wyrazowych⁵ i możliwych kryteriach ich rozróżnienia frazeologia zyskała miano dyscypliny niezależnej od innych dziedzin językoznawstwa (Corpas Pastor 2003, 127). Zaproponowana przez Winogradowa koncepcja rozpowszechniła się nie tylko w ZSRR, ale i w krajach Europy Wschodniej (García-Page Sánchez 2008, 40), a także na hiszpańskojęzycznej, komunistycznej Kubie (Penadés Martínez 2019a, 433), a w samej Hiszpanii w latach 90. XX w. nastąpił gwałtowny wzrost liczby teoretycznych publikacji na ten temat⁶. Obecnie też nie brakuje coraz nowszych słowników frazeologicznych opartych na tych podstawach metodologicznych, takich jak Manuela Seco *Diccionario fraseológico documentado del español actual: locuciones y modismos españoles* (Seco 2004) lub ciągle uzupełniany słownik elektroniczny *Diccionario de locuciones idiomáticas del español actual* (Penadés Martínez 2019b).

5 O klasyfikacji stałych związków wyrazowych zaproponowanej przez Winogradowa oraz jej lukach zob. Cowie (1998, 213–216) i Velasco Menéndez (2010).

6 Warto wspomnieć, że już w roku 1950, więc tuż po publikacjach Winogradowa, w Hiszpanii pojawił się traktat Julio Casaresa *Introducción a la lexicografía moderna*, w którym frazeologia jest traktowana jako część leksykologii (Casares 1950). Prawdopodobnie takie ujęcie zostało przejęte od Bally'ego, który twierdził, że frazeologią zajmuje się leksykologia lub stylistyka. Chociaż w tamtym czasie prace Casaresa nie doczekały się należytej uwagi, obecnie są znane i traktowane jako ważny wkład w rozwój badań frazeologicznych, a podana przez niego definicja związku frazeologicznego jest redefiniowana w dziełach innych naukowców (na przykład, proponując nową definicję związku frazeologicznego, Penadés Martínez opiera się na określeniu Casaresa i Sáncheza (Penadés Martínez 2012)). Istotnego przełomu w dziedzinie frazeologii dokonano w ostatnim dziesięcioleciu XX w. Są to prace takich badaczy, jak: Leonor Ruiz Gurillo (1997, 2001), Gloria Corpas Pastor (1996, 2003), Estéban Tomás Montoro del Arco (2020), Mario García-Page Sánchez (2008), Josefina Velasco Menéndez (2010), Carmen Mellado Blanco (2015), Inmaculada Penadés Martínez (2012, 2019a, 2023), Antonio Pamies i José Manuel Pazos (Pamies i Pazos 2022) i in.

Jednak dla naukowców badających relacje języka i kultury jeszcze bardziej znaczące były wypowiedzi Winogradowa o tym, że frazeologia ma korzenie kulturowe (Zykova 2016, 131). Uważano, że takie związki mogą przekazywać informacje o kulturze, jej historii, wartościach moralnych, wierzeniach itp. W latach 90. dzięki pracom Teliji (Телия 1999) w Rosji wyodrębniła się nowa dyscyplina, badająca zakodowany w stałych połączeniach wyrazowych obraz świata – lingwokulturologia. Irina Zykova w skrócie przedstawia postulaty nowego nurtu lingwistycznego. Według tej badaczki istnieje ciągła interakcja między dwoma znakami semiotycznymi – językiem i kulturą – co znajduje odzwierciedlenie w gromadzących i przechowujących informację kulturową oraz odzwierciedlających narodowy światopogląd stałych związkach wyrazowych (Zykova 2016, 134–135). Innymi słowy, językowy obraz świata jest badany nie w pojedynczych leksemach, a w związkach frazeologicznych. Jak zauważa Telija, jednym z zadań tej dyscypliny jest określenie przebiegu tego procesu i uzyskanie odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób język kultury przenika do znaczenia związku frazeologicznego (Телия 1999, 15). Zakładano więc, że informacja kulturowa tkwi w związkach frazeologicznych, a założenie to można wykorzystać do określenia, jak uczestnicy danej kultury interpretują rzeczywistość. Od lingwokulturologii hiszpańscy badacze przejęli pogląd na motywację stałych związków wyrazowych i zakodowaną w nich wiedzę kulturową, a także sam termin, który zaczął być często używany.

Nie mniejszy wpływ miała teoria semantyki leksykalnej, wypracowana przez Apresjana, zwłaszcza zdanie, że pewne specyficzne cechy kulturowe, zakodowane w języku, odzwierciedlają naiwny obraz świata (Apresjan 2008, XI–XII). Znaczący wkład w upowszechnienie dzieł Apresjana w Hiszpanii wniósł lingwista Juan de Dios Luque Durán, którego tłumaczenia na język hiszpański prac rosyjskiego badacza udostępniły je naukowcom⁷ i przesądziły o zainicjowaniu badań nad relacjami między językiem a kulturą, dotychczas zaniedbywanych przez językoznawców.

Grupa badawcza językoznawstwa typologicznego i eksperymentalnego – GILTE

W 1995 r. na Uniwersytecie w Granadzie utworzono Grupę Badawczą Językoznawstwa Typologicznego i Eksperymentalnego (*Grupo de Investigación de Lingüística Tipológica y Experimental*, dalej GILTE), badającą przejawy kultury w języku, w szczególności w jednostkach polisemicznych i frazeologii. Współpraca naukowców z różnych krajów, takich jak: Wielka Brytania, Niemcy, Włochy, Czechy, Rosja, Chiny, Tunezja, Stany Zjednoczone Ameryki, Brazylia i in., zaowocowała serią

7 Zob.: <https://www.ugr.es/~jluque/publicaciones.htm#Traducciones> (dostęp: 15.03.2025).

publikacji, zarówno teoretycznych, jak i mających zastosowanie praktyczne⁸. Badania były prowadzone na tzw. słownictwie kulturowym takich języków, jak: czeski (Skorepova Koudelkova 2008), kurdyjski (Muhsin Ismail 2012), chiński (Lei 2015, 2018, 2020, 2021; Miranda Márquez 2014b) czy arabski (Al Jallad, Luque Nadal 2014); nie zabrakło też prac porównawczych. Dla przykładu można wspomnieć o opracowaniach konfrontatywnych opartych na badaniach frazeologii angielskiej, rosyjskiej i hiszpańskiej (Tutáeva 2009) lub hiszpańskiej i chińskiej (Minyue 2021; Pamies, Craig, Lei 2015).

Z biegiem czasu badania naukowców zostały ukierunkowane na opracowanie porównawczego, opartego na kilkunastu językach słownika, który określono jako międzyjęzykowy i międzykulturowy (*Diccionario interlingüístico e intercultural*)⁹; prace nad nim rozpoczęto w 2007 r. Zdaniem badaczy taki słownik umożliwiłby porównanie zakodowanych w różnych językach cech kulturowych, wytypowanie cech uniwersalnych oraz określenie występujących w nich różnic (Jia 2012, 18). Miał on zawierać często używane i powszechnie utrwalone dane językowe, repertuar kulturowy o zasięgu międzynarodowym i pomóc w zrozumieniu, w jaki sposób na podstawie informacji kulturowej tworzące się skojarzenia przenikają do języka (Pamies 2012, 349). Przedsięwzięcie to miało też cele pragmatyczne, zakładano bowiem, że tego typu słowniki mogą ułatwić komunikację międzykulturową, być przydatne dla tłumaczy oraz osób uczących się języków obcych, sprzyjać poznaniu własnej kultury przez ojczystych użytkowników języka (Jia 2013, 4–6; Luque Durán 2012, 91). Do słownika trafiły więc jednostki różnego typu – często w języku używane związki wyrazowe (mogą to być związki mniej lub bardziej figuratywne, a nawet słowa piosenek), które podnoszono do rangi kulturemu.

Warto też wspomnieć o powstałej nieco później od lingwokulturologii hiszpańskiej, ale mającej znaczący wpływ na jej metodologię, teorii konwencjonalnej języka figuratywnego (ang. *Conventional Figurative Language Theory*) Dmitrija Dobrovol'skiego i Elisabeth Piirainen (Dobrovol'skij, Piirainen 2021). Podstawową ideą tej teorii jest to, że u podstaw znaczenia wyrażenia figuratywnego leży specyficzna struktura pojęciowa, zwana komponentem obrazu (ang. *image component*), która łączy strukturę leksykalną i rzeczywiste znaczenie związku figuratywnego (Dobrovol'skij, Piirainen 2021, 13–14). Z tego wynika, że znaczenie przenośne i dosłowne są powiązane ze sobą, a chcąc odczytać tę więź, należy wyjść poza granice języka

8 Więcej informacji o publikacjach oraz o uniwersytetach współpracujących z GILTE można znaleźć na stronie internetowej Uniwersytetu w Granadzie. Zob.: <https://produccioncientifica.ugr.es/grupos/23555/detalle> (dostęp: 15.03.2025).

9 Do tej pory sporządzono dwa słowniki międzykulturowe – języka arabskiego *Diccionario fraseológico-cultural del árabe* (Al Jallad 2012) i chińskiego *Diccionario fraseológico-cultural de la lengua china* (Jia 2013). Pamies twierdzi, że słowniki te mają zbyt dużo podobieństwa do słowników frazeologicznych, a ich zastosowanie międzykulturowe nadal nie jest w pełni jasne (Pamies 2017, 108).

i odkryć czynniki kulturowe mające wpływ na jej ukształtowanie. Konwencjonalny język figuratywny badacze rozumieją jako istniejące w języku jednostki leksykalne o komponencie obrazowym. Za jego prototypową jednostkę uważa się tradycyjnie rozumiany związek frazeologiczny, ale też niektóre kolokacje, figuratywne porównania frazeologiczne, jednostki leksykalne oraz metafory.

Kulturem w lingwokulturologii hiszpańskiej.

Powstanie i utrwalenie się pojęcia

W teorii lingwokulturologii rozumienie kulturemu zostało jeszcze bardziej zawężone. Jak zaznacza Gonzalo Miranda Márquez (2014a, 48), pojęcie to zostało wprowadzone przede wszystkim po to, żeby wyjaśnić więzi istniejące między językiem a kulturą. Kulturem to pozajęzykowy symbol kulturowy, który zachowuje się jak model metaforyczny, motywujący wyrażenia figuratywne (leksykalne lub frazeologiczne) w języku (Pamies 2017, 101). Luque Nadal (2009, 94) dopowiada, że są to specyficzne kulturowo jednostki funkcjonujące w obrębie kraju lub obszaru kulturowego, częste zarówno w komunikacji mówionej, jak i pisanej oraz w dziennikarstwie (Luque Durán 2012). Mówiąc inaczej, każdy symbol utrwalony w języku jest kulturemem. Pamies przytacza przykład zakorzenionego w mitologii greckiej kulturemu *laur* (Pamies 2008, 45–46) i analizuje historię zakochanego bez wzajemności w Dafne Apolla, który nieustannie ją prześladował. Kiedy pewnego razu był niemal tuż przy niej, nimfa poprosiła bogów Olimpu o ratunek. Ci usłyszeli jej błaganie i zamienili miłośniczkę natury w drzewo laurowe. Od tej chwili laur stał się świętym dla Apolla, a na znak swojej nieszczęśliwej miłości bóg poezji i muzyki ozdobił głowę wieńcem uplecionym z gałązek laurowych. Z biegiem czasu drzewo to stało się symbolem chwały i zwycięstwa, koronowano nim zwycięzców igrzysk olimpijskich, a później – rzymskich dowódców. Po jakimś czasie symbol ten przeszedł do języka, a więc stał się kulturemem. Jak przypomina Pamies, mimo że nie wszyscy pamiętają o historii Apolla i Dafne, hiszpański związek frazeologiczny *dormirse en los laureles* (dosł. *zasypiać na laurach*, znaczenie: ‘zaniedbać lub porzucić swoje działania, polegając na swoich osiągnięciach’) (Real Academia Española 2024) zachowuje znaczenie lauru jako symbolu sławy i zwycięstwa. Co więcej, kulturem ten może być wykorzystywany jako podstawa innych metafor, takich jak *co-sechar laureles* (dosł. *zbierać laury*, znaczenie: ‘odnieść sukces’), lub w swobodnych połączeniach wyrazów, takich jak **lo han despojado de sus laureles* (dosł. *został pozbawiony swoich laurów*, znaczenie: ‘pozbawiono go chwały, zaszczytów, prestiżu’) lub **sus laureles se han marchitado* (dosł. *jego laury zwiędły*, znaczenie: ‘jego sława przygasła lub dobiegła końca’) (Pamies 2008, 46). Z tego przykładu wynika, że za pomocą znaczenia powszechnie znanego symbolu (drzewa laurowego jako symbo-

lu sławy i zwycięstwa) przekazywana jest nowa informacja, którą można odczytać dzięki wspólnej wiedzy kulturowej.

Mit o Apollu i Dafne świadczy o tym, że przejście kulturemu do języka jest procesem bardzo skomplikowanym i długotrwałym. Po pierwsze, powinno istnieć wydarzenie, dzięki któremu konkretny desygnat zostaje skojarzony z pewnym znaczeniem. Gdy taki sens staje się coraz bardziej rozpoznawalny przez pewną społeczność kulturową, można stwierdzić, że powstał nowy symbol (tak, jak drzewo laurowe zaczęło być kojarzone ze zwycięstwem). Ostateczną fazą jest przejście takiego znaczenia symbolu do języka figuratywnego, i to właśnie świadczy o powstaniu kulturemu.

Liczba kulturemów nie jest określona, we wspólnocie kulturowej mogą być ich tysiące (Pamies 2017, 101). Nie tworzą one jednak zamkniętego zbioru, ponieważ gdy jeden kulturem traci aktualność, zastępuje go inny, bardziej współczesny (Luque Nadal 2009, 95–96). Podobnie więc jak pojawienie się kulturemu, również jego trwałość nie jest oczywista. Zachodzące zmiany kulturowe z czasem znajdują też odzwierciedlenie w języku, który ma tendencje do przekazywania coraz nowszej informacji kulturowej (Luque Durán 2012). Przemijalność oraz zależność kulturemów od zmian kulturowych zostały dobrze pokazane na przykładzie danych korpusowych wykorzystanych w artykule Pamiesa (2020). Naukowiec bada związki frazeologiczne motywowane przez korridę w krajach, w których ten fenomen kulturowy jest nadal praktykowany – w Hiszpanii, Meksyku i Kolumbii – oraz w tych, w których walki byków z toreadorami zostały zakazane ponad sto lat temu – w Argentynie, na Kubie i w Chile. Autor wyciąga wniosek, że w pierwszej grupie krajów użycie stałych związków wyrazowych opartych na temacie korridy jest nawet czterokrotnie częstsze niż w krajach, w których tradycja ta nie jest już codziennym zjawiskiem kulturowym. Można zatem wnioskować, że zmiany realiów kulturowych i zwyczajów wpływają na pamięć zbiorową i wiedzę kulturową, co nieuchronnie pociąga za sobą modyfikacje języka (Pamies 2020). W tym przypadku chodzi o zanik kulturemu korridy w Argentynie, Chile i na Kubie.

Istnieje też zasób bardziej trwałych kulturemów. Są to kulturemy historyczne, upamiętniające wydarzenia lub osobistości ważne dla narodu oraz celowo zachowywane w książkach historycznych i podręcznikach (Luque Durán 2012, 93). Prawdopodobnie poprzez edukację podejmowane są próby utrwalenia świadomości narodowej społeczeństwa i zachowania jednoczących je wartości.

Cechy kulturemów

Luque Nadal wyróżnia następujące cechy kulturemów: 1) witalność, motywacja i znaczenie figuratywne; 2) produktywność frazeologiczna; 3) wielka częstotliwość w aluzjach tekstowych, kulturze popularnej, współczesnych mediach komunikacyjnych;

4) złożoność strukturalna i symboliczna (Luque Nadal 2009, 105–107). Komentując pierwszą cechę, autorka artykułu twierdzi, że motywacja kulturomów musi być przejrzysta dla rodzimych użytkowników języka, a wiedza kulturowa nie powinna pokrywać się z wiedzą encyklopedyczną.

Mówiąc o produktywności frazeologicznej, badaczka ma na uwadze bogaty zbiór frazemów powstałych na podstawie pewnego tematu kulturowego oraz wariację frazeologiczną, która właśnie świadczy o ich częstotliwości.

Trzecia cecha wyrażona przez Luque Nadal podważa przekonanie, że kulturomy są tworzone wówczas, gdy wchodzi w figuratywne związki językowe. Jej zdaniem dla wspólnoty kulturowej nazwy powszechnych wzorców zachowań i wiedzy o świecie też mogą być zaliczane do inwentarza kulturomów. Językoznawczyni opisuje reklamę samochodu, w której występuje kulturom *pieniądze w fontannie gwarantują spełnienie marzeń*. Przedstawia ona dwóch mężczyzn – wyłapującego z fontanny monetę oraz wsiadającego na jacht. Ten drugi wpada do morza, a jacht zostaje zastąpiony nowym samochodem, o który poprosił pierwszy, wyjmujący monetę z fontanny mężczyzna (Luque Nadal 2009, 107). Wspólna wiedza kulturowa pozwala właściwie rozumieć kulturom fontanny (rzucanie monety do fontanny spełnia marzenia) oraz interpretować intencję komiczną opisanej reklamy. Prawdopodobnie nie wszyscy badacze zgodziliby się, że niemający odbicia w języku figuratywnym symbol można uznać za kulturom. Taki pogląd spowodowałby zmianę definicji kulturomu oraz sprawiłby problemy metodologiczne z ich wytypowaniem.

Czwarta cecha – złożoność strukturalna i symboliczna – odnosi się do skomplikowanych procesów umysłowych, w których jeden symbol służy do deskrypcji różnych zjawisk (Luque Nadal 2009, 105–107). Właśnie ten proces pragnie się przedstawić w słownikach międzyjęzykowych i międzykulturowych.

Rodzaje kulturomów

Zgodnie z teorią hiszpańskich badaczy istnieją dwa rodzaje kulturomów – ujawniające światopogląd jednej wspólnoty kulturowej kulturomy narodowe (*nacional*) i istniejące w przynajmniej dwóch kulturach kulturomy wspólnotonarodowe (*supranacional*) (Luque Nadal 2009, 101–102). Prawdopodobnie te pierwsze, lub przynajmniej większą ich część, stanowią utrwalone w dawnej wspólnej przeszłości i w systemie wartości grupy społecznej kulturomy historyczne. Bardziej skomplikowane natomiast są kulturomy wspólnotonarodowe. Omówiony kulturom *laur* jest przedstawiany jako kulturom wspólnotonarodowy, zakorzeniony w kulturze europejskiej. Pamies podaje tu frazeologizmy polskie, angielskie, rumuńskie, niemieckie itp. i nawet arabskie, ale w kulturze chińskiej laur jest kojarzony z brakiem moralności, co oznacza, że ten sam kulturom może mieć różne znaczenia w różnych wspólnotach kulturowych (Pamies 2008, 46–47). Z tego typu badań wynika pytanie o to, czy w kulturze

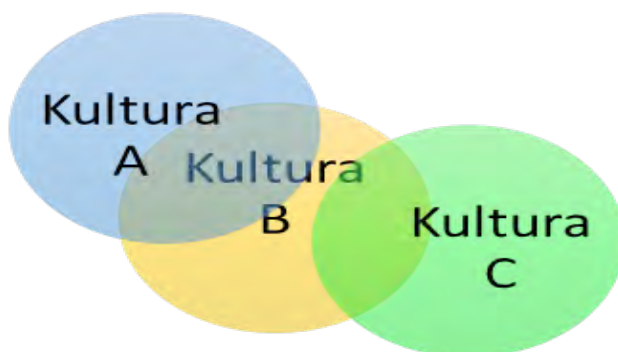
chińskiej istnieje kulturem oznaczający sukces i zwycięstwo oraz czy w kulturze europejskiej istnieje kulturem symbolizujący amoralność.

Warto podkreślić stopniowalność kulturemów wspólnotowych – mogą one być całkowicie lub częściowo wspólne (Lei 2019). Widoczne to jest w dwóch opracowaniach: Kamilli Tutáevej, która porównała kulturem świni utrwalony we frazeologizmach angielskich, rosyjskich i hiszpańskich (Tutáeva 2009) oraz, według jednakowej metodologii, ten sam symbol utrwalony w języku chińskim (Lei 2017). Okazuje się, że w wyżej wymienionych językach *świnia* jest kulturemem i że ma podobną symbolikę (zło, głupota, niższość, brud, pijaństwo, wyuzdanie itp.), ale też istnieje sporo różnic. Po pierwsze, w języku chińskim omawiany kulturem ma o wiele więcej znaczeń¹⁰, cechują go dodatkowo siła i odwaga. Po drugie, we frazeologii rosyjskiej, inaczej niż w języku angielskim, hiszpańskim lub chińskim, nie zostało zakodowane znaczenie bogactwa i sukcesu (Lei 2017; Tutáeva 2009). Z tego wynika, że ten sam kulturem może mieć charakter narodowy oraz wspólnotowy, a znaczenia wspólnotowe pokazują, które kultury są bardziej do siebie podobne lub w przeszłości miały większy kontakt. Logiczne wydaje się twierdzenie, że im większa odległość geograficzna, tym większe są różnice kulturowe, występuje też mniejsza liczba wspólnych kulturemów (Miranda Márquez 2014a, 51).

Wyniki badań nad kulturemami narodowymi i wspólnotowymi można zaprezentować w postaci zamieszczonego niżej schematu, na którym przedstawione są trzy koła symbolizujące kultury (żółte, zielone i niebieskie), ukazujące odmienności w zasięgu występowania kulturemu. Jak widać, liczba kulturemów i ich cechy nie są jednakowe w różnych kulturach. Kolor niebieski i żółty (kultura A i kultura B) oraz żółty i zielony (kultura B i kultura C) nakładają się na siebie, ale nie jest tak w wypadku koloru zielonego i niebieskiego (kultura A i kultura C). Oznacza to, że niektóre kultury, lecz nie wszystkie, mogą mieć znaczenia wspólne, co świadczy o istnieniu kulturemów całkowicie lub częściowo wspólnotowych, ale jednocześnie mogą zachowywać własny repertuar kulturowy, a więc kulturowe mogą mieć zasięg wyłącznie narodowy. Oczywiście, dodając inną kulturę, można otrzymać odmienny układ. Na przykład w pewnej kulturze mogą dominować kulturowe o wartości narodowej lub wspólnotowej. Warto dodać, że niekiedy kulturem może też nie mieć znaczeń narodowych (np. laur w języku polskim), ale może istnieć znaczenie wspólnotowe itp.

10 W języku chińskim ideogram 猪 (zhū) może odnosić się zarówno do świni, jak i do dzika, a modyfikatory 家 (jiā, dosł. dom) i 野 (yě, dosł. pole) wyjaśniają, o które z tych dwóch zwierząt – 家猪 (jiā zhū *świnia domowa) czy 野猪 (yě zhū *świnia polna, dzik) – chodzi (Lei 2017).

Schemat 1. Współlistnienie kulturomów narodowych i wspólnonarodowych



Źródło: opracowanie własne.

Kulturem wśród innych terminów

Pragnąc uzasadnić potrzebę użycia stosunkowo nowego terminu „kulturem”, Pamies proponuje rozróżnienie między kulturemami, symbolami, słowami, realiami i słowami kluczowymi Anny Wierzbickiej (Pamies 2017, 102–104). Autor ten zakłada, że kulturemy są konsekwencją symbolu, ale nie są jego przyczyną (Pamies 2008, 45), dlatego liczba kulturemów jest znacznie mniejsza niż liczba symboli (Pamies 2017, 102), a ich tworzenie się jest jednokierunkowe. Kulturem może wyłonić się niemal z każdego symbolu kulturowego (Luque Durán 2012, 93), nawet z bohatera komiksu (Luque Nadal 2012, 145). Jednak z pewnością nie każdy symbol znajduje utrwalenie w języku figuratywnym. Dotychczas nie wskazano, jakie czynniki powodują powstanie kulturemu. Można tylko zakładać, że bardziej znaczący, wyrazisty lub rozpowszechniony symbol ma większą szansę na dłuższy czas pozostać w społecznej pamięci kulturowej i wejść do języka. Nie można też odrzucić czystego zbiegu okoliczności, bowiem być może nie zawsze istnieje oczywista przyczyna, która mogłaby wyjaśnić, dlaczego jeden symbol znajduje miejsce w języku, a inny nie.

Należy również podkreślić, że pewien desygnat kulturowy może mieć więcej niż jeden symbol, ale niekoniecznie wszystkie zostaną odzwierciedlone w języku figuratywnym. Dobrze ilustruje to badanie Lei dotyczące kulturowego odniesienia do wyrazu *parasol* w kulturze chińskiej (Lei 2021). Okazuje się, że parasol jest w kulturze chińskiej ważnym elementem, który może symbolizować władzę, płodność, miłość, małżeństwo, bezpieczeństwo, błogosławieństwo, tęsknotę za ojczyzną, a także śmierć i separację, ale to symbolika bezpieczeństwa/ochrony i separacji jest najbardziej widoczna we frazematyce (tamże). Jak widać, znaczenie kulturemu może się zmieniać lub może współlistnieć kilka semantycznie przeciwstawnych sensów.

Kulturem nie powinien być utożsamiany ze słowem (Pamies 2017, 102), które jest używane jedynie jako narzędzie do werbalizacji znaczenia symbolicznego. Przykładowo, składnik *coleta* ‘ogon’ w hiszpańskim frazeologizmie *cortarse la coleta*

(dosł. *odciąć sobie ogon*, znaczenie: ‘porzucić hobby lub nawyk’) (Real Academia Española 2024) nie odnosi się do tego desygnatu, ale do korridy. Według Pamiesa ogon na stroju matadora jest odcinany podczas jego ostatniego pojedynku, więc frazeologizm opiera się na tej tradycji. Oznacza to, że w tym przypadku leksem *coleta* (ogon) nie jest określeniem kulturowym, lecz kulturemem jest korrida.

Różnica między kulturemem a realiami polega na tym, że te ostatnie implikują obecność desygnatu w jednej społeczności językowej i jego brak w innej (Pažūsis 2014, 42). Pamies uważa, że zwykle kulturemy mają desygnat w innych językach, więc realia mogą, ale niekoniecznie powinny, stać się kulturemem (Pamies 2017, 102). Przedstawia to też wyżej cytowany artykuł o kulturemie *parasol* w kulturze chińskiej (Lei 2021). Desygnat ten jest powszechnie znany, ale w kulturze polskiej bądź litewskiej nie jest on kulturemem.

Mówiąc o różnicy między kulturemami a słowami kluczowymi, warto wspomnieć, że słowa kluczowe danej kultury to słowa, które są dla niej w jakiś szczególny sposób ważne i które mogą o niej wiele powiedzieć (Wierzbicka 2019, 42). Chociaż w znaczeniu słowa kluczowego jest zakodowany światopogląd i szczególny sposób myślenia danej wspólnoty kulturowej, Pamies nie uważa, że można je nazwać kulturemami, ponieważ, według tego lingwisty, w samej definicji słowa kluczowego jest zakorzenione głębokie znaczenie kulturowe, które nie jest motywowane wydarzeniami pozajęzykowymi, jak w przypadku powstania kulturemów, które też znajdują miejsce w języku figuratywnym (Pamies 2017, 103). Jednak między tymi dwoma terminami można znaleźć oczywistą styczność – oba są nacechowane kulturowo, więc ustalając kulturemy i słowa klucze, można poznać tkwiącą w języku unikalność kulturową, wartość i historię narodową.

Kulturem czy związek frazeologiczny

Kulturemu nie należy mylić ze związkiem frazeologicznym, a rozróżnienie tych terminów może nastręczać trudności. Jak już wielokrotnie wspomniano, kulturem powstaje w momencie przejścia symbolu do języka figuratywnego, którego centrum stanowią tradycyjnie postrzegane frazeologizmy (Dobrovol'skij, Piirainen 2021), ale nie oznacza to, że jednostki leksykalne nie mogą przyjąć tego znaczenia. Gdyby kulturem miał być kojarzony wyłącznie z frazematyką, musielibyśmy zrezygnować z nieutralizowanych we frazematyce, ale przez inne leksemy przekazanych kulturemów, takich jak Prometeusz w języku hiszpańskim, który, jak zauważa Luque Nadal (2009, 108), tkwi w przymiotniku *prometeico/a*¹¹ – „odnoszący się do Prometeusza

11 W języku polskim występują takie jednostki leksykalne, jak: prometeiczny, prometeuszowy, prometejski, prometeizm, potwierdzające istnienie kulturemu wspólnonarodowego.

lub do duchowej postawy reprezentowanej przez tę mitologiczną postać” (Real Academia Española 2024).

Analizy istniejących badań nad kulturemami sugerują, że mogą one być wyrażone eksplicytnie lub implicytnie. W pierwszym przypadku motywujący kulturem związek figuratywny przejawia się jako jego składnik, co bez trudności pozwala ustalić desygnat o znaczeniu symbolicznym. Jest oczywiste, że leksem *laur* we frazematyce jest kulturemem eksplicytnym. Z pewnością większe kłopoty sprawiają kulturemy implicytne, tj. takie symbole, dzięki którym tworzą się związki o znaczeniu figuratywnym, ale których nazwa desygnatu nie jest elementem takiego związku. Wspomniany przez Pamiesę fazeologizm *cortarse la coleta*, motywowany przez kulturem korrida, jest jednym z przykładów kulturemu implicytnego. A więc kulturem eksplicytnie lub implicytnie motywuje powstanie związku lub jednostki o znaczeniu figuratywnym, co jednocześnie jest dowodem na powstanie kulturemu, to jest jego użycia w języku.

Wnioski

W niniejszym artykule została przedstawiona metodologia rozwijana przez badaczy grupy GILTE, omówione zostały przyczyny jej powstania, postulaty badawcze oraz jednostki należące do jej pola empirycznego. Dyscyplina ta skupia się na założeniu, że leksykon, a zwłaszcza jednostki figuratywne są motywowane kulturowo, więc nie da się ich badać jedynie przez pryzmat językoznawczy.

Termin „kulturem” uległ wielu zmianom i w konsekwencji został w widoczny sposób zawężony. Jeszcze w latach 80. XX w. był rozumiany jako niemal każda interakcja kulturowa, w traduktologii został uproszczony do przejawiającego się w kontekście kultury ważnego dla społeczności elementu kulturowego, zazwyczaj nieistniejącego w kulturze, z którą się porównuje, a w lingwokulturologii rozumiany jest jako utrwalony w języku figuratywnym symbol kulturowy. Obecnie upowszechnił się pogląd, że kulturem powstaje tylko wtedy, gdy jednostki, których elementem on się staje, są rozpoznawalne i odtwarzane przez wspólnotę kulturową, co oznacza, że jego motywacja kulturowa jest wciąż znana użytkownikom tej kultury, w której on funkcjonuje.

Kulturem może odzwierciedlać specyfikę narodową lub przekraczać granice polityczne i być wspólny kilku kulturom, więc głębsza analiza kulturemów może służyć ustaleniu zaistniałych pomiędzy kulturami kontaktów oraz ukazać, jak są one przechowywane (bądź nie) w języku. Nie każdy symbol ma szansę na utrwalenie językowe, więc można twierdzić, że suma kulturemów odzwierciedla to, w jaki sposób pewna społeczność kulturowa widzi i interpretuje siebie oraz otaczające ją środowisko. Natomiast bardziej dogłębne spojrzenie na leksykę powinno wyjaśnić rzeczywisty związek między językiem a kulturą oraz to, w jaki sposób język zostaje

nacechowany kulturowo (Miranda Márquez 2014a, 48), a także ujawnić cenny wgląd w historię kultury, jej wartości i światopogląd.

Jak już wiadomo, badania GILTE oraz rozumienie pojęcia kulturemu przekraczają granice kontynentu europejskiego, więc możliwe, że tego typu badania przyczynią się do zaistnienia proponowanego przez Adama Głaza dialogu między pokrewnym punktem widzenia Wschodu a Zachodu (Głaz 2022, 283–285).

LITERATURA

- AL JALLAD NADER, 2012, *Diccionario fraseológico-cultural del árabe*, Granada: Granada Lingvística.
- AL JALLAD NADER, LUQUE NADAL LUCÍA, 2014, Estudio de los fraseologismos somáticos desde un punto de vista lingüístico-cultural: el caso de „corazón”, *SKOPOS. Revista Internacional de Traducción e Interpretación* 4, 3–13, <https://doi.org/10.21071/skopos.v4i.4354>.
- APRESJAN JURIJ D., 2008, *Systematic Lexicography*, Oxford: Oxford University Press.
- BURKHARDT HANNA, 2008, Kulturemy i ich miejsce w teorii przekładu, *Język a Kultura*, t. 20: *Tom jubileuszowy*, A. Dąbrowska (red.), Wrocław, 197–209.
- CASARES JULIO, 1950, *Introducción a la lexicografía moderna*, Madrid: CSIC.
- CORPAS PASTOR GLORIA, 1996, *Manual de fraseología española*, Madrid: Gredos.
- CORPAS PASTOR GLORIA, 2003, *Diez años de investigaciones en fraseología*, Madrid–Frankfurt am Main: Iberoamericana–Vervuert.
- COWIE ANTHONY P., 1998, Phraseological Dictionaries: Some East-West Comparisons, [in:] A.P. Cowie (ed.), *Phraseology: Theory, Analysis, and Applications*, Oxford: Oxford University Press, 209–228.
- DOBROVOL'SKIJ DMITRIJ, PIIRAINEN ELISABETH, 2021, *Figurative Language: Cross-Cultural and Cross-Linguistic Perspectives*, Berlin: De Gruyter Mouton.
- GARCÍA-PAGE SÁNCHEZ MARIO, 2008, *Introducción a la fraseología española: estudio de las locuciones*, Barcelona: Anthropos.
- GŁAZ ADAM, 2022, Etnolingwistyka zachodnia – co to właściwie znaczy?, [w:] S. Niebrzegowska-Bartmińska, A. Głaz (red.), *I Międzynarodowy Kongres Etnolingwistyczny*, t. 1: *Etnolingwistyka – bilans dyscypliny. Metody i postulaty badawcze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 267–292.
- JIA YONGSHENG, 2012, *Lenguaje y cultura en China-lenguaje y cultura en España (Estudio contrastivo lingüístico cultural)*, Granada: Universidad de Granada.
- JIA YONGSHENG, 2013, *Diccionario fraseológico-cultural de la lengua china*, Granada: Educatori.
- LEI CHUNYI, 2015, La flor de loto en el léxico figurado y la fraseología en chino, *Paremia* 24, 53–59.
- LEI CHUNYI, 2017, La simbología del cerdo en la fraseología china, *Itinerarios* 26, 69–88, <https://doi.org/10.23825/ITINERARIOS.26.2017.10>

- LEI CHUNYI, 2018, El lenguaje figurado y los símbolos del arroz en chino, *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics* 20, 73–91.
- LEI CHUNYI, 2019, Metáforas y culturemas en la lengua china, *Tonos digital: revista de estudios filológicos* 37, <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/2248/1074>.
- LEI CHUNYI, 2020, La simbología del pato mandarín en chino, *Tonos digital: revista de estudios filológicos* 39, <http://www.tonosdigital.com/ojs/index.php/tonos/article/view/2556/1159>.
- LEI CHUNYI, 2021, Las connotaciones culturales y la fraseología de paraguas/sombrilla en chino, *Paremia* 31, 115–125.
- LUQUE DURÁN JUAN DE DIOS, 2012, “Roma no paga a traidores”. Frases y hechos históricos españoles y su utilización como culturemas en textos periodísticos, [in:] L. Luque Toro, J.F. Medina Montero, R. Luque (ed.), *Léxico español actual III, Atti / Dipartimento di scienze del linguaggio, Università Ca’ Foscari, Venezia, Venezia: Cafoscarina*, 91–110.
- LUQUE NADAL LUCÍA, 2009, Los culturemas: ¿unidades lingüísticas, ideológicas o culturales?, *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics* 11, 93–120.
- LUQUE NADAL LUCÍA, 2012, *Principios de culturología y fraseología españolas: creatividad y variación en las unidades fraseológicas*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- MELLADO BLANCO CARMEN, 2015, Parámetros específicos de equivalencia en las unidades fraseológicas (con ejemplos del español y el alemán), *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna* 33, 153–74.
- MINYUE ZHAI, 2021, *Los gastronomismos metafóricos en español y en chino: contraste lingüístico y cultural*, Granada: Universidad de Granada.
- MIRANDA MÁRQUEZ GONZALO, 2014a, El vínculo inseparable entre lengua y cultura: casos de elementos con relevancia simbólica en lenguas asiáticas, *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics* 16, 41–62.
- MIRANDA MÁRQUEZ GONZALO, 2014b, *Estudio comparativo de las unidades fraseológicas (UFS) de las lenguas china y española: problemas lingüísticos y culturales en la traducción de las UFS de una a otra lengua*, Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- MONTORO DEL ARCO ESTEBAN T., 2020, La fijación flexiva de los fraseologismos: corpus frente a diccionarios, *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 82, 41–54, <https://doi.org/10.5209/clac.68962>.
- MUHSIN ISMAIL LAWIN, 2012, *Los refranes kurdos. Un estudio lingüístico y cultural del pueblo kurdo*, Granada: Universidad de Granada.
- NORD CHRISTIANE, 2018, *Translating as a Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, London–New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- OKSAAR ELS, 1988, *Kulturemtheorie. Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- OKSAAR ELS, 1992, Intercultural Communication in Multilingual Settings, *International Journal of Applied Linguistics* 2(1), 3–16, <https://doi.org/10.1111/j.1473-4192.1992.tb00020.x>.
- PAMIES ANTONIO, 2008, Productividad fraseológica y competencia metafórica (inter)cultural, *Paremia* 17, 41–57.

- PAMIES ANTONIO, 2012, O projeto dicionários culturais, [in:] M.L. Ortíz Álvarez (ed.), *Tendências atuais na pesquisa descritiva e aplicada em fraseologia e paremiologia*, Campinas: Pontes Editores, 345–354.
- PAMIES ANTONIO, 2017, The Concept of Cultureme from a Lexicographical Point of View, *Open Linguistics* 3(1), 100–114, <https://doi.org/10.1515/opli-2017-0006>.
- PAMIES ANTONIO, 2020, El componente cultural en la variación diatópica: la fraseología taurina española, *ELUA* (Anexo VII), 59–72, <https://doi.org/10.14198/ELUA2020.ANEXO7.04>.
- PAMIES ANTONIO, CRAIG MARGARET, LEI CHUNYI, 2015, „Fruits are Results”: On the Interaction between Universal Archi-Metaphors, Ethno-Specific Culturemes and Phraseology, *Journal of Social Sciences* 11(3), 227–247, <https://doi.org/10.3844/jssp.2015.227.247>.
- PAMIES ANTONIO, PAZOS JOSÉ MANUEL, 2022, Entre el binomio fraseológico, la colocación compleja y la colostrucción: un examen, *Lingüística* 62(1–2), 53–78, <https://doi.org/10.4312/linguistica.62.1-2.53-78>.
- PAŽŪSIS LIONGINAS, 2014, *Kalba ir vertimas*, Vilnius: Vilniaus universitetas.
- PENADÉS MARTÍNEZ INMACULADA, 2012, *Gramática y semántica de las locuciones*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- PENADÉS MARTÍNEZ INMACULADA, 2019a, 14. Fraseología, [in:] E. Ridruejo (ed.), *Manual de lingüística española*, Berlin: De Gruyter, 432–452.
- PENADÉS MARTÍNEZ INMACULADA, 2019b, *DiLEA: Diccionario de Locuciones Idiomáticas del Español Actual*, <http://www.diccionariodilea.es/inicio>.
- PENADÉS MARTÍNEZ INMACULADA, 2023, Fundamentos de lingüística para la enseñanza-aprendizaje de las locuciones verbales en español lengua extranjera, *ELUA* 40, 423–444, <https://doi.org/10.14198/ELUA.24353>.
- POYATOS FERNANDO, 1976, Analysis of a Culture Through Its Culturemes: Theory and Method, [in:] A. Rapoport (ed.), *The Mutual Interaction of People and Their Built Environment: A Cross-Cultural Perspective*, The Hague–Paris: De Gruyter Mouton, 265–274.
- POYATOS FERNANDO, 2002, *Nonverbal Communication Across Disciplines*, Vol. 1: *Culture, Sensory Interaction, Speech, Conversation*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- POYATOS FERNANDO, 2017, La comunicación no verbal en la enseñanza integral del Español como Lengua Extranjera, *E-eleando*.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 2024, *Diccionario de la lengua española*, <https://dle.rae.es/>.
- RUIZ GURILLO LEONOR, 1997, *Aspectos de fraseología teórica española*, València: Universidad de València, Departamento de Filología Española.
- RUIZ GURILLO LEONOR, 2001, *Las locuciones en español actual*, Madrid: Arco/Libros.
- SECO MANUEL (ed.), 2004, *Diccionario fraseológico documentado del español actual: locuciones y modismos españoles*, Madrid: Aguilar.
- SKOREPOVA KOUDELKOVA ANDREA, 2008, *Estudio tipológico, formal y léxico-semántico de las colocaciones léxicas verbo-nominales en el checo actual*, Granada: Universidad de Granada (praca doktorska).

- ТЕЛИЯ ВЕРОНИКА Н., 1996, Фразеология как особая область языкознания, [в:] В.Н. Телия, *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва: Языки русской культуры, 11–83.
- ТЕЛИЯ ВЕРОНИКА Н., 1999, Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры, [в:] В.Н. Телия (отв. ред), *Фразеология в контексте культуры*, Москва: Языки русской культуры, 13–24.
- TIMOFEEVA LARISSA, 2008, *Acerca de los aspectos traductológicos de la fraseología española*, Universidad de Alicante.
- TUTÁEVA KAMILLA, 2009, La simbología del cerdo en la fraseología inglesa, rusa y española, *Language Design: Journal of Theoretical and Experimental Linguistics* 11, 5–27.
- VELASCO MENÉNDEZ JOSEFINA, 2010, La aportación de V.V. Vinogradov al desarrollo de la fraseología rusa, *Eslavística Complutense* 10, 125–134.
- VERMEER HANS J., 1983, Translation theory and linguistics, [in:] P. Roinila, R. Orfanos, S. Tirkkonen-Condit (ed.), *Näkökohtia kääntämisen tutkimuksesta*, Joensuu: Joensuun korkeakoulu, Kielten osasto (Kielten osaston julkaisuja 10), 1–10.
- WIERZBICKA ANNA, 2019, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- ZYKOVA IRINA V., 2016, Linguo-cultural studies of phraseologisms in Russia: past and present, *Yearbook of Phraseology* 7(1), 127–148, <https://doi.org/10.1515/phras-2016-0007>.

The Concept of *Cultureme* in Spanish Linguo-Culturology

Abstract

The aim of this article is to describe the emergence, development, and conceptualization of the term *cultureme* within the field of Spanish linguo-culturology.

The culturologist and anthropologist Fernando Poyatos defines a *cultureme* as any unit that carries symbolic meaning - an action, object, social habit, or phrase - recognized and interpreted by members of a specific cultural environment. This term has been adopted in translation studies, where it is regarded as a significant cultural element. However, its full meaning becomes evident only when compared to a corresponding component in another culture.

The methodological foundations of Spanish linguo-culturology have been influenced by the work of Soviet scholars, including Viktor V. Vinogradov's classification of fixed expressions, Yuri D. Apresjan's research on lexical semantics, and Veronika N. Teliá's theoretical principles of linguo-culturology. Teliá's approach is based on the idea that language and culture are semiotic systems that continuously interact, with this interaction reflected particularly in fixed expressions.

Spanish linguo-culturology pays special attention to the cultural semantics and motivation behind fixed expressions and metaphors. A *cultureme* is understood as a culturally determined extralinguistic symbol that serves as the basis for the formation of figurative language

units. The meaning of these units can be grasped thanks to the widespread cultural familiarity with the symbol, which enables the decoding of both fixed and free word combinations.

A cultureme that has acquired symbolic status may lose it as its relevance in society declines. However, historical culturemes are deliberately preserved in the collective memory of linguistic and cultural communities to maintain national identity and a sense of patriotism. Culturemes can be national or supranational. National culturemes reflect the worldview of a particular culture, while supranational culturemes are shared by at least two close - or even distant - cultures. The same symbol may exist as a cultureme across several cultural communities, but its meanings may only partially overlap, intersect, or even differ entirely. Thus, identifying culturemes and their meanings helps reveal both culture-specific values and universal ones recurring across various cultures.

KEY WORDS: *cultureme, linguo-culturology, figurative language, phraseology*

DIALEKTALNY OBRAZ ŚWIATA UKRAIŃCÓW

KONCEPT I KONTEKST

Tetiana Yastremska 

Instytut Ukrainoznawstwa im. I. Krypjakiewicza
Narodowej Akademii Nauk Ukrainy, Lwów

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.04>

ADNOTACJA: W badaniu przeanalizowano dialektalny obraz świata Ukraińców. Określono specyfikę modelowania językowego (dialektalnego) obrazu świata za pomocą kategorii konceptu, a także zdefiniowano i ponownie przeomyślano podstawowe założenia teoretyczne dotyczące interpretacji pojęcia konceptu w kontekście rosnącego zainteresowania tym zagadnieniem we współczesnym językoznawstwie. Podkreślono znaczenie doboru źródeł, które umożliwiają analizę konceptu i odkrycie jego głównych znaczeń, co jest kluczowe dla odtworzenia obrazu świata jego użytkowników. Zaakcentowano istotną rolę kontekstu, w którym koncept ujawnia swoją semantykę. Zasadnicze znaczenie przeprowadzonej analizy polega na uwzględnieniu materiału dialektalnego jako istotnego elementu w rekonstrukcji fragmentów językowego obrazu świata.

SŁOWA KLUCZOWE: *językowy obraz świata, koncept, kontekst, gwary ukraińskie, semantyka*

Językowy obraz świata jako „zwerbalizowana interpretacja rzeczywistości dającej się ująć w postaci zespołu sądów o świecie” (Bartmiński 2009, 12), system wyobrażeń na temat świata ukształtowany historycznie w świadomości społeczeństwa, holistyczny obraz świata, zwerbalizowany za pomocą języka, był wielokrotnie przedmiotem badań naukowych (por.: Bartmiński 1986, 1999, 2009; Grzegorzczkova 1999; Maćkiewicz 1999; Levchenko 2005; Ivashchenko 2006; Mats’kiv 2007; Yermolenko 2009; Lysychenko 2009; Kopińska 2009; Żuk 2010 i in.). Nieprzypadkowo badanie językowego obrazu świata nabrało szczególnego znaczenia w pracach etnolingwistów, przede wszystkim przedstawicieli lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, zajmujących się badaniem języka w powiązaniu z kulturą tradycyjną, ponieważ poza nią nie da się modelować tego obrazu.

Językoznawcy głównie skupiają się na metaforyczności obrazu świata, co z jednej strony świadczy o wieloaspektowości tego pojęcia, zaś z drugiej – nieco utrudnia jego interpretację. Język literacki oraz dialekty na różne sposoby odzwierciedlają świat znany człowiekowi: dialekt jako symbioza języka i kultury odsłania inne aspekty ludzkiego

światopoglądu, nieznane językowi literackiemu, tłumaczy unikatowe zjawiska kultury materialnej i duchowej, tradycje i sposoby postrzegania świata. Świadomość językową rodzimych użytkowników języka reprodukuje „dialektalny obraz świata” (Yastremska 2021, 21–22). Dialekty, utrwalając cechy archaiczne, zachowują ślady historii języka. Właśnie dlatego badanie dialektów jest tak istotne w rekonstrukcji fragmentów językowego obrazu świata, niezwerbalizowanych w języku literackim czy w zabytkach piśmiennych. Na przestrzeni lat i dziesięcioleci przedstawiciele różnych grup etnograficznych modelują „własne” obrazy świata, odtwarzając cechy środowiska życia człowieka, bytu codziennego i zwyczajów.

Obraz świata kształtują koncepty (pojęcia). Człowiek myśli pojęciami, modeluje i przetwarza je. Opartą na analizie podstawowych opracowań teoretycznych i badań empirycznych słownictwa oraz źródłach dialektalnych definicję konceptu odbieramy jako pojęcie holistyczne, wielowymiarowe, uogólnione, jednostkę aktywności umysłowej człowieka, przechowującej informację o wszystkim, co go otacza, odtwarzającej różne fragmenty życia umysłowego, zwerbalizowane za pomocą języka.

Bliskie konceptowi „kulturowemu” jest pojęcie stereotypu zaproponowane przez Jerzego Bartmińskiego:

subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych (Bartmiński 1998, 64).

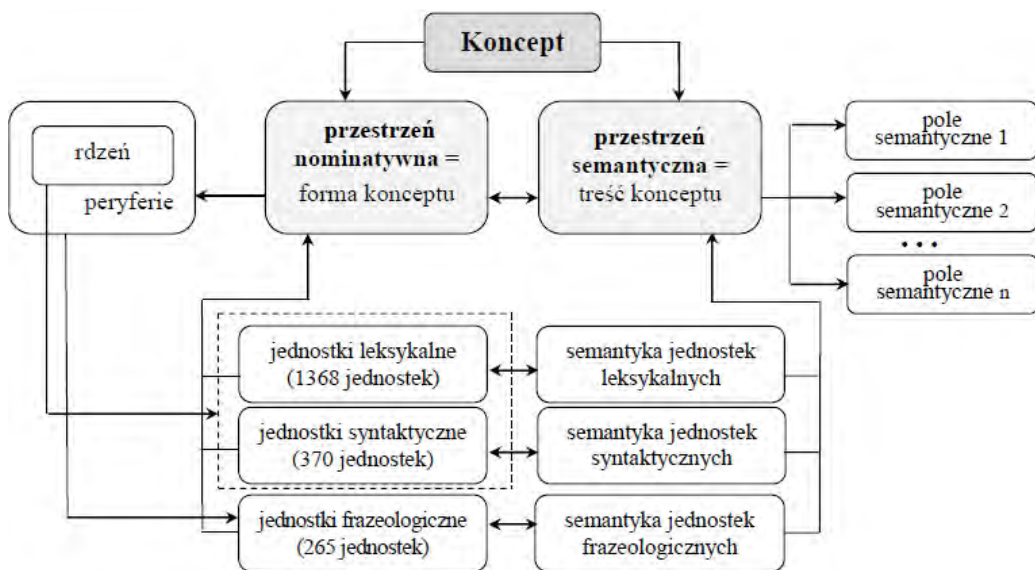
Celem tego artykułu jest badanie dialektalnego obrazu świata za pomocą konceptów, a w szczególności przez binarną opozycję GÓRA/DÓŁ, ujawniających różne znaczenia w pojmowaniu obrazu świata w ujęciu zwykłego, przeciętnego człowieka. Są to uniwersalia w odniesieniu do rozumienia struktury świata, „pion” układu współrzędnych dialektalnego obrazu świata, w ramach którego występują najważniejsze życiowe orientacje i wartości. W różnych kontekstach przeciwstawienie GÓRA/DÓŁ przekracza granice wymiaru fizycznego i metaforyzuje się w wymiarze duchowym, społecznym lub abstrakcyjnym. Zatem koncept jest właściwie systemem tekstów, określonych tematycznie.

Badanie konceptu wymaga szczególnej uwagi w zakresie doboru źródeł pozwalających zdefiniować jego główne znaczenia, istotne dla ujęcia światopoglądu native speakerów. W tym wątku koncept jest ściśle związany z kontekstem, w nim bowiem koncept realizuje swoją semantykę.

Bazą źródłową artykułu są materiały ze wszystkich dialektów ukraińskich, obejmujące też dane z różnych okresów historycznych: zapisy własne, słowniki gwarowe, zbiory tekstów gwarowych, atlasy, kartoteki leksykalne, prace dialektologiczne, słowniki ogólnego języka ukraińskiego, prace historyczne, zabytki językowe z różnych epok i materiały z różnych kartotek. Ramy czasowe zasadniczo obejmują dane z XIX w. i początku XXI w., a w celu stworzenia pełnego obrazu wykorzystano też teksty historyczne z wieku XI.

Do bazy źródłowej włączono 260 źródeł, z nich wynotowano ponad 9 tysięcy zapisów kontekstowych jednostek reprezentujących koncepty GÓRA/DÓŁ. W celu opracowania konceptów został wymodelowany algorytm analizy, polegający na kształtowaniu przestrzeni nominatywnej i semantycznej konceptu, reprezentujących jego formę i treść (zob. schemat 1).

Schemat 1. Algorytm analizy konceptów



Źródło: opracowanie własne.

Przestrzeń nominatywna obejmuje jednostki językowe, które są środkiem werbalizacji konceptu, zaś przestrzeń semantyczna reprezentuje semantykę składników przestrzeni nominatywnej.

Na podstawie badania różnych typów źródeł utworzona została przestrzeń nominatywna (zwana także polem nominatywnym) – system jednostek językowych różnych części języka, w ramach którego wyróżnia się rdzeń i peryferie. Rdzeniem są jednostki leksykalne, syntaktyczne i frazeologiczne:

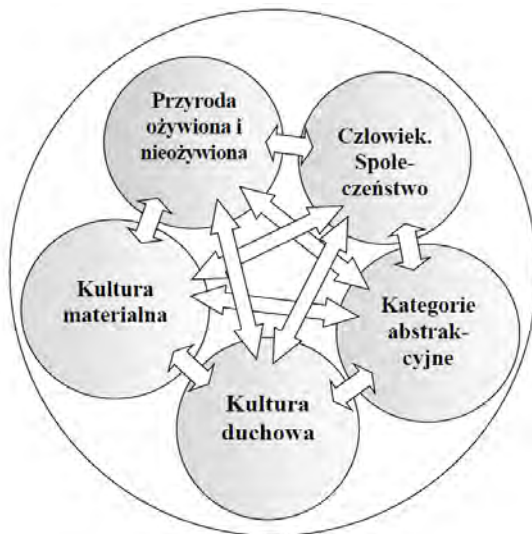
- wyrazy podstawowe pojęcia *верх* ‘góra’ i *низ* ‘spód, dół’;
- synonimy wyrazów podstawowych, wyróżnione wspólną cechą semantyczną ‘górna/dolna część obiektu’ – *гора* ‘góra’, *діл*, *нід* ‘dół’;
- derywaty utworzone od różnych części mowy z elementem nadrzędnym *верх* (np.: *веріа́, верхі́в’я, ве́рхівень, веріи́ти, ве́рхнинá, зве́рхник* i in.); *гора* (*го́рище, горува́ти, гірні́ця, па́гір, пере́горок, су́горок, узгі́рок* i in.); *низ* (*ни́зь, низо́в’я, ни́жинá, ні́жні́к, перені́з, спони́жати* i in.); *діл* (*долі́нечу, доли́нчастий, задóлина, подо́ляник, роздо́лина* i in.); *нід* (*подо́к, по́дина, поді́нчу, подóчок, спі́дні́к, спі́дні́чу, спіду́шка* i in.);

- wyrazy złożone, które zostały utworzone od dwóch wyrazów podstawowych: *верховод, верховодка, зверхмолоко, суховёрхи, верхосушнік, дурноёрхий, лісогора, лисогірка, гольгора, черногорець, верхогір'я, суходіл, низькоділья, низькоділ, нижньоводка* itp. (w sumie 170 wyrazów);
- kombinacje słów: *верховий чоловік, бойко з гір, долишнянський пес, низовий вітер, вершкова сметана, зверхня подоба* itd. (razem 370 wyrazów).

Jednostki frazeologiczne – frazemy, porównania, paremie, których składnikami są wyrazy bazowe i ich derywaty – tworzą segment peryferyjny. Odzwierciedlają one cechy tradycyjnej kultury, doświadczenia historyczne narodu, które mogą wiele powiedzieć o narodowym obrazie świata Ukraińców.

W przeciwieństwie do przestrzeni nominatywnej przestrzeń semantyczna występuje jako system pól i subpól (zob. schemat 2), które wyróżniają się wspólnymi cechami semantycznymi, opartymi na analizie wartości jednostek leksykalnych, syntaktycznych i frazeologicznych pola nominatywnego. Pola semantyczne reprezentują rozmaite obszary ideograficzne życia, dotyczące przede wszystkim środowiska naturalnego, człowieka i jego cech oraz odnoszące się do kultury materialnej i duchowej.

Schemat 2. Przestrzeń semantyczna konceptów GÓRA/DÓŁ



Źródło: opracowanie własne.

Pole semantyczne „Przyroda ożywiona i nieożywiona” zawiera subpola: „Ukształtowanie terenu”, „Rośliny” i „Zwierzęta”. Subpole „Ukształtowanie terenu” jest najliczniejsze (48% wszystkich badanych nazw), obejmuje nazwy pozytywnych i negatywnych form ukształtowania terenu, nazwy obiektów i zjawisk naturalnych, typy miejscowości i inne.

Ukraina to kraj gór i stepów, rzek i mórz. Z tego powodu GÓRA jest jednym z głównych wyznaczników obrazu świata mieszkańców terenów górskich, ponieważ dla górali to pojęcie stanowi podstawę struktury otaczającego świata, zaś dla mieszkańców dolin i stepów pojęcie to jest peryferyjne i „obce”. Dla nich kluczowym pojęciem pozostaje „dół”.

W przekazach ze wschodnich i z północnych regionów Ukrainy GÓRA pojawia się albo we wspomnieniach z dzieciństwa o górach Kaukazu lub Karpat, albo w myślach o odległych krainach lub baśniowych miejscach, gdzie gromadzą się syreny (русалки):

Нас тато заб¹раў на Каў¹-каз ... ну жили ми так пiд^m го¹роўу (Umań, 219);

В Карпатах, там городув не буває, гори і всьо (HSM 1, 194);

Хто вмере – русалка. І йони збіраюца, й ходять, і плutoюца, і в мори купуюца, й по горах (HSM 2, 488).

Osobną grupę tworzą nazwy ziemi wojska zaporoskiego, które nawiązują do dolnego biegu Dniepru. Są to formy liczby pojedynczej i mnogiej – *низ* i *низи*:

Козаки жонокъ охочихъ тыхъ намовляли и закликали, абы зъ ними на низъ шили (XVI w.) (Тумч., 4);

*Аже на Запорожу зоставати не могъ за-для залогі ... пойшошь **на** Низъ ку мору* (XVII w.) (Тумч., 9);

Прислалъ до насъ листокъ, писаный до тебе отъ козаковъ зъ Низу (SUM 16–17 16, 47);

Сидів він зімовником серед дикою степу на Низу (Hr. 2, 153);

Славна Чута товстими дубами, ще славніша Низом, козаками (Hr. 2, 563).

Odnutowano również specjalne nazwy używane dla określenia mieszkańców tych terenów: *низовець* (Hr., 2, 563; SUM-20, 1947), *низовик* (ZUEK, 396; SUM-20, 1947) i kombinacje słów *дніпронизовий козак*, *низовий козак*: *Въ Козаках Днѣпронизовихъ ...* (XVIII w.) (Тумч., 728); *<Запорозці> выслали изъ ... войска низового своего товарища* (Тумч., 7); *(Борошна) на ваше низовое товариство* (XVII w.) (Тумч., 191); *Козаки низовые, низовые козаки – низові козаки, низови-ки* (SUM 16–17 14, 164).

Drugie pole semantyczne to „Człowiek. Społeczeństwo”, zawierające trzy subpola: „Wygląd zewnętrzny”, „Charakter (cechy psychiczne, skłonności); modele zachowania, postępowania” i „Hierarchia społeczna”. W szczególności w znaczeniu ‘wygląd zewnętrzny’ odnotowano nazwy: *зверхність, поверхниця, поверховість, поверховність, зверхній вигляд (вид, подоба), поверховий вигляд* itp. (Yastremska 2021, 465–466).

Subpole „Charakter. Modele zachowania” przedstawia odwrotny efekt „góry” i „dołu” – wartość i antywartość, gdy pozytywne cechy charakteru kojarzą się głównie z „dołem”, a negatywne – z „górami”. Przeważnie góra jest wartością lub czymś pozytywnym, a dół – anty-wartością lub czymś negatywnym. Na przykład

w znaczeniu ‘pokora, uległość’ występują wyrazy *пони́ження, прини́женість*; jako ‘pycha, arogancja’ odnotowano nazwę *верш*, występującą głównie na terenach Zakarpacia, zaś zabytki języka ukraińskiego rejestrują wyraz *зверхність*. Wyrazy *пове́рхність, позверхо́вність* występują w źródłach w znaczeniu ‘frywolność’, ‘pośpiech’ (Yastremska 2021, 479–480).

Według cechy semantycznej ‘hierarchia’ ukształtowała się opozycja ‘ktoś, stojący wyżej w hierarchii; ktoś, ważniejszy od pozostałych’ i ‘ktoś, stojący niżej w hierarchii; drugorzędny’, reprezentowana przez rzeczowniki *верхній* ‘górny’ i *спідній* ‘dolny’ (Yastremska 2021, 494–495).

Trzecie pole semantyczne – „Kultura materialna” jest jednym z najobszerniejszych pól semantycznych, zawiera siedem subpól: „Budownictwo”, „Odzież i obuwie”, „Tkaniny i tekstylia”, „Żywność”, „Naczynia”, „Sianokosy” i „Narzędzia”. Nazwy systematyczne przedstawiają główne cechy przestrzenne obiektów i ich części. Na przykład warianty fonetyczne i słowotwórcze leksemu *нід* (*нодіу*) w gwarach oznaczają takie części budynku, jak:

- ‘poddasze’:

Потім ідуть молодята на нід, де дружба їм стелит післань, так їх положит на ту післань, та бє їх пропорцем (Werchr., 289);

П’їшов |спати на н’ї|док (Szyło, 204);

Бабіи́че в́уїшла на поді́и́ще, та й сві́и́ше (Hrycak) itp.;

- ‘dach’: *нід* (*нім, ныд*) (SNDUP, 32), *рідина* (Janów, 170);

- ‘górne piętro’: *p’id* (Toruń, 142);

- ‘sufit’:

Нараз отвирає сї віконце від поду (Он. 2, 65);

На ста|рых |хыжах пут быв из д’а|лованых дош|чок, а ти|пир го ва|куйут (штука|тур’ат); По по|дову |л’ізаїут |мухы (Sab., 298) itp.

Badane jednostki nominują również: części ubioru i obuwia, rodzaje tekstyliów, żywność i naczynia, narzędzia związane z różnymi rodzajami działalności rodzimych użytkowników języka.

Kolejne pole semantyczne – „Kultura duchowa” – reprezentuje triadę ‘niebo (raj) – ziemia – piekło’ (Tabela 1; zob. Yastremska 2021, 612–629).

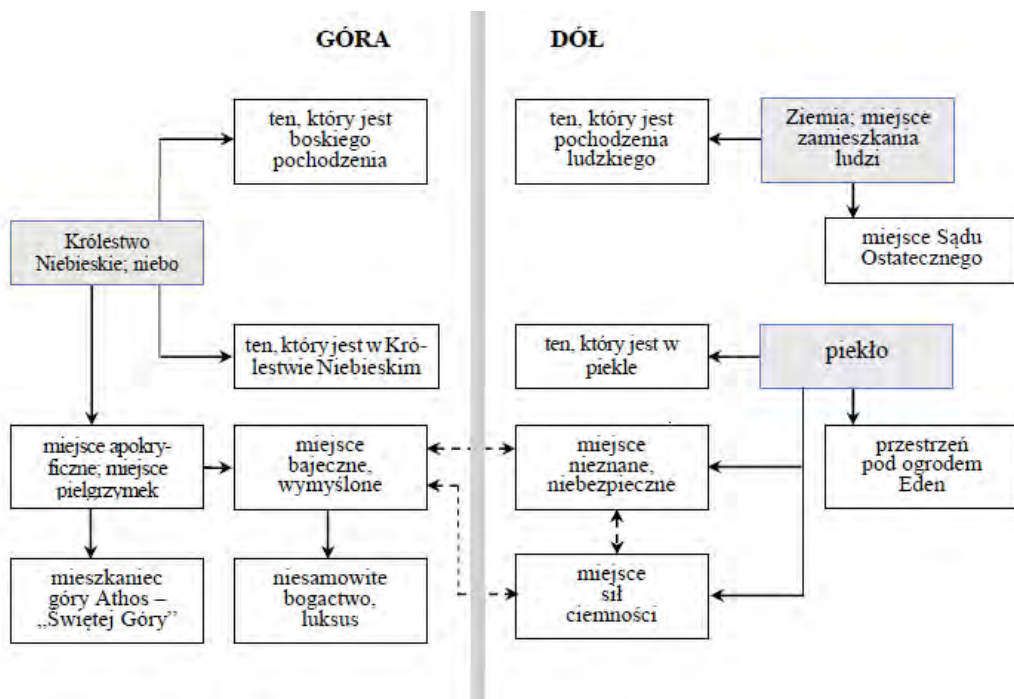
Tabela 1. Triada ‘niebo (raj) – ziemia – piekło’: przestrzeń semantyczna

niebo (raj)	ziemia	piekło
<i>гори небесні, гора́ господня, гори́ця Сіо́ньська, гори́шне</i>	<i>діл земний, доли́на світова́, доли́це, падо́лок, юдо́ль, паділ зе́мний; межи́гори земні</i>	<i>діл, преспо́дня, доли́це преспо́дне, доли́на пе́кла</i>

Źródło: opracowanie własne.

Należy zauważyć, że znaczenia te nie „zatrzymały się” w rozwoju, lecz posłużyły jako podstawa tworzenia metafor, np.: ‘Królestwo Niebieskie; raj, niebo’ zostało przekształcone w ‘miejsce apokryficzne’, ‘miejsce pielgrzymek’, ‘miejsce bajeczne, wymyślone’. Z kolei ‘piekło’ stało się podstawą tworzenia znaczenia ‘miejsce nieznanne, niebezpieczne’ i innych znaczeń metaforycznych (zob. schemat 3).

Schemat 3. Triada ‘niebo (raj) – ziemia – piekło’: przestrzeń nominatywna



Źródło: opracowanie własne.

Ostatnie – piąte pole semantyczne „Kategorie abstrakcyjne” tworzą dwa subpola. Pierwsze to „Działanie. Sposób działania” – jego nazwy kojarzone są przede wszystkim z jazdą konną: ‘jeździec’, ‘koń wierzchowy’, ‘podatek od przewozu konnego’. Drugie – „Ilość i miara” – wyznaczają osiągnięcie limitu w wyniku wypełnienia obiektu:

- ‘do pełna; po brzegi – do granic’ (*верхóm, вёршино, до вёрхá, до вёрху*);
- ‘z nadmiarem – zbytek, przerost’ (*верхувáто, без вёрх, з вёрхóm, з горóю, над вёрх, понад вёрх, через вёрх* itp.) (Yastremska 2021, 682–685).

Przeprowadzone systematyczne badania werbalizatorów konceptów GÓRA/DÓŁ pozwoliły zdefiniować lokalne nazwy gwarowe, których znaczenie jest niezrozumiałe dla przedstawicieli innych części ukraińskiej przestrzeni gwarowej, co właściwie podkreśla unikatowe cechy świata mikrospołeczeństw, grup zawodowych (np. w mowie potocznej):

- drwali: *вершана* ‘ścięte drzewo, które się opuszcza wierzchołkiem w dół’, *верх*, *вершак*, *вершók* ‘górny koniec kłody’, *подо́л* ‘dolny koniec kłody’, *ни́жний*, *низовий робітник*, *спідня́к* ‘ten, który stoi niżej podczas zrywki drzewa z góry’;
- górników: *нагоро́* <iść> ‘wracać do domu’;
- rybaków: *верха́* / *споди́* ‘górna/dolna część sprzętu’, *верхові́к* / *сподові́к* ‘rybak ciągnący górną/dolną krawędź sprzętu’, *зу́ра* ‘sposób połowów’ i ‘łódzie rybackie’;
- pasterzy: *ве́рхня* / *спі́дня цу́ть* ‘szczotka, którą czesze się wełnę od góry/od dołu’, *вершак*, *вершók* ‘górna część ucha owcy, na której stawia się znak rozpoznawczy’;
- rolników: *верша́лина* ‘brona zrobiona z wierzchołka drzewa’, *зупи́хом* <iść> ‘po lewej <iść> (o miejscu zaprzęgania konia)’;
- lekarzy: *заве́рня*, *заверши́кова кість* ‘staw’, *зверхні́ хороби́* ‘choroby skóry’, *ве́рхня жила́* ‘żyła główna powierzchowna’ itp. (Yastremska 2021, 692).

Można zauważyć używanie analizowanych wyrazów z różną częstotliwością w różnych okresach historycznych. Ewolucję semantyczną od najstarszych fiksacji do współczesnych przedstawiono w tabeli 2 i tabeli 3.

Tabela 2. Ewolucja semantyczna przymiotnika *ве́рхній*

Значення	Вік					
	XI	XIV-XV	XVI-XVII	XVIII	XIX	XX-XXI
‘położony w górnej części obiektu; górny’ (o miejscowości)	+	+	+	+	+	+
‘położony bliżej górnego biegu rzeki’			+			
‘położony wyżej w odniesieniu do innej części wsi’		+	+			+
‘najważniejszy, najgłówniejszy (o osobie)’			+	+	+	+
‘zaprzęgnięty po lewej stronie (o koniu)’						+
‘zewewnętrzny (o powierzchni przedmiotu)’						+
‘nałożony na wierzch czegoś (o ubraniu, bieliźnie)’						+

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 3. Ewolucja semantyczna przymiotnika *горішній*

Значення	Вік					
	XI	XII-XV	XVI-XVII	XVIII	XIX	XX-XXI
‘położony w górach’ (o miejscowości)				+	+	+
‘położony w górnej części obiektu; górny’				+	+	+
‘położony bliżej górnego biegu rzeki’			+	+	+	+
‘położony wyżej w odniesieniu do pozostałej części wsi’						+
‘który rośnie w górach (o roślinie)’					+	+

Значеніє	Вієк					
	XI	XIV-XV	XVI-XVII	XVIII	XIX	XX-XXI
‘który mieszka w górach (o zwierzęciu)’					+	+
‘który wieje od gór (o wietrze)’					+	
‘z widokiem na góry (o pokoju)’					+	
‘który leci w górę (o piłce)’				+		+
‘niebiański, Boży (o świecie, książkach)’	+	+	+			
‘położony na skraju (o granicy)’					+	+
‘najważniejszy, najwyższy (o aniele)’				+		
‘wierzchnia (o stronie materiału)’					+	+

Жródло: opracowanie własne.

Idiomy i paremie w figuratywnych stereotypowych formułach odtwarzają ludowy światopogląd, na przykład:

- *на сто гір* ‘bardzo głośno’:
Зарычаў віл на сто потоків, на сто гір (як загирмит) (Werchr., 225);
- *як за горінков* ‘bezpiecznie’:
То в мене з’ат’ дуже акуратный. Кид’ шток’ пообіу’аїє, то точно додержит’.
Йак за горинков (Hrycak);
- *ніті на Поділе* ‘odejść, zostawić męża i wrócić do rodziców’ (Żel., 2, 676; Szyło, 207);
- *хватати верху* ‘studiować powierzchownie, pobieżnie’:
Потрібно досконало опанувати знаннями, а не хватати верхи (Dzendz., 13);
- *верх водіти (вєсти)* ‘zarządzać, przewodniczyć’:
Ты, смерте, не верхъ водишь (XVII w.) (Тумчз., 220);
Верх вести в чім (перед вести) (Żel. 1, 64);
В кого май буи грошій, та тот буде вер’х вести (Hrycak; por. SUM-20, 284);
- *дяблу (чóрту) верх зривати* ‘bić się, robić figle’:
Čortu ver’ch zryvati (Hnát, 119; FSLH, 106);
- *на горі крейду косити* ‘kłamać’ (FSHD, 143, 145);
- *коли Черемош горі течиме; коли горі горов вода піде; тогди як вода гором потече* ‘nigdy’:
Тоди приїде, коли гор’і гороў вода піде (Он. 1, 185);
Тоди від тебе цєзну, коли Черемош горі течиме (BH, 380);
Не зробиме того нигда, хыбаль тогди як вода гором потече (FSLH, 51) itp.

Представлене номінації в дузім стопніу прєказуя́ вразєніа і вьобразєніа осіб мовіа́чєх, ктóre характерьизуя́ обьєкт, дода́яч до опису щєгєго́лє вазнє з их пункту видзєніа. Длатєго істотнє цєхь рóзнєх обьєктóв дла ұыткóвникóв рóзнєх діалєктóв, а такжє дла діалєктóв і јєзьєка літєрєкєкєго ся рóзнє, co одзвєрцєдлє діалєктєлнєх образóв свіа́тє.

Wysoki potencjał informacyjny opracowanych jednostek leksykalnych wynika z wyraźnej specyfiki narodowej i kulturowej mówiących, ponieważ nazwy są ściśle związane z historią, sposobem życia i kulturą wielu pokoleń, specyfiką mentalności i historią poszczególnych grup etnicznych.

Dialektalny obraz świata Ukraińców to struktura złożona, zarówno na poziomie inwariantnym (ponadgwarowym i ponadczasowym), jak i na poziomie regionalnym. Wszystkie dialektalne obrazy świata mieszkańców gór i dolin łączą się w narodowy obraz świata, tworząc ogólny obraz językowy Ukrainy.

LITERATURA

- BARTMIŃSKI JERZY, 1986, Językowy obraz świata a spójność tekstu, [w:] Teresa Dobrzyńska (red.) *Teoria tekstu*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 65–81.
- BARTMIŃSKI JERZY, 1998, Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 12, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 63–83.
- BARTMIŃSKI JERZY, 1999, Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 103–120.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2009, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- ВН: Нуїваниук Ніна (ред.), 2006, *Буковинські говірки. Хрестоматія діалектних текстів*, Чернівці: Рута [Гуйванюк Ніна (ред.), 2006, *Буковинські говірки. Хрестоматія діалектних текстів*, Чернівці: Рута].
- DZENDZ.: Dzendzelivs'kyĭ Ĭosyp, 1958, *Praktychnyĭ slovnyk semantychnykh dialektyzmiv Zakarpattia*, Uzhhorod: Instytut udoskonalennia kvalifikatsii vchyteliv [Дзендзелівський Йосип, 1958, *Практичний словник семантичних діалектизмів Закарпаття*, Ужгород: Інститут удосконалення кваліфікації вчителів].
- FSDH: Uzhchenko Viktor, Uzhchenko Dmytro, 2000, *Frazeologichnyĭ slovnyk skhidnoslobzhans'kykh ta skhidnostepovykh hovirok Donbasu*, Luhans'k: Al'ma-mater [Ужченко Віктор, Ужченко Дмитро, 2000, *Фразеологічний словник східнослобожанських та східностепових говірок Донбасу*, Луганськ: Альма-матер].
- FSŁH: Varkhol Nadiia, Ivchenko Anatoliĭ, 1990, *Frazeologichnyĭ slovnyk lemkiivs'kykh hovirok Skhidnoi Slovachchyny*, Priashiv: Slovats'ke pedahohichne vydavnytstvo v Bratislavi, viddil ukrainskoĭ literatury v Priashevi [Вархол Надія, Івченко Анатолій, 1990, *Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини*, Пряшів: Словацьке педагогічне видавництво в Братиславі, відділ української літератури в Пряшеві].
- GRZEGORCZYKOWA RENATA, 1999, Pojęcie językowego obrazu świata, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 41–49.

- HNÁT: Hnát Andrej, 2003, *Krátky rusínsky slovník*, Trebišov.
- HR.: Hrinchenko Borys (red.), 1907–1909, *Slovar' ukrains'koï movy*, t. 1–4, Kyïv: Zibrala redaktsiia zhurnala „Kievskaiia Staryna” [Грінченко Борис (ред.), 1907–1909, *Словарь української мови*, т. 1–4, Київ: Зібрала редакція журналу „Кіевская Старина”].
- HRYSAK: Kartoteka „Slovyka hovirok Zakarpats'koï oblasti M.A. Hrytsaka”, Kyïv: Instytut ukrains'koï movy NAN Ukraïny [Картотека „Словника говірок Закарпатської області М.А. Грицака”, Київ: Інститут української мови НАН України].
- HSM: Bidnoshyia IUrii ta in. (red.), 2003–2005, *Hovirka sela Masheve Chornobyl's'koho raïonu*, t. 1–4, Kyïv: Dovira [Бідношия Юрій та ін. (ред.), 2003–2005, *Говірка села Машеве Чорнобильського району*, т. 1–4, Київ: Довіра].
- IVASHCHENKO VIKTORIIA, 2006, *Kontseptual'na reprezentatsiia frahmentiv znannia v naukovomytets'kii kartyni svitu (na materialy ukrains'koï mystetstvovnavchoï terminolohii)*, Kyïv: Vydavnychy dim Dmytra Buraho [Іващенко Вікторія, 2006, *Концептуальна репрезентація фрагментів знання в науково-мистецькій картині світу (на матеріалі української мистецтвознавчої термінології)*, Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго].
- JANÓW: Janów Jan, 2021, *Słownik huculski*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe DWN.
- KOPIŃSKA MARTA, 2009, Język jako narzędzie interpretacji rzeczywistości – językowy obraz świata, *Mundu bat begirada anitz. Un mundo michas miradas* 2, 53–76.
- LEVCHENKO OLENA, 2005, *Frazeologichna symvolika: linhvokul'turolohichnyi aspekt*, L'viv: L'viv's'kyi rehional'nyi instytut derzhavnoho upravlinnia [Левченко Олена, 2005, *Фразеологічна символіка: лінгвокультурологічний аспект*, Львів: Львівський регіональний інститут державного управління].
- LYSYCHENKO LIDIJA, 2009, *Leksyko-semantychnyi vymir movnoï kartyny svitu*, Kharkiv: Osnova [Лисиченко Лідія, 2009, *Лексико-семантичний вимір мовної картини світу*, Харків: Основа].
- MAŚKIEWICZ JOLANTA, 1999, Co to jest „językowy obraz świata”, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 11, 7–24.
- MAT'S'KIV PETRO, 2007, *Kontseptosfera BOH v ukrains'komu movnomu prostori*, Kyïv–Drohobych: Kolo [Мацьків Петро, 2007, *Концептосфера БОГ в українському мовному просторі*, Київ–Дрогобич: Коло].
- ON.: Onyshkevych Mykhailo, 1984, *Slovyk boïkivs'kykh hovirok*, ch. 1–2, Kyïv: Naukova Dumka [Онишкевич, Михайло, 1984, *Словник бойківських говірок*, ч. 1–2, Київ: Наукова Думка].
- SAB.: Sabadosh Ivan, 2008, *Slovyk zakarpats'koï hovirky sela Sokyrnytsia Khusts'koho raïonu, Uzhorod: Lira* [Сабадош Іван, 2008, *Словник закарпатської говірки села Сокирниця Хустського району*, Ужгород: Ліра].
- SNDUP: Karaś Mieczysław (red.), 1975, *Studia nad dialektologią ukraińską i polską. Z materiałów b. Katedry Języków Ruskich UJ, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 44, 1–244.
- SUM 16–17: Hrynchyshyn Dmytro et al. (red.), 1994–2023, *Slovyk ukraiń'koï movy XVI–pershoï polovyny XVII st.*, t. 1–18, L'viv: Instytut ukraïnoznavstva im. I. Kryp'iakevycha NAN Ukraïny [Гринчишин Дмитро et al. (ред.), 1994–2023, *Словник української*

- мови XVI – першої половини XVII ст., т. 1–18, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України].
- SUM-20: *Tlumachnyi slovnyk ukraïns'koï movy: u 20 t.* (elektronna versiiâ Ukraïns'koho movno-informatsiïnoho fondu NAN Ukraïny) [Тлумачний словник української мови: у 20 т. (електронна версія Українського мовно-інформаційного фонду НАН України)], <https://sum20ua.com/Entry/index?wordid=1&page=0>.
- SZYLO: Shylo Havrylo, 2008, *Naddnistrîians'kyï regional'nyi slovnyk*, L'viv–N'ïu–Ïork: Instytut ukraïnoznavestva im. I. Kryp'ïakevycha NAN Ukraïny [Шило Гаврило, 2008, *Наддністрянський регіональний словник*. Львів–Нью-Йорк: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України].
- TORUN: Nikolaev Serheï, Tolstaïa Marfa, 2001, *Slovar' karpatoukrajnskoho torun'skoho hovora (s hrammatycheskim ocherkom i obraztsamy tekstov)*, Moskva: Institut slavïanovïedïnnïâ RAN [Николаев Сергей, Толстая Марфа, 2001, *Словарь карпатоукраїнського торунського говора (с граматическим очерком и образцами текстов)*, Москва: Інститут славяноведення РАН].
- TYMCZ.: Tymchenko Ievhen, 1930–1932, *Istorychnyi slovnyk ukraïns'koho iazyka*, zosh. 1–2 (A–ZH), Kharkiv–Kyïv: Derzhavne vydavnytstvo Ukraïny [Тимченко Євген, 1930–1932, *Історичний словник українського язика*, зош. 1–2 (А–Ж), Харків–Київ: Державне видавництво України].
- UMAŃ: Tyshchenko Tetiana (red.), 2008, *Hovirky istorichnoi Umanshchyny ta sumizhnykh zemel'*, Uman': RVTS „Sofiiia” [Тищенко Тетяна (ред.), 2008, *Говірки історичної Уманщини та суміжних земель*, Умань: РВЦ „Софія”].
- WERCHR.: Verkhrats'kyï Ivan, 1902, Pro hovir halyts'kykh lemkiu, [w:] *Zbirnyk filol'ogichnoi sektsii Naukovoho tovarystva im. Shevchenka*, t. 5, L'viv: Pechatnia NTSN, 1–487 [Верхратський, Іван, 1902, „Про говір галицьких лемків”, [в:] *Збірник філологічної секції Наукового товариства ім. Шевченка*, т. 5, Львів: Печатня НТШ, 1–487].
- YASTREMS'KA TETIANA, 2021, *Modeliuvannia ukraïns'koho dialektnoho prostoru: kontsepty VERKH/NYZ*, L'viv: Instytut ukraïnoznavestva im. I. Kryp'ïakevycha NAN Ukraïny [Ястремська Тетяна, 2021, *Моделювання українського діалектного простору: концепти ВЕРХ/НИЗ*, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України].
- YERMOLENKO SVITLANA, 2009, Minlyva stiikist' movnoi kartyny svitu, *Movoznavstvo* 3–4, 94–103 [Єрмоленко Світлана, 2009, Мінлива стійкість мовної картини світу, *Мовознавство* 3–4, 94–103].
- ZUEK: Zhaivoronok Vitaliï, 2006, *Znaky ukraïns'koï etnokul'tury: slovnyk–dovidnyk*, Kyïv: Dovira [Жайворонок Віталій, 2006, *Знаки української етнокультури: словник–довідник*, Київ: Довіра].
- ZEL.: Zhelekhovs'kyï Ievhen, Nedil's'kyï Sofron, 1885, *Malorusko-nimets'kyï slovar*, t. 1–2, L'viv [Желеховський Євген, Недільський Софрон, 1885, *Малоруско-німецький словар*, т. 1–2, Львів].
- ŻUK GRZEGORZ, 2010, Językowy obraz świata w polskiej lingwistyce przełomu wieków, [w:] M. Karwatowska, A. Siwiec (red.), *Przeobrażenia w języku i komunikacji medialnej na przełomie XX i XXI wieku*, Chełm: Wydawnictwo Drukarnia Best Print, 239–257.

The Dialectal Worldview of Ukrainians: Concept and Context

Abstract

This article examines the dialectal worldview of Ukrainians, focusing on the conceptualization and contextualization of this phenomenon. It highlights the peculiarities of its modeling through *concepts* and reviews the fundamental theoretical principles used to interpret the term concept, with special attention to how contemporary scholars approach it. The importance of selecting appropriate sources for analyzing concepts and uncovering their core meanings is emphasized, as this is essential for portraying the worldview of native speakers. In this regard, particular attention is given to the role of context in shaping the semantics of concepts.

The article reconstructs a segment of the Ukrainian dialectal worldview related to its vertical axis, which encompasses the opposition of *top* and *bottom* concepts. This reconstruction is carried out by modeling the semantics and word formation of dialectal phenomena. It reveals how objects are spatially oriented and qualified, thereby constructing the coordinate system underlying the dialectal worldview.

The study draws on historical and regional dictionaries, textual materials, and linguistic atlases. Since the analysis also includes manuscripts of the Ukrainian language dating back to the 11th century, semantic shifts across historical epochs are carefully documented.

The main contribution of this study lies in its focus on dialectal materials, which serve as a key to reconstructing fragments of the linguistic worldview absent from literary language or early written sources. Over time, the worldviews of various ethnic groups have been shaped by their unique cognitive perspectives, expressed through their environment, everyday life, and traditions – above all, in their dialects.

KEYWORDS: *linguistic worldview, concept, context, dialects of the Ukrainian language, semantics*

„ON JEST ŁEMKIEM /
WIĘC KOLORY KWIATÓW / ŁĄCZY Z KOLOREM NIEBA”¹
PRÓBA REKONSTRUKCJI
ŁEMKOWSKIEGO UNIWERSUM TOŻSAMOŚCIOWEGO

Małgorzata Misiak 

Uniwersytet Wrocławski

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.05>

ADNOTACJA: Artykuł stanowi próbę odtworzenia łemkowskiego uniwersum tożsamościowego, uformowanego po przymusowej ekspatriacji w roku 1947. Łemkowie, parunastotysięczna mniejszość etniczna, wrośnięta w swą ziemię rozpościerającą się pomiędzy Popradem a Oslawą, została wykorzeniona i zmuszona do wrastania w nową ziemię. Współczesne łemkowskie uniwersum tożsamościowe z tego powodu sytuuje się na czterech płaszczyznach, wyznaczonych przez terytorium, język, religię i historię. Charakterystyczny jest dla niego dualizm, przekładający się na dwureligijność, dwujęzyczność oraz biterytorialność.

SŁOWA KLUCZOWE: *łemkowie, tożsamość, uniwersum, język, terytorium, historia*

Samoświadomość i świadomość innych uznaje się za jedną z nieprzemijających swartości w świecie ludzkim. Zbyszko Melosik i Tomasz Szkudlarek pisali, że „[...] tożsamość jest wynikiem splotu nieskończonej liczby okoliczności, wydarzeń, spotkań z ludźmi, cytatów i książek, wyjazdów do różnych krajów i «krytycznych incydentów», które przerywały dotychczasowy rytm mojego istnienia” (Melosik, Szkudlarek 2009, 47). Tożsamość jest więc kategorią kształtowaną w określonym czasie, miejscu i przez określone okoliczności. Z tego wynika, że jest nie tyle kategorią opierającą się domknięciu, ile kategorią, której domknięcie jest zwyczajnie niemożliwe.

W swoich badaniach staram się zrekonstruować proces kształtowania tożsamości, czy może bardziej – samoświadomości własnej inności Łemków polskich. Należy podkreślić, że zgodnie z Ustawą z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym² Łemkowie posiadają w Polsce urzędowy status mniejszości etnicznej, mimo że jest to mniejszość liczebnie niewielka.

1 W. Graban, ***, [w:] W. Graban, Na kołpaku gór, Kraków: Wydawnictwo Miniatura, 1991, s. 10.

2 Dz.U. z 2017 r. poz. 823.

Według ostatniego Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań przeprowadzonego w 2021 r. mieszczą się oni w „procentach odmienności” (3,5 procenta), jak metaforycznie Łukasz Kaźmierczak (Kaźmierczak 2003) określał procentowy udział ludności niepolskiej w strukturze społecznej ludności zamieszkującej obszar RP. W 2011 r. mieścili się oni w zaledwie 3 procentach odmienności. Na przestrzeni dwóch ostatnich dekad powoli, ale systematycznie, wzrasta liczba osób deklarujących przynależność do społeczności łemkowskiej, co pokazały wyniki poszczególnych spisów.

Spis 2002³: 38 230,08 tys. ogół ludności Polski.

Ogółem Łemków: 5,863 tys.

- 5,627 tys. – używa etnolektu w kontaktach domowych;
236 – nie używa etnolektu;
- 5,066 tys. – deklarowana narodowość inna niż polska;
- 4,736 tys. deklarowana jako jedyna narodowość łemkowska;
561 – deklarowana narodowość polska.

Spis 2011⁴: 38 511,8 tys. ogół ludności Polski.

Ogółem Łemków: 10,5 tys.

- 5,6 tys. deklarowana jako jedyna narodowość łemkowska;
- 4,9 tys. deklarowana jako narodowość złożona;
3,6 tys. deklarowana narodowość podwójna: łemkowska i polska,
w tym: 2,6 tys. deklarowana narodowość 1) polska i 2) łemkowska.

Spis 2021⁵: 38 036,118 tys. ogół ludności Polski.

Ogółem Łemków: 12,7 tys.

- 8,6 tys. – deklarowana narodowość 1) łemkowska;
- 4,1 tys. – deklarowana narodowość 2) łemkowska.

Jak napisał Tomasz Wojciechowski: „Łemkowie kojarzą się z chwytającymi za serce piosenkami i chatami porozrzucanymi malowniczo wśród krajobrazu Beskidu. Społeczność ta ma jednak za sobą bolesną i trudną historię” (Wojciechowski 2021). To ona sprawiła, że najnowsze losy społeczności łemkowskiej, a więc Łemków jako

3 Narodowy Spis Powszechny 2002 – wyniki, <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/narodowe-spisy-powszechno/narodowy-spis-powszechny-2002/> (dostęp: 31.08.2023).

4 Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011..., <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/nsp-2011/nsp-2011-wyniki-wstepne/wyniki-narodowego-spisu-powszechnego-ludnosci-i-mieszk-2011,3,1.html> (31.08.2023).

5 Narodowy Spis Powszechny 2021... – wyniki ostateczne, <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/nsp-2021/nsp-2021-wyniki-ostateczne/> (6.06.2025).

grupy, zamknąć można w trzech słowach kluczach wyznaczanych wydarzeniami historycznymi (3W): wrośnięci – wykorzystani – wrastający.

Wrośnięci

Pierwszy element triady stanowi leksem „wrośnięci” – z podstawą słowotwórczą „rośnąć” – o znaczeniu, jak podaje *Słownik etymologiczny języka polskiego*, ‘rozwijać się, wzrastać, występować, zwiększać się, powiększać się, znajdować się, mnożyć się, nabierać mocy, wzmacniać się’ (Boryś 2005, 518–519). Wrośnięci to ci, wobec których dokonał się już proces „rośnięcia”, a więc ci, którzy już się rozwinęli, wzrosli, wystąpili, zwiększyli, powiększyli, znaleźli, rozmnożyli, nabrali mocy, wzmoгли. Wrośnięci – bo w pełni ukształtowani w procesie długiego trwania na określonym obszarze. Tym obszarem była Łemkowszczyzna.

Łemkowszczyzna, ich ziemia ojczysta, rozciągająca się na terytorium Beskidu Niskiego i Sądeckiego, między dwiema rzekami: Popradem i Oslawą, stanowiła pas długi na około 150 km i szeroki na 60 km⁶. Na południu Łemkowszczyzna wyznaczana była przez granicę państwa polskiego. Na tym terytorium przed 1947 r. istniało 180 wsi łemkowskich. Osadnictwo łemkowskie charakteryzowało się nieprzerwaną ciągłością.

Zdumiewające jest, że w XX wieku, w okresie międzywojennym niektóre rodziny nadal mieszkaly pod tymi samymi numerami, pod którymi zamieszkiwały w końcu XVIII wieku! [We wsi Nowica – przyp. aut.] przez cały ten czas nie tylko plebania nosiła numer 43, ale też pod numerem 4 przez blisko 200 lat mieszkała rodzina Czaczunów, pod numerem 10 Romanyków, pod numerem 13 – Machnyczów, pod numerem 14 – Bihuniaków, pod numerem 15 – Potockich, pod numerem 17 – druga rodzina Bihuniaków, pod numerem 23 – rodziny Pałubniaków i Kaszczaków, pod numerem 27 – rodzina Hałuszczaków, pod numerem 29 – Więcków, pod numerem 35 – Karlaków, pod numerem 36 – Sembratowyczów, pod numerem 52 – Kołtków, pod numerem 55 – Jaczczaków (Szanter 2013, 139).

Łemków należy uznać za autochtoniczną ludność Beskidu Niskiego i Beskidu Sądeckiego. Według przyjmowanej w polskiej historiografii teorii, sformułowanej przez Kazimierza Dobrowolskiego, od XIV w. dochodziło tam do transgresji kulturowych między osadnikami wołoskimi i ruskimi (Dobrowolski 1930, 135–152). Mimo że

6 W piśmiennictwie naukowym odróżnia się Łemkowszczyznę „etnograficzną” od Łemkowszczyzny „dialektalnej”. Różnią się one zasięgiem terytorialnym. Pierwsza opisana została na przykład w pracach Romana Reinfussa. W pracach etnograficznych wydzielą się jako osobną grupę kulturową tak zwanych Dolinian (na wschód od Wisłoka) i przejściowy pas doliniarsko-bojkowski (na południe od Leska, w widłach Oslawy i Sanu). Łemkowszczyzna „dialektalna” obejmowała swym zasięgiem obszar nieco większy, który na wschodzie sięgał po Sanok. Zob. np.: Misiak 2018, 64–65.

przodkowie Łemków przywędrowali w polskie Karpaty (Wołosi z Wołoszy, Rusini prawdopodobnie ze słowackiego Szaryszu, zob. Szanter 2013, 23), to paradoksalnie oni sami nie znają historycznie innego odniesienia terytorialnego niż ich górską ojczyznę – innymi słowy – znikąd nie przybyli. Ich górską ojczyznę jest właściwie ich praojczyzną. Wrośnięcie w krajobraz beskidzki wiązało się z wrośnięciem w polski krajobraz społeczny. Politycznie do roku 1772 teren ten należał do I Rzeczypospolitej⁷. Zmiana jego przynależności państwowej (do monarchii austriackiej), jaka dokonała się po pierwszym rozbiórze Polski, nie wpłynęła na zmianę krajobrazu społecznego, wciąż to Polacy stanowili naturalne i bezpośrednie sąsiedztwo ludności łemkowskiej⁸. Dla Polaków Łemkowie byli więc obcy (kulturowo, językowo, religijnie), ale zarazem swoi (jako sąsiedzi „od zawsze”).

Wykorzenieni

„Wykorzenić” to dosłownie: ‘wyrwać, wykopać rośliny z korzeniami’⁹. „Korzeniem” od XV w. nazywana jest ‘dolna część rośliny tkwiąca w ziemi’, w przenośni także ‘dolna część, podstawa, fundament’, ‘sam początek, pierwociny’ (Boryś 2005, 251). W staropolszczyźnie od XIV w. „korzeń” miał również znaczenie ‘szczep, początek rodu, pokolenie, potomstwo’. „Korzenisty” – tak określano w XV w. tego, kto miał dobrych przodków, dopiero później przymiotnik ten zaczął oznaczać mnogość korzeni (Sławski 1965, 508). Etymologia wskazuje na związek z ziemią, a ziemia daje siłę, określa człowieka. Łemkowie zostali jej ostatecznie pozbawieni w 1947 r. Wówczas to w wyniku akcji przeprowadzonej pod kryptonimem „Wisła” decyzją władz politycznych cała populacja została przesiedlona na ziemie północne i zachodnie. To w krymskiej Jałcie (4–11.02.1945 r.) zapadła decyzja o przyznaniu Polsce ziem stanowiących wschodnie obszary Niemiec, a następnie w Poczdamie (17.07–2.08.1945 r.) wytyczona została granica na Odrze i Nysie Łużyckiej oraz został zaakceptowany plan wysiedlenia ludności niemieckiej z Polski, Czechosłowacji i Węgier. Były to postanowienia tzw. Wielkiej Trójki (ZSRR, USA i Wielkiej Brytanii), ale „w Jałcie i Poczdamie ani Churchill, ani Roosevelt w żaden sposób nie mogli środkami dyplomatycznymi odwieść Stalina od realizacji rozwiązań, które wybrał” (Davies 1991, 34). Jak się niebawem okazało, te decyzje Stalina przesądziły powojenny los Łemków.

7 Południowe stoki Karpat (znajdujące się w obrębie dzisiejszej Słowacji) należały wówczas do Królestwa Węgier, które wchodziło w skład monarchii austriackiej.

8 Należy przypomnieć, że na terenie Karpat słowackich również mieszkają Rusini, którzy wraz z Łemkami stanowią jedną grupę etnograficzną. Etnonim Łemkowie przyjęło się jednak stosować do Rusinów zamieszkających w Polsce.

9 *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, sjp.pwn.pl (dostęp: 31.08.2023).

Łemkowszczyzna w wyniku akcji wysiedleńczych została praktycznie całkowicie wyludniona, stała się kategorią historyczną. Dla Łemków jest ona jednak wciąż jednym z najistotniejszych elementów ich odrębności kulturowej. Terytorium biegnące stokami beskidzkimi stało się również miejscem odniesienia dla pokoleń, które urodziły się już po przesiedleniu, a więc życie na Łemkowszczyźnie znają jedynie z rodzinnych wspomnień.

Wrośnięci są „wkorzeniemi”, jest to naturalny porządek. W przypadku losów łemkowskich wrośnięci zostali wykorzeniemi. W następstwie tego wykorzenia musieli się rozpocząć na nowo, powtórzyć niejako, proces wrastania. Wrastanie jest zawsze szansą na przeżycie. Wrastanie jest procesem, który trwa. „Wrastający” w „nową ziemię” Łemkowie robią to jednak już inaczej niż przed wiekami, gdyż z pełną świadomością swej inności. Jest to wrastanie w „obczyznę”, cudzą ziemię, po łemkowsku: *czużynę*.

Trzy wymienione etapy doświadczenia historycznego: wrośnięcie, wykorzenie i wrastanie są doświadczeniem życiowym pokolenia określanego przeze mnie jako pokolenie przejściowe. Tworzą je osoby urodzone przed 1939 r., które w dorosłość wchodziły już po ekspatriacji w 1947 r., a więc na „obczyźnie”. Łemkowie ci słuchali opowieści rodzinnych o porządku panującym w czasach, kiedy ich ziemia znajdowała się w obrębie monarchii austro-węgierskiej, ich dzieciństwo przypadało na okres istnienia II Rzeczypospolitej, byli świadkami wybuchu wojny w 1939 r., przetrwali czas okupacji niemieckiej, doświadczyli największego kataklizmu w najnowszej historii własnej wspólnoty – ekspatriacji, po której byli pierwszym pokoleniem zmuszonym odnaleźć się w nowych warunkach społeczno-politycznych. Rozpoczynali dorosłość zawieszeni pomiędzy tym, co minęło (mijało na ich oczach), a tym, do czego musieli się zaadaptować na obczyźnie. Te doświadczenia wymusiły refleksję dotyczącą własnej tożsamości. Nie wystarczyło już o sobie powiedzieć, jak dawniej, „jestem stąd”, bo „stąd” (czyli Łemkowszczyzna) przestało istnieć.

Analiza relacji biograficznych przedstawicieli tego pokolenia¹⁰ oraz korespondencji z czasów ekspulsji¹¹ pozwala na odtworzenie tego obszaru ich samoświadomości, w którym zawiera się odpowiedź na pytanie o to, co to znaczy być Łemkiem.

10 Wywiady zostały zarejestrowane w latach 1999–2000 oraz 2012–2014. Wszystkie relacje zostały utrwalone na nośnikach elektronicznych. Wywiady przeprowadzono z osobami urodzonymi w latach 1914–1940. Wykorzystane w badaniu materiały pochodzą ze zbiorów własnych autorki oraz zbiorów Archiwum Łemkowskiego Zespołu Pieśni i Tańca „Kyczer” w Legnicy. W artykule wprowadzono następujące oznaczenie cytatów z relacji: nr relacji/źródło, jeśli pochodzą ze zbiorów ZPiT „Kyczer”: [XIV/Kyc]. Relacje te stanowiły podstawę opracowania: Misiak 2018. W niniejszym tekście odwołuję się do wyników przedstawionych tam badań oraz do wykorzystanych w książce relacji wspomnieniowych.

11 Publikacja Starzyński 2022 zawiera zbiór listów z lat 1947–1948, jakie Łemkowie wysyłali z Polski do swoich krewnych, najczęściej w USA i Kanadzie. Listy te były publikowane na łamach ukazującej się w USA „Karpackiej Rusi”. Obok listów w książce znalazły się również m.in. podania Łemków do władz o pozwolenie na powrót na Łemkowszczyznę. W artykule przy cytowaniach z tego zbioru wprowadzono zapis: L [list] numer/strona, np.: [L. 55/77].

Relacje zostały zebrane metodą wywiadu narracyjnego, a więc zakładającą brak ingerencji badacza w ciąg opowieści informatora. Materiał źródłowy stał się podstawą do postawienia pytań o kształt łemkowskiej tożsamości, która – jak każda tożsamość etniczna – wyraża się poprzez język i jest silnie osadzona w kontekście społeczno-historycznym.

Kontekst historyczny stanowi swoistą kategorię interpretacyjną, ponieważ wymaga na narratorach stawianie owych pytań tożsamościowych, a więc pytań o to:

- (1) co determinuje ich – Łemków postawy, wybory, zachowania?
- (2) jak postrzegają Innych?
- (3) czym się różnią od Innych?
- (4) dlaczego są Obcy dla Innych? (Misiak 2018).

Łemkowie, opowiadając o swoim życiu, *implicite* samodefiniują siebie, przyjmując określone postawy/strategie tożsamościowe, które są *de facto* odpowiedzią na postawione pytania. Zbiór wszystkich zawartych w relacjach, dających się zrekonstruować, strategii tożsamościowych określić można jako tożsamościowe uniwersum symboliczne¹².

„Uniwersum symboliczne” rozumiane jest jako „podłoże wszelkich znaczeń, subiektywnie rzeczywistych i zobiektywizowanych społecznie – perspektywa, którą przyjmujemy; zasobnik znaczeń, którego używamy w życiu, który przyswajamy w procesie enkulturacji”¹³. Uniwersum to „całokształt czegoś”¹⁴. Patrycja Trzeszczyńska, dokonując analizy atropologicznej łemkowskich relacji wspomnieniowych (na które składała się literatura wspomnieniowa i teksty wywiadów etnograficznych), pisała o „uniwersum wspomnieniowym” (Trzeszczyńska 2013, 76), którego elementy budują ponadjednostkowe uniwersum symboliczne. Cechą każdego uniwersum (wspomnieniowego, tożsamościowego) jest jego nieustanne rekonstruowanie przez narratorów w trakcie snutej opowieści. Jest ono zbiorem otwartym – zawsze mogą dojść jakieś nowe elementy, nowe strategie, które w analizowanym materiale się nie pojawiły.

Tożsamościowe uniwersum symboliczne warunkowane jest doświadczeniem pokoleniowym, nie jest więc identyczne dla każdej generacji. W obrębie owego uniwersum układ elementów, czyli strategii tożsamościowych (ważniejsze – mniej ważne), stopień ich nacechowania emocjonalnego zależą w dużej mierze od czynników zewnętrznych, takich jak uwarunkowania historyczne, społeczne, ekonomiczne.

Wszystkie strategie tożsamościowe w odniesieniu do badanego przeze mnie pokolenia dają się usystematyzować w cztery zasadnicze płaszczyzny: terytorium, ję-

12 Pojęcie tożsamościowego uniwersum symbolicznego w odniesieniu do społeczności łemkowskiej zostało scharakteryzowane w: Misiak 2018, 204–233.

13 https://pl.unionpedia.org/i/Uniwersum_symboliczne (dostęp: 31.08.2023).

14 <https://sjp.pwn.pl/slowniki/uniwersum.html> (dostęp: 31.08.2023).

zyk, religia, historia. Innymi słowy, Łemkowie definiowali się poprzez odniesienie do tych elementów, poprzez stosunek do terytorium, do swojej mowy, religii i wydarzeń historycznych, które były w obrębie ich doświadczenia biograficznego.

Pierwsza płaszczyzna tożsamościowa – terytorium

Terytorium, zwłaszcza postrzegane jako własne, pełni niezwykle istotną rolę w procesie formowania się każdej etnicznej wspólnoty. Oznacza to między innymi, że „podstawowym elementem tożsamości jest nie tylko identyfikacja jednostki z grupą, ale i z terytorium” (Rykiel 2017, 46). Dla Łemków obszar rozpościerający się pomiędzy Popradem a Oslawą był i pozostał ziemią przodków, oznaczał *swoją Łemkowynę, na której nasi pradziadowie spokojnie przeżyli* [L. 55/77] – jak pisała 2 lipca 1947 r., już po przesiedleniu na Dolny Śląsk, w liście do swojego brata Iwana Barny, mieszkającego w USA w Warren, w stanie Ohio, Olga Popowycz, wysiedlona z Klimkówki.

Odrębne etnicznie społeczności zawsze powstają na jakimś oznaczonym obszarze i w określonym czasie. Miejsce, czyli przestrzeń delimitowana granicami – jak definiował je Yi-Fu Tuan (1987, 112) – jest *condicio sine qua non* istnienia danej wspólnoty. Miejsce to przestrzeń doświadczona – dodajmy – historycznie, a zarazem pokoleniowo. Takim miejscem jest – jak twierdzi Elżbieta Rybicka – ojcowizna, ojczyzna:

Ludzkie doświadczenie wprowadza do definicji miejsca perspektywę podmiotową i subiektywną, otwiera na percepcję, psychocieleśne doznania, znaczenia i emocje, wspomnienia i wyobraźnię. Nie wyklucza to jednak materialności miejsc. To ona generuje przecież tak nieuchwytnie cechy miejsca jak atmosfera, nastrój czy genius loci, jego odrębność lokalną. Dzięki tym wszystkim jakościom tworzącym się w relacji z miejscem mogą zawiązywać się niepowtarzalność konkretnej lokalizacji czy tożsamości jednostkowe i zbiorowe (*Miejsce i przestrzeń...*, s. 59).

Miejsce nazwane definiuje tożsamość nadawcy komunikatu. Pytanie „skąd jesteś?” jest właściwie również pytaniem o to, „kim jesteś?”. W każdy konkretny ojkonim wpisana jest historia danej osady, kultura jej mieszkańców:

Diakom byw Bybel Petro z Krywoj [IV/Kycz];

Win pochodył z Brunarył [IX/Kycz];

Ja zo Szczawnyka [XIV/Kycz];

U nas w Jaworkach [L. 5/33].

Zarówno w listach, jak i w relacjach pojawia się wyrażenie przyimkowe *u nas*, a także zaimek dzierżawczy *nasz/nasze*, które odnoszą się do traconej/utraconej bądź ojcowizny (wymiar lokalny), bądź ojczyzny (wymiar szeroki: Łemkowszczyzna).

Zima jest u nas ciężka, a mrozy duże [L. 5/32] – relacjonował mieszkaniec wsi Jaworki w liście do siostry Ireny Petrykowycz w Detroit 2,5 roku przed wysiedleniem w lutym 1947 r.

W naszych górach ciężko jest teraz żyć [L. 10/36] – skarżyła się w liście do krewnego z amerykańskiego Jeannette z marca 1947 r. Łemkini z Krempnej.

Ciężko u nas żyć, ale tym, którzy pojechali do Rosji, to jeszcze trudniej [L. 17/44] – informował Michał Hyczka, sołtys wsi Grab w powiecie jasielskim swego kolegę Iwana Bajse z Central City.

U nas organizują pas graniczny szerokości 15 kilometrów od granicy i wszystkich wysiedlają [L. 25/51] – można przeczytać w korespondencji Łemkini z Uścia Ruskiego, adresowanej do wujka Teodora Kowalczyka w Carnegie (USA).

Pytacie się, czy dużo [ludzi] wyjechało na Ukrainę. Tak, u nas na Łemkowszczyźnie z każdej wioski ludzie wyjechali [L. 16/43] – tak z kolei greckokatolicki proboszcz ze Śnietnicy, ksiądz Karol Korol, przy okazji wysyłki metryki do Miami, do swojego dawnego parafianina Petra Basałygi, zaspokajał jego ciekawość.

Szczególne znaczenie ma miejsce tracone/utracone. Ranga takiego miejsca dla tych, którzy je tracą, wzrasta, nabiera ono z czasem cech miejsca idealnego, jak choćby w refleksji, jaką się dzielił z kolegą z Toronto Łemko wysiedlony z Uścia Ruskiego: *Jak jechaliśmy na Zachód, to po drodze takiego urodzaju jak u nas nigdzie nie widzieliśmy* [L. 111/141].

Miejsce utracone jest definiowane jako „w domu”.

Dzień wydaje się nam znacznie dłuższy, jak u nas w domu, bo nie ma tu gór [L. 81/105] – konkludował już z okolic Głogowa Nikolaј Izbiański do szwagra z Toronto.

Wielka bieda teraz u nas, bo w domu [czyli u nas, na Łemkowszczyźnie – podkreśl. M.M.] *zasialiśmy i wszystko zostało* [L. 120/149] – tak w liście do szwagra za oceanem, datowanym na 30 września 1947 r., Teodora Migalik opisywała trudną sytuację bytową swojej rodziny spowodowaną wysiedleniem, podczas gdy „w domu”:

U nas są góry i był suchy rok, ale kto pracował i starał się, to ma co jeść [L. 12/38].

Druga płaszczyzna tożsamościowa – język

Język stanowi najbardziej widoczny zewnętrzny komunikator tożsamościowy. Jego użycie pozwala na właściwie natychmiastową identyfikację nadawcy komunikatu językowego. Warunkiem jest jedynie rozpoznawalność języka przez odbiorcę. W przypadku języków pokrewnych nie zawsze jest to łatwe. Etnolekt łemkowski łatwo „pomylić” z językiem ukraińskim. Mowa Łemków, bez względu na przypisywany jej status (język czy dialekt), w klasyfikacjach lingwistycznych należy do wschodniosłowiańskiej wspólnoty komunikacyjnej. Najbliższym jej genetycznie językiem pozostaje język ukraiński. Utożsamianie przez słuchaczy mowy Łemków z językiem ukraińskim skutkuje utożsamieniem Łemków z Ukraińcami – co nie zawsze jest zgodne z przyjmowa-

ną przez konkretne osoby opcją etniczną. Taka sytuacja miała wielokrotnie miejsce po wysiedlaniu i odnotowana jest w licznych świadectwach. Na przykład Łemkini, która pozostała w Uściu Ruskim (później przemianowanym na Uście Gorlickie), w liście z 3 grudnia 1947 r. opisywała w następujący sposób sytuację trzech rodzin Rusinów z Uścia: *Na ulicy nie mówimy po rusku [łemkowsku], bo zaraz polscy osadnicy wytykają, co tu robi „Ukrainiec”, krzyczą, że Polska jest tylko dla Polaków* [L. 140/172].

Zdecydowane ograniczenie używania etnolektu przez Łemków w miejscach publicznych (niezmiennie pozostawał on językiem kontaktów rodzinnych i wewnątrzłemkowskich) w realiach tużpowojennych było spowodowane strachem przed niepewną przyszłością, obawą o swoje bezpieczeństwo. Jak wynika szczególnie ze źródeł epistolarnych, sytuacja taka miała miejsce zarówno na Łemkowszczyźnie, jak i na obczyźnie.

Stryku, gdybyście widzieli, jak ludzie mieszkają po piwnicach w smrodzie, a do lepszego domu nie puszczą. Nie wolno nam po rusku rozmawiać [L. 114/144] – pisał we wrześniu 1947 r. Łemko wysiedlony z Bielanki do stryja z Edenborough.

My tutaj po swojemu odważnie rozmawiamy, a nie tak jak ci, co w domu zostali, że tylko gdzieś w kącie po swojemu mówią, bo po swojemu nie wolno [L. 111/141] – w podobnym tonie utrzymany jest fragment z listu innego Łemka, który trafił na Dolny Śląsk z Uścia Ruskiego.

Posługiwanie się własnym etnolektem w miejscach publicznych, w kontaktach heteroetnicznych „można uznać za przejaw mniej lub bardziej świadomej manifestacji swojej tożsamości etnograficzno-etnicznej” (Misiak 2018, 204). Szczególnym przykładem takiej (chyba mniej) świadomej prezentacji swojej tożsamości jest sytuacja mieszanego języków. W przypadku Łemków chodzi o wypowiedzi w języku polskim, w których użyte są elementy etnolektu; to właśnie one pełnią funkcję wyznaczników identyfikacji etnicznej. Tak zwane łemkizmy mogą być obecne w postaci cech fonetycznych, wpłatanych w wypowiedź po polsku pojedynczych leksemów czy wreszcie dłuższych fraz:

to mi zawsze mówił / oj dılca dılca ty było take wytrzymałe / ty wychowała take małe dziecko / a ty wzięła zo sobą take małe dziecko / a ja gadam „dziadek to był mój brat” [IV];

tylko tu taki chłopak zaczął do mnie chodzić / to jego matka przyszła tam do koleżanki i mówi / „powiedz Hance żeby tego / że ja Łemczychy nie chcę Łemczychy nie chcę” / a ja mówię do tej / „jak przyjdzie do was to jej powiedzcie / że nie wiadomo czy Łemczycha schocze” / tak jem jej skazała [VIII];

a jeszcze oni obiecali / „jak ne bude charoszo możesz nazad wertaty” / ne bude ty charoszo to wernesz [IX].

W zacytowanych wypowiedziach doszło do przeniesienia przez nadawców – Łemków ich zwyczajów językowych z języka pierwszego (łemkowskiego) na język drugi (polski).

Tożsamość etniczna manifestuje się również poprzez stosunek, jaki miała jednostka do rodzimego języka:

chodzi o werbalizowanie stosunku do własnego języka; o przejawy jego aprobaty, wyrażanie poczucia przywiązania do niego, dumy z jego posiadania. Również wypowiedzianą przez nadawców dezaprobatę czy niechęć wobec rodzimej mowy należy uznać za przejaw ich etniczności. Odrzucenie języka nie musi oznaczać odrzucenia przynależności do wspólnoty etnicznej (Misiak 2018, 205).

Wśród Łemków obserwuje się pozytywne nastawienie do etnolektu, które uzewnętrznia się poprzez chęć jego pielęgnowania, nauczania, posługiwania się nim, jak i dumę z jego posiadania. Etnolekt jest określany jako: „nasz”, „nasza mowa”, „po swojemu”. W listach kierowanych do krewnych za ocean przebija troska o podtrzymanie znajomości łemkowskiego:

A szkoły mamy polskie: dzieci nie uczą się niczego po rusku, tylko po polsku [L. 7/34] – list Wasyla i Jewki Łozyniaków ze Smerekowca (pow. Gorlice) do szwagra Filipa Astriaba w Milford, Conn. (USA) z lutego 1947 r.

Przyjechałem do siostry Justyny i usiadłem w jej pokoju do pisania listu do Was. Siostrze żyje się tak, jak nam, gdy chodzi o podstawowe potrzeby życiowe. Ale gdy chodzi o kwestie narodowościowe, to oni się nie przyznają, że są Rusnakami, bo niewielu jest ich w tej wiosce. Ciężko jest żyć, tak, jak oni żyją. W naszej wiosce jest zupełnie inaczej: nikt nie wstydzi się swego, nikt nam nie zabrania mówić po swemu [L. 147/181] – list Wasyla Chomyka, wysiedlonego z Macyny Wielkiej, do Iwana Żelema w Jeannette (USA) z 22 grudnia 1947 r.

I to nie tylko u nas, ale i na całej Łemkowszczyźnie nie ma ani jednej czytelnicy, żadnej ruskiej książki, ani gazety. Dzieci, które przed wojną zaczęły chodzić do szkoły, nie potrafią jednego słowa po rusku przeczytać, ani napisać, nawet modlić muszą się w szkole po polsku. Gdzieś tam są ruscy nauczyciele, ale nie wolno im po rusku uczyć [L. 3/31] – list młodego Łemka z powiatu gorlickiego do redakcji „Karpackiej Rusi” w USA z 31 stycznia 1947 r.

Trzecia płaszczyzna tożsamościowa – religia

Analiza łemkowskich relacji biograficznych i łemkowskiej korespondencji pokazuje, że „kwestie religijne, a raczej związane z wyznaniem, należą do jednych z najważniejszych tematów, obok samego aktu wysiedlenia” (Misiak 2018, 215). Wyznania rytu wschodniego były utożsamiane z łemkowskością:

u nas byli cerkwi i była nasza wiara grekokatolicka my należymy pod papieża grekokatolicy / a prawosławni należą pod tego / to należą prawosławni a my grekokatolicy / to pisze tu w tej książce i my nie jesteśmy żadnymi Ukraińcami ani Rosjanami tylko my jesteśmy grekokatolikami / jesteśmy obywatelami polskimi [IV];

to praca taka wspólna jak coś robili / teraz jeśli chodzi wesela były / ty bierzesz prawosławny idziemy tam ten bierze grekokatolicki idziemy / nie było rozdziału [XVII];

wse człowiek nawczony był yty do cerkwy. Pryszlysme tu – Boże! Obydwi na bosaka, buty w rękach nesły, początkowo chodyłam dost do kosteła, [...] potim sme już wece yszly do prawosławnoy. Żeby yszła do kosteła, a do swoho ne pizšla to ne možu tak zrobyty [V/Kycz];

Droga Ciociu i Wy Dziadkowie, prosimy Was pięknie, wybaczcie nasze grzechy za to, że Was nie posłuchaliśmy, jak nam pisaliście, żeby pójść tam, gdzie nas proszą, tam, gdzie swój kraj, swój naród, swoja mowa, swoja cerkiew, tam, gdzie śpiewają „Hospody pomiluj” [L. 37/61].

Szczególnie w realiach powysiedleńczych Łemkom bardzo doskwierał brak możliwości praktykowania życia religijnego. Znamienny jest głos Łemka Petra Waczury, który do swojej ciotki z Yonkers w liście z 1 lutego 1948 r. żalił się na sytuację Łemków na obczyźnie:

Świąt naszych nie dają nam świętować. Gdybyś raz do pracy nie poszedł, zaraz na milicję idą. Traktują nas jak niewolników. [...] Pytacie, czy chcę gazetę? Chętnie poczytałbym naszą gazetę, gdybym dalej żył w naszych stronach, ale na obczyźnie ..., wiecie jak to dzisiaj w świecie?! Przyslijcie mi książkę cerkiewną, w której święta cerkiewne będą zaznaczone, bo [tutaj] nie wiemy nawet, kiedy wypadają nasze święta (Starzyński 2022, 23).

I nie był to głos odosobniony:

My Łemkowie, nie mamy dzisiaj prawa żyć jak ludzie. Stanowczo zabrania się nam odwiedzać nasze rodzinne wioski. Nie pozwala się nam świętować naszych cerkiewnych świąt i uczestniczyć w nabożeństwach w słowiańskim obrządku w naszej cerkwi [L. 108/138].

Czwarta płaszczyzna tożsamościowa – historia

Historia Łemków do 1947 r. rozgrywała się w obrębie tego samego obszaru, wyznaczonego już w XIV w. osadnictwem wołosko-ruskim. Nie były to dzieje łatwe, ale zrozumiałe. Wprawdzie, jak pisał Jarosław Zwoliński:

Na tych ziemiach Łemkowie w swoich dziejach wielokrotnie zaznawali bezprawia. Za czasów pańszczyźnianych, za Austro-Węgrów, w okresie pierwszej wojny światowej, za czasów sanacji, w okresie drugiej wojny światowej. Jednak takiego bezprawia, jakie miało miejsce w czerwcu 1947 roku, w historii Łemków (zamieszkałych tu od wieków) nie notowano (Zwoliński 1994, 21).

Analiza relacji łemkowskich i świadectw epistolarnych jednoznacznie dowodzi, że wysiedlenie w czasie akcji „Wisła” było *de facto* ekspatriacją. Wydarzenie to „dzieli

wszystkie indywidualne historie (jak i w ogóle dzieje Łemków) na dwie części (przed 1947 r. i po nim). Wprowadza, używając terminologii Fritza Schützego, „trajektorie wygnanego” (Misiak 2018, 226; wyróżnienia – M.M.):

*28 kwietnia przyjechało Wojsko Polskie w nasze góry i **wygnali nas** na Ziemię Odzyskane [L. 19/46].*

*Teraz przychodzi kolej na nas. Zapewniają, że nas to ominie, ale nie wierzymy, bo tamtych też obiecali, ale nie dotrzymali słowa. Kazali do ostatniego dnia w polu pracować, a potem przyszedli i **wygnali, gorzej jak psów** [L. 33/58].*

*Kochana Siostró i Ty, Szwagrze, nie zapomnijcie o nas. I nie myślcie sobie, że tylko Bednarke wygnali, bo **całe góry wygnali** [L. 43/67].*

*My w domu wszystko zasialiśmy, a **oni nas wygnali** i teraz musimy prosić innych o kawałek chleba [L. 46/70].*

***Wszystkie nasze wioski wygnali**. W Uściu zostało na razie kilka rodzin, ale mówią, że już ich **wygnali** [L. 50/73].*

*Nie wiem za jaką karę **nas tak wygnali**, skoro nie byliśmy winni [L. 51/74].*

*Bardzo im było żal zostawiać swoje góry i swoje rodzinne wsie, swoją Łemkowynę, na której nasi pradziadowie spokojnie przeżyli, a **nas wygnali**, jakby miotłą wymiótł [L. 55/77].*

***Całą wieś wygnali** [L. 57/79].*

***Wygnali nas** z ziemi naszych pradziadów [L. 58/80]. **Nie tylko Zdynie wygnali**, ale wszystkie wioski [L. 70/92].*

*Myśleliśmy, że doczekamy starości w domu na swojej ziemi, a tymczasem **wygnali nas** na pustynię [L. 93/118]. Wszystkich **nas wygnali ze wsi, jak jakichś bandytów** lub jakąś zarazę [L. 101/128]. Jedni mają biedę we wschodnim raju, drugich **wygnali na zachód** [L. 110/140].*

*ci co **nas wygonili** z Beskidu Niskiego [XI].*

*później **jak nas wysiedlili** [IV].*

*ten ksiądz **jak nas już wygniali** / to już on też poszedł z nami [V].*

*ale nie że **póki nas nie wypędzili** [XV].*

*nas w czerwcu dwudziestego chyba **trzeciego czerwca nas** / **wykopali** właśnie z naszych domów z naszych wiosek [XIII].*

Trajektoria jest swoistym procesem dokonującym się w biografii człowieka, odnosi się do takiego wydarzenia w jego życiu, które całkowicie zmienia jego dotychczasowe funkcjonowanie, stawia go w nowej, nieznanej sobie sytuacji, zmusza więc do przemodelowania swojej egzystencji (Każmierska 1997, 42). Od momentu wysiedlenia cechą charakterystyczną społeczności łemkowskiej jest jej diasporyczność, która w dużej mierze na nowo każe definiować jej swoją tożsamość kulturowo-etniczną, a tym samym dokonywać nieustannej:

korekty w zbiorze elementów, składających się na łemkowskie uniwersum tożsamościowe. Pojawił się przede wszystkich, charakterystyczny dla nowych warunków, dualizm widoczny we wszystkich płaszczyznach życia, co przekłada się na:

dwureligijność (obok obecności w kościołach greckokatolickich czy prawosławnych pojawiło się uczestnictwo w nabożeństwach katolickich), dwujęzyczność (obok posługiwania [się] rodzimym etnolektem znacznie częściej niż na Łemkowszczyźnie sięga się po język polski), biterytorialność (obok ojczyzny prywatnej w wymiarze symbolicznym Łemko zyskał realną małą ojczyznę na obczyźnie) (Misiak 2018, 235).

W badanym przeze mnie pokoleniu przejściowym albo pokoleniu „3W” Łemkowie definiują siebie zatem poprzez odniesienie do terytorium, języka, religii, historii, ale definiują się również poprzez odniesienie do wspólnoty. Brak jest podziału na kobiety, mężczyzn, dzieci, starców, bogatych, biednych. „My”, „nas”, „w nas” itd. oznacza Łemków w ogóle, oznacza wspólnotę.

Kolory kwiatów i kolor nieba nie wszędzie są takie same. Dla Łemka wielobarwność i soczystość malwy wciąż jest inna w utraconej ojcowiznie, a inna tam, gdzie z wyroku historii przymusowo się znalazł. A przecież i tam, i tu barwy kwiatów i kolor nieba łączy. Bo jest Łemkiem.

LITERATURA

- BARTMIŃSKI JERZY, 2012, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BORYŚ WIESŁAW, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- DAVIES NORMAN, 1991, *Boże igrzysko. Historia Polski*, t. 2, tłum. E. Tabakowska, Kraków: Znak.
- DOBROWOLSKI KAZIMIERZ, 1930, *Migracje wołoskie na ziemie polskie*, [w:] K. Tyszkowski (red.), *Pamiętnik V Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Warszawie 29 listopada do 4 grudnia 1930 r.*, t. 1, Lwów: Nakładem Polskiego Towarzystwa Historycznego, 135–152.
- KAŹMIERCZAK ŁUKASZ, 2003, Trzy procent odmienności, *Przewodnik Katolicki* 28, https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/trzy_procento.
- KAŹMIERSKA KAJA, 1997, Wywiad narracyjny – technika i pojęcia analityczne, [w:] M. Czyżewski et al. (red.), *Biografia a tożsamość narodowa*, Łódź: Uniwersytet Łódzki, 35–44.
- MELOSIK ZBYSZKO, SZKUDLAREK TOMASZ, 2009, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Miejsce i przestrzeń w kulturze, z prof. Elżbietą Rybicką rozmawia dr Justyna Orłowska, *Magazyn Polskiej Akademii Nauk* 2022, 2/70, 58–61.
- MISIAK MAŁGORZATA, 2006, *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznym w Europie*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- MISIAK MAŁGORZATA, 2018, *Między Popradem a Oslawą. Tożsamość kulturowo-językowa Łemków w ujęciu etnolingwistycznym*, Wrocław: Wydawnictwo „Profil”.

- Narodowy Spis Powszechny 2002 – wyniki*, <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/narodowe-spisy-powszechno/narodowy-spis-powszechny-2002/>.
- Narodowy Spis Powszechny 2021 – wyniki ostateczne*, <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/nsp-2021/nsp-2021-wyniki-ostateczne/>.
- NIEWIARA ALEKSANDRA, 2009, *Kształty polskiej tożsamości. Potoczny dyskurs narodowy w perspektywie etnolingwistycznej (XVI–XX w.)*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- RYKIEL ZBIGNIEW, 2017, Identyfikacja i tożsamość kulturowa w różnych skalach przestrzennych, *Opuscula Sociologica* 3, 45–55.
- SŁAWSKI FRANCISZEK, 1965, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. II, z. 5(10), Kraków: Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego.
- STARZYŃSKI JERZY (wybór i opr.), 2022, *Preselyły nas musowo. Listy Łemków z lat 1947–1948*, t. I, Legnica: Łemkowski Zespół Pieśni i Tańca „Kyczer”.
- SZANTER ZOFIA, 2013, *Z przeszłości Łemkowszczyzny. Dzieje Przysłopia i Nowicy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- TRZESZCZYŃSKA PATRYCJA, 2013, *Łemkowszczyzna zapamiętana. Opowieści o przeszłości i przestrzeni*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- TUAN YI-FU, 1987, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, Warszawa: PIW.
- Uniwersum*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/uniwersum.html>.
- Uniwersum symboliczne*, https://pl.unionpedia.org/i/Uniwersum_symboliczne.
- WOJCIECHOWSKI TOMASZ, 2021, *Łemkowie: zapomniana wspólnota*, <https://www.projektpulsar.pl/czlowiek/2131143,1,lemkowie-zapomniana-wspolnota.read>.
- Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011*, <https://stat.gov.pl/spisy-powszechno/nsp-2011/nsp-2011-wyniki-wstepne/wyniki-narodowego-spisu-powszechno-ludnosci-i-mieszkan-2011,3,1.html>.
- ZWOLIŃSKI JAROSŁAW, 1994, *Rapsodia dla Łemków*, Koszalin: J. Zwoliński.

"He is a Lemko, so he combines the colors of flowers with the color of the sky"

An Attempt to Reconstruct the Lemko Identity Universe

Abstract

The article is an attempt to recreate the Lemko identity universe formed after the forced expatriation in 1947. The Lemkos, an ethnic minority of several thousand people, rooted to their land stretching between Poprad and Ośława, were uprooted and forced to grow into the new land. For this reason, the contemporary Lemko identity universe is situated on four levels, defined by territory, language, religion and history. It is characterized by dualism, which translates into bi-religiousness, bilingualism and bi-territoriality.

KEYWORDS: *Lemkos, identity, universe, language, territory, history*

WIEJSKI DOM JAKO WARTOŚĆ

Halina Kurek 

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.06>

ADNOTACJA: Przedmiotem artykułu jest *wiejski dom* – kluczowe pojęcie i centrum systemu wartości wiejskiej wspólnoty językowo-kulturowej, rozumiany tu jako „udomowione miejsce”, ponieważ na wsi *dom* to nie tylko budynek mieszkalny, lecz także integralnie związane z nim zabudowania gospodarskie, podwórze oraz otaczająca je przyroda. Za Jerzym Bartmińskim *wiejski dom* jest postrzegany dwuwymiarowo – jako wartość materialna i społeczna, a w społeczne znaczenie omawianego leksemu wpisują się kolejne pojęcia: ojca, matki, rodziny, a także lokalnej, wiejskiej zbiorowości.

SŁOWA KLUCZOWE: *język, kultura, tożsamość, wartość, dom wiejski*

Celem artykułu jest pokazanie charakterystycznych cech i wartości tradycyjnego, wiejskiego domu, szczególnie ważnych dla społeczności polskiej wsi. Nie można jednak wykluczyć, że niektóre z nich określają również inne typy domów. Materiałem badawczym są wypowiedzi mieszkańców wsi zanotowane podczas badań własnych lub opublikowane przez innych badaczy – dialektologów i etnolingwistów.

Dom, kluczowe pojęcie i centrum systemu wartości wiejskiej wspólnoty językowo-kulturowej (Bartmiński 1997, 11), w *Słowniku języka polskiego* pod redakcją Mieczysława Szymczaka definiowany jest dwuwymiarowo: jako ‘budynek, schronienie’ oraz jako ‘wspólnota rodzinna’ (tamże, 14). Spośród siedmiu słownikowych znaczeń omawianego leksemu dwa pierwsze mają wymiar fizyczny, substancjalny. *Dom* według Szymczaka to: 1. ‘budynek przeznaczony na mieszkania, na pomieszczenia dla zakładów pracy, instytucji’ oraz 2. ‘mieszkanie, pomieszczenie mieszkalne, miejsce stałego zamieszkania’ (SJPSz 1978, 422).

W dwóch polskich przestrzeniach językowo-kulturowych – wiejskiej i miejskiej – każde z tych znaczeń ma inną częstość występowania. I tak, określenia *dom* rozumianego jako ‘mieszkanie’ zwykle używa się w miastach, gdzie w okresie realnego socjalizmu preferowano rozwój wielkich dzielnic zabudowy wielorodzinnej z ogromnymi blokowiskami (Słodczyk 2001, 124). *Dom* w znaczeniu ‘budynek’, najczęściej zamieszkiwany przez jedną wielopokoleniową rodzinę, przeciętnemu Polakowi kojarzy

się natomiast z zabudową wiejską, jednorodzinną, por. „Dom *to* *chłopski dom mieszkalny* (Żółtańce)” (Pelcowa 2016, 237).

Potwierdzają to badania przeprowadzone wśród lubelskich studentów, którzy, odpowiadając na pytanie ankiety, co według Ciebie stanowi o istocie prawdziwej wsi, na jednym z czołowych miejsc wymieniali charakterystyczne cechy jej zabudowy, czyli: chaty, obory, strzechy, stodoły i zagrody wiejskie (1990 rok) oraz domki jednorodzinne, małe domki z ogródkiem, skromne domy, a także zagrody (2000 rok) (Żywicka 2006, 200–202). Zatem zgodnie z ich wyobrażeniami „prawdziwa”, autentyczna wieś to jednostka osadnicza składająca się z wiejskich domów mieszkalnych z podwórzem, ogrodem i zabudowaniami gospodarskimi, czyli z zagród (Kurek 2024; Kutyla 2016, 316; SJPSz 1981, 907). W związku z tym definicje domów jednorodzinnych, w zależności od ich usytuowania w wiejskiej lub miejskiej przestrzeni językowo-kulturowej, nie będą tożsame.

W odróżnieniu od jednorodzinnego budownictwa miejskiego integralną część wiejskiego domu, w ujęciu kulturowo-semiotycznym, stanowią bowiem, oprócz budynku mieszkalnego, również zabudowania gospodarskie i podwórze. „Według ogólnosłowiańskich wierzeń – pisała Anna Płotnikowa – wszystkie przedmioty, znajdujące się zwykle w przestrzeni zagrody, są ściśle związane w sposób magiczny z domem, z całym gospodarstwem, tak że wynoszenie ich poza podwórze mogło mieć negatywne skutki, szkodliwe dla rodziny i gospodarstwa” (Płotnikowa 1997, 188).

„Zagroda lub podwórze nie są [więc – uzup. H.K.] autonomiczne, lecz stanowią ciąg dalszy «domu», jego część” (tamże, 187).

Zagroda to całość zabudowań ze wszystkim, i z podwórzem (Dubienka),

Zagroda to budynki i podwórze (Gorajec),

Zagroda to wszystkie budynki wraz z domem mieszkalnym (Stryjów) (Pelcowa 2016, 476).

W związku z tym *wiejski dom* należałoby raczej definiować jako „udomowione miejsce” składające się z: budynku mieszkalnego usytuowanego w naturalnym, wiejskim krajobrazie, integralnie związanych z nim zabudowań gospodarskich, podwórza, ogrodu, sadu oraz otaczającej je przyrody (Kurek 2024, 220).

Centralnym miejscem tradycyjnej, wiejskiej zagrody była chata (dom mieszkalny) stanowiąca bytową przestrzeń rodziny z pokolenia na pokolenie, mająca określoną wartość materialną (Adamowski 2011, 24) i utrwalająca specyfikę tradycyjnej, wiejskiej architektury regionu, por. chałupy kaszubskie, kurpiowskie, podhalańskie, lubelskie itp. (Górak 2001, 13)¹. Według Władysława Kupiszewskiego typowa stara, wiejska dziewiętnastowieczna chata była:

1 Ze względu na swoiste cechy form architektury ludowej w polskim budownictwie wiejskim wyróżnia się około dwudziestu regionów architektonicznych z typami chałup utrwalającymi specyfikę tradycyjnej, wiejskiej architektury regionu (Górak 2001, 13).

cała drewniana, z bali ułożonych w węgiel, w ścianach małe okna, kryta słomą. Na kalenicy krzyżaki drewniane uniemożliwiające podrywanie przez wiatr snopków stanowiących strzechę. Komin mocno sfatygowany, z cegły. Obok chaty stał żuraw z długim ramieniem osadzonym na rososze, z przyczepionym wiadrem do wyciągania wody ze studni. Studnię z chatą łączył płot, także stary, z powyłamywanymi sztachetami (Kupiszewski 2008, 77).

Dom rodzinny uzupełniały w zagrodzie zabudowania gospodarskie, a także ogród i sad, zaś sama zagroda tworzyła wspólną przestrzeń wraz z otaczającą ją przyrodą, por.: *dom w malwach, dom w słonecznikach, za domem ogród, w ogrodzie pszczoły* – opisywał swój wiejski dom poeta Jan Pócek (1988: 124), dodając, że *za wiśniowym sadem niebo stoi w purpurze i złocie ... a niżej – śpią pola szerokie* (Pócek 1984, 246). Podobny obraz domu rodzinnego, nakreślony przez Romę Łobodzińską, pojawia się w *Dziennikach* Zofii Nałkowskiej, por.:

Położony na wzgórzu [...] przez otwarte okna nieustannie wykracza poza swoje, wyznaczone ścianami, granice, obejmując nie tylko najbliższy ogród, ale również sąsiednie łąki i las (Łobodzińska 1997, 362).

Dom na wsi miał własną podmiotowość (Kajfosh 2011, 269), która odzwierciedlała się w nazwie nadanej mu przez człowieka. O nierozzerwalnym związku wiejskiego domu z otaczającą go przyrodą i ukształtowaniem terenu świadczą określenia: *Koło Dębu* (< *Dom koło Dębu*), *Koło Lipy*, *Na Górcie*, *Na Kamyńcu*, *Na Polach*, *Pod Lasem* itp. (Kurek 2024, 226). Zgodnie z ludową wizją świata dom jako podmiot działający mógł przepowiedzieć gospodarzowi urodzaj, por.:

Jak w grudniu sople u dachu, to wielki urodzaj na zboże; Nieraz w Gromnicznę ze strzechy ciekło i take klócki umorzały take. To mówiły, że się marchew urodzi (Niebrzegowska 2000, 29).

Centralnym miejscem tradycyjnego, wiejskiego domu była kuchnia z piecem kuchennym, gdzie przygotowywało się posiłki, i stołem, wokół którego gromadzili się domownicy. Funkcjonujące w polszczyźnie frazeologizmy: *założyć dom*, czyli założyć rodzinę (Bartmiński 1997, 15), *mieć swój dom* ‘mieć własną rodzinę’ (Umińska-Tytoń 1997, 105) odsyłają do trzeciego słownikowego znaczenia leksemu *dom*, jako wspólnoty rodzinnej, por. *dom* ‘rodzina, domownicy’ (SJPSz 1978, 422). Jest to niewątpliwie znaczenie bazowe, ponieważ z wiejskim domem jego mieszkańcy związani są w sposób szczególny. Dzięki swym przodkom zostali bowiem doń przypisani, utożsamiają się z nim i są najważniejszą częścią jego podmiotowości (Kajfosh 2011, 269). Potwierdzają to nazwy wiejskich domów utworzone w zdecydowanej większości od nazwisk lub przezwisk ich właścicieli lub użytkowników, por.: *Dyngoszówka* (od nazwiska *Dyngosz*), *Martykówka* (od nazwiska *Martyka*), *Nędzówka* (od nazwiska *Nędza*) itd. (Olszowa, gmina Zakliczyn nad Dunajcem)²,

2 Przykłady z Olszowej udostępniła mi prof. Anna Piechnik.

U Barana < W Domu Barana (Dom Barana), U Gołąbka, U Koguta, U Korzenia, U Kroczi, U Krówki, U Kumcia, U Lisa, U Piroga, U Psiakościa, U Szczurka itp. (Kurek 2024, 222).

W tradycyjnym wiejskim domu obowiązywał wzór patriarchalnej hierarchii rodzinnej, z dominującą pozycją męża (ojca) i podrzędną żony (matki) oraz z podziałem ról na zadania męskie i kobiece (Bielińska-Gardziel 2009, 104), por. *Chłop do cepów, baba do kądzieli* (Krawczyk-Tyrpa 1999, 431–432). Dokumentują to liczne fotografie, na których mąż zawsze stoi, natomiast żona siedzi (po jego prawej stronie), zwykle z najmłodszym dzieckiem na kolanach (Brzuchowska 1997, 179).

Głową domu był mąż (ojciec), utrzymujący rodzinę i cieszący się w niej największym autorytetem. Surowy, ale sprawiedliwy, decydował o jej losach, jednocześnie zapewniając rodzinie poczucie bezpieczeństwa, por. *Chłop w rodzinie jako wej basy w kapeli* (Rak 2015, 376).

Matka miała cały dom na głowie, czyli zajmowała się wszelkimi domowymi sprawami (MSJP 1996: 143) – gotowała, sprzątała, prała, opiekowała się dziećmi. Była „sercem” domu i źródłem rodzinnego ciepła, por. *Jak przyszli mamulka, to my wszyscy byli dóna*, Jankowice Rybnickie (MSGP 2009, 50). O słabszej pozycji kobiet w wiejskiej rodzinie patriarchalnej świadczy sposób identyfikacji żon, który na wsi jest zawsze pochodną sposobu identyfikacji ich mężów, por.: *Bańkula* ‘żona *Bańki*’, *Baranka* ‘żona *Barana*’, *Jakielino* ‘żona *Jakieły*’, *Jastrzymbiula* ‘żona *Jastrząba*’, *Pawłowo* ‘żona *Pawła*’ (Kurek 2019; Kurek, Sokołowska 2023). Potwierdzają to również liczne przysłowia, por. *Pán Bóg babe stworzył, by cłekowi pomocnom była* (Rak 2015, 376). Patriarchalną hierarchię wiejskiego domu utrwalają też odojcowskie określenia synów i córek, por.: *Chłapik* ‘syn *Chłapa*’, *Szombarzyk* ‘syn *Szombary*’, *Jantek od Barana*, *Jasio od Korzenia*, *Mańcia Baranova*, *Ceśka od Paszka* (Kurek 2020).

W tradycyjnym wiejskim domu mówiło się gwara i postrzegało się swój język jako jedną z najważniejszych wartości (Żywicka 2006, 336). Gwara służyła bowiem do codziennej komunikacji, utrwalania pamięci o minionych latach i przekazywania tradycji następnym pokoleniom (Bartmiński 2007, 25). Pamięć zakrzepła w gwarze, kolejna wartość wiejskiego domu, pozwalała prostemu człowiekowi określić własną podmiotową tożsamość – jednostkową i/lub zbiorową (Gajda 2007, 40; Pajdzińska 2007, 256), ponieważ w „swojej” rzeczywistości człowiek konstytuuje się jako «podmiot» w języku i poprzez język” (Benveniste 1966, 224, za: Witosz 2004, 137).

W wiejskim domu kultywowało się też ludowe zwyczaje i obrzędy, na przykład w Wigilię ustawiano w kącie izby snopki żyta, por. *Zawsze było snopek żyta w domu stał* (Niebrzegowska 2000, 220), zdobiono dom gałązkami jodły, por.

A przed samym świętem, przed wigilio, kiedy już były choinki przyniesione, to jeszcze gałązki tych zielonych jodełek za obrazy tam na górze, czy tam dzieś za gwoździe się wsadzało (tamże, 106) [czy obwiązywano drzewa słomą, por.] *No i tata w wigilie,*

w dzień jeszcze obwiązywał drzewka słomą i pytał się w sadzie, pytał się każdego drzewka: – „Będziesz rodzić czy nie będziesz?” Jak drzewko odpowiadało, że będę, to grubszy słomy dostało, jak nie będę, to tata mniej słomy dawał temu drzewkowi (tamże, 108).

Te uświęcone tradycją praktyki wzmacniały przywiązanie do wiejskiej wspólnoty, utrwalając jednocześnie poczucie chłopskiej tożsamości kulturowej.

Z wiejskim domem związane były trzy podstawowe wartości kultywowane przez kolejne pokolenia: praca, religia katolicka oraz tradycyjna, wielopokoleniowa rodzina.

Praca na roli determinowana była naturalnym rytmem przyrody, następstwem pór roku i cyklem agrarnym: orka, bronowanie, siew, żniwa, młócenie (Pelcowa 2015, 159–160). Trwała, zgodnie z tzw. miarą Bożą, od wschodu do zachodu słońca (Brzozowska-Krajka 1994, 18). Była niezbędna w gospodarstwie, ale stanowiła też fundamentalną wartość, ponieważ, będąc „swoistym rodzajem błogosławieństwa i pomocy bożej dla tych, którzy pracują” (Pelcowa 2015, 156), zapewniała domownikom godziwą egzystencję. Praca na swoim, w zespole z matką-ziemią, o którą należy dbać, miała także wymiar społeczny, wspólnotowy, por. *My razem pracowali, kosili, młócili, kartofle kopali, lyn międłili, a jeszcze wieczorem to darli pierze* (tamże, 158).

Podmiot pracy – gospodarz (Majer-Baranowska 2003, 247) wykonywał ją przy pomocy określonych narzędzi rolniczych i gospodarskich. W swojej zagrodzie, gdzie wszystkie jej elementy tworzą spójną całość, dzielił się swą podmiotowością z narzędziami, zgodnie z zasadą, że „przedmiotowość degraduje [...], a podmiotowość jest wartością” (Grzegorczykowa 2003, 257). Potwierdza to gwarowe słownictwo dyferencyjne zawierające znaczny procent neosemantyzmów odnoszących się do części ciała ludzkiego, por. np.: występujące w gwarach nazwy części pługa: 1) *pierś* ‘lemiesz’, 2) *nogi, rączki, ręce* ‘nogi pługa’, 3) *rączka, rączki* ‘narzędzie do zgarniania ziemi z blachy pługa’, a także nazwy części żaren: *ucho, głowa, oczko* ‘deseczka, w której tkwi mielak’, oraz nazwy części maślnicy: *rączka* ‘tłuczek w maślnicy’ (MAGP 1967–1969, mapy i komentarze do map: 10, 11, 14, 16, 18: 115–120; Kurek 2003, 45).

W cechy ludzkie prosty człowiek wyposażył również warzywa w ogrodzie – wytwory swojej pracy, por.: *głowa/główka kapusty, lnu, maku, słonecznika, ząbek czosnku*, a także kwiaty przydomowe (również polne), niejednokrotnie nadając im imiona, por.: *józefek, maciejka, michałki, jęczyczki, kurze stopy, oczko, paznokcie, wole oczy, żabie oczy* itp. (przykłady m.in. za: Pelcowa 2001, 11–116).

W pracy na roli oraz w domu pomagały gospodarzowi zwierzęta: konie, krowy, kozy, owce, a także psy i koty. Niektóre zaopatrywały dom w mleko, mięso i wełnę, pies strzegł domu, a kot – żywności przed myszami (Thomas, Znaniński 1976, 183). W stajni, podobnie, jak w domu mieszkalnym, obowiązywał porządek patriarchalny. „Silny koń był [...] zwierzęciem typowo męskim, pomagającym gospodarzowi w pracy na roli [...], a krowa uważana była za zwierzę kobiety, której rolę było

wykarmienie całej rodziny” (Kielak 2015, 272). Zwierzęta mieszkające w zagrodzie miały zatem własną podmiotowość, potwierdzoną w nazwach nadanych im przez człowieka: *Gniady, Kary, Siwy, Kalina, Kraso, Łyso, Różana, Burek, Czarek, Misiek* (Cergowa k. Dukli) itp., a z domownikami tworzyły swoistą „wspólnotę emocjonalną” (tamże, 276). Zwierzęta były bliskie chłopu „jako przejaw życia, z którym stykał się na co dzień, źródło utrzymania oraz przedmiot codziennej pracy i troski” (Styk 1993, 19). W kontaktach z nimi niejednokrotnie używał zdrobnień i spieszczeń, co z jednej strony podkreślało ich podmiotowość, z drugiej zaś wskazywało na emocjonalną wartość, jaką stanowiły one dla gospodarza (Kielak 2015, 275).

Pierwsze snopki to gospodarz zabierał do domu i rżnoł sieczkę z tych snopków i dawał koniom (Niebrzegowska 2000, 194);

A kiedyś krowy maili [...] robiło się takie maje i zakładało się krowom na rogi [...] i one takie szły paradne (tamże, 117).

W Wigilię gospodarz dzielił się ze swymi zwierzętami opłatkiem, ale przywiązywał go również do drzew owocowych w sadzie, jednocześnie negocjując z nimi sprawę przyszłorocznych zbiorów, por.: „*Grusko, grusko, zetne cie!*” – „*Nie ścinaj, nie ścinaj, będę gruski rodić!*” (tamże, 109). Nie zapominał także o innych mieszkańcach gospodarstwa. Garstkę zboża zostawiał dla bażantów oraz dla myszy, *aby w stodole szkody nie urządziły* (tamże, 200, 205). Szczególną estymą prosty człowiek darzył bociany, które założyły gniazdo w obrębie jego zagrody. Wierzył, że przynoszą błogosławieństwo domowi, i traktował je po partnersku, nadając im imiona, np. *Wojtek, Kajtek*³.

W tradycyjnym, wiejskim domu, oprócz poszanowania pracy, niezwykle ważne było przestrzeganie zasad wiary rzymskokatolickiej. Przywiązanie do wartości religijnych, ale jednocześnie – do tradycji, spowodowało, że w polskiej kulturze ludowej *sacrum* nierozzerwalnie spłótło się z *profanum*, skutkując tzw. ludową poobożnością oraz sakralizacją przestrzeni, pracy i czasu.

Przykładem sakralizacji wiejskiej przestrzeni są liczne obiekty kultowe: kapliczki i krzyże przydrożne, zaś w obrębie zagrody – kapliczki wotywnie budowane obok domu albo wieszane na drzewie (zwykle na lipie lub brzozie). Szczególnym typem sakralizacji było poświęcenie domu (i przedmiotów wewnątrz domu) lub tylko wykonanie na nich znaku krzyża, por.

Moja matka to zanim pokroiła chleb dla nas to robiła z tyłu na bochenku znak krzyża na pamiątkę, że to dar od Boga i przed posiłkiem mówiliśmy modlitwę (Pelcowa 2015, 162).

Sakralizacja przestrzeni domowej wiązała się też z kultem świętych obrazów nabywanych zwykle „na kramach odpustowych, jarmarkach i u domokrażnych handlarzy,

3 www.muzeumetnograficzne.rzeszow.pl/2022/03/17/bocian-w-kulturze-ludowej/ (dostęp: 4.08.2023).

tzw. obrazników [...]. W wiejskich izbach [...] wieszano je na poczesnym miejscu (często w jednym lub dwu rzędach); [...] miały [...] chronić dom i gospodarstwo od nieszczęść, chorób i klęsk żywiołowych” (Sadowska-Kasiborska 2001, 125).

Kiedyś to było dużo obrazów w domu, świętych [...] jak dziewczyny były w domu, to kupowali obrazy świętej Barbary i świętej Katarzyny, świętej Apolonii. Gospodarze kupowali obraz świętego Izydora [...] świętego Floriana – patrona od ognia [...] świętego Stanisława, biskupa i męczennika [...]. I właśnie te obrazy były strojone kwiatami (Niebrzegowska 2000, 142).

Sakralizacja czasu wynikała z rozdzielenia czasu zwyczajnego i świątecznego (Pelcowa 2015, 159), a w czasie zwyczajnym – z ustalenia dodatkowych godzin przeznaczonych na modlitwę, por.

Do ty pory te pare babek pod figuro się spotykamy i te majówkę odprawim, odśpiewamy, no bo po prostu taka już nasza tradycja (Pelcowa 2015, 163).

Sakralizacja pracy, mająca swe źródło w nieodróżnianiu religii od magii oraz w wierze w sprawczą moc słowa, wiązała się między innymi z wypowiedaniem formuł życzeniowych podczas wykonywania swoich obowiązków. Owe życzenia miały się urzeczywistnić natychmiast, ponieważ wierzono, że „Bóg wywoła pożądane skutki” (Kielak 2015, 267), por.

jak ktoś w polu robił, a przechodziło się, Boże dopomóż do roboty albo szczęść Boże, tak się pozdrawiało ludzi, którzy byli przy pracy (Pelcowa 2015, 163).

Trzecią ważną wartością wiejskiego domu była tradycyjna, wielopokoleniowa rodzina. Zgodnie z zasadami przekazanymi przez przodków po ślubie kościelnym, poprzedzonym błogosławieństwem rodziców, małżeństwo stawało się nierozzerwalne. Dzieci wychowywano na sprawdzonych wzorcach moralnych, uczono szacunku do rodziców, dziadków, nauczycieli i księży (Kupisiński 2015, 169), a przy zwracaniu się do starszych – tradycyjnego, wiejskiego modelu grzeczności – dwojenia i trojenia, por. *Mamo, kupicie mi laptopa, jak zdom?, Co matka naucy, ze łba nie wyhucy* (Sikora 2010, 129, 131).

Rozważania o wartościach domu przynależnego do tradycyjnej ludowej kultury zakończę stwierdzeniem, że w ostatnich dziesięcioleciach społeczno-kulturowe transformacje polskiej wsi nieco zmodyfikowały wizerunek *wiejskiego domu*, ale nie zmieniły jego wartościowania – zawsze wysokiego i bardzo pozytywnego. Dla każdego Polaka o wiejskich korzeniach rodzinny dom, często wyidealizowany, gdzie żyli jego przodkowie i gdzie przyszedł na świat, nigdy nie przestanie być wartością fundamentalną, miejscem, do którego się wraca, ponieważ ten dom jest wypełniony *swoimi* (Kajfosz 2011, 271).

LITERATURA

- ADAMOWSKI JAN, 2011, Semantyka wybranych elementów przestrzeni w poezji Jana Pocka, [w:] J. Adamowski, K. Kraczoń (red.), *Jan Pocek – poeta, co śpiewał i orał*, Lublin: Stowarzyszenie Twórców Ludowych, Wydawnictwo i Drukarnia Liber Duo, 21–31.
- BARTMIŃSKI JERZY, 1997, Dom i świat – opozycja czy współdziałanie, [w:] G. Sawicka (red.), *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji Dom w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki, w dniach 22–24 marca 1995 roku*, Szczecin: Jota, 11–22.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BENVENISTE ÉMILE, 1966, *Problèmes de linguistique générales*, Paris: Gallimard.
- BIELIŃSKA-GARDZIEL IWONA, 2009, *Stereotyp rodziny we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- BRZOZOWSKA-KRAJKA ANNA, 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BRZUCHOWSKA ZOFIA, 1997, Postać matki we współczesnej prozie nurtu chłopskiego, [w:] Cz. Kłak (red.), *Chłopi. Naród. Kultura*, t. 3: *Oblicze duchowe*, Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 179–188.
- GAJDA STANISŁAW, 2007, Tożsamość a język, [w:] J. Mazur, A. Małyska, K. Sobstyl (red.), *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 37–45.
- GÓRAK JAN, 2001, Tradycyjna architektura ludowa (zarys problematyki), [w:] A. Gauda (red.), *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 13–20.
- GRZEGORCZYKOWA RENATA, 2003, Dyskusja nad referatem Urszuli Majer-Baranowskiej, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 257–258.
- KAJFOSZ JAN, 2011, O udrożnieniu domu i udomowieniu drogi, [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 267–276.
- KIELAK OLGA, 2015, Wartościowanie zwierząt w kolędach gospodarskich z motywem mnożenia się żywego inwentarza, [w:] I. Matusiak-Kempa, A. Naruszewicz-Duchlińska (red.), *Idee i wartości w języku i kulturze*, Olsztyn: Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 266–279.
- KRAWCZYK-TYRPA ANNA, 1999, Atrybuty mężczyzn i kobiet utrwalone w polszczyźnie, [w:] J. Adamowski, S. Niebrzegowska (red.), *W zwierciadle języka i kultury*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 427–433.
- KUPISZEWSKI WŁADYSŁAW, 2008, *Stąd wyciszenie*, Warszawa: Wydawnictwo Pod Krzyżem.
- KUREK HALINA, 2003, *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu*, Kraków: Universitas.

- KUREK HALINA, 2019, Obraz społeczności wiejskiej Dukielszczyzny zakrepiły w nazwach kobiet zamężnych. Tradycja i zmiana, [w:] B. Grabka, R. Kucharzyk, A. Tyrpa (red.), *Studia Dialektologiczne V*, Kraków, 203–213.
- KUREK HALINA, 2020, Obraz społeczności wiejskiej zakrepiły w nazwach synów i córek. Tradycja i zmiana (na przykładzie wsi poddukielskich w Beskidzie Niskim), *LingVaria*, XV, 2(30), 121–132.
- KUREK HALINA, 2024, Obraz pogranicznej wsi i jej mieszkańców utrwalony w nazwach domów (na przykładzie Cergowej k. Dukli w Beskidzie Niskim), *Prace Filologiczne*, tom okolicznościowy, 219–232.
- KUREK HALINA, ORŁOWSKA ELŻBIETA, 2023, *Język zwierciadłem zmian – na przykładzie ewolucji nazw własnych kobiet zamężnych w Bukowinie Tatrzańskiej*, [w:] J. Winiarska, A. Załazińska (red.), *Przestrzenie komunikacji. Tom jubileuszowy dedykowany Profesor Jolancie Antas*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 247–266.
- KUTYLA JAN, 2016, *Słownik gwary lasowiackiej Kamienia i okolicy na Rzeszowszczyźnie*, Rzeszów: Wydawnictwo Oświatowe Fosze.
- ŁOBODZIŃSKA ROMA, 1997, DOM w „Dziennikach” Zofii Nałkowskiej, [w:] G. Sawicka (red.), *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji Dom w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki, w dniach 22–24 marca 1995 roku*, Szczecin: Jota, 361–367.
- MAGP, 1957–1969, *Mały atlas gwar polskich*, K. Nitsch, M. Karaś (red.), t. I–XII, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- MAJER-BARANOWSKA URSZULA, 2003, Podmiot jako wartość, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 243–259.
- MSGP, 2009, *Mały słownik gwar polskich*, R. Kucharzyk, A. Niezabitowska, J. Reichan, M. Tokarz, W. Wójcicka, J. Wronicz (opr.), J. Wronicz (red.), Kraków: Wydawnictwo Lexis.
- MSJP, 1996, *Mały słownik języka polskiego*, E. Sobol (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NIEBRZEGOWSKA STANISŁAWA, 2000, *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- PAJDZIŃSKA ANNA, 2007, Pamięć jako wartość, [w:] A. Małycka, J. Mazur, K. Sobstyl (red.), *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 253–261.
- PELCOWA HALINA, 2001, Nazwy roślin w świadomości językowej ludności wiejskiej, [w:] A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj (red.), *Język a Kultura*, t. 16: *Świat roślin w języku i kulturze*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 99–116.
- PELCOWA HALINA, 2015, Wartości w ludowej interpretacji świata, [w:] J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 8: *Wartości w języku i kulturze*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 155–165.
- PELCOWA HALINA, 2016, *Słownik gwar Lubelszczyzny*, t. IV: *Sad i ogród warzywny. Budownictwo i przestrzeń podwórza*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- PŁOTNIKOWA ANNA, 1997, Zagroda w duchowej kulturze Słowian, [w:] G. Sawicka (red.), *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji Dom w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki, w dniach 22–24 marca 1995 roku*, Szczecin: Jota, 187–192.
- POCEK JAN, 1984, *Poezje*, wstęp, wybór i oprac. A. Aleksandrowicz, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- POCEK JAN, 1988, *Poezje wybrane*, wybór, wstęp i nota biograficzna R. Sulima, Warszawa: LSW.
- RAK MACIEJ, 2015, *Kulturemy podhalańskie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- SADOWSKA-KASIBORSKA EWA, 2001, Malarstwo, [w:] A. Gauda (red.), *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 125–132.
- SIKORA KAZIMIERZ, 2010, *Grzeczność językowa wsi*, Cz. I: System adresatywny, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SJPSz, 1978–1981, *Słownik języka polskiego*, M. Szymczak (red.), t. I–III, Warszawa: PWN.
- SŁODCZYK JANUSZ, 2001, Kierunki przemian funkcjonalno-przestrzennej struktury miast, [w:] B. Kortus (red.), *Człowiek i przestrzeń. Profesorowi Adamowi Jelonkowi w 70. rocznicę urodzin*, Kraków: Instytut Geografii i Gospodarki Przestrzennej UJ, 123–132.
- STYK JÓZEF, 1993, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Włocławek: Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników.
- THOMAS WILLIAM I., ZNANIECKI FLORIAN, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. M. Metelska, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- UMIŃSKA-TYTOŃ ELŻBIETA, 1997, DOM – synonimika i frazeologia w polszczyźnie potocznej (na podstawie łódzkich tekstów mówionych), [w:] G. Sawicka (red.), *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji Dom w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki, w dniach 22–24 marca 1995 roku*, Szczecin: Jota, 101–107.
- WITOSZ BOŻENA, 2004, Lingwistyczna koncepcja idiolektów a problem tożsamości, [w:] W. Bolecki, R. Nycz (red.), *Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. 85: *Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, Warszawa: IBL PAN, 128–143.
- www.muzeumetnograficzne.rzeszow.pl/2022/03/17/bocian-w-kulturze-ludowej/.
- ŻYWIĆKA BEATA, 2006, Wieś, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język – Wartości – Polityka. Zmiany w rozumieniu nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 200–205.

Village House as a Value

Abstract

The subject of the article is a village house as the key concept and centre of the system of values in a rural linguistic and cultural community (Bartmiński 1997, 11). The concept is understood here as a “domesticated place” because, in a village, a house is not just a building in

which people live surrounded by a natural, rural landscape, but it also includes farm buildings, farmyard and nature within the area.

In the text, I perceive a village house in two dimensions: as a material value and a social value (Bartmiński 1997, 14). Since a house has its own subjectivity, such subjectivity is also a part of the elements that constitute its essence: kitchen, table, furnace, farm tools, farm animals, and nature surrounding the house. However, the most important part of the subjectivity of a village house is a man who, because of his ancestors, was assigned to this house. Thus, further concepts, such as father, mother, family, as well as the local rural community, become involved in the social meaning of the lexeme in question.

Within the last several decades, social-cultural transformations of rural space have slightly modified the image of a village house, but they have not changed its valuing which has always been high and very positive.

KEYWORDS: *language, culture, identity, value, village house*

MEMOWY OBRAZ PODLASIA I LUBELSZCZYZNY

Iwona Burkacka 

Instytut Języka Polskiego, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.07>

ADNOTACJA: W tekście przedstawiono sposób postrzegania Podlasia i Lubelszczyzny oraz ich mieszkańców przekazywany i utrwalony w polskojęzycznych memach internetowych zbieranych w latach 2020–2022. Przedmiotem opisu, wykorzystującego założenia analizy multimodalnej i tekstowego obrazu świata, stało się ponad 300 memów dotyczących dwóch regionów, ujmowanych z perspektywy kategoryzacji potocznej. Autorzy memów (zwykle anonimowi) korzystają z utrwalonego w kulturze wizerunku regionu, na który składają się elementy kultury materialnej i niematerialnej (zwłaszcza zwyczaje, język, przekazy kulturowe, w tym stereotypy) oraz wyraziste komponenty społeczne (np. typowe zajęcia mieszkańców).

SŁOWA KLUCZOWE: *region, mem, wizerunek regionu, stereotyp, tekstowy obraz świata*

Wprowadzenie

Celem tekstu jest przedstawienie memowego obrazu dwóch regionów Polski ujmowanych z perspektywy kategoryzacji potocznej przyjętej w memach, której podstawą jest świadomość regionalna ujawniająca się w poczuciu identyfikacji z własną grupą oraz poczuciu odrębności od „tych, którzy są pod różnymi względami inni” (Poniedziałek 2010, 87–88). Towarzyszą im często mitologizacja, stereotypizacja i wybiórcze odwołania do tradycji, a także przyjmowanie podziału administracyjnego Polski jako wiążącego. Ta potoczna perspektywa jest istotna, ponieważ czasami daleko jej do respektowania czy uwzględniania klasyfikacji etnograficznych, językoznawczych, geograficznych czy historycznych (choć termin „region” jest też różnie rozumiany w nauce, por. Sagan-Bielawa 2021; Poniedziałek 2010).

Na wizerunek regionu mogą się składać charakterystyczne elementy krajobrazu (np. jeziora na Mazurach), kultury materialnej (np. kopalnie na Śląsku), wyraziste komponenty społeczne (np. typowe zajęcia mieszkańców) i składniki właściwe dla kultury niematerialnej: tożsamość mieszkańców i elementy ją budujące (np.: język, tradycja, zwyczaje, przekazy kulturowe, w tym stereotypy czy dowcipy). Istotny jest wybór cech charakterystycznych (wiązanych z danym obszarem albo jego mieszkańcami) spośród utrwalonych w kulturze i sposób operowania nimi, a także włączenie

nowych składników do tego zbioru. Memy, prezentując pewien obraz regionu, utrwalają go i w ten sposób wpływają na kształtowanie naszej pamięci. Nierzadko przywołują sądy i przekonania znane od lat, ale umieszczają je w nowym kontekście lub opatrują zaskakującym komentarzem, a niekiedy wykorzystują bieżące wydarzenia do budowania wizerunku regionu. Mogą więc tworzyć nowe skojarzenia lub ich wiązki, a następnie je upowszechniać w kulturze popularnej, której są istotnym składnikiem.

Materiał, cel, metoda

W badaniach uwzględniono ponad 300 polskojęzycznych memów internetowych, wyekscerpowanych w latach 2020–2023¹ z wykorzystaniem wyszukiwarki Google Grafika², z których reprezentatywna część jest prezentowana w tekście. Wykorzystano również zbiory memów³ oraz w części materiał pochodzący z projektów przygotowywanych pod moim kierunkiem przez studentów II roku filologii polskiej UW (w 2020 roku⁴). W tekście zostało podane jedno źródło występowania memów⁵, ale przedmiotem badań były w większości memy notowane na różnych stronach i w różnych zbiorach memów, na przykład mem z tekstem *Jezu, ufam dla Ciebie* można znaleźć w następujących lokalizacjach:

- <https://bialystok.naszemiasto.pl/przerazliwie-smieszne-memy-o-podlasiu-województwo-podlaskie/ga/c1-9040533/zd/76174565>,
- <https://podlaskie.naszemiasto.pl/memy-o-podlasiu-cala-polska-z-nas-sie-smieje-kto-je-tworzy/ga/c2-4734881/zd/34086259>,

1 Od października 2020 r. do lipca 2022 r., a następnie zweryfikowanych w czerwcu 2023 r.

2 To efekt ekscerpacji wykorzystującej wyszukanie według schematu: „nazwa regionu memy” (np. Podlasie memy) lub „regiony Polski memy”.

3 Podlasie: <https://bialystok.se.pl/galeria/najzabawniejsze-memy-o-podlasiu-ktory-najlepszy-top-24/gg-EMcF-JU8z-KAKV/gp-EysK-CJXa-NdPj>, <https://bialystok.naszemiasto.pl/przerazliwie-smieszne-memy-o-podlasiu-województwo-podlaskie/ga/c1-9040533/zd>, <https://nowe.memy.pl/mem/265104/Podlasie>, https://www.facebook.com/tymczasemnapodlasiuPL/?locale=pl_PL, <https://podlaskie.naszemiasto.pl/memy-o-podlasiu-cala-polska-z-nas-sie-smieje-kto-je-tworzy/ga/c2-4734881/zd>, <https://podlaskie24.pl/artukul/odkryj-podlaskie/memy-o-podlasiu-dlaczego-sa-tak-popularne-i-jaka-jest-ich-historia/>, <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd> (dostęp: 23.06.2023), Lubelszczyzna: <https://lublin.se.pl/top-10-memow-o-lublinie-galeria-smiesza-i-przerazaja-jak-jest-naprawde-aa-ZJjh-XYun-7x4o.html>, <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-lublinie-i-lubelszczynie/ar/c11-4890956>, <https://wspolczesna.pl/tak-smieja-sie-z-krasnika-w-internecie-internauci-sa-bezlitosni-oto-najlepsze-memy-krasnik-strefa-wolna-od-lgbt-5g-wifi-w/ga/c15-15204586/zd/45671402157> (dostęp: 25.07.2025).

4 Prace p. Agaty Prostek, Magdaleny Krakowiak, Izabeli Niderli, Julii Pawlak.

5 Lokalizację memów zweryfikowano 23.06.2023 r. (memy o Podlasiu) i 24.06.2023 r. (memy o Lubelszczyźnie).

- <https://podlaskie24.pl/artykul/odkryj-podlaskie/memy-o-podlasiu-dlaczego-sa-tak-popularne-i-jaka-jest-ich-historia>⁶

oraz Facebooku: <https://www.facebook.com/tymczasemnapodlasiuPL> (dostęp: 25.07.2025).

Przedmiotem analizy są obecne w memach elementy graficzne i językowe, a także sposób operowania nimi. Memy traktuję – podobnie jak czyniła to Marta Wójcicka (2019) – jako formę przekazu pamięci zbiorowej, w której zawarty jest obraz regionów i ich mieszkańców oraz miast traktowanych (przez twórców memów) jako stolice regionów. Z tej perspektywy istotny jest dominujący wizerunek – rozpowszechniony w serii memów, występujący w różnych wariantach wykorzystujących ten sam koncept, także sposób budowania wizerunku, a w mniejszym stopniu odnotowanie i opis każdego memu.

W analizie wykorzystano podstawowe założenia analizy multimodalnej (Iedema 2013; Maćkiewicz 2017; Stöckl 2015; Piekot 2016; Kawka 2016), badania językowego obrazu świata i tekstowych obrazów świata (Bartmiński 2007; Lewicki, Tokarski 1995; Tokarski 2013, 2016; Kadyjewska 2001; Żuk 2010) oraz narzędzia klasycznej analizy filologicznej. Przywołano również wyniki badań dotyczących obrazu poszczególnych regionów utrwalonego w języku i tekstach kultury (Kochanowski 2021; Żywicka 2005; Sagan-Bielawa 2021; Kolasa-Nowak 2013; Pelcowa 2013). Wykorzystano również prace dotyczące kultury popularnej i komunikacji medialnej (Fiske 2010; Storey 2003; Nowak 2013; Skowronek 2013), publikacje dotyczące memów internetowych (Niekrewicz 2015; Wójcicka 2019; Borkiewicz 2018; Bakalarski 2018; Kępa-Figura 2019; Burkacka 2017, 2018) oraz pamięci w ujęciu lingwistycznym (Czachur (red.) 2018; Mokijenko, Tarsa (red.) 2020).

Memy jako teksty kultury

Memy internetowe transmitują językowy i – szerzej – kulturowy ogląd świata i człowieka, odnoszą się do wartości i zasad współżycia społecznego, służą wyrażeniu przekonań i opinii. Są nośnikami pamięci, klisz, stereotypów. Ujawniają sposób postrzegania regionów zakorzeniony w potocznym widzeniu świata i rzeczywistości, a także tworzą lub współtworzą współczesny obraz mieszkańców poszczególnych części Polski, wpływają na sposób ich postrzegania. Stanowią współczesną formę satyry będącą elementem kultury uczestnictwa. Oprócz funkcji ludycznej pełnią wiele innych funkcji: komunikacyjną (w tym informacyjną, ekspresywną i impresywną), społeczną (edukacyjną, opiniotwórczą, tożsamościową i grupotwórczą), kulturową (kulturotwórczą, upowszechniającą, artystyczną); por. Wójcicka 2019, 38–40; Burkacka 2018, 109; Marek 2013, 140, 147; Naruszewicz-Duchlińska 2017, 255–257.

6 A także na innych stronach. To jeden z bardziej popularnych memów.

Zapewniają możliwość szybkiego i sugestywnego komentowania wydarzeń, wyrażania swoich przekonań oraz i wpływania na opinie i wyobrażenia innych.

Mem jako gatunek wypowiedzi składa się z elementów graficznych i tekstowych⁷, zwykle pochodzących z repozytorium kulturowego (np. kadrów filmowych, przysłów, przywołanych w całości lub części, często zmodyfikowanych), powielanych i przesyłanych głównie drogą elektroniczną (często za pośrednictwem mediów społecznościowych), choć możliwe są również publikacje prasowe (nie tylko elektroniczne) czy wystawy prezentujące memy. Gatunek łączący znaki wizualne (obraz) i werbalne (tekst) wykorzystuje prymarny i wtórny system znaków. Zaletą korzystania z wtórnego systemu znaków (np. reprodukcji, cytatów, innych memów) jest możliwość przejścia ładunku emocjonalnego i nośności czy rozpoznawalności tekstu pierwotnego, a także możliwość budowania przekazu na kontraście stylistycznym.

Memy są istotnym elementem współczesnej kultury, którą cechują znaczna karawalizacja, dystans, niepoważność (niepoważność w pisowni oryginalnej; por. Wasilewski 2013), typowe dla ponowoczesności. Śmiech, kpina, żart, humor, zabawa zapewniają widoczność w grupie komunikacyjnej, w dyskursie i internecie. Memy przekazują opinie i sądy w skrótowy i wyrazisty sposób, narzucający innym ogląd czy interpretację rzeczywistości. Odbija się w nich mentalność ich twórców i odbiorców. Z tej perspektywy bliskie są rysunkom satyrycznym, żartom czy dowcipom. Są krzywym zwierciadłem, w którym się przeglądamy. Zapewniają społeczne *katharsis*. Zwykle do ich rozumienia potrzebna jest znajomość kontekstu lub wiedza o faktach, znajomość konwencji stosowanych w memach, odwołań intertekstualnych, ponieważ komunikat satyryczny nigdy nie jest bezpośredni, a memy można traktować jako współczesną formę satyry czy karykatury. W podobny sposób korzystają z mechanizmów budowania ironii, parodii i komizmu. W dużym stopniu czerpią z funkcjonujących stereotypów⁸. Niekiedy wręcz powielają stereotypowe opinie, oceny zakorzenione w ludzkiej pamięci i utrwalone w kulturze. Czasami mogą dystansować się wobec nich (Wójcicka 2019, 95) lub je modyfikować (Burkacka 2017). Większe znaczenie mogą mieć te memy, które są źródłem długich serii lub zyskują popularność i ich życie jest dłuższe (funkcjonują w obiegu). Wpływają bowiem w większym stopniu na pamięć kulturową (Borkiewicz 2018). Jak wykazała Marta Wójcicka (2019), memy zawierają elementy pamięci przekazywanej (kulturowej, magazynującej, długotrwałej) i je wykorzystują, ponieważ wprowadzają je w kontekst społeczny w nowym komunikacie, dzięki czemu następuje na nowo ich uwspólnotowanie. Są znakami pamięci, które można rozpatrywać na trzech

7 Choć możliwe są również memy pozbawione tekstu.

8 Przyjęto definicję J. Bartmińskiego: „Stereotyp – subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu, obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych” (Bartmiński 1998, 64). Stereotypy mają wartość poznawczą, nie są wypełnione wyłącznie emocjami, nie muszą też być negatywne, wnoszą nacechowanie emocjonalne (tamże, 65).

poziomach: semiotycznym (jako przedstawienia słowno-ikoniczne), semantycznym (jako przywołanie i budowanie znaczeń ustanowionych kulturowo, kontekstowo) i w sferze działań (jako forma zaangażowania użytkownika).

Memy zawierają swoisty ogląd regionów i ich mieszkańców, ujmowany często w podobnych aspektach dotyczących wyróżników regionu (np. kuchni, stanu technicznego infrastruktury), cech mieszkańców (np. typowe zajęcia, charakterystyczne sformułowania, argumenty), relacji swój – obcy (my – oni). Sposób ujęcia widzenia jest często humorystyczny, prześmiewczy, krytyczny, ironiczny i koncentruje się na wybranych elementach wizerunku, co przypomina działania właściwe dla profilowania (obraz przedmiotu jest ujmowany „w określonych aspektach (podkategoriach, fasetach) [...] w ramach pewnego typu wiedzy i zgodnie z wymogami określonego punktu widzenia” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998, 212).

Analiza materiału

Użytkownicy mediów elektronicznych z różnym zainteresowaniem podchodzą do poszczególnych regionów, co znajduje odzwierciedlenie w liczbie memów i ich różnicowaniu. Memy o Podlasiu stanowią najliczniejszą grupę w zebranych zbiorze⁹, mniejszą kolekcję tworzą memy odnoszące się do Lubelszczyzny¹⁰. Warto dodać, że na różnice w liczbie materiałów w poszczególnych kategoriach wpływa kilka czynników. Po pierwsze, należy mieć na uwadze funkcjonujące stereotypy dotyczące mieszkańców regionu (lub głównych miast regionu) i konteksty kulturowe stanowiące o odrębności i wyrazistości regionu lub jego mieszkańców. Po drugie, istotnym elementem są bieżące wydarzenia, które wpływają na powstawanie większej liczby memów i atrakcyjność tematu w dyskursie. Po trzecie, ważna jest znajomość historii i etnografii regionu. Czwartą przyczyną może być atrakcyjność turystyczna regionu, jego rozpoznawalność. Ostatnim czynnikiem jest język, a zwłaszcza istnienie wyrazistych cech polszczyzny regionalnej.

Dobór przedstawionych egzemplifikacji jest subiektywny, ale reprezentatywny.

Podlasie

W memowym obrazie Podlasia dominuje ukazywanie tego regionu jako dzikiego kraju. Służy temu częste przedstawianie mieszkańców jako ludzi pierwotnych, ogrzewających się przy ognisku, ubranych w zwierzęce skóry, często z odkrytym torsem. Podlasianie często noszą łuki, z których strzelają do przybyszów lub samolotów czy

9 Porównywalną liczbowo ze zbiorem polskojęzycznych memów o Śląsku (istnieją też memy z tekstami pisanymi wyłącznie po śląsku). Memy dotyczące innych regionów stanowią odrębny zbiór.

10 Liczebność podobna do memów dotyczących Wielkopolski i Małopolski.

1



2



3



4



5

Podlasianie wzniecają pierwsze ognisko
(2018, koloryzowane)



6

**SAMOLOT PO PRZELOCIE NAD
BIAŁYMSTOKIEM**



7



8

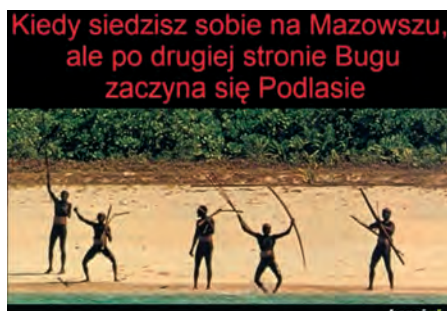
Podlaska drogówka goniąca pirata drogowego:



9



10



samochodów. Nie znają zapalniczek i zapalek, dlatego rozniecają ogień przez szybkie obracanie drewnianego kijka. Mieszkają w ziemiankach lub jaskiniach.

Istotnym elementem memowego wizerunku tego regionu jest także ukazywanie zacofania cywilizacyjnego, czego przykładami mogą być drogi gruntowe z namalowanymi oznaczeniami poziomymi lub znaczne ubytki w nawierzchni asfaltowej ulic, a także przypisywane zapóźnienie w postaci braku prądu elektrycznego i latarni ulicznych. Stąd w memach mowa o świętowaniu postawienia pierwszej latarni czy zdziwieniu wywołanym pojawieniem się pociągu. Co prawda, na Podlasiu znajdują się obszary o najmniejszym zanieczyszczeniu sztucznym światłem, ale w memach nie jest to ukazywane jako zaleta (np. umożliwiającą dobrą obserwację gwiazd na niebie nocą), lecz jako wada. Autorzy memów przedstawiają również podlaski wariant Ubera, którym jest korzystanie z jazdy na świni, a także ogrzewania podłogowego – wpuszczenie kaloryfera w podłogę. Warto podkreślić, że zacofanie technologiczne Podlasia jest jednym z częściej wykorzystywanych tematów, który jest realizowany na różne sposoby¹¹.

¹¹ Na przykład studenci z Podlasia na wykłady przynoszą maszyny do pisania, aby robić notatki, podczas gdy inni korzystają z laptopów, por. https://www.facebook.com/tymczasemnapodlasiuPL/?locale=pl_PL, a do McDrive'a podjeżdżają furmanki, https://www.youtube.com/watch?v=V_6BfRJRuug (dostęp: 25.07.2025).

W niektórych memach pojawiają się określenia *podlaska cywilizacja* czy *cywilizowane Podlasie*, które są opatrzone zdjęciem śmiejącego się dziecka. Uśmiech jest też reakcją na słowa: *Kiedy w mówisz komuś, że na Podlasiu jest cywilizacja.*

11



12



13



14



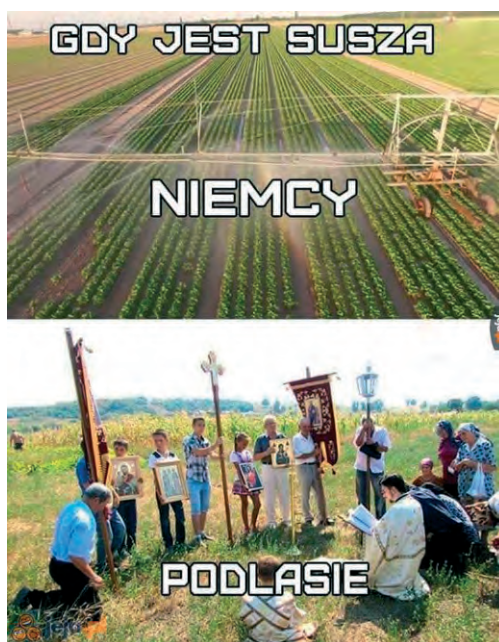
15



16



17



W wielu memach zwraca się uwagę na to, że na Podlasiu czas się zatrzymał, nie widać rozwoju miejscowości, doskwiera brak inwestycji i bieda. Mieszkańcy obawiają się zmian, nowych technologii czy rozwiązań (np. korzystania z programu Erasmus). Nawet ufo jest postrzegane przez mieszkańców jako źródło złomu, który można spieniężyć. Istotnym problemem trapiącym Podlasiaków jest alkoholizm, do którego odnosi się wielu memowych twórców. Ich zdaniem wódka to element codziennej egzystencji (*Podlaska telewizja. Codziennie ten sam program*), towarzyszący też oddziałom obrony terytorialnej i jednostkom specjalnym. Nowa technologia, jeśli się pojawia, to tylko po to, by transportować wódkę.

18



19

**GDY BUDUJESZ ŚWIATŁOWODY DLA CAŁEJ POLSKI
ALE PODLASIE WYNALAZŁO OGIEŃ I JE SPALIŁO**



20



21



22



23



24



25



26



27



28



29



W pozytywnym świetle ukazywana jest siła fizyczna mieszkańców regionu (nie tylko mężczyzn, ale również dzieci czy gospodyń domowych potrafiących samodzielnie przenosić duże bale drewna). Na uznanie zasłużył również bezpośredni kontakt ze zwierzętami. Domowymi pupilami nie są jednak psy czy koty, ale konie lub żubry, a więc zwierzęta znacznych rozmiarów.

Podstawowym zajęciem ludności jest rolnictwo. Jednak w przeciwieństwie do obrazu kreowanego przez serial paradokumentalny (*Rolnicy. Podlasie*), który ukazuje zacofaną wieś, stary i zdezelowany sprzęt oraz rolników o niezbyt dużych kwalifikacjach zawodowych i uzależnionych od alkoholu, memy zwracają uwagę na obecność nowoczesnego sprzętu rolniczego (traktory John Deere 9RX), młodych rolników i rolniczek, które potrafią go obsługiwać. Co ciekawe, Podlasianki są ukazywane w memach na ogół pozytywnie – jako silne i odważne kobiety (o sile równej mężczyznom), zdolne do niekonwencjonalnych działań (np. zrobienia sobie tatuażu z zaskakującą grafiką – ciągnikiem).

30



31



32



33



34



Podlasie jest regionem, który może zadziwić umieszczaniem symboli czy obrazów religijnych w niespotykanych miejscach, na przykład na masce samochodu, co można interpretować jako chęć uzewnętrzniania wiary czy jej wyrazistego eksponowania w każdej przestrzeni. Modlitwy o deszcz można interpretować jako przejaw religijności mieszkańców i przejaw wiary w siłę modlitwy, ale można też ujmować – jak czyni to autor jednego z popularniejszych memów¹² (por. 17) – jako wyraz cywilizacyjnego zacofania, braku nowoczesnych technologii w rolnictwie.

Ważnym elementem wyróżniającym region jest także kuchnia. W memach nie pojawiają się jednak potrawy regionalne, ale podlaskie warianty znanych dań i produktów, na przykład smalec jako odpowiednik nutelli, pokrojona parówka jako owoce morza po podlasku, kiszka ziemniaczana z kawałkami wędliny jako sushi po białostocku¹³ czy kaszanka jako podlaski kawior¹⁴.

35



36



12 Grafika przedstawia – jak można sądzić – zwyczaj święcenia (błogosławieństwa) pól, obchodzony dawniej w dzień świętego Marka Ewangelisty (25 kwietnia), dziś zwykle w maju (choć rzadko).

13 https://www.gazeta.pl/0/0.html?utm_campaign=amtp_pnHP_gallery&mtpromo=enc02qhrmp2x6je-qbmut4egu2metwygqjlgdzagsriudrqmz6udraocblesmjfkctyua5icroec2jemznit4ygyvmudrqmcbatyy-gqznqtzig2ri (dostęp: 25.07.2025).

14 <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internaucio-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553340> (dostęp: 25.07.2025).



W wielu memach eksponowany jest także regionalizm składniowy (struktura z wyrazem *dla*, np. *podobasz się dla mnie*) jako znak rozpoznawczy regionu, choć forma ta jest charakterystyczna nie tylko dla języka Podlasia, ale także polszczyzny północnych Kresów (Litwa, Białoruś, południowa Łotwa), a także, choć w mniejszym zakresie, polszczyzny południowych Kresów (Karaś 2010). Konstrukcja ta pojawia się nawet w zmodyfikowanych wersjach tekstów dotyczących religii, np. *Jezu, ufam dla Ciebie* (zamiast: *Jezu, ufam Tobie*), czy w memach odnoszących się do zwierząt: krowy ryczą na Podlasiu inaczej (z innych rejonów: *muuu*, a na Podlasiu: *dla niego*)¹⁵. Niekiedy pojawiają się memy z innymi wykładnikami językowej odrębności (np. *Stąd matury wyszli*)¹⁶, często zestawiane na zasadzie kontrastu z gwarą śląską lub językiem ogólnopolskim (jak w motywie babci chłopaka i kłopotów w komunikacji).

Ogólna memowa ocena regionu jest negatywna: to miejsce, w którym żyje się za karę, mieszkanie jest zsyłką (*oby nie Podlasie*) lub efektem braku możliwości wybrania innego regionu (*Kiedy oni wzięli Mazowieckie i Wielkopolskie, a dla Tobie zostało Podlasie*). Pojawiają się zestawienia ze Śląskiem (wskazanie odrębności językowych względem polszczyzny ogólnej) lub Lubelszczyzną (bieda, brak dużych miast, przynależność do Wschodu rozumianego nie tylko w kategoriach geograficznych, ale i kulturowych).

W memowym obrazie Podlasia widać nawiązania do stereotypowego postrzegania wsi jako miejsca zacofanego, biednego, w którym wykonuje się proste zajęcia fizyczne wymagające siły i nie ma dostępu do zdobyczy cywilizacyjnych. Miasta są niedoinwestowane, bez sprawnej infrastruktury. Dominującym zajęciem ludności jest rolnictwo. Mieszkańcy żyją na ogół zapatrzeni w przeszłość, boją się zmian i nowości. Mężczyźni często mają problem z nadużywaniem alkoholu. Te elementy memowego wizerunku Podlasia są także powielane w różnego typu quizach internetowych, np.: https://wspolczesna.pl/quiz/wynik/7305,znasz_sterotypy_o_podlasiu_quiz_z_przymruzeniem_oka,17bce67966ce6bfc003ff93bcdcb69a,q,t,w.html (dostęp: 25.07.2025).

15 <https://podlaskie.naszemiasto.pl/memy-o-podlasiu-cala-polska-z-nas-sie-smieje-kto-je-tworzy/ga/c2-4734881/zd/34086285> (dostęp: 25.07.2025).

16 Nawiązujące do wycieku pytań maturalnych (zdarzenia te odnotowano na Podlasiu w maju 2020 i 2021 r.).

38



39



40



41



42



43



Przedstawiony obraz w części jest zgodny z funkcjonującymi wizerunkami regionu obecnymi w innych tekstach kultury. Marek Kochanowski podkreśla, że polskie reportaże utrwalają stereotypowe postrzeganie tego regionu: „To jest region zacofany. Tych, którzy tu przyjeżdżają, dzielę na dwie kategorie: takich, którzy są tu przypadkiem i patrzą na miejscowych jak na dzikich – z wyrozumiałością i trwogą; i takich, którzy również patrzą na nas jak na dzikich – z wyrozumiałością, ale są dzikością zachwyceni” (Kochanowski 2020, 228).

Postrzeganie mieszkańców Podlasia jako dzikich i ukazywanie zacofania regionu (Polska B)¹⁷ są też widoczne w wielu memach. Wartości związane z niemal nieskażoną przyrodą, bliskim kontaktem z naturą, brakiem zanieczyszczeń cywilizacyjnych są prawie nieobecne w analizowanych tekstach kultury. Parki narodowe nie są tematem poruszonym w memach, choć stanowią ważny element regionu. Rzadko pojawiają się też odwołania do tradycji (poza obrazami procesji). W memach niewidoczne jest przedstawianie Podlasia jako regionu cudów, uzdrowicieli, zamawiaczy, krainy mistycznej. Nie wspomina się o wyludnieniu regionu i innych problemach demograficznych, o których mowa w dyskursie publicznym.

Lubelszczyzna

Lubelszczyzna (i Lublin jako główne miasto regionu)¹⁸ ukazywana jest jako wschodnia część kraju, znacznie uboższa od innych regionów. Stąd w memach często pojawia się temat cen produktów i małych zarobków (np. *Żart o Lublinie w czterech słowach. Znalazłem dobrze płatną pracę*) oraz relacji między nimi.

W wielu memach buduje się napięcie między warstwą słowną a warstwą graficzną, na przykład tekst niesie informację, że *Lublin to miasto inspiracji* (logo miasta), a grafika przedstawia bezdomnych korzystających ze schronienia w namiocie z tym hasłem. Podobnie ironiczny sens jawi się, gdy widzimy zdjęcie zniszczonego budynku (dworca), bez peronów, z towarzyszącym napisem *Lubelskie: Smakuj życie! Biłgoraj zaprasza*. W niektórych memach tekst wprost informuje, że Lublin lub Lubelskie to miejsca, które trudno zrozumieć (np. *Lublin!! Typie, tego nie ogarniesz!*, z częstym kadrem z filmu dla dzieci *Toy Story*). Nieprzewidywalność czy nie logiczność podkreślana jest przez zdjęcia samochodu w śniegu, jednak widocznego nie tylko na masce, ale i wewnątrz samochodu. Ukazywanie zasp może też budzić skojarzenia ze Wschodem (śnieg i niedźwiedzie), mającym na ogół negatywne konotacje. To miejsce, do którego się nie przyznaje, nawet jeśli się jest pośłem z tego regionu, a w Lublinie na KUL-u uzyskało się stopień doktora nauk ekonomicznych (mem z Joanną Muchą, por. 48).

17 W kilku memach pojawia się zresztą to określenie.

18 Choć pojawiają się też inne miasta: Kraśnik, Chełm, Łęczna, Puławy i Świdnik.

44



45



46



47



48



49



50



Inną miejscowością (poza Lublinem) silnie związaną z regionem jest Kraśnik, który po głośnej sprawie uchwały Rady Miasta Kraśnika przeciwko 5G i LGBT stał się symbolem zacofania cywilizacyjnego Lubelszczyzny. Twórcy memów byli bezlitośni. Ogłosili Kraśnik strefą wolną od AGD, Wi-Fi, PLN, miejscem, w którym nie można robić zdjęć, pokazywać reklam telewizyjnych z cebulą. W memach widać odwołania do filmu *Goście, goście*, których bohaterowie – średniowieczny rycerz i jego pacholek przeprowadzają kontrolę graniczną przy wjeździe do Kraśnika, oraz do filmu animowanego *Shrek* (mieszkańcy królestwa polujący na ogra stali się członkami straży obywatelskiej szukającej nadajników Wi-Fi w Kraśniku). Przywołanie kadrów pochodzących z wtórnego systemu znaków (filmów) jest sposobem na przejęcie skojarzeń i oceny działań bohaterów oraz przeniesienie wartościowania zawartego w oryginalnych dziełach do memów. Strach czy obawy przed nowymi technologiami zostały przedstawione w sposób karykaturalny, na przykład żubr jest efektem wychowywania psa pod masztem 5G. Memy te przypominają serię dowcipów o Wąchocku, którego mieszkańcy i wójt są znani z nieracjonalnych zachowań i działań pozornych (np. z oszczędności wójt związał asfalt na noc).

51



52



53



54



55



56



57



58



59



60



W kilku memach pojawia się odwołanie do regionalnego piwa Perła (także z wykorzystaniem gry znaczeń: nazwa własna i rzeczownik pospolity) oraz wydarzenia historycznego – do unii lubelskiej, która jest pozytywnie wartościowana (w przeciwieństwie do Unii Europejskiej) i traktowana jako powód do dumy. Być może to odwołanie do obecnego w kulturze popularnej przekonania, że Lubelszczyznę zamieszkują „prawdziwi Polacy”¹⁹, dumni z polskości i nastawieni krytycznie do Europy i jej wartości. W memach nie widać jednak wielokulturowości tego regionu, ukazywania tego obszaru jako miejsca styku kultur, co najwyżej uwidacznia się jego pograniczny charakter i związana z tym obecność Ukraińców. Brak też odwołań do rolnictwa, a zwłaszcza uprawy tytoniu, czy żyzności ziem, niewątpliwego bogactwa regionu. Niekiedy zestawia się Lubelszczyznę z Podlasiem, a Kraśnik z innymi miastami, o których było swego czasu głośno w mediach (z Radomiem²⁰ czy Sosnowcem).

Wnioski

Memowy obraz tych dwóch regionów Polski w różny sposób odnosi się do ich obrazu utrwalonego w kulturze i języku. Pomija się w nim piękno nieskażonej przyrody i różnorodność wyznaniową Podlasia, wielokulturowość i bogactwo rolnictwa

19 Czasami pojawiają się opinie, że linią dzielącą tereny, gdzie mieszkają „prawdziwi Polacy”, i obszary, gdzie ich nie ma, jest Wisła.

20 Dwie serie memów: o lotnisku i o chytrej babie z Radomia.

Lubelszczyzny, a podkreśla usytuowanie na wschodzie kraju i związane z tym ubóstwo, braki w infrastrukturze oraz odmienny – zdaniem twórców memów – sposób myślenia. Widoczny jest wpływ bieżących wydarzeń w postaci np. uchwały Rady Miasta w Kraśniku.

Do budowania memowego obrazu wykorzystuje się często kadry filmowe, które jako nawiązania intertekstualne niosą ocenę przedstawianych zdarzeń zakorzenioną w tekście oryginalnym. Przekaz może być sumą znaczenia niesionego przez tekst i grafikę (większość analizowanego materiału) lub wynikać z napięcia między znakami tekstowymi a znakami wizualnymi. Niekiedy grafika jedynie obrazuje informację przekazaną słownie (por. 50).

Widoczne są też obustronne relacje z funkcjonującymi w internecie quizami dotyczącymi znajomości regionów i nawiązania do znanych serii memów, co jest zabiegiem dość częstym w memach (por. Burkacka 2017). W kreacji wizerunku niekiedy wykorzystuje się regionalizmy, ale zwykle te, które są powszechnie znane i związane z danym obszarem (Podlasie). Nie są traktowane jako nośnik lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego, ale jako element wyróżniający mieszkańców danego regionu i powód do żartów.

Na uwagę zasługuje też funkcjonowanie ironicznych parafraz, np. *podlaska nutella* ‘smalec’, *podlaski kawior* ‘kaszanika’, obecnych także w memach o innych regionach, czy konstrukcji ukazujących regionalne odpowiedniki, np. *owoce morza po podlasku* ‘makaron z pokrojoną parówką’, *sushi po białostocku* ‘kiszka ziemniaczana z kawałkami wędliny’.

Memy narzucają określony sposób mówienia o regionach – krytyczny, zdystansowany, uogólniający, często z hiperbolizacją, co zbliża je do rysunków satyrycznych, karykatur czy dowcipów. Widoczna selektywność i koncentracja na wybranych aspektach służą budowie stereotypowych wizerunków regionów.

LITERATURA

- BAKALARSKI KRZYSZTOF, 2018, Memy internetowe satyrą polityczną społeczeństwa sieci, *Studia Bobolanum* 29, nr 2, 163–186.
- BARTMIŃSKI JERZY, 1998, Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem na przykładzie stereotypu matki, [w:] J. Anusiewicz, J. Bartmiński (red.), *Język a kultura*, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 63–83.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BARTMIŃSKI JERZY, NIEBRZEGOWSKA STANISŁAWA, 1998, Profile a podmiotowa interpretacja świata, [w:] J. Bartmiński, R. Tokarski (red.), *Profilowanie w języku i tekście*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 211–224.

- BORKIEWICZ ANNA, 2018, Kody dominujące w memach internetowych dotyczących historii Polski, *Studia Historica Gedanensia* 9, 237–247.
- BURKACKA IWONA, 2017, Memy a stereotypy, [w:] E. Kołodziejek, R. Sidorowicz (red.), *Internet jako przedmiot badań językoznawczych*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 11–26.
- BURKACKA IWONA, 2018, *Niemiec płakał jak sprzedawał*. Niemcy i kultura niemiecka w polskich memach internetowych, [w:] J. Godlewska-Adamiec, D. Wyrzykiewicz (red.), *Pamięć – dyskurs – tożsamość. Rozważania interdyscyplinarne* (seria *Kultury i języki pamięci*), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 104–126.
- CZACHUR WALDEMAR (red.), 2018, *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodologiczne*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- FISKE JOHN, 2010, *Zrozumieć kulturę popularną*, tłum. K. Sawicka, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- IEDEMA RICK, 2013, Multimodalna analiza dyskursu: Resemiotyzacja na potrzeby dyskursów użytkowych, tłum. M. Żelewa, [w:] A. Duszak, G. Kowalski (red.), *Systemowo-funkcjonalna analiza dyskursu*, Kraków: Universitas, 197–227.
- JASTRZĘBSKI BARTOSZ, MORAWIECKI JĘDRZEJ, SKAWIŃSKI MACIEJ, 2015, *Jutro spadną gromy*, Białystok: Fundacja Sąsiedzi.
- KADYJEWSKA ANNA, 2001, Problematyka obrazu świata w badaniach języka pisarza (na przykładzie pism Cypriana Norwida), [w:] A. Pajdzińska, R. Tokarski (red.), *Semantyka tekstu artystycznego*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 321–332.
- KARAŚ HALINA, 2010, *Dialekty i gwary polskie. Kompendium internetowe*, <http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php>.
- KAWKA MACIEJ, 2016, Dyskurs multimodalny – nowa kategoria badawcza?, *Zeszyty Prasoznawcze* 59, nr 2, 294–303.
- KĘPA-FIGURA DANUTA, 2019, Mem (internetowy) jako nośnik narracji o świecie, [w:] P. Płaneta, R. Filas (red.), *Dyskursologiczne tezy i syntezy. Język – kultura – media. Prace ofiarowane prof. dr. hab. Maciejowi Kawce*, Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, 171–188.
- KOCHANOWSKI MAREK, 2021, Białystok and Podlasie in Reportage after 1945. Reality and Stereotypes (a Reconnaissance), *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Lublin – Polonia*, t. XXXVII, 215–231.
- KOLASA-NOWAK AGNIESZKA, 2013, Użyteczność obrazu Polski Wschodniej w dyskursie akademickim i publicznym, [w:] T. Zarycki (red.), *Polska Wschodnia i orientalizm*, Warszawa: Scholar, 98–109.
- LEWICKI ANDRZEJ M., TOKARSKI RYSZARD (red.), 1995, *Kreowanie świata w tekstach*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- MAĆKIEWICZ JOLANTA, 2017, Badanie mediów multimodalnych – multimodalne badanie mediów, *Studia Medioznawcze*, 2(69), 33–43.
- MAREK KATARZYNA, 2013, Mem internetowy. Informacja i transformacja w sieci, [w:] P. Grochowski (red.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 133–172.

- MOKIJENKO WALERIJ, TARSA JADWIGA (red.), 2020, *Język i pamięć. Księga jubileuszowa dedykowana Panu Profesorowi Wojciechowi Chlebdzie z okazji 70. urodzin*, Opole: Uniwersytet Opolski.
- NARUSZEWICZ-DUCHLIŃSKA ALINA, 2017, Kilka refleksji na temat memów internetowych, [w:] I. Hofman, D. Kępa-Figura (red.), *Współczesne media. Gatunki w mediach. Prace dedykowane Profesor Marii Wojtak*, t. 2, *Gatunki w mediach elektronicznych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 251–263.
- NIEKREWICZ AGNIESZKA, 2015, *Od schematyzmu do kreatywności. Język memów internetowych*, Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Naukowe PWSZ im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim.
- NOWAK JAKUB, 2013, Memy internetowe: teksty (cyfrowej) kultury językiem krytyki społecznej, [w:] I. Hofman, D. Kępa-Figura (red.), *Współczesne media. Język mediów*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 239–256.
- PELCOWA HALINA, 2013, Gwara jako nośnik lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego, [w:] J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Źródła – wartości – ochrona*, Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa, 219–228.
- PIEKOT TOMASZ, 2016, *Mediacje semiotyczne. Słowo i obraz na usługach ideologii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Sedno”.
- PONIEDZIAŁEK JACEK, 2010, Kształtowanie się regionu na Warmii i Mazurach, *Studia Regionalne i Lokalne* 4(42), 23–42.
- SAGAN-BIELAWA MIROSLAWA, 2021, Język w procesie kształtowania nowych regionów w Polsce, *Slavia Meridionalis* 21, <https://doi.org/10.11649/sm.2419>.
- SKOWRONEK BOGUSŁAW, 2013, *Mediolingwistyka. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- STÖCKL HARTMUT, 2015, Czytanie tekstów językowo-obrazowych? Elementy kompetencji podstawowej, tłum. J. Pociask, [w:] R. Opilowski, J. Jarosz, P. Staniewski (red.), *Lingwistyka mediów. Antologia tłumaczeń*, Wrocław–Drezno: Atut, Neisse Verlag, 113–137.
- STOREY JOHN, 2003, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tłum. J. Barański, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- TOKARSKI RYSZARD, 2013, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- TOKARSKI RYSZARD, 2016, Od językowego obrazu świata do obrazów świata w języku, *Język Polski* 2, 28–37.
- WASILEWSKI JERZY SŁAWOMIR, 2013, Pochwała NiePoważności. O potrzebie antropologii komicznej transgresji, [w:] Ł. Smyrski, K. Waszczyńska (red.), *Etnograficzne wędrówki po obszarach antropologii. Tom w darze dla profesora Lecha Mroza*, Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Wydawnictwo DiG, 311–331.
- WÓJCICKA MARTA, 2019, *Mem internetowy jako multimodalny gatunek pamięci zbiorowej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- ŻUK GRZEGORZ, 2010, Językowy obraz świata w polskiej lingwistyce przełomu wieków, [w:] M. Karwatowska, A. Siwiec (red.), *Przeobrażenia w języku i komunikacji medialnej*

na przełomie XX i XXI wieku, Chełm: PWSZ w Chełmie, Chełmskie Towarzystwo Naukowe, 239–257.

ŻYWIKA BEATA, 2005, Zmiany obrazu regionu we współczesnej polszczyźnie, *Etnolingwistyka* 17, 299–315.

Wykaz memów

1. <http://karnyjez.pl/5-memow-wrzesnia-karnego-jeza-zobacz-memy/> (dostęp: 25.07.2025) 98
2. <https://paczaizm.pl/teren-zabudowany-na-podlasiu-las-podlaskie/> (dostęp: 25.07.2025) 98
3. <https://www.facebook.com/bialystok/posts/d41d8cd9/2865413330412999/> (dostęp: 25.07.2025) 98
4. <https://paczaizm.pl/uczniowie-podstawowki-z-podlasia-probujacy-zapalic-szluga-na-przerwie-czlowiek-pierwotny/> (dostęp: 25.07.2025) 98
5. <https://obrazkowo.pl/945a9c6b935cd5ee4a3b6ce02916c40b/Podlasianie-wzniecaj-pierwsze-ognisko> (dostęp: 25.07.2025) 98
6. <https://memy.jeja.pl/425520,tym-razem-sie-udalo.html> (dostęp: 25.07.2025) 98
7. <https://paczaizm.pl/kiedy-nie-zaznaczysz-w-gps-opcji-omijaj-podlasie-z-lukiem-celuje-na-jezdni/> (dostęp: 25.07.2025) 99
8. <https://podlaskie24.pl/artykul/odkryj-podlaskie/memy-o-podlasiu-dlaczego-sa-tak-popularne-i-jaka-jest-ich-historia/> (dostęp: 25.07.2025) 99
9. <https://memisko.pl/obrazek/2773/parkowanie-na-podlasiu> (dostęp: 25.07.2025) 99
10. <https://obrazkowo.pl/1b25bd1c2cc0155137581aaa355e9f00/Podlasie> (dostęp: 25.07.2025) 99
11. <https://kwejk.pl/obrazek/3241909/budowa-drog.html> (dostęp: 1.08.2025). 100
12. <https://nowe.memy.pl/mem/265104/Podlasie> (dostęp: 25.07.2025) 100
13. https://www.gazeta.pl/0/0.html?utm_campaign=amtp_pnHP_gallery&mtpromo=enc02qhrmp2x6jeqbmut4egu2metwygqjlgdzagsriudrqmzcz6udraocblesmjfkctyua5icroec2jemznit4ygvjmudrqmcbatyygqznqtzig2ri (dostęp: 25.07.2025) 100
14. <https://wspolczesna.pl/beka-z-podlasia-czyli-podlaskie-memy-w-internecie-zobaczcie-z-czego-sie-smieja-internauci-memy/ga/13481238/zd/31071330> (dostęp: 25.07.2025) 100
15. <https://bialystok.naszemiasto.pl/przerazliwie-smieszne-memy-o-podlasiu-wojewodztwo-podlaskie/ga/c1-9040533/zd/76174555> (dostęp: 25.07.2025) 101
16. <https://podlaskie24.pl/artykul/odkryj-podlaskie/memy-o-podlasiu-dlaczego-sa-tak-popularne-i-jaka-jest-ich-historia/> (dostęp: 25.07.2025) 101
18. https://www.reddit.com/r/Polska/comments/a6y6cm/podlasie_to_nadal_podlasie/ (dostęp: 25.07.2025) 102
19. <https://paczaizm.pl/memy/swiatlowody> (dostęp: 25.07.2025). 102
20. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553386> (dostęp: 25.07.2025) 102
21. <https://poranny.pl/halloween-2020-niesamowite-memy-jakich-dawno-nie-widzieliscie-najsmieszniesze-obrazki-na-swieto-ktore-przyszlo-zza-oceanu/ga/c1-15262676/zd/46224560> (dostęp: 25.07.2025) 102

22. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553328> (dostęp: 25.07.2025) 102
23. <https://www.blasty.pl/100609/ufo-witaj-ziemianinie-loo-tyle-zlomu-mi-z-nieba-spadlo-odlatuja-kurna-to-podlasie> (dostęp: 25.07.2025) 102
24. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553418> (dostęp: 25.07.2025) 103
25. <https://podlaskie.naszemiasto.pl/memy-o-podlasiu-cala-polska-z-nas-sie-smieje-kto-je-tworzy/ga/c2-4734881/zd/34086281> (dostęp: 25.07.2025) 103
26. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553216> (dostęp: 25.07.2025) 103
27. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553344> (dostęp: 25.07.2025) 103
28. <https://bialystok.se.pl/najzabawniejsze-memy-o-podlasiu-ktory-najlepszy-top-24-aabRmk-3qJX-edhz.html> (dostęp: 25.07.2025) 103
29. <https://bialystok.naszemiasto.pl/przerazliwie-smieszne-memy-o-podlasiu-wojewodztwo-podlaskie/ga/c1-9040533/zd/76174561> (dostęp: 25.07.2025) 103
30. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553346> (dostęp: 25.07.2025) 104
31. <https://wspolczesna.pl/nowe-najglupsze-memy-o-wsi-i-rolnikach-z-podlasia-znowu-sie-smieja-zobacz-najlepsze-smieszne-obrazki/ar/c1-15428839> (dostęp: 25.07.2025) 104
32. <https://www.facebook.com/375447816192412/photos/a.375449932858867/380671642336696/?type=3> (dostęp: 25.07.2025). 104
33. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553326> (dostęp: 25.07.2025) 104
34. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553232> (dostęp: 25.07.2025) 105
35. https://www.gazeta.pl/0/0.html?utm_campaign=amtp_pnHP_gallery&mtpromo=en-c02qhrmp2x6jeqbm24egu2metwygqjlgdzagsriudrqmcz6udraocblesmjkfctyua5icroec2jemznit4ygvjmuadrqmcblatyggznqtzig2ri (dostęp: 25.07.2025). 105
36. <https://www.facebook.com/sucharcodzienny/photos/a.212998835437535/5774536815950348/?type=3> (dostęp: 25.07.2025). 105
37. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553434> (dostęp: 25.07.2025) 106
38. https://www.gazeta.pl/0/0.html?utm_campaign=amtp_pnHP_gallery&mtpromo=en-c02qhrmp2x6jeqbm24egu2metwygqjlgdzagsriudrqmcz6udraocblesmjkfctyua5icroec2jemznit4ygvjmuadrqmcblatyggznqtzig2ri (dostęp: 25.07.2025). 107
39. <https://podlaskie24.pl/artukul/odkryj-podlaskie/memy-o-podlasiu-dlaczego-sa-tak-popularne-i-jaka-jest-ich-historia/> (dostęp: 25.07.2025) 107
40. <https://bialystok.naszemiasto.pl/przerazliwie-smieszne-memy-o-podlasiu-wojewodztwo-podlaskie/ga/c1-9040533/zd/76174589> (dostęp: 25.07.2025) 107

41. <https://paczaizm.pl/kiedy-oni-wzieli-mazowieckie-i-wielkopolskie-a-dla-tobie-zostalo-podlasie-mundial-mecz-rosja-arabia-saudyjska-putin-szej-k-infantino/> (dostęp: 25.07.2025) 107
42. <https://kwejk.pl/obrazek/3263541/gdybym-sie-kiedys-urodzic-mial-znow.html> (dostęp: 25.07.2025) 107
43. <https://poranny.pl/memy-o-podlasiu-i-bialymstoku-2022-tak-smieje-sie-z-nas-polska-internauci-o-naszym-regionie-06082022/ga/c11-13844074/zd/33553278> (dostęp: 25.07.2025) 107
44. <https://lublin.se.pl/top-10-memow-o-lublinie-galeria-smiesza-i-przerazaja-jak-jest-naprawde-aa-ZJjh-XYun-7x4o.html> (dostęp: 25.07.2025). 109
45. <https://demotywatory.pl/4283023/Tymczasem-w-Lubelskim> (dostęp: 25.07.2025) ... 109
46. <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-lublinie-i-lubelszczyźnie/ar/c11-4890956> (dostęp: 25.07.2025) 109
47. <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-woj-lubelskim-i-jego-miastach/ar/c11-4924430> (dostęp: 25.07.2025) 109
48. <https://lublin.se.pl/galeria/top-10-memow-o-lublinie/gg-bYfb-fpg3-EUAV/gp-w5S7-CBL8-nj9V> (dostęp: 25.07.2025). 109
49. <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-woj-lubelskim-i-jego-miastach/ga/c11-4924430/zd/37729866> (dostęp: 25.07.2025) 109
50. <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-lublinie-i-lubelszczyźnie/ga/c11-4890956/zd/37075722> (dostęp: 25.07.2025) 110
51. <https://wspolczesna.pl/tak-smieja-sie-z-krasnika-w-internecie-internauci-sa-bezlitosni-oto-najlepsze-memy-krasnik-strefa-wolna-od-lgbt-5g-wifi-w/ar/c15-15204586> (dostęp: 25.07.2025) 110
52. <https://www.eskarock.pl/rozrywka/krasnik-memy-o-miescie-ktore-stalo-sie-hitem-internetu-aa-UvA6-XK5J-6gD1.html> (dostęp: 25.07.2025) 110
53. <https://kwejk.pl/obrazek/3635597/kontrola-graniczna.html> (dostęp: 25.07.2025). ... 111
54. <https://www.dziennikwschodni.pl/krasnik/polska-smieje-sie-z-krasnika-o-co-chodzi-z-petycja-o-sieci-5g,n,1000275027.html> (dostęp: 25.07.2025) 111
55. https://memy.pl/mem/337543/Tymczasem_na_Krasniku (dostęp: 1.08.2025) 111
56. <https://wroclaw.naszemiasto.pl/zobacz-nowe-memy-z-krasnika-oto-te-najsmieszniesze/ga/c13-7916759/zd/56640565> (dostęp: 1.08.2025) 111
57. <https://memsekcja.pl/mem/stop-ideologii-cebularzy/HguJdEH> (dostęp: 25.07.2025). 111
58. <https://wspolczesna.pl/tak-smieja-sie-z-krasnika-w-internecie-internauci-sa-bezlitosni-oto-najlepsze-memy-krasnik-strefa-wolna-od-lgbt-5g-wifi-w/ga/c15-15204586/zd/45671410> (dostęp: 25.07.2025) 111
59. <https://lublin.se.pl/galeria/top-10-memow-o-lublinie/gg-bYfb-fpg3-EUAV/gp-Dnrx-TFZv-1a9k60> (dostęp: 25.07.2025) 112
60. <https://lublin.naszemiasto.pl/tak-sie-z-nas-smieja-memy-o-woj-lubelskim-i-jego-miastach/ga/c11-4924430/zd/37729864> (dostęp: 25.07.2025) 112

Meme Image of Podlasie and Lublin Region

A b s t r a c t

The text presents the perception of Podlasie and Lublin and their inhabitants, transmitted and preserved in Polish-language internet memes collected in 2020-2022. This description, which uses the assumptions of multimodal analysis and textual image of the world, covers over 300 memes concerning two regions approached from the perspective of colloquial categorization. The authors of the memes (usually anonymous) use the image of the region established in culture, which consists of elements of material and non-material culture (especially customs, language, cultural messages, including stereotypes) and expressive social components (e.g. typical activities of residents). Memes, which present a certain image of the region, preserve it and in this way influence the shaping of our ideas and building memory. Hence, both the choice of characteristic features and the way of using them, as well as the inclusion of new elements, often related to current events, are important. Memes, by recalling judgments and beliefs known for years, place them in a new context or provide a surprising commentary. They can therefore create new associations or bundles of associations, and then popularize them in popular culture, of which they are an important component. The meme image of Podlasie and Lublin is generally negative, which is associated with the perception of these regions as poor and technologically backward. The multiculturalism and religious diversity of these regions and their landscape values are not confirmed in memes, and the lack of industrialization and the possibility of close contact with nature are generally interpreted as flaws and a reason for shame. Podlasie is presented as a distant and wild land, whose inhabitants abuse alcohol, are afraid of new things and speak a different (regional) Polish. The physical strength of the inhabitants, especially children and women, and Podlasie agriculture were presented in a positive light. The meme image of Lublin is dominated by unemployment and fear of new technologies. It is a wild place from which one escapes. The reasons for pride are events from the past (the Union of Lublin) and regional beer.

KEYWORDS: *region, meme, image of the region, stereotype, textual image of the world*

WARTOŚCI I WARTOŚCIOWANIE A LUDOWE NAZWY ROŚLIN

Ilona Kulak 

Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, Kraków

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.08>

ADNOTACJA: Przykładem słownictwa wartościującego, niosącego treści aksjologiczne, są nazwy roślin. Informują one, zwykle w sposób pośredni, o stosunku człowieka do poszczególnych elementów świata flory. Leksyka roślinna to również cenne źródło wiedzy o podmiocie nominującym, jego doświadczeniach i konceptualizacji otaczającej rzeczywistości. Artykuł ukazuje zatem wybrane sposoby wartościowania roślin przez nadawanie im określonych nazw oraz utrwalone w tychże nazwach wartości: egzystencjalne, materialne, gospodarcze, religijne itp. Jego podstawę materiałową stanowią fitonimy i ich etymologie ludowe zgromadzone na północy Podhala w latach 2016–2017, por. np.: *prawdziwy dzwonek* (*Campanula patula*), *głuchy owies* (*Avena fatua*), *psica* (*Nardus stricta*), *piorunika* (*Alchemilla pastoralis*). Pierwsza część tekstu przedstawia kilka typów określeń wyodrębnionych ze względu na środki wyrażania ocen. Zwraca się też uwagę na zależności między rodzajami konstrukcji nazewnictwa a pozytywnymi (np. lecznicze, gospodarskie) lub negatywnymi (np. odurzające, trujące) właściwościami ziół. Druga część szkicu przybliży natomiast wartości wspólnoty „zmagazynowane” w zebranych nazwach.

SŁOWA KLUCZOWE: aksjolingwistyka, etnolingwistyka, wartości, wartościowanie, nazwy roślin, gwar podhalańska

Wprowadzenie

Przypisywanie rzeczom wartości (pozytywnych lub negatywnych) towarzyszy człowiekowi od wczesnego dzieciństwa i wiąże się ściśle z jego działaniami, myślami, emocjami czy postawami. Znajduje więc siłą rzeczy odwzorowanie w języku (Kuryłowicz 2013, 143). W rezultacie badając słownictwo i teksty, pozyskujemy wiedzę na temat wartości i ich hierarchii. Język jednak nie jest tylko źródłem informacji o kulturowo uwarunkowanych wzorcach, lecz stanowi także narzędzie służące do

wartościowania (Bartmiński 2003, 64). Kwestie te poruszają choćby Jadwiga Puzynina (1992, 1997) i Elżbieta Laskowska (1992)¹.

Analizie aksjolingwistycznej, pozwalającej zrekonstruować hierarchię uniwersaliów, poddaje się między innymi antroponimy odapelatywne, por. np. prace Zofii Kalety (1995, 2003) czy Izy Matusiak-Kempy (2019). Dobrym przykładem słownictwa wartościującego i utrwalającego wartości są również ludowe nazwy roślin, np.: *prawdziwy dzwonek*², *głuchy owies*, *psica*, *piorunica*. Fitonimy³ informują bowiem, zwykle w sposób pośredni, o pozytywnym lub negatywnym stosunku człowieka do poszczególnych elementów świata flory, a jednocześnie „odzwierciedlają” system aksjologiczny, którym kierowali się ich twórcy. Celem artykułu jest zatem po pierwsze – ukazanie sposobów wartościowania roślin⁴, jakie towarzyszą kreacjom nazewniczym, po drugie – przedstawienie rejestru wartości wpisanych w nazwy roślin⁵. Tak wyznaczone cele są zgodne z postulatami, jakie stawia się badaczom wartościowania w gwarach ludowych⁶ (zob. np. Rak 2012, 308).

Podstawę materiałową analizy stanowią nazwy roślin funkcjonujące w języku mieszkańców północnego Podhala, zgromadzone w latach 2016–2017. Baza leksykalna (647 fitonimów⁷ odnoszących się do ponad 260 gatunków) obejmuje zarówno nazwy roślin zielnych, jak i drzewiastych, które – co istotne – informatorzy potrafili umotywować. Gdyby zdecydować się na zebranie określeń niemających motywacji – z punktu widzenia respondentów – zbiór objąłby zapewne ponad 2 tys. jednostek (por. Pelcowa 2017). Zanotowane słownictwo to nie tylko nazwy autentycznie

-
- 1 Badania nad pozytywnym/negatywnym nacechowaniem słownictwa pojawiły się już w latach 60. XX w. (Puzynina 1992, 44) i obejmują cały wachlarz problemów, których wymienić tutaj nie sposób.
 - 2 Podaje się zrekonstruowane postaci ortograficzne zebranych fitonimów. Zapis fonetyczny nie wydaje się konieczny w artykule z zakresu aksjolingwistyki. Alfabetyczny spis przykładowych nazw ludowych oraz przypisanych im oficjalnych nazw polskich i łacińskich znajduje się na końcu artykułu.
 - 3 Termin „fitonim” oznacza zasadniczo indywidualną nazwę określonej rośliny, np. *dąb Bartek*, *palma Goethe*, jednak w polskich pracach językoznawczych jest on również używany w odniesieniu do nazwy pospolitej rośliny, por. np. artykuł *Kwiatki Matki Bożej. Góralskie fitonimy odwołujące się do świętych i Matki Bożej* (Rak 2009). Wynika to z tego, że nieoficjalne słownictwo roślinne stoi na granicy *nomina appellativa* i *nomina propria*. „Z jednej strony bowiem dana nazwa rośliny odnosi się do wszystkich desygnatów o podobnym zespole cech istotnych, z drugiej strony – podobnie jak w wypadku propriów – właściwe jej zrozumienie polega na poprawnym określeniu referencji” (Kulak 2023, 236).
 - 4 Wachlarz językowych możliwości wyrażenia wartościowania na płaszczyźnie semantycznej jest bardzo szeroki, dlatego też z racji ograniczeń formalnych analiza obejmuje jedynie najważniejsze zagadnienia i wybrane przykłady.
 - 5 Mówiąc o wartościowaniu i wartościach, mamy do czynienia ze zjawiskami różnymi jakościowo, które należy wyodrębnić (Pajdzińska 1991, 15).
 - 6 „Po pierwsze ustalenie rejestru jednostek językowych służących wartościowaniu, po drugie wskazanie komponentów ludowego systemu wartości i ich hierarchii. Po osiągnięciu tych celów można rozpocząć porównanie ludowego systemu wartości z ogólnopolskim, przekazywanym w polszczyźnie ogólnej” (Rak 2012, 308).
 - 7 W tekście pojawia się jedynie około 100 reprezentatywnych przykładów.

gwarowe, lecz także kalki i nazwy odziedziczone, interpretowane przez współczesnych mieszkańców Podhala na nowo, zgodnie z obowiązującymi zwyczajami, wierzeniami czy wiedzą o świecie.

Teren eksploracji stanowiło dziewięć wsi⁸ położonych w południowo-zachodniej części województwa małopolskiego, na północy powiatu nowotarskiego. Ich mieszkańcy – górale rabczańscy – porozumiewają się zróżnicowaną gwarą podhalańską. W języku zarówno starszego, jak i młodszego pokolenia można zaobserwować wiele niekonsekwencji fonologicznych, wynikających z krzyżowania się gwary z polszczyzną ogólną. Dyferencjację warunkuje głównie czynnik pokoleniowy: osoby starsze częściej posługują się gwarą, młodsza generacja przejmuje natomiast kod typowy dla społeczności miejskich.

Podczas analizy zgromadzonej leksyki korzystano z osiągnięć semantyki aksjologicznej, zakładającej związek języka z wartościami (Puzynina 1992). Odwoływano się także do tzw. „danych przyjęzykowych”, które – za Jerzym Bartmińskim – pojmuje się jako „całą relewantną komunikacyjnie i utrwaloną społecznie wiedzę o świecie, wiedzę wspólną nadawcy i odbiorcy, wraz z towarzyszącymi wiedzy przekonaniami i wierzeniami, bez odwołania do których niemożliwe jest normalne porozumiewanie się językowe i interpretacja wypowiedzi” (Bartmiński 2001, 28). Do zespołu „danych przyjęzykowych” zalicza się też „przyjęte i obowiązujące, czyli skonwencjonalizowane zachowania” (Bartmiński 2001, 28). By pokazać zależności między rodzajami konstrukcji nazewniczych a pozytywnymi (np. leczniczymi, gospodarskimi) i negatywnymi (np. odurzającymi, trującymi) właściwościami ziół, konieczne było również pogrupowanie zebranych określeń ze względu na typ motywacji ustalony na podstawie objaśnień użytkowników języka (etymologii ludowych).

Odmienne metody i teorie zastosowano celowo, by w odpowiedni, a zarazem możliwie pełny sposób opisać rozmaite aspekty języka wartości na wybranym materiale⁹. Interdyscyplinarność badań oraz „wielość metodologii w kontekście opisu ludowego systemu wartości jest [...] nieunikniona” (Rak 2012, 311) również z tego powodu, że badając słownictwo funkcjonujące w gwarach, należy mieć na uwadze różne kody semiotyczne. Analiza wyłącznie danych językowych mogłaby prowadzić do błędnych wniosków. Niniejszy artykuł wychodzi zatem poza założenia semantyki tradycyjnej i zmierza w stronę semantyki kognitywnej. Badania ludowego systemu wartości to także – jak podkreśla Maciej Rak (2012, 305) – badania etnolingwistyczne. Ich podstawowe zadanie stanowi bowiem „opis związku języka i kultury, a system wartości utrwalony w gwarze i przez gwarę przekazywany jest tego jednym z najjaskrawszych przykładów” (Rak 2012, 311).

8 Bielanka, Raba Wyżna, Rokiciny, Sieniawa, Skawa (gmina Raba Wyżna), Chabówka, Ponice, Rdzawka (gmina Rabka-Zdrój) oraz Spytkowice (gmina Spytkowice).

9 Podobne założenie towarzyszyło chociażby Jadwidze Puzyninie (1992, 11).

Wartościowanie roślin utrwalone w ich nazwach ludowych

Słowo *wartościowanie* bywa niekiedy pojmowane w sposób wąski, czyli jako ‘uznanie czegoś za wartościowe’. Bliższa jednak podjętemu tematowi jest definicja szersza: ‘wydawanie pozytywnej lub negatywnej oceny o kimś albo o czymś’ (WSJP PAN) czy – jak to ujmuje Jerzy Bartmiński – ‘czynnik lokujący kategoryzację obserwowanej rzeczywistości na biegunach *dobry – zły*’ (Bartmiński 2007, 132–133). Do wartościowania mogą oczywiście służyć różne płaszczyzny języka: fonetyczna, fleksyjna¹⁰, słowotwórcza, składniowa, leksykalna, a także tropy stylistyczne oraz ironia (Puzynina 1992, 111–130; por. np. Laskowska 1992, 37–128).

Wartościowanie roślin, towarzyszące procesom nominacji, przejawia się przede wszystkim w wyborze podstaw motywujących. Wspomnieć tu zatem trzeba, że środki leksykalne przydatne do dokonywania ocen to między innymi tworzące wyraźne opozycje wyrazy ogólnie (prymarnie) wartościujące, takie jak *dobry : zły, właściwy : niewłaściwy*. Mamy ponadto do dyspozycji słownictwo opisowo-wartościujące czy inaczej – wtórnie wartościujące (Puzynina 2004, 185–186). Należą do niego wyrazy, w których znaczeniu łączą się treści opisowe i wartościujące, czyli leksemmy definicyjnie (semantycznie) wartościujące, np. *ładny, brzydki, mądry, głupi*. Do leksyki wtórnie wartościującej zalicza się również wyrazy pragmatycznie (konotacyjnie) wartościujące ze składnikiem wartościującym o charakterze pragmatycznym (konotacyjnym), mniej lub bardziej ustabilizowanym. Wyrazy pragmatycznie wartościujące ustabilizowane dzieli się kolejno na konotacyjne charakterystyczne dla pewnych grup użytkowników języka, np. *msza, kościół* mają wydźwięk pozytywny dla katolika, oraz konotacyjne charakterystyczne dla użytkowników danego języka w ogóle, np. *zimno, ciepło* (Puzynina 1992, 118–121).

Do tworzenia ludowych nazw roślin nie było wykorzystywane słownictwo prymarnie wartościujące. W fitonimy zostały natomiast wpisane liczne wyrazy opisowo-wartościujące, szczególnie pragmatycznie wartościujące, takie jak nazwy przedmiotów codziennego użytku, narzędzi, jedzenia, istot nadprzyrodzonych, części ciała, por. np.: *dzbanuszki, kosy, goździki, herbatnik, głowienka, talarki*. Funkcjonalność (cecha dodatnia) wymienionych przykładowo rodzajów desygnatów powoduje, że nazwy roślin „diedziczą” pozytywny wydźwięk. Większość z nich utrwała kształt lub kolor kwiatów czy owoców rośliny. Znacznie rzadziej wykorzystywano w procesie nominacyjnym słownictwo definicyjnie wartościujące, por. *prawdziwy dzwonek, głuchy owies*.

Osobnego omówienia wymagają nazwy roślin, w które zostały wkomponowane określenia zwierząt, zwłaszcza drapieżnych. Prosty człowiek postrzega je jako stworzenia nieprzyjemne, symbolizujące krwiożerczość i nieміłe usposobienie, zatem takie

10 W wypadku fitonimów trudno o przykłady wartościowania na poziomie fonetyki i fleksji.

określenia, jak np. *wilcze mleko*, *wilcza jagoda*, *gadzi mlecz*, *gadzie ziele*, nadają obiektom wartościowanie negatywne. Ujemnie nacechowane są także jednostki typu *psica*, *psiara*, *psia trawka*, *psie mleko*, *gęsiówka*, *kobylak*. Element animalistyczny sugeruje bowiem nieprzydatność rośliny dla człowieka¹¹. Właściwie tylko fitonimy odnoszące się do ptaków, choć innych niż kruk i wrona (czyli niekolorowych i nieśpiewnych)¹², nie mają jednoznacznie pejoratywnego charakteru, np. *jaskółcze ziele*, *ptasie mleko*.

Do negatywnej oceny roślin bądź ich elementów wykorzystywano także wyrazy ekspresywne osobowe, por. np. *dziad*, *rajfura*, bądź – rodzące pejoratywne skojarzenia – określenia utworzone od nazw narodowości, por. np. *żydowska wiśnia*, *żydowska cebula*. Wartościowanie pozytywne ujawnia się natomiast w słownictwie roślinnym, w które zostały wpisane określenia kobiet i członków rodziny, np. *sierotka*, *wdówka*, *bratki*, *panienka*.

Warto też zwrócić uwagę na nazwy zawierające liczebniki, np. *dziewięciśli*, *trójliść*, *stokrotka*, *tysiącznik*. Konotacja aksjologiczna wbudowanych w niniejsze określenia liczb wiązała się najczęściej z myśleniem mitologicznym w tradycji historycznej, a także we współczesnym folklorze. Przykładowo *trzy* było w przeszłości symbolem pełni doskonałości (Puzynina 1992, 144–146). Wymienione fitonimy budzą zatem bez wątpienia dodatnie skojarzenia.

Ocena desygnatów roślinnych dokonuje się również na płaszczyźnie słowotwórczej. Wartościujący charakter można przypisać przede wszystkim różnego typu zdrobnieńom, np.: *blawatek* (obok *blawata*), *buciki*, *siwe butki*, *żyłki białe*, *bobki*, *kluczyki*, *koniczki siwe*, *koniki*, *koszyczki*, *dzbaneczek*, *dzwoneczek*, *dzbanuszki*, *kapturek*, *kocie oczka*, *lwia paszczka*. Większość tego rodzaju nazw ma wyraźnie melioratywny charakter i odnosi się do kształtu kwiatów/liści (eksponuje ich niewielki rozmiar). Formanty, takie jak *-ich(a)*, *-ic(a)/-yc(a)*, *-ar(a)*, nadały ją zaś pejoratywny wydźwięk, por. np. *ognicha*, *kwaśnica*, *psica*, *gorczyca*, *kapuściara*, *psiara*. Uwypuklają one negatywne cechy roślin, np. niedobry smak, wyrażone za pomocą podstawy motywującej.

Jak wspomniano, do oceny może też służyć płaszczyzna składniowa, choć to zjawisko rzadkie w wypadku wartościowania roślin podczas kreacji nazewniczych. Dotyczy ono kilkuelementowych nazw, w których przydawka gatunkująca występuje w prepozycji, np. *leśna konwalijka*, *polny storczyk*¹³. Szyk ten jest charakterystyczny dla gwar i dla zestawień terminologicznych funkcjonujących w dawnej

11 Jest to związane z arystokratyzmem, czyli charakterystycznym dla ludzi wrodzonym poczuciem dumy z własnej wartości oraz postrzeganiem samych siebie jako istot lepszych od zwierząt (Kempf 1985, 126).

12 „Głosy ptaków nieśpiewających i niekolorowych (kruk, wrona) służyły [...] oznaczeniu głosu nieprzyjemnego i złowróbnego” (Matusiak-Kempa 2017, 97).

13 W języku górali spotyka się też nazwy zawierające przydawki w postpozycji, np. *koniczki siwe*, co można uznać za wynik oddziaływania współczesnego języka ogólnego.

poliszczyźnie¹⁴, a jego potencjalne źródło stanowią czynniki ekspresywno-emocjonalne. Inwersja podkreśla bowiem cechę rośliny wyrażoną przymiotnikiem.

Wartościowanie ujawnia się też na poziomie tropów stylistycznych. Jeśli chodzi o ludowe nazwy roślin, są one metaforami słownikowymi o wysokim stopniu skonwencjonalizowania. „Relację podobieństwa między rośliną a obiektem będącym nośnikiem cechy utrwalonej w derywacie pozwala zwykle odkryć reinterpretacja znaczeniowa” (Kulak 2023, 243). Większość nazw jest bowiem nadal czytelna dla użytkowników języka i ich motywacje „da się ustalić nawet bez dodatkowych informacji dotyczących [...] genezy” (Kurek 2002, 139). Wspomniane nazwy należy też traktować jako metafory oglądu, gdyż na początkowym etapie ich tworzenia dochodzi do rejestracji pełnego pola obserwacji desygnatu, np.: *ceglarka* ‘kwiaty mają kolor cegły’, *dzbanuszki* ‘kwiaty przypominają kształtem dzbanki’, *klucze* ‘kwiaty wyglądają jak klucze’. Rzadziej w nominacji biorą udział dotyk, smak, węch, słuch, np. *aksamitka* ‘płatki są gładkie jak aksamit’, *kapusta* ‘roślina ma kwaśny smak jak kapusta’, *pukawka* ‘kiedy owoce rośliny pękają pod wpływem nacisku, powstaje odgłos podobny do dźwięku towarzyszącego strzelaniu z pukawki (drewnianej zabawki)’. Doświadczenia zmysłowe wywołują określone skojarzenia z pojęciami konkretnymi, a więc częściami ciała człowieka, zwierzętami, przedmiotami codziennego użytku (z tym, co człowiekowi najbliższe, najbardziej znane). Przenośne nazwy roślin o konotacjach wartościujących pozytywnie w sposób obrazowy przekazują użytkownikom języka informacje o desygnatach (ich właściwości, kolor, kształt). Nazwy mające konotacje negatywne informują natomiast zwykle o braku wartości użytkowej rośliny lub jej toksyczności. Przed gatunkami trującymi ostrzegają najczęściej metafory animalistyczne, opierające się na asocjacjach z groźnymi zwierzętami (Kulak 2023, 238–242).

Niektóre leksemy roślinne, np. płaczące dzbanki, „wyrastają” z metafor pojęciowych typu góra – dół, u podstaw których leżą uniwersalne doświadczenia sensomotoryczne i kulturowe (Pietrzak-Porwisz 2007, 36). Ich wartościującą funkcję można rozpatrywać w kontekście parametru aksjologicznego tkwiącego w metaforach orientacyjnych wynikających z pozytywnego waloryzowania kanonicznej ludzkiej sylwetki (por. Matusiak-Kempa 2019, 79).

Rzadko w procesie kreacyjnym jest wykorzystywana ironia, a więc działanie zintelektualizowane. Jednym z nielicznych przykładów może być nazwa *czarne żytko*. Formacja ta ma pejoratywną charakterystykę aksjologiczną. Dodatnie zabarwienie nazwy, sugerowane przez zdrobniałą podstawę, bywa pozorne. Wartość ekspresywna realizuje się bowiem nie tyle za pomocą rzeczownikowego formantu słowotwórczego (por. np. Cygan 2004, 40), ile przez negatywne konotacje przymiotnika *czarny*.

14 Urszula Sokółska podaje, że „w XVI-wiecznych zestawieniach pełniących funkcję terminologiczną szyk nie jest w sposób jednoznaczny ustalony. Człon określający najczęściej wyrażany jest przymiotnikiem, który jeszcze stosunkowo rzadko przyjmuje pozycję po rzeczowniku [...]. Dominują [...] zestawienia z antycypacyjną pozycją przydawki” (Sokółska 2003, 210).

Deminutywum, odnoszące się do miejsca rośnięcia gatunku, w połączeniu z epite-tem nabiera wydźwięku ironicznego. Zestawienie informuje o szkodliwości rośliny, która – jak każdy chwast – hamuje wzrost innych gatunków (Kulak 2022, 229).

Wartości zakrzeple w ludowych nazwach roślin

Wartości są czynnikiem sterującym konstruowaniem wizji rzeczywistości przez subiekt doświadczający i konceptualizujący, tj. przez wspólnotę nosicieli języka lub twórczą jednostkę, czy też, mówiąc inaczej, czynnikiem sterującym ludzkim poznaniem i konceptualizacją zjawisk, w tym oceną człowieka przez człowieka. W konsekwencji integrują elementy obrazu świata utrwalonego w tradycji i mającego obieg społeczny, a zarazem konstytuują kulturową oraz społeczną tożsamość nosiciela języka (Bartmiński 2007, 133–134, 143). Stanowią skumulowane doświadczenie pokoleń, informują o tym, co w życiu ważne i nieważne (Bartkowski 2017, 131).

W literaturze można znaleźć wiele podziałów wartości, także tych dokonywanych przez filozofów. Na przykład Max Scheler, biorąc pod uwagę zakres treściowy, podzielił wartości na religijne, duchowe, witalne, utylitarne i hedonistyczne. W niniejszym artykule wykorzystano natomiast znane polskim językoznawcom rozróżnienie wartości zaproponowane przez Jadwigę Puzyninę (1992). Jak wiadomo, nazwy roślin pośrednio wskazują na cele i dążenia jednostki, toteż decydujące dla ustalenia katalogu wartości w ludowym systemie aksjologicznym były znaczenia definicyjne lub konotacyjne podstaw motywujących fitonimy. Należy dodać, że zgromadzone słownictwo nawiązuje zarówno do wartości, jak i do antywartości, gdyż w momencie kreacji pozytywne albo negatywne cechy desygnatów stanowiły realizację lub zaprzeczenie danej idei – punktu odniesienia dla kształtowania oceny (por. Kaleta 1998, 26).

Zanotowano liczne nazwy roślin świadczące o dominującej roli wartości instrumentalnych (służebnych, pragmatycznych) w życiu codziennym. Mowa tu przede wszystkim o leksemach związanych z działaniami o charakterze praktycznym, użytkowym, a więc z wszelkiego rodzaju zabiegami terapeutycznymi (w tym magicznymi), por. np. *wrzodowiec*, *przymiotno*, *zrost*, *urocznik*. Dobór odpowiednich czynności oraz roślin miał bowiem służyć przywróceniu zdrowia (Szot-Radziszewska 2005, 234). Za nazwy utrwalające wspomniany typ wartości można też uznać określenia, w które wpisano leksemy odnoszące się do pożywienia, przedmiotów codziennego użytku, narzędzi, zwłaszcza rolniczych, np. *jajecznicza*, *warmuż*, *herbatnik*, *goździk*, *kosy* i wiele innych. Równie istotne są wartości poznawcze, przejawiające się w nazwach ukazujących kształt lub kolor kwiatów czy smak liści, np. *kluczyki*, *dzwonczek*, *ceglarka*, *gorczyca*, tudzież w nazwach eksponujących właściwości lecznicze bądź ostrzegających przez zatruciem, np. *anginka*, *wilcza jagoda*. Wiedza o świecie flory może przecież uratować życie, niewiedza zaś – kosztować nawet utratę zdrowia.

W materiale pojawiają się również fitonimy odnoszące się do wartości ostatecznych (absolutnych) i transcendentálnych, odzwierciedlające głęboką religijność podmiotu nominującego, np. *kluczyki Świętego Piotra*, *Boże drzewko*, *Boże liczko*, *krew Chrystusa*, *pantofelki Matki Bożej*, *sukienka Matki Boskiej*, *lilia Świętego Józefa*, *lilia Świętego Antoniego*. Stoją one w opozycji do wartości egzystencjalnych (witalnych), np. zdrowia, siły, przyjemności, związanych z codziennymi doświadczeniami człowieka. Te z kolei implikują przede wszystkim nazwy ukazujące leczniczą moc roślin, np. *anginka*, *plucnik*, *żywokost*, oraz nazwy związane z praktykami magicznymi, mającymi na celu przywrócenie zdrowia bądź ochronę przed niebezpiecznymi zjawiskami przyrody, np. *przywrotnik*, *wrotycz*, *urocznik*, *grzmotnik*, *piorunica*.

W niewielkim stopniu przejawiają się w leksyce roślinnej wartości moralne. O potrzebie miłości świadczą np. takie nazwy, jak *miłosne ziele*, *lubczyk*. Ludowy etos pracy przejawia się natomiast głównie przez odwołania do realiów związanych z rolnictwem, choćby w fitonimach utrwalających nazwy oznaczające zwierzęta hodowlane, np. *gęsiówka*, *jasionki*, *świniocha*, *kobylak*, *koniczyna*, *wole oczy*. Wartość pracy konotują również określenia roślin odnoszące się do pieniędzy, np. *talary*, (*Judaszowy*) *srebrnik*, czy do przedmiotów używanych w gospodarstwie, stanowiących nieodłączny element codzienności życia wiejskiego, np. *kosy*, *widlak*, *miotła*, *gwoździak*, *naparstki*. Przywiązanie do ziemi sugerują ponadto nazwy, w których strukturze tkwi leksyka kojarząca się z uprawą bądź wypasem, np. *żytni kwiatek*, *pszonek*, *groszek polny*, *róża polna*.

Wartości obyczajowe – nierzadko wyrastające z wartości moralnych – znamionują nazwy roślin odnoszące się do antywartości, np. *pijanica*, *szalej*, *durnica*. Poświadczają one wizerunki szaleńca tudzież pijaka utrwalone w polszczyźnie i gwarach. Zakorzeniona w polskiej kulturze negatywna ocena ludzi odbiegających od przyjętych norm powoduje, że wymienione fitonimy są obciążone pejoratywnym nacechowaniem emocjonalnym.

Dla człowieka ważne są ponadto wartości odczuciowe. Można do nich zaliczyć szczęście i przyjemność, por. np. *drzewko szczęścia*, oraz smak czy węch, a więc wrażenia zmysłowe, por. np. *śmierdziel*, *cytrynka*, *cukrówka*, *kwaśnica*, *gorczyca*. Najmniej istotne bywają wartości estetyczne. Człowiek docenia piękno przyrody, choć fundamentalna okazuje się dla niego praktyczność. To, co ładne, a niemające wartości użytkowej, jest uznawane za gorsze w oczach rolnika i właściciela gospodarstwa. Nazwy typu *czosnek ozdobny*, *szałwia ozdobna* mają więc w kulturze ludowej raczej wydźwięk negatywny.

Wnioski

Analiza dowodzi, że zdecydowana większość ludowych nazw roślin to jednostki implikujące, nie zaś komunikujące wartościowanie, gdyż element oceny nie jest wpisany w ich znaczenie leksykalne (Pajdzińska 1991, 21). Ujawniają one sposób postrzegania

świata przez człowieka dokonujący się między innymi z aksjologicznego punktu widzenia: takie potrzeby, jak zdrowie, bezpieczeństwo czy akceptacja społeczna, pełnią funkcję filtru, który w aktach świadomego wyboru oddziela gorsze od lepszego (por. np. Górnicka-Kalinowska 1993, 84). Materiał pokazuje też, że w komunikacji codziennej nie był i wciąż nie jest istotny status ontologiczny wartości, a ocenianie ma przede wszystkim walor poznawczy (Matusiak-Kempa 2017, 98). Działania potoczne charakteryzują się bowiem pragmatyzmem, służącym zaspokajaniu fundamentalnych pragnień ludzkich, czyli przetrwania i zrozumienia praw natury (Anusiewicz 1992, 14). Jeden z jego przejawów stanowi redukcja złożoności obserwowanych elementów rzeczywistości, zjawisk, cech ludzkich itd. do pojęć dobry – zły (Matusiak-Kempa 2017, 98).

Nazwy roślin wymienione w tekście

aksamitka (aksamitka rozpierzchła, *Tagetes patula*; aksamitka wąskolistna, *Tagetes tenuifolia*; aksamitka wzniesiona, *Tagetes erecta*; szarotka alpejska, *Leontopodium alpinum*)

anginka (pelargonia pachnąca, *Pelargonium graveolens*)

bławat (chaber bławatek, *Centaurea cyanus*)

bławatek (chaber bławatek, *Centaurea cyanus*)

bobki (begonia zimowa, *Begonia hiemalis*)

Boże drzewko (bylica boże drzewko, *Artemisia abrotanum*)

Boże liczko (podbiał pospolity, *Tussilago farfara*)

bratki (fiołek polny, *Viola arvensis*; fiołek trójbarwny, *Viola tricolor*)

buciki (obuwik pospolity, *Cypripedium calceolus*)

ceglarka (pelargonia rabatowa, *Pelargonium zonale*)

cukrówka (grusza, *Pyrus*)

cytrynka (pelargonia pachnąca, *Pelargonium graveolens*)

czosnek ozdobny (wiele gatunków czosnków ozdobnych, *Allium*)

drzewko szczęścia (grubosz jajowaty, *Crassula opata*)

dzbaneczek (dzwonek jednostronny, *Campanula rapunculoides*; dzwonek polny, *Campanula rapunculus*; dzwonek rozpierzchły, *Campanula patula*; konwalia majowa, *Convallaria majalis*)

dzbanuszki (konwalia majowa, *Convallaria majalis*; kuklik zwisły, *Geum rivale*)

dziad (łopian większy, *Arctium lappa*)

dziewięciś (dziewięciś bezłodygowy, *Carlina acaulis*)

dzwoneczek (dzwonek jednostronny, *Campanula rapunculoides*; dzwonek okrągłolistny, *Campanula rotundifolia*; dzwonek rozpierzchły, *Campanula patula*)

gadzi mlecz (glistnik jaskółcze ziele, *Chelidonium majus*)

gadzie ziele (nerecznica samcza, *Dryopteris filix-mas*)

gęsiówka (prawdopodobnie chwastnica jednostronna, *Echinochloa crus-galli*)
głowienka (głowienka pospolita, *Prunella vulgaris*)
głuchy owies (owies głuchy, *Avena fatua*)
gorczyca (gorczyca biała, *Sinapis alba*)
goździk (goździk brodaty, *Dianthus barbatus*; goździk kropkowany, *Dianthus deltoides*)
goździki (goździk brodaty, *Dianthus barbatus*; goździk kropkowany, *Dianthus deltoides*)
gwoździk (goździk brodaty, *Dianthus barbatus*; goździk kropkowany, *Dianthus deltoides*)
herbatnik (dziurawiec zwyczajny, *Hypericum perforatum*)
jajecznica (komonica zwyczajna, *Lotus corniculatus*)
jasionki (podagrycznik pospolity, *Aegopodium podagraria*)
jaskółcze ziele (glistnik jaskółcze ziele, *Chelidonium majus*)
Judaszowy srebrnik (miesięcznica roczna, *Lunaria annua*)
kapturek (tojad mocny, *Aconitum firmum*)
kapusta (szczaw zwyczajny, *Rumex acetosa*)
kapuściara (szczaw zwyczajny, *Rumex acetosa*)
klucze (pierwiosnka lekarska, *Primula officinalis*; pierwiosnka wyniosła, *Primula elatior*)
kluczyki Świętego Piotra (pierwiosnka lekarska, *Primula officinalis*; pierwiosnka wyniosła, *Primula elatior*)
kobyłak (szczaw lancetowaty, *Rumex hydrolapatum*)
kocie oczka (niezapominajka błotna, *Myosotis palustris*; niezapominajka leśna, *Myosotis sylvatica*; niezapominajka polna, *Myosotis arvensis*)
koniczki siwe (tojad mocny, *Aconitum firmum*)
koniczyna (koniczyna polna, *Trifolium arvense*; koniczyna łąkowa, *Trifolium pratense*; koniczyna biała, *Trifolium repens*)
koniki (tojad mocny, *Aconitum firmum*)
kosy (kosaciec syberyjski, *Iris sibirica*)
koszyczki (werbena pospolita, *Verbena officinalis*)
krew Chrystusa (dziurawiec zwyczajny, *Hypericum perforatum*)
kwaśnica (borówka brusznica, *Vaccinium vitis-idaea*)
leśna konwalijka (konwalijka dwulistna, *Maianthemum bifolium*)
lilia Świętego Antoniego (lilia biała, *Lilium candidum*)
lilia Świętego Józefa (lilia biała, *Lilium candidum*)
lubczyk (lubczyk ogrodowy, *Levisticum officinale*)
lwia paszczka (lnica pospolita, *Linaria vulgaris*)
miłosne ziele (lubczyk ogrodowy, *Levisticum officinale*)
miotła (miotła zbożowa, *Apera spica-venti*)

- naparstki (naparstnica purpurowa, *Digitalis purpurea*; naparstnica zwyczajna, *Digitalis grandiflora*)
- ognicha (gorczyca polna, *Sinapis arvensis*)
- panienka (flokks wiechowaty, *Phlox paniculata*; mak polny, *Papaver rhoeas*; pelargonia rabatowa, *Pelargonium zonale*)
- pantofelki Matki Bożej (tojad mocny, *Aconitum firmum*)
- piorunika (przywrotnik pasterski, *Alchemilla pastoralis*)
- plączące dzbanki (kuklik zwisły, *Geum rivale*)
- płucnik (prawdopodobnie przylaszczka pospolita, *Hepatica nobilis*)
- polny storczyk (storczyk kukawka, *Orchis militaris*)
- prawdziwy dzwonek (dzwonek jednostronny, *Campanula rapunculoides*; dzwonek polny, *Campanula rapunculus*; dzwonek rozpierzchły, *Campanula patula*)
- przymiotno (być może jeden z gatunków rodzaju przymiotno, *Erigeron*)
- psia trawka (bliźniczka psia trawka, *Nardus stricta*; rdest ptasi, *Polygonum aviculare*)
- psiara (bliźniczka psia trawka, *Nardus stricta*)
- psica (bliźniczka psia trawka, *Nardus stricta*)
- psie mleko (wilczomlecze lancetowate, *Euphorbia esula*; wilczomlecze sosnka, *Euphorbia cyparissias*)
- ptasie mleko (wilczomlecze lancetowate, *Euphorbia esula*; wilczomlecze sosnka, *Euphorbia cyparissias*)
- pukawka (śnieguliczka biała, *Symphoricarpos albus*)
- rajfura (narecznica samcza, *Dryopteris filix-mas*)
- sierotka (stokrotka pospolita, *Bellis perennis*)
- siwe butki (tojad mocny, *Aconitum firmum*)
- srebrnik (miesięcznica roczna, *Lunaria annua*)
- stokrotka (stokrotka pospolita, *Bellis perennis*)
- sukienka Matki Boskiej (goryczka wąskolistna, *Gentiana pneumonanthe*)
- szałwia ozdobna (szałwia błyszcząca, *Salvia splendens*)
- śmierdziel (aksamitka rozpierzchła, *Tagetes patula*; aksamitka wzniesiona, *Tagetes erecta*)
- świniocha (podagrycznik pospolity, *Aegopodium podagraria*)
- talarki (jastrun właściwy, *Leucanthemum vulgare*)
- talary (jastrun właściwy, *Leucanthemum vulgare*; miesięcznica roczna, *Lunaria annua*)
- trójliść (bobrek trójlistkowy, *Menyanthes trifoliata*)
- tysiącznik (centuria pospolita = tysiącznik pospolity, *Centaureum erythraea*)
- urocznik (tojeść pospolita, *Lysimachia vulgaris*)
- warmuż (kminek zwyczajny, *Carum carvi*)
- wdówka (gatunek z rodzaju *Scabiosa*, może driakiew lśniaca, *Scabiosa lucida*, lub driakiew wonna, *Scabiosa canescens*)

- widlak (widlak jałowcowaty, *Lycopodium annotinum*; widlak goździsty, *Lycopodium clavatum*)
- wierzba płacząca (wierzba płacząca, *Salix sepulcralis*)
- wilcza jagoda (pokrzyk wilcza jagoda, *Atropa belladonna*; też: prawdopodobnie wawrzynek wilcze łyko, *Daphne mezereum*)
- wilcze mleko (wilczomlecz lancetowaty, *Euphorbia esula*; wilczomlecz sosnka, *Euphorbia cyparissias*)
- wole oczy (aster alpejski, *Aster alpinus*)
- wrzodowiec (być może arnika górską, *Arnica montana*)
- zrost (żywokost lekarski, *Symphytum officinale*)
- żydowska cebula (kwitnąca na biało roślina z rodziny liliowatych, *Liliaceae*)
- żydowska wiśnia (miechunka rozdęta, *Physalis alkekengi*)
- żyłki białe (babka zwyczajna, *Plantago maior*)
- żywokost (żywokost lekarski, *Symphytum officinale*)

LITERATURA

- ANUSIEWICZ JANUSZ, 1992, Potoczność jako sposób doświadczania świata i jako postawa wobec świata, [w:] J. Anusiewicz, F. Nieckula (red.), *Język a kultura*, t. 5, *Potoczność w języku i kulturze*, Wrocław: Wiedza o Kulturze, 9–20.
- BARTKOWSKI JERZY, 2017, Wartości a ikony (analogie i podobieństwa), [w:] A. Dudziak, A. Naruszewicz-Duchlińska (red.), *Wartości i wartościowanie we współczesnej humanistyce*, t. 2, *Perspektywa komunikologiczna*, Olsztyn: Centrum Badań Europy Wschodniej UWM, 121–137.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2001, O językowym obrazie świata Polaków końca XX wieku, [w:] S. Dubisz, S. Gajda (red.), *Polszczyzna XX wieku. Ewolucja i perspektywy rozwoju*, Warszawa: Elipsa, 27–53.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2003, Miejsce wartości w językowym obrazie świata, [w:] J. Bartmiński (red.), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 59–86.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- CYGAN STANISŁAW, 2004, Wyrazy nacechowane emocjonalnie w świadomości mieszkańców wsi, [w:] K. Wojtczuk, A. Wierzbicka (red.), *Funkcja emocjonalna jednostek językowych i tekstowych*, Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, 39–48.
- GÓRNIKA-KALINOWSKA JOANNA, 1993, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- KALETA ZOFIA, 1995, Świat ludzkich wartości odzwierciedlony w nazwach własnych osób (nazwiska zachodnioeuropejskie i słowiańskie), *Slavia Occidentalis* 52, 27–34.

- KALETA ZOFIA, 1998, Teoria nazw własnych, [w:] E. Rzetelska-Feleszko (red.), *Polskie nazwy własne. Encyklopedia*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN, 15–36.
- KALETA ZOFIA, 2003, Wartości i antywartości w staropolskich odapelatywnych nazwach osób, [w:] Z. Kaleta (red.), *Nazwy własne a kultura. Polska i inne kraje słowiańskie*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, 21–48.
- KEMPF ZDZISŁAW, 1985, Wyrazy „gorsze” dotyczące zwierząt, *Język Polski* LXV, 2–3, 125–144.
- KULAK ILONA, 2022, *Ludowy obraz człowieka utrwalony w nazwach roślin. Na przykładzie leksyki górali rabczańskich*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- KULAK ILONA, 2023, Fitonimy jako nazwy metaforyczne i konotujące, [w:] J. Winiarska, A. Załazińska (red.), *Przestrzenie komunikacji. Tom jubileuszowy dedykowany Profesor Jolancie Antas*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 233–245, <https://doi.org/10.12797/9788381388351.14>.
- KUREK HALINA, 2002, Językowy obraz Podkarpacia (na przykładzie mikrotoponimii Dukielszczyzny), [w:] M. Skarżyński, M. Szpiczakowska (red.), *Rozmaitości językowe. Ofiarowane prof. dr. hab. Januszowi Strutyńskiemu z okazji Jego jubileuszu*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 139–164.
- KURYŁOWICZ BEATA, 2013, Wartościowanie i wartości w tekście poetyckim (na przykładzie nazw kwiatów w liryce Młodej Polski), *Białostockie Archiwum Językowe* 13, 143–157, <https://doi.org/10.15290/baj.2013.13.10>.
- LASKOWSKA ELŻBIETA, 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- MATUSIAK-KEMPA IZA, 2017, Dobrze i źle w ludzkiej mowie – o wartościowaniu utrwalonym w dawnych przezwiskach, *Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza* 24(44), nr 1, 87–101, <https://doi.org/10.14746/pspsj.2017.24.1.5>.
- MATUSIAK-KEMPA IZA, 2019, *Nomen omen. Studium antroponimiczno-aksjologiczne*, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- PAJDIŃSKA ANNA, 1991, Wartościowanie we frazeologii, [w:] J. Puzynina, J. Anusiewicz (red.), *Język a Kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, Wrocław: Wiedza o Kulturze, 15–28.
- PELCOWA HALINA, 2017, *Słownik gwar Lubelszczyzny*, t. 5, *Świat roślin*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- PIETRZAK-PORWISZ GRAŻYNA, 2007, *Metonimia i metafora w strukturze semantycznej szwedzkich somatyzmów hjärta ‘serce’, ansikte ‘twarz’ i hand ‘ręka’*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- PUZYNINA JADWIGA, 1992, *Język wartości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PUZYNINA JADWIGA, 1997, *Słowo – wartość – kultura*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- PUZYNINA JADWIGA, 2004, Problemy wartościowania w języku i w tekście, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 16, 179–189.

- RAK MACIEJ, 2009, Kwiatki Matki Bożej. Góralskie fitonimy odwołujące się do świętych i Matki Bożej, [w:] I. Hodorowicz, A. Jackowski, F. Mróz (red.), *Turystyka religijna na obszarach górskich*, Nowy Targ: Podhalańska Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa, 447–457.
- RAK MACIEJ, 2012, Wartościowanie w gwarze podhalańskiej – problemy i postulaty badawcze, [w:] M. Abramowicz, J. Bartmiński, I. Bielińska-Gardziel (red.), *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, t. 1, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 305–313.
- SOKÓLSKA URSZULA, 2003, Zestawienia w funkcji XVI-wiecznych nazw botanicznych, *Białostockie Archiwum Językowe* 3, 177–213, <https://doi.org/10.15290/baj.2003.03.10>.
- SZOT-RADZISZEWSKA ELŻBIETA, 2005, *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa: Trio.
- WSJP PAN – *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, Kraków 2007, online: <http://www.wsjp.pl/> (wyszukiwania: październik 2023).

Values and Valuation vs Folk Names of Plants

Abstract

Folk names of plants are an example of evaluative vocabulary and vocabulary that expresses values. They usually provide indirect information about people's positive or negative attitudes towards individual elements of the plant world. The plant lexis is also a valuable source of knowledge about the nominating subject, his or her experiences and conceptualisation of the surrounding reality. The article therefore shows selected ways of valuing plants by giving them specific names and the values that are preserved in these names: existential, material, economic, religious, etc. The material basis of the analysis are phytonyms and their folk etymologies, collected in the north of Podhale in 2016–2017, cf. e.g. *prawdziwy dzwonek* (*Campanula patula*), *głuchy owies* (*Avena fatua*), *psica* (*Nardus stricta*), *piorunika* (*Alchemilla pastoralis*). The first part of the text presents several types of names, distinguished by the way in which they express evaluation. Attention is also given to the relationship between the types of naming structures and the positive (e.g. medicinal, economic) or negative (e.g. intoxicating, poisonous) properties of herbs. The second part of the sketch presents the values of the community "stored" in the meanings of the folk names of plants.

KEYWORDS: *axiolinguistics, ethnolinguistics, values, valuation, plant names, Podhale dialect*

JĘZYKOWO-KULTUROWY OBRAZ ROŚLIN W LITEWSKICH ŹRÓDŁACH LEKSYKOGRAFICZNYCH

JĘCZMIEN JEŹDZI KONNO, A OWIES SIĘ WOZI

Vilija Sakalauskienė 

Instytut Języka Litewskiego w Wilnie

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.09>

ADNOTACJA: Owies to jedno z czterech najważniejszych zbóż konsumowanych przez Litwinów. 4 tysiące lat temu owies był trzecim najważniejszym zbożem po życie i pszenicy. Już w czasach starożytnych ludzie używali owsa w celach spożywczych i leczniczych. W niniejszym opracowaniu autorka skupia się na ukazaniu związku owsa z egzystencją człowieka. Szczególna uwaga jest poświęcona wartościowaniu owsa na tle innych zbóż. Słowo *aviža* jest znane i używane we wszystkich dialektach języka litewskiego. Liczba danych leksykograficznych na temat owsa pozwala na analizę językowo-kulturowego obrazu tej rośliny z wykorzystaniem metodologii wypracowanej przez lubelską szkołę etnolingwistyczną. W słownikach gwarowych znajduje się znacznie mniej materiału do rekonstrukcji obrazu owsa w języku i kulturze Litwinów niż w narracjach folklorystycznych. Jednakże nawet w materiale słownikowym można znaleźć informacje relewantne etnolingwistycznie na temat obrazu tej rośliny.

SŁOWA KLUCZOWE: *językowy obraz świata, etnolingwistyka, leksykografia, gwara, owies*

Wprowadzenie

W ostatniej dekadzie XX w. wyłoniła się idea studiowania języka w kontekście kultury (więcej zob. Bartmiński 2020, 25). Jednym ze wspólnych mianowników tego rodzaju badań są zwyczaje ludowe¹. XIX-wieczny pisarz i historyk Józef Ignacy Kraszewski zwrócił uwagę na to, że pisząc o zwyczajach i wierzeniach, „wewnętrzny bycie”, polegamy na języku, przysłowiach, pieśniach i żywych świadectwach bardziej niż na jakichkolwiek innych źródłach (Kraševskis 2022, 21). Według

1 „Są to ustalone nawyki i czynności w rodzinie i społeczności, które stały się normami zachowania. Zwyczaje łączyły ludzi z przeszłością i pomagały zachować wiedzę, doświadczenie i formy komunikacji. [...] Zwyczaje społeczne odzwierciedlały normy życia społeczności i bytu” (LEEŽ 2015, 203).

Jerzego Bartmińskiego, twórcy lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, etnolingwistyka bada powiązania języka z kulturą i historią społeczną, zwłaszcza pisaną, związaną z mentalnością, zachowaniem i systemem wartości (Bartmiński 2002, 380). Kultura w badaniach etnolingwistycznych jest interpretowana jako koncepcja ideowa (myślowa) systemu aksjologicznego.

Etnolingwistyka, której podstawowym celem jest rekonstrukcja językowego obrazu świata, stawia pytania o to, w jaki sposób i z jakimi efektami dana kultura narodowa znajduje odzwierciedlenie w języku (Chlebda 2010, 7). W tych badaniach ważną rolę odgrywa leksykografia. Słowniki pełnią funkcję łączenia elementów leksykalnych i semantycznych językowego obrazu świata. Dla rekonstrukcji językowego obrazu świata Litwinów istotne są litewskie źródła leksykograficzne², gdyż większość z nich doskonale ukazuje archaiczną kulturę litewską. Poza słownikami języka litewskiego w ostatnich latach ukazało się wiele słowników gwarowych opracowywanych na bazie różnych źródeł litewskiej kultury tradycyjnej. Te mogą być uznawane za „kulturowe” (Rutkovska 2021, 182). Inspiracją do badań przedstawionych w artykule był *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL)³ opracowany przez zespół lubelskich etnolingwistów. Celem SSiSL „jest syntetyczne przedstawienie tradycyjnego obrazu świata utrwalonego w ludowym języku, w folklorze, wierzeniach i obrzędach” (SSiSL 2017, 7).

Celem tego artykułu jest rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu OWSA w języku litewskim w oparciu o litewskie źródła leksykograficzne. Rekonstrukcji dokonuje się za pomocą definicji kognitywnej, której głównym celem, zdaniem Bartmińskiego, jest pokazanie, jak pewne przedmioty i zjawiska świata są postrzegane przez przedstawicieli wspólnoty językowej i kulturowej, tj. jaka wiedza o świecie, jego kategoryzacja i ocena kryje się w języku, którym posługuje się określona społeczność (Bartmiński 1988, 169; za: Niebrzegowska-Bartmińska 2020, 48). Aby osiągnąć ten cel, postawiono następujące zadania: 1) przegląd nazw owsa w litewskich źródłach leksykograficznych; 2) omówienie wartości owsa dla człowieka, ocena owsa na tle innych zbóż; 3) połączenie w całość, na podstawie kategorii semantycznych, zwanych fasetami, opisów tradycyjnego wyobrażenia owsa w świetle litewskich źródeł leksykograficznych.

2 Autorzy słowników za swój cel obrali przede wszystkim dokumentowanie, zachowanie i upublicznianie istotnych przejawów tej kultury.

3 Według Katarzyny Sobolewskiej (2019, 131–132) *Słownik stereotypów i symboli ludowych* uświadamia badaczom gwar ludowych, skupionym na szczegółowym analizowaniu form językowych, jakich informacji nie zawierają tradycyjne słowniki i opracowania, również te powstające współcześnie. Zbiór eksplikacji zaprezentowany przez lubelskich etnolingwistów powinien stanowić inspirację i natchnienie dla czynnych dialektologów, skłaniać ich do eksponowania w swoich pracach treści kulturowych, obecnych przecież także w ich materiałach (Bibliografia 2024, 57).

Podstawę empiryczną opracowania stanowią dane pozyskane ze: *Słownika języka litewskiego* (LKŽe), *Współczesnego słownika języka litewskiego* (DLKŽ_{se}), *Słownika gwarowego Zanaŭykai* (ZanŽ), *Słownika gwarowego Kozłowej Rudy* (KzRŽ), rękopisu *Słownika gwarowego Jurborku* (JrbŽ), *Słownika gwarowego Dziewieniszek* (DvŽ), *Słownika Kupiszek* (KpŽ), *Słownika gwarowego Widziszek* (VdškŽ), *Słownika gwarowego Zdzięcioła* (ZtŽ), *Słownika gwarowego północno-wschodniej Żmudzi* (dūnininkai) (DūnŽ), *Słownika gwarowego Kretyni* (KrtŋŽ), *Słownika gwarowego północno-zachodnich Żmudzinów* (ŠvakžŽ), *Słownika gwarowego Druskieników* (DrskŽ), *Słownika południowego terytorium południowych Auksztocian* (PPAŽ), *Słownika gwarowego Łazdun* (LzŽ), *Słownika gwarowego Kołtynian* (KltŽ). W badaniach wykorzystano też dane ze *Słownika synonimów* (SŽ) i *Słownika antonimów* (AŽ) związane z leksemem *aviža*. Ponadto w zakres badanego materiału wchodzi frazeologia, paremie, porównania; uwzględniono również synonimy i antonimy zapisane w źródłach leksykograficznych języka litewskiego. W związku z powyższym wykorzystano także dane ze *Słownika frazeologicznego* (FŽ) i *Słownika porównawczego języka litewskiego* (LKPŽ). W celu zwiększenia pola danych empirycznych niekiedy przytacza się także dane zgromadzone w *Kartotece uzupełniającej Słownika języka litewskiego* (LKŽe PK) i *Kartotece gwarowej Słownika języka litewskiego* (LKŽe TK).

Rekonstruując fragment językowego obrazu świata odnoszącego się do roślin, w tym wypadku zbóż, mamy wgląd w bogaty materiał litewskich źródeł leksykograficznych, w którym zakodowane są odpowiedzi na pytania: jak człowiek postrzega świat, jak myśli o roślinach, jakie cechy im przypisuje. Informacje etnolingwistyczne na temat owsa można znaleźć w: artykułach hasłowych, definicjach, zdaniach ilustrujących, związkach terminologicznych, wyrazach pochodnych od słów głównych, frazeologizmach, paremiach itp. zawartych we wspomnianych słownikach. W pracy skupiono się na związku owsa z egzystencją człowieka i ukazaniu jego obrazu w kulturze ludowej, na wartościach, jakich owies dostarcza człowiekowi, oraz na ocenie owsa na tle innych zbóż. Niewiele osób wie, jak głęboki ślad pozostawił ten rodzaj zbóż w litewskiej kulturze ludowej.

Słowo *aviža* jest znane i używane we wszystkich dialektach języka litewskiego. Ilość danych leksykograficznych na temat *aviży* pozwala przeanalizować obraz kulturowy tej rośliny z wykorzystaniem metodologii wypracowanej przez lubelską szkołę etnolingwistyczną. W litewskich źródłach leksykograficznych *aviža* jest definiowane jako letnie zboże pastewne z rodziny wiechlinowatych lub ziarno tego zboża. W LKŽe i KltŽ zauważa się również, że jest to roślina uprawna, której ziarna są używane jako pasza i żywność. Słowniki gwarowe najczęściej podają, że owies to letnie i pastewne zboże kłosowe (ZanŽ, KzRŽ, KpŽ, DvŽ, ŠvakžŽ), VdškŽ podkreśla, że *aviža* to zboże z rodziny wiechlinowatych. Jako że w definicjach tego słowa dodatkowo podaje się ‘ziarno tej rośliny’, warto łącznie omawiać *avižę* jako ‘zboże’ i jako ‘ziarno’.

Nazwy owsa

Pierwotnie nazwa *aviža*⁴ prawdopodobnie oznaczała jakąś dziką trawę lub rodzaj dzikiego owsa. Jest to jedna z nielicznych powszechnych izoglos języków bałtyckich, słowiańskich i łacińskich (Sabaliauskas 1990, 39), odnotowana w litewskich źródłach leksykograficznych na początku XVII w., w piątym wydaniu słownika Konstantego Szyrvida (SD 236).

Owies kiedyś nazywano *totorkos* (*tatarkami*). Nazwa ta miała świadczyć o tym, że do Europy owies przywieźli Mongołowie i Tatarzy. Użyto tej nazwy nawet w zagadce:

Ant pilių kalno totorkos šoka [Na wzgórzu zamkowym tańczą tatarki (znaczenie: suszony owies)] (LTR, Klvr).

Nazwa owsa *vizgė*, której jedno ze znaczeń to „trawa podobna do owsa”, nawiązuje do *wyse* (Mažiulis 1997, 253), *wisge* (KBEŽK, V0711) w języku pruskim. Definicja jest podana w LKŽe i wskazuje, że owies był rzeczywiście trawą. Taki związek z owsem ilustrują zdania z LKŽe:

Mokėti nuo kožno žambio, arba arklo, po pūrą miežių, vizgių, arba avių, ir kitų javų [Płacić od każdej sochy lub konia puras (24 garnce) jęczmienia, wisge lub owsa i innego zboża] (LKŽe, Dauk);

Tiek blizgė, tiek vizgė (t. y. *aviža be grūdo*) – *rintumo nenorėk, negausi* [I miesięcznik, i owies (czyli owies bez ziarna) – nie żądaj powagi, nie dostaniesz] (LKŽe, Šts).

Niektóre odmiany owsa nazywane są: *auksalietės* (owies złocisty), *ilgavižės* (owies długokłosy), *juodavižės* (owies czarnokłosy), *lietuvininkės* (owies litewski), *peklavižės* (łuski owsiane, bez zbóż), *pilkavižės* (owies szarokłosy), *plunksnavižės* (owies pierzastokłosy), *rudavižės* (owies brązowy, brunatny), *sidabrės* (owies srebrny), *skaistūnės* (późna odmiana owsa), *stipruolės* (owies mocny), *striubavižės* (owies krótki, obły; por. *striubas*, krótki), *tuštavižės* (owies głuchy).

Charakteryzują się one różnymi cechami:

1. lepiej rosną:

*Auksalietės geriau už vienašales auga*⁵ [Owies złocisty rośnie lepiej niż owies jednostronny] (LKŽe, Ds);

2. w ziarnach jest większa zawartość mąki:

Ilgavižės didžio milto (*didelė miltingoji dalis*), *mažo kevalo* (*grūdo lukštas*) [W owisie złocistym więcej mąki (duża zawartość skrobi), mało plew (łuski zbożowej)] (LKŽe, Ggr);

4 Nie wszystkie nazwy ludowe owsa są przejrzyste etymologicznie, więc definicje czasami nie odzwierciedlają pochodzenia ich nazwy.

5 Kłos znajduje się po jednej stronie łodygi.

3. mają dłuższą łodygę, źdźbła:

Lietuvninkų šiaudai dideli, tik jų grūdų mažiau [Źdźbła owsa litewskiego są duże, tylko ich ziarna są mniejsze] (LKŽe, Užp);

4. o łuskach pozbawionych ziaren:

Iš avių išsiranda (atsiranda) baltavižės ir juodavižės [Z owsa wytwarza się (pojawia się) owies biały i czarny] (LKŽe, Šts);

Juodavižės kiaulėms tederą [Czarnokłosa owies tylko dla świń się nadaje] (LKŽe, Šts);

Juodavižės yra geresnės kaip tuštavižės [Czarnokłosa owies jest lepszy od głuchego] (LKŽe, Šts);

5. mają dużo otrębów:

Rudavižės tur daug sėlenų [Owies brunatny ma dużo otrębów] (LKŽe, Šts);

6. rodzą lepsze ziarno:

Sidabrių grūdai geresni už skaistūnių [Ziarna srebrnego owsa są lepsze od *skaistūnės*] (LKŽe);

7. zostały wyselekcjonowane na Litwie:

Skaistūnės išvestos Lietuvoje [*Skaistūnės* wyselekcjonowany na Litwie] (LKŽe);

8. rodzą ziarno o obłych końcach:

Striubavižių (avižos, kurių grūdai bukais galais) maža branda [Owies *striubavižės* (ziarno z obłymi końcami) ma niską wydajność] (LKŽe, Šts).

Oprócz wymienionych cech owies może mieć również właściwości lecznicze lub być trujący.

Tradycyjnie owies, podobnie jak żyto, pszenica, jęczmień i gryka, klasyfikowany jest jako zboże chlebowe (Sakalauskienė 2024: 120). Zdaniem etnologów na początku XX w. pod względem powierzchni upraw owies ustępował jedynie żytu, jednak rolnicy raczej nie wykorzystywali go do celów spożywczych. Był przeznaczony do karmienia zwierząt, przede wszystkim koni.

Na Litwie zazwyczaj uprawia się *sėjamoji aviža* (owies zwyczajny, *Avena sativa*), znany również jako *baltoji aviža* (owies biały); wywodzi się z dzikiego *tuščiosios avižos* (owies głuchy, *Avena fatua*), który był rozpowszechniony jako chwast. *Aviža netikšė* (owies szorstki, *Avena strigosa*) jest mniej popularny, wykorzystuje się go w gospodarstwie jako zielony nawóz. Owies wysiewany razem z jęczmieniem lub wyką nazywany jest mieszańcem: *miėžavižiai* ‘avių ir miėžių mišinys’ (mieszanek jęczmienia i owsa); *vikavižiai* ‘avių ir vikių mišinys’ (mieszanek owsa i wyki); *maišė, maišienė* ‘vasarinių javų: miėžių, avių ir vikių mišinys’ (mieszanek zbóż jarych: jęczmienia, owsa i wyki).

Owies nazywa się różnie i ocenia się według pewnych cech i kryteriów:

1. według terminu siewu, gdyż wysiewa się go wiosną, a zbiera w lecie;
2. według terminu dojrzewania – owies wczesny, owies późny;

3. według wyglądu:

- *avižos kasotos* (*grūdingos, varpos primena kasas*) / owies warkoczasty (ziarnisty, kłosa wyglądają jak warkocze),
- *valkšnotos* (*su didelėmis varpomis, grūdingos*) / śnieciasty (z długimi ościami, ziarnisty),
- *vikėtos* / wykowy (z wyką);

4. według koloru ziarna – *rudavižės* (brązowy, brunatny);5. według typu kłosa. Na Litwie najszybciej rozpowszechnił się *vienašalė, vienašonė* / jednostronny:

Va šitos vienašalės avižos, o kitos tai (išsidėstę varpose) iš abiejų pusių [To właśnie jest owies jednostronny, natomiast inny (na kłosach) jest z obu stron] (LKŽe, Mrc);

Vienašonės avižos kap prispėja (prinoksta, pribręsta) gražu pažiūrėt iš tolo [Owies jednostronny, gdy dojrzeje, pięknie wygląda z daleka] (LKŽe, Grv).

Ziarna właściwie są skupione po jednej stronie kłosa i przypominają końską grzywę, tj. długie włosy na karku niektórych zwierząt. Dlatego owies ten czasami nazywano grzywą. Chcąc pochwalić konia, mawiano:

Gražus tavo arklys kaip avižinis [Twój koń jest piękny jak owsiany] (LKŽe, Ml);

6. w zależności od jakości ziarna – *apylekės* (zwiewne), czyli ziarno lekkie, słabe, które przy przesianiu leci z plewami:

Lengvutės, begrūdės avižos lekia toliau už pelus [Owies lekki, bezziański leci dalej niż plewy] (LKŽe, Vl);

7. według wielkości i cech ziarna lub kłosów:

Avižos šiomet gerai užtikusios (užderėjusios) [Owies dobrze urosł w tym roku] (LKŽe);

- *sidabrės* (srebrny owies):

Sidabrių grūdai geresni už skaistūnių [Ziarna srebrnego owsa są lepsze od skaistūnės] (LKŽe, K);

- *valtėjusios, valtingos (varpingos, su didelėmis varpomis)* / kłosiasty (z dużymi kłosami): *Šiomet avižos valtėjusios, t. y. vienas stembrys (stiebas) turi daug grūdų* [W tym roku owies kłosiasty, tj. na jednej łodydze jest wiele ziaren] (LKŽe, J);

8. w zależności od terenu, na którym rośnie:

pievinė (laukinė) aviža – owies łąkowy (dziki) (LKŽe, P);

9. według pochodzenia: *lietuvininkės* (litewski).

Części owsa

Najważniejszą częścią owsa jest *varpa*/kłos, zwany także *valkšna*, *valkštis*⁶, *valtis*, *šluotelė* (łódka, miotełka). Kłosy wskazują na plon i wydajność tego zboża:

Geros avižos – avižų valtys sprindžiauos (sprindžio storumo ir ilgumo) [Dobry owies – gdy kłosy jak piędz (grubość i długość kłosu)] (LKŽe, Prng);

Avižų varpos vadinas valkštimis [Kłosy owsa są nazywane *valkštės*] (LKŽe, Gmž).

Czas dojrzewania kłosów, kiedy wyłaniają się z węzła (zgrubiałej części łodygi, z której wyrasta jeden lub więcej liści), jest określany przez czasowniki *valtėti*, *išvaltėti*, *plaukėti*, *išplaukėti*, *varpo ti* (rosnąć w kłosy, zawijać się); wielkość, obfitość kłosów – przez przymiotniki *valtingos*, *valkštingos* (kłosiasty, z wielkimi kłosami).

Nie mniej ważna jest *nuokulos* (omłocka – to, co pozostaje po wymłóceniu ziarna z kłosów), zwana *pelais* (plewy), których używano do paszy zwierząt:

Avižieniai pelai geri, karvės labai jėd [Plewy owsiane są dobre, krowy jedzą je chętnie] (DünŽ 38);

Avižiniai pelai be šiaudgalių [Plewy owsiane bez słomy] (JrbŽ).

Plewy owsiane nazywane są także:

– *lekės/lekiai* (łuski):

Mūsų avižos išbyrėjo, tik lekės liko [Nasz owies się wysypał, pozostały tylko łuski] (LKŽe, Trgn);

Avižiniai pelai lengvi kai lekiai [Plewy owsiane lekkie jak łuski] (JrbŽ);

– *bluzgana/blūzgana* (badziew):

Avižų pelai – vieni lekiai, vienos bluzganos [Plewy owsiane – same łuski, samo badziewie] (LKŽe, Škn);

– *pliuskė/pliūskė* (łupina ziarna owsa, skorupa);

– *aplekė* (łupina ziarna owsa, łuska):

Šį metą avižos – vienos aplekės [W tym roku owies – same łuski] (LKŽe, Kl);

– *lupsna* (skorupa):

Po avižos lupsniukėms da yr(a) kits grūduk(a)s [Pod skorupkami owsa są pojedyncze ziarenka] (JrbŽ).

Łodyga owsa (lub słoma) również była ważna i miała odpowiednie przeznaczenie w litewskim bycie i gospodarstwie domowym: przede wszystkim słoma owsiana służyła jako pasza dla zwierząt, czasem jako materiał do krycia dachów. Zapisane w słownikach gwarowych synonimy słomy owsianej: *avižojys* (DrskŽ 25), *avižienis*, *traknai* (KpŽ 4, 381) świadczą o tym, że słoma owsiana była dobrą paszą i ściółką dla bydła:

6 Zob. więcej w: KBEŽK, V0951.

Sukratyk karvēm su avižojais, tai geriau ēs [Daj krowom paszę ze słomą, będą lepiej jeść] (LKŽe, Mrk);

Šiemet labai nenukulti avižieniai, bus gardūs gyvuliams [W tym roku nie bardzo się wymłóciła słoma, będzie dobra dla bydła] (LKŽe, Ds);

Traknai tinka kratyt galvijam [*Traknai* nadaje się na ściólkę dla bydła] (LKŽe, Slk).

Materiał słownikowy pokazuje, że słoma owsiana jest lepsza i bardziej wartościowa niż słoma z innych zbóż:

Avižiniai šiaudai be gunklų (narelių, krumplių) [Owsiana słoma bez trybików] (LKŽe, Skdt).

Ścięty owies wiązano w snopy i stawiano na polu. Podobnie jak w przypadku innych zbóż, ważną częścią pracy było wiązanie owsa w snopy. Dlatego w dialektach różnie nazywano snopy owsa, a także jęczmienia i gryki, które ścinano, układano i wiązano u wierchołków. O tej różnorodności nazw świadczą dane słownikowe:

– *pėdeliai, pėdukai* (snopki):

Ant viršūnės riša avižas, pėdeliuos, dabar tai jau niekas neberiša [Powróstem u góry wiązano owies w snopki, teraz już nikt tak nie wiąże] (KpŽ 3, 127);

Avižas tai tom pačiom avižom rišdavo pėdukus tuos [Owies wiązano w snopki tymże owsem] (PPAŽ 1, 89);

– *kūčkos, kūčkelės, kuodės* (kopy, kopki, kądziele):

Avižos, surištos kuodēm, labai gerai džiūsta [Owies związany w kopki bardzo dobrze schnie] (LKŽe, Bsg);

Geras avižas kuodēm riša [Dobry owies wiąże w kądziele] (KpŽ 2, 520);

– *kuodžiai* (kądziele):

Miežių kuodžiai, avižų kuodžiai, žirnių gabanos, rugių pėdai, kviečių pėdai, žirnių gabanos, vikių gabanos [Kądziele jęczmienia, kądziele owsa, ochapy grochu, snopy żyta, snopy pszenicy, ochapy wyki] (KpŽ 3, 127);

– *statai* (stogi):

Skubylim statyt avižas statuos, ataina lietus [Szybko stawiajmy owies w stogi, nadchodzi deszcz] (KpŽ 3, 837);

– *šlikės* (mendle):

Miežius ir avižas statom į šliktes [Jęczmień i owies ustawiamy w mendle] (IrbŽ); *šlitutėmis, žalnieriais, žalnierėliais* (snopki, dosł. żołnierze, żołnierzyki):

Avižas kiti krovė į kukštus, o kiti į žalnierius [Jedni składali owies w kopy (stogi), a inni – w snopy] (ŠvakžŽ 2, 474–475).

Rząd stojących snopów czy stogów jęczmiennych lub owsianych nazywany jest *kupelė, šerys, šerelis* (rząd/rządzik snopów) (KpŽ 4, 42):

Avižas į kupeles krauna [Jęczmień składają w kopki] (LKŽe, Als);

Miežiūs ar avižas statydavom šereliais [Jęczmień czy owies ustawialiśmy w rzędy snopów] (LKŽe, Brž).

Wartościowanie owsa

Zdaniem etnologów najbardziej erotycznymi rodzajami zbóż są owies i żyto (w jęz. lit. *aviža* [owies] jest rodzaju żeńskiego, *rugys* [żyto] – rodzaju męskiego), gdyż stanowią parę (więcej informacji zob. Šeškauskaitė 2011, 112). W folklorze owies jest nierozzerwalnie związany z rumakiem i/lub koniem. Powszechnie znany jest fakt, że ulubioną paszą konia jest owies, co wiąże się także z licznymi paremiami:

Aš pašersiu savo žirgužėlį nei rugeliais, nei mieželiais – grynomis avižėlėmis [Nie dam swojemu koniowi ani żyta, ani jęczmienia – dam czystego owsa] (LKŽe, StnD 29);
Varyk arklių ne botagu, o avižom [Pędź konia nie batem, lecz owsem] (LKŽe, Kb);
Kur tu matei, kad avižos eitų prie arklio [Gdzie widziałeś, żeby owies szedł do konia] (ZanŽ 1, 87);
Kuris arklys avižų neėda! [Jaki koń nie je owsa!] (LKŽe, Krž);

– o gęsiach, gąskach:

Žqisiai rūpi avižos, katei – lašiniai [Dla gęsi ważny owies, dla kota – słonina] (LKŽe, Lp);
Nuo žqsinio avižų nenupirksi [Od gęsi nie kupisz owsa] (LKŽe, Sim);
Tos avižos ne dėl to žqsinio [Ten owies nie dla gęsiora] (PPr, 430).

W folklorystycznych pieśniach miłosnych karmienie owsem gęsi i konia (rumaka) ma symbolikę erotyczną:

Žvengia žirgelis avižėlių, verkia mergelė vainikėlio (d.) [Rzy koń za owsem, dziewica płacze o wieniec (pieśń)] (LKŽe, Grž).

O wysokiej wartości owsa świadczy fakt, że tworzy on kolekcje z innymi zbożami i roślinami strączkowymi: wysiewa się go i przetwarza razem z żytem, jęczmieniem, gryką, grochem, łubinem. Powiązania te dość obrazowo odzwierciedlają słowniki gwarowe:

Ir lubinus, ir grikius, ir avižas kokias, i(r) rugius – viską sėdavo [I łubin i grykę, jak również owies i żyto – wszystko zasiali] (PPAŽ 1, 89);
(Malūne) rugius malė ir miežiūs, ir avižas, ir grikius, visą javą malė (W młynie) mielono żyto i jęczmień, owies i grykę, mielono wszelkie zboża] (PPAŽ 1, 89);
Tai avižų davė, tai miežių – jis vis tiek šiek tiek teisės [Dał trochę owsa, trochę jęczmienia – ciągle się procesował] (JrbŽ);
Miežių vienas (aruodas), kitas avižom, trečias žirniams [Jeden (sąsiek) pod jęczmień, drugi pod owies, trzeci pod groch] (KpŽ 1, 113);
Avižos, vikiai, miežiai – tie jau gyvuliams būdavo [Owies, wyka, jęczmień – to już było dla bydła] (LKŽe, Šln);

Avižas sėdavom iš vasarojaus, miežių mažiau – avižos labiau auga [Owies sieliśmy jako zboże jare, mniej jęczmienia – owsa rośnie więcej] (KpŽ 1, 113);

Avižas, miežius vasarojum vadina, o rugius tai žiemojum [Owies i jęczmień nazywane są jarymi, a żyto ozimym] (LKŽe, Nmč);

Miežis paršiukui pasliuobt, aviža arkliukui [Jęczmień na karmę dla prosiaka, owies dla konika] (KpŽ 1, 113);

An miežio akuotų yra, o an avižos akuotų nėra [Na jęczmieniu są ości, ale na owisie nie ma ości] (PPAŽ 1, 89);

Miežius ir avižas dažnai pjaudavom da pjautuvais, irgi stogeliais statydavom [Jęczmień i owies często sierpem żęliśmy, ustawialiśmy w snopy] (LKŽe).

Owies często porównywany jest do jęczmienia. Przykłady ujawniają wyższą wartość owsa niż jęczmienia. Czasami owies wymienia się obok grochu:

Pelės žirnių po rugius, po avižas prisėja [Myszy roznoszą groch po życie, po owisie] (DvŽ 1, 37);

Pas žirnius buvo avižos pasėta [Owies wysiewa się obok grochu] (DvŽ 1, 37);

Rugius reikė(jo) nupjaut i miežiai su pjautuvu, i avižos, i žirniai [Żyto trzeba było zżąć i jęczmień za pomocą sierpa, i owies, i groch] (LKŽe, Krsł).

Na wysoką wartość owsa wskazują również litewskie zwyczaje kalendarzowe i rolnicze. W czasie Świąt Bożego Narodzenia w czterech kątach izby umieszczano snopy owsa, żyta, pszenicy i jęczmienia, aby przyszłoroczne żniwa były obfite i owocne. W życzeniach bożonarodzeniowych owies wymienia się wraz z innymi zbożami, warzywami i roślinami: kolędnicy życzą gospodarzom, aby dobrze rodziły żyto, owies, pszenica, proso, kapusta i groch. Owies, podobnie jak inne zboża, ścinano sierpami i młócono cepami:

Spragilais kulia rugius, avižas, miežius [Cepami młóć żyto, owies, jęczmień] (ZtŽ 70);

Daužydavova su spragilais, kol nutrupa avižų drabužiai [Młócili cepami, aż ubrania owsa się rozpadły] (ZanŽ 1, 87).

Wygląd owsa ocenia się przez porównanie z rutą: *žalia kaip rūta* (zielony jak ruta) lub ze ścianą: *Avižų laukas kaip siena stovi* [Pole zasiane owsem jak ściana stoi] (LKŽ ePK, Rod). O dobrze wyglądającym, obficie rosnącym, dojrzałym owsie mówi się: *Šimet našios (gerai derančios) avižos, kad tik nuvalyt duotų* [Tegoroczny obfity (dobrze dojrzały) owies, oby się tylko dało zebrać] (JrbŽ). Owies jest wysoko ceniony ze względu na swoje pożywne i miękkie ziarna.

Inne rośliny lub ich części porównywane do wielkości owsa świadczą o rozmiarach ziaren owsa:

Avižų tuknas (maistingas) grūdas, kiaulės nusipenia labai riebiai [Owies jest ziarnem tucznym (pożywnym), świnie tuczą się bardzo tłusto] (KpŽ 1, 113);

Avižos minkštos, ir ne teb gūra (yra, trupa) [Owies jest miękki i nie kruszy się] (PPAŽ 1, 89);

Tik šito agurko sėklos jau kai avižos, kas jį gal valgyt [Nasiona tego ogórka są prawie jak owies, kto może je zjeść] (JrbŽ).

Niską wartość ma owies słabo wyhodowany, wyległy:

Būdavo žvirbliai regis (matosi) iš avižų (tokios mažos) [Można było wróbla oglądać w owsie (tak niski)] (LKŽe, Dglš);

Avižos labai išgulę [Owies bardzo wyległy] (PPAŽ 1, 89).

O rzadko rosnącym, niskim, słabo wyhodowanym owsie mówi się:

Avižos į katės kelį (didumo su katės keliais) [Owies do kocich kolan (sięga kocich kolan)] (FŽe);

Gavai žmoną avižinę (mažo ūgio) [Masz żonę wysokości owsa (małego wzrostu)] (LKŽe).

Porównanie człowieka osłabionego chorobą do owsa – *kaip aviža* (jak owies) ukazuje także kruchość i marność owsa:

Išsirgo, liko kap aviža [Po chorobie podobny do owsa] (JrbŽ).

Do owsa porównywane są także rzadkie lub krzywe ścięgi hafciarskie:

Koks jos siuvinys – siūta kaip avižomis [Jaki jest jej haft – jak owsem szyty] (LKŽe, Prng);

Močiute, jau siuvat avižiniai (dideliais, kreivais) dygsniais [Babcu, szyjesz już ścięgami owsianymi (dużymi, krzywymi)] (LKŽe, Kt).

Owies wchodzi w opozycję „pożyteczny – bezużyteczny” z chwastami rosnącymi w jego uprawach. Na przykład nazwami potocznymi *kaldirsė*, *aviždirsė* (*Lolium temulentum*) określany jest niebezpieczny chwast – życica roczna⁷:

Aviždirses į alų deda [Życicę dodaje się do piwa] (LKŽe, Grž);

Kokios čia avižos, tik aviždirsės [Cóż to za owies, sama życica] (LKŽe, Grž).

Opozycje możliwe są w przypadku innych zbóż – jęczmienia, gryki, roślin strączkowych – grochu, łubinu, wyki:

Aš pašersiu savo žirguželį nei rugeliais, nei mieželiais, grynums aviželiams [Nie dam swojemu koniowi ani żyta, ani jęczmienia – dam czystego owsa] (LKŽe, StnD29);

Avižas sėdavom iš vasarojaus, miežių mažiau – avižos labiau auga [Owies sialiśmy jako zboże jare, mniej jęczmienia – owsa rośnie więcej] (KpŽ 1, 113);

Miežis paršiukui pasiliuobt, aviža arkliukui [Jęczmien na karmę dla prosiaka, owies dla konika] (KpŽ II 877);

An miežio akuotų yra, o an avižos akuotų nėra [Na jęczmieniu są ości, a na owsie nie ma ości] (PPAŽ 1, 89).

7 Jej ziarna zmielone z innymi zbożami, również z owsem, w znacznym stopniu zanieczyszczają mąkę.

Wykorzystanie owsa w gospodarstwie domowym

Jak już wspomniano, owsiane ziarna, mąka i słoma miały zastosowanie w gospodarstwie domowym. Od starożytności wykorzystywano je nie tylko jako żywność i paszę dla zwierząt, ale także w medycynie ludowej. Zdaniem badacza dziedzictwa gastronomicznego Rimvydas Laužikas owies to jeden z pierwszych rodzajów zbóż, które dotarły na Litwę (Laužikas 2018). Uważa się, że mogło to nastąpić ok. 4 tysiące lat temu. Wówczas owies był trzecim najważniejszym rodzajem zboża, po pszenicy i jęczmieniu. Odegrał on szczególnie ważną rolę, ponieważ był używany do przygotowania wielu różnych potraw.

Dania i napoje

W pierwszej połowie XX w. obowiązkowym daniem świątecznego stołu był kisiel owsiany. Znajduje to również odzwierciedlenie w materiale ze słowników:

Avižinio kisieliaus turi būt per Kūčias [Owsiany kisiel powinien być na Boże Narodzenie] (KzRŽ 1, 43).

O znaczeniu kisielu owsianego (nie tylko w okresie świąt Bożego Narodzenia) świadczą także starożytne źródła. W *Deliciae Prussicae*⁸ ważnymi potrawami wigilijnymi były *avižų kisielius* (owsiany kisiel) („rzadka owsianka (potrawa) na bazie soku z płatków owsianych lub jagodowego ze skrobią”) i *čiulkinys* (tłuczone płatki owsiane) („zwykle kasza ziemniaczana, czasem mieszana – z konopiami, groszkiem, a także krupami, mąką owsianą”) (Marcinkevičienė 2012).

Nazwy kisielu z owsa

Najwyraźniej nie jest przypadkiem, że owsiany kisiel ma tak wiele nazw:

- w Kupiszkach nazywa się go *diegsnys*⁹ (KpŽ 1, 403),
- w Uciecie gorszy kisiel z ościami lub i/lub łuską nosi nazwę *ašakuotė*,
- południowi Auksztocianie (w rejonie Trok) mówią o nim:

Kriušinio pavalgęs, darbo nedirbsi [Po zjedzeniu *kriušinysa* nie będziesz pracować] (LKŽe, On) – *kriušinys*¹⁰;

8 Matthäus Prätorius, 1871, *Deliciae prussicae oder preussische Schaubühne im wörtlichen Auszüge aus Manuscript hrsg. von William Pierson*, Berlin: Duncker's Buch-Verlag, 152; Wilhelm Mannhardt, 1936, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, 52–04.

9 Związane z *diegti* – ‘kiełkować, powodować kiełkowanie’.

10 Związane z *kriušti* – ‘miażdżyć, aby usunąć łuskę ziarna’.

Šustienį iš aviųų pieno daro [Robią *šustienis* z mleczka owsianego] (LKŽe, Trak) – *šustienis*¹¹.

- dla mieszkańców Szyrwint kisiel owsiany to *roginas* – ten spożywali także w czasie Wielkiego Postu:

Ko ko, o jau rogino gavėnį pristiešijam (prisivalgom) [Co jak co, ale *roginas* jedliśmy pod dostatkiem podczas Wielkiego Postu] (LKŽe, Vdš).

- zdaniem mieszkańców Puńska:

Iš gerų aviųų geras ir kisielių [Z dobrego owsa jest też dobry kisiel] (LKŽe, Pns).

Ważna była barwa i smak kisielu:

Kisielių būna baltas, avižinis [Kisiel bywa biały, owsiany] (PPAŽ 1, 89);

Avižinis kisielių, virtas klevo suloj, yra saldrūgštis [Owsianka gotowana w soku klonowym jest słodko-kwaśna] (LKŽe, Rt).

Kristijonas Donelaitis również docenił jakość kisielu:

Tėvai mūs kytri, kisielių virdami skanų ir su pienu jį šeimynai duodami valgyt, didelį savo namams visiems padarydavo džiaugsmą [Nasi rodzice, gdy ugotowali pyszny kisiel i podawali go z mlekiem do jedzenia swojej rodzinie, sprawiali wielką radość wszystkim w domu] (LKŽe, Donel).

Owsianka na Północnej Żmudzi nazywa się *žiūrė*:

Žiūrė skani liuob bus [Będzie pyszna *žiūrė* do zjedzenia] (Švakž 2, 493).

Kisiel gotowano z *kisieliapienis/kisielpienis* (mleczka) – „białego soku odsączonego z mąki owsianej”. Wykorzystywano także wodę odcedzoną z gotowanej kaszy owsianej, zwaną *pakisieliai*, w której później gotowano kaszę ziemniaczaną.

Friedrich Samuel Bock w *Gospodarczej historii naturalnej Prus Wschodnich i Zachodnich*¹² opisał ulubione potrawy chłopów, między innymi kisiel owsiany oraz piwo warzone z owsa i jęczmienia. O potrawach i napojach owsianych świadczą także dane ze słowników gwarę litewskiej:

Padariau alutį grynų avižikių [Z czystego owsa zrobiłem sobie piwko] (LKŽe, KlpD 88);

Sulą raugydavo, deda aviųų, tai labai rūgsta [Sok fermentowali, dosypywali owsa, dobrze się zakwasza] (KzRŽ 1, 43);

Įkaitina akmenį, įleidžia tos avižos (į tas avižas), pašunta ben kiek, ir šustinys [Rozgrzewa palenisko, wsypuje ten owies, trochę się dusi i jest *šustinys*] (KpŽ 1, 113);

11 Związane z *šusti* – ‘dusić, gotować w niewielkiej ilości wody’.

12 Niem. tytuł Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschichte von dem Konigreich Ost- und Westpreussen, vol. 1-5, 1782-1785.

*Čiulkinys*¹³ *daromas iš avižienių labai sudžiovintų miltų* [Čiulkinys przygotowywany jest z dobrze wysuszonej mąki owsianej] (LKŽe, Rdd).

Nazwy potraw z owsa

W litewskich słownikach gwarowych odnotowuje się wiele nazw dań przyrządzanych z mąki owsianej:

- *kiškis* – zając, zapiekanka z mąki owsianej (DvŽ 1, 285; LzŽ);
- *makliauka*¹⁴ – posiłek z mąki owsianej lub kaszy manny, okraszony jakimkolwiek mlekiem (LKŽe, Mlt);
- *maltienis*¹⁵ – owsiane kluski (LKŽe, Švnč);
- *miltienė* – kwaszone puree z mąki owsianej:

Avižienių miltų įplaka, parūgina, tai tokia miltienė, su bulbom valgo [Mąkę owsianą się domiesza, zakwasi, to taka miltienė, jada się ją z ziemniakami] (KpŽ 2, 885);

- *mutinys* – zacierka z mąki owsianej zmieszanej z wodą (LKŽe, Pns);
- *paplakalas*¹⁶ – kasza z mąki owsianej jedzona z ziemniakami:

Paplakalą iš avižienių miltų valgo su bulbom [Paplakalas z mąki owsianej jedzą z ziemniakami] (KpŽ 3, 57);

- *paplakonė*¹⁷ – kasza z mąki owsianej:

Pienan įplaki miltų, išrūgsta, tokia balta tyrelė, paplakone vadindavo [Do mleka dodajesz mąki, powstaje zakwas, taki biały przecier, nazywany paplakone] (KpŽ 3, 57);

- *patošė* – posiłek z mąki owsianej i mleka (KpŽ 3, 105);
- *putelis*¹⁸ – potrawa z mąki owsianej dodanej do kwaśnego mleka, por. spożywana z ziemniakami:

Avižas išverda, miltus išmaišo rūgštam piene, išrūgena ir valgo su bulvomis – tai putelis [Owies gotuje się, mąkę miesza z kwaśnym mlekiem, fermentuje i spożywa z ziemniakami – to jest putelis] (KpŽ 3, 401);

- *puterlis* – potrawa na zakwasie z mąki owsianej i żytniej (LKŽe, Ds);
- *smetonykas* – potrawa z mąki owsianej i kwaśnego mleka (w okresie Wielkiego Postu spożywana zwykle z ziemniakami) (KpŽ 3, 771);
- *šustamiltis*¹⁹ – kasza z mąki owsianej, buza (LKŽe, Vlk);

13 Por. čiulkė, čiulkis, čiulkynė, zob też. LEW 1962, 76.

14 Por. lit. makaluoti ‘mieszać’ (kaszę, płyn).

15 Ma związek z wyrazem maltinis – potrawa z mąki owsianej, na którą ziarna były zaparzane gorącą wodą i przed mieleniem suszone, tłokno (Smoczyński 2019, 706).

16 Ma związek z wyrazem paplakti ‘zapravić mąką potrawę’.

17 Por. paplakai ‘mąka do zaprawienia barszczu’ (Smoczyński 2019, 921).

18 Por. lit. pusti ‘jeść brzydko, chciwie’, putra ‘zupa z mąki lub kaszy’, putalas ‘proste jedzenie’.

19 Ta i inne nazwy owsianki, šustienė i šustinis, są związane z czasownikiem šusti ‘dusić się pod przykryciem’.

- *šustienė* – kasza z duszonych płatków owsianych lub mąki; *miltienė*, *maltienė*, *avižienė*;
- *šustinis* – tłokno, postna potrawa z mąki owsianej, na którą ziarna były zaparzane gorącą wodą i suszone przed mieleniem:

Labai skanu iš avižienių miltų šustiniai, pavalgei, labai sotu [Bardzo smaczne *šustiniai* z mąki owsianej, bardzo sytne danie] (KpŽ 4, 163);

- *vyzgynė*²⁰ – kasza owsiana (LKŽe, Dauk).

Pieczono również chleb owsiany. Nie był on jednak zbyt smaczny:

O ta duona avižinė, šlapia, su ašakom [A ten chleb to owsiany, wilgotny, z ościami] (ZanŽ 1, 87).

Nazwy mąki owsianej i potraw z jej dodatkiem

Mąka owsiana też miała różne nazwy:

- *kruštiniai*²¹ – mąka tłuczona,
- *maltiniai* – mąka duszona,
- *pablandai* – mąka do okraszenia polewki:

Avižiniai miltai geri tik pablandams [Mąka owsiana dobra tylko do okraszenia] (JrbŽ);
Iš šutyty, sprogyty avižų sumala miltus [Mąkę mielono z duszonego, kielkującego owsa] (KpŽ 1, 113);

Avižinių kruopų košė skani [Owsianka z krupy owsa jest pyszna] (PPAŽ 1, 89).

- *kibilda*²² – buza z mąki owsianej, słaby posiłek (LKŽe, Knv).
- *avižainis* – ciasto owsiane:

Skanus avižainis, gali valgyti [Pyszne ciasto owsiane, można jeść] (LKŽe, Vks).

Niezdrowo wyglądająca osoba jest porównywana do owsa, występuje frazeologia z tym związana:

Išblyškęs kaip aviža [Błady jak owies] (LKPŽe).

Pasza

W słownikach gwarowych znajdziemy informację, że owies (ziarna, słoma, pędy) uprawia się nie tylko na żywność dla ludzi, ale także na paszę dla zwierząt:

Žalių avižų paduodu i karvei [Krowie dają zielony owies] (KltŽ 13);

Matai, karvėms buvo pagrindinis pašar(a)s avižiniai šiaudai [Widzisz, główną paszą dla krów była słoma owsiana] (ŠvakŽŽ 1, 39);

20 XIX-wieczna nazwa kaszy owsianej, związana ze słowem *vizge* 'owies'.

21 Związany z wyrazem *krušti* 'trzeć, ucierać'.

22 Podobnej derywacji jest wyraz *pasalda* 'posiłek z mąki żytniej, zalany przegotowaną wodą i zakwaszony'.

Avižieniai pelai geri, karvės labai jėd [Otręby owsiane są dobre, krowy bardzo jedzą] (DūnŽ 38).

Szczególną uwagę zwracano na owies jako paszę podrózną, zwaną obrokiem (*abrakas*), bardzo ważnym dla koni podczas podróży. Wysoka ocena owsa jako paszy podróżnej znajduje odzwierciedlenie w przysłowiu:

Aviža raita joja, o miežis važiuotas [Owies jeździ konno, a jęczmień się woz].

Świadczą o tym także różne nazwy worków paszowych:

- *abrakinis maišas* – worek obrocny,
- *terba su avižomis* – torba z owsem,
- *žiubčius*²³ – treptuch, czyli worek do wsypywania owsa i zakładania go na głowę konia:

Pripilk žiubčių avižų [Napełnij treptuch owsem] (DūnŽ 457);

Užmauk arkliui žiubčių, tegu paėda [Założ koniowi treptuch, niech je] (LKŽe, Skd);

- *žibikas* (DūnŽ 457), *žakelis*²⁴, *žibinė*, *žiubinys*; *stakliukės* – przedmiot do podania owsa dla konia:

Iš stakliukų geriau buvo šerti arklius: nepritraukdavo į nosis dulkių ir pelų [Konie lepiej było karmić z treptucha: nie wdychały kurzu i plew do nosa] (LKŽe, Katil).

Medycyna ludowa i zamowy

Owies był używany nie tylko do przygotowywania codziennych i świątecznych potraw, ale także jako środek leczniczy dla osób osłabionych chorobą. W medycynie ludowej wykorzystywano ziarna owsa, otręby, pędy i słomę. Zaobserwowano, że owies jest pomocny przy chorobach nerek i wątroby, poprawia trawienie i przywraca utraconą energię. Produkty z ziaren owsa są odpowiednim pożywieniem dla chorych. O przyrządzaniu takich posiłków (np. owsianki) i ich wartościach odżywczych oraz pozytywnym wpływie na organizm pisano już w książkach opublikowanych w XVII–XVIII w. Herbaty i wywary z ziaren owsa stosowano w leczeniu chorób układu oddechowego i płuc (Trimakas 2001, 22).

Według słowników gwarowych owies pomaga na kaszel:

Avižų arbata nuo plaučių [Herbata owsiana na płuca] (ŠvakžŽ 1, 39);

ziarna owsiane z łupinami są dobre na astmę; można przygotować gorące lub wilgotne okłady owsiane – *šutekliai*. Przy bólu gardła warto nałożyć na szyję ciepły

23 Związany z wyrazem *žėbėti* ‘zbierać wargami odrobiny pożywienia, (o koniu) podbierać wargami sieczkę, owies, siano’.

24 Zdrobnienie od niemieckiego słowa *Sack*.

okład z ziaren owsa. Dodatkowo przy użyciu ziaren i słomy owsianej zamawiano wywichnięcia nóg (więcej informacji zob. Vaitkevičienė 2008, 388, 397, 603).

Owsa używano również w celu leczenia zwierząt:

Ka veršiuks viduriuo(ja), reik avižinio klijaus duot [Jeżeli cielę ma biegunkę, należy podać kleik owsiany] (JrbŽ).

W starożytności znachorzy jako pierwsi zauważyli, że owies stawia na nogi zagonione konie.

Byt

W gospodarstwie używano także plew owsianych i słomy:

Tų patalų senovė nelabai būdavo, tai avižinių pelų prisikimšdavom i u(ž)siklodavom [Kołder dawniej nie było, nadziewaliśmy okrycia plewami owsianymi] (JrbŽ);

I dvikartę (tokią antklodę) kitąsyk avižinių pelų prisikimšdavom i u(ž)siklodavom, i šilta būdavo [Do pokrowca wpychaliśmy plewy owsiane, nakrywaliśmy się i było ciepło] (JrbŽ);

Lekinė, arba pelinė, pagalvė iš avižų lekių [Lekinė, czyli poduszka z łusek owsianych] (LKŽe, Ggr);

Avižieniai šiaudai minkšti, šenikuosna kimšdavo [Słoma owsiana była miękka, wypełnialiśmy nią sienniki] (VdšŽ 78).

Wierzenia

W słownikach gwarowych odnajdujemy zapisane dane dotyczące wierzeń i przesądów ludowych. Wierzenia odzwierciedlają relacje człowieka z naturą, utrwalają informacje, jak chronić siebie i plony, mieć nadzieję na dobry urodzaj, przewidywać pogodę, w jakiej kolejności wykonywać prace rolne. Potwierdzają to materiały słownikowe dotyczące zbóż czy innych roślin:

Šlapioms avižoms bridau, kad velnias nepagautų [Brnęłam przez podmokły owies, żeby diabeł nie złapał] (JrbŽ).

Wierzono, że owies należy siał w czasie nowiu lub podczas pełni księżyca, wówczas będą obfite, ciężkie kłosa. Jeżeli sieje się je pod wiatr, będą liche i drobne:

Avižas reikia sėt jaunam mėnesy, žirniai senagaly, senan mėnesy [Owies należy wysiewać w czasie nowiu, groch w starym miesiącu, gdy ginie] (KpŽ 1, 113);

Avižas sėja, kap pasirodo miežinės pateliškės [Owies wysiewa się, gdy tylko zjawia się jęczmienne ćmy] (DvŽ 1, 37);

Levos žydžia, tad jau avižas sėja [Czeremchy kwitną, więc owies już się wysiewa] (LKŽe, Brž) – gdy zakwitną czeremchy;

Kad geltonoji kielė parlėkė ir treininė žydi, laikas sėti avižas [Gdy przyleci pliszka żółta i kwitną czereśnie, czas siać owies] (LKŽe, Slanč) – gdy zakwitną czereśnie.

W okolicach Świącian wierzono, że po siewie owsa wieczorem nie należy rozpałać ogniska, aby owies nie poczerńiał. W dni krzyżowe rolnicy nie siali owsa, ponieważ wierzyli, że wykiełkuje i uschnie (Dundulienė 2020, 15–55). Owies dobrze urodzi, jeśli na brzozach, osikach będzie dużo bazi lub jeśli na wiosnę będzie dużo chrabąszczy majowych. Wierzono, że owies może chronić drzewa i produkty przed robakami, dlatego:

Džioviną sūrį reikia kišt avižų aruodan – ilgiau stovi, nekirmija [Do zasieku z owsem należy włożyć suszony ser – dłużej się zachowa i robaków nie będzie] (KpŽ 1, 113).

Aby drzewa nie wymarły i obficie owocowały, konieczne jest owinięcie drzew owocowych słomą owsianą. Uważano również, że owies poprawia produktywność i zdrowie zwierząt gospodarskich oraz drobiu. Na przykład, aby znosiły dużo jaj, należy nakarmić gęsi owsem, sypiąc go z czapki; jeśli koń nie je, gdy wieje północny wiatr, należy wrzucić do koryta kamień i dookoła nasypać owsa.

Potrawy owsiane kojarzono z symboliką konia (zwłaszcza wspomniany już owsiany kisiel na wigilijnym stole). Na Suwalszczyźnie wierzono, że należy jeść kisiel owsiany podczas Wigilii, by owies był dobry, a konie lśniły. Rolnicy jedli kisiel sami, „częstowali” też nim dusze zmarłych, ofiarowali go bogom i siłom natury – wiatrowi, mrozowi (Dundulienė 2020, 30).

Istotny był także kolor i smak wigilijnego kisielu owsianego, gdyż wierzono, że od nich zależy sukces gospodarza i członków rodziny (zarówno żywych, jak i zmarłych). Jego gotowanie było nierozłącznie związane z formułami werbalnymi lub elementami zamów. Dzieci musiały biegać po domu i krzyczeć:

Stink, stink, kisieliau, parjos Motiejus ant šyvos kumelaitės [Gęstniej, gęstniej, kisielu, przyjedzie Maciej na siwej kobyle] (ZanŽ 1, 696).

Z powierzchni kisielu owsianego przepowiadano, jaki będzie nadchodzący rok. Kisiel owsiany gotowały wyłącznie starsze kobiety i zawsze wołały któreś z młodszych dzieci:

Kad avižinis kisielis geriau rūgtų, šaukia ką vardu, ir kai žmogus atsiliepia, sako: Iš-graužk, kisielius rūgsta [Żeby kisiel owsiany lepiej się zakwaszał, wołają kogoś po imieniu, a gdy osoba odpowiada, mówią: Figa z makiem, kisiel się kwas] (LKŽe, Pn).

Kwas kisielu jest związany z naturą, charakterem człowieka. Wierzono, że w złym człowieku jest więcej kwasu, dlatego mawiano:

Rūgsti kaip kisielius [Ponury (lit. *surūgęs*) jak kisiel] (LKŽe).

Kisiel owsiany kojarzy się nie tylko z koniem, ale także z niezwykle siwym, bladym kolorem:

Širmos avižos netrunka nubalt [Siwy owies niedługo zbieleje] (LKŽe, Trgn).

Dlatego o ciężko chorym, leżącym człowieku mówi się:

Išbalęs kaip avižos grūdas [Jest biały/blady jak ziarno owsa] (LKŽe, VP 19).

Zwyczaj

W Wigilię pierwszym posiłkiem był kisiel (Vylius 2011, 40–01). Suszony, rozdrobniony i zmielony owies lub mąkę owsianą zalewano gorącą wodą i fermentowano w chlebaku (wannie do mieszania chleba), aby lepiej wyrósł. Drożdże musiały fermentować przez co najmniej trzy dni, a następnie skrzep odcedzano przez cienkie sitko i gotowano. Podczas gotowania kisiel cały czas mieszano, aż zgęstniał. W tym czasie dzieci musiały przebiec trzy okrążenia wokół domu, boso i bez ubrania, aby kisiel stężał (zob. Wierzenia). Biegały coraz mniejsze dzieci. Ponieważ kisiel był kwaśny, podawano do niego napój zwany *miešimas*²⁵ (była to woda słodzona miodem lub cukrem, czasem z mlekiem makowym).

Kisiel owsiany był również ważną potrawą na początku sezonu siewu owsa. Najstarsza w rodzinie osoba (babcia) otwierała okno, kosztowała kisiel owsiany łyżką i wyrzucała go przez okno, mówiąc: „Wietrze, wietrze, niech skwaśnieje!”. Robiła to, aby zapobiec podmuchom wiatru podczas siewu i żeby zapewnić dobre zbiory owsa (Dundulienė 2020, 153).

Poza kisielom owsianym tradycyjnym posiłkiem wigilijnym było niegotowane jedzenie, o czym świadczą różne potrawy z mielonego i ubitego ciasta z mąki owsianej. Zostały one później zastąpione okrągłymi bochenkami z parzonej mąki żytniej. Wszystkie te okrągłe chleby miały prawdopodobnie symbolizować powracające słońce (Dundulienė 2020, 30). Według Pranė Dundulienė (2020, 141) klopsiki z mąki owsianej były również podawane zwierzętom, gdy po raz pierwszy wypędzano je wiosną. Miało to chronić je przed wszelkiego rodzaju złem.

Inną ważną potrawą wigilijną była kutia (*kūčia*). Skład tego dania nie był wszędzie taki sam. W wielu częściach Litwy gotowano ją nie tylko z pszenicy i jęczmienia, ale także z owsa (Dundulienė 1982, 272). W niektórych miejscach pieczono kutię jak chleb. Gospodarz, ubrany w odświętny strój, trzykrotnie obchodził dom z młotkiem, a następnie pukał do drzwi. Po wejściu do środka błogosławił rodzinę i dom oraz życzył jej powodzenia i stawiał kutię na stole. Kutia była używana do uczczenia duchów przodków. Ludzie wierzyli, że uprawiane przez nich rośliny łączą żywych ze zmarłymi przodkami w nierozdzielny łańcuch. Zwyczaj związany

²⁵ Związany z czasownikiem *miešti* 'słodzić'.

z tym wierzeniem są dowodem na to, że w dawnych czasach zboża (w tym owies) symbolizowały niekończące się życie.

Rola owsa w życzeniach bożonarodzeniowych została już omówiona przy okazji rozważań o wysokiej wartości owsa. Warto jeszcze wspomnieć o tym, że kołędnicy życzyli gospodarzom urodzaju żyta, owsa, pszenicy, prosa, kapusty i grochu. A żyto, pszenica, jęczmień i owies w Wigilię były umieszczane w czterech rogach chaty, aby zapewnić obfite i owocne zbiory w następnym roku.

Ziemia

Aby siać i uprawiać owies, trzeba mieć odpowiednią, piaszczystą glebę, dlatego mawia się:

Čia žemė avižinė [Tu jest owsiana ziemia] (LKŽe, Ktk).

Wyrazy pochodne, kolokacje, frazeologizmy, paremie

Grupa wyrazów pochodnych pola semantycznego *aviža* nie jest liczna. Składa się z wyrazów pochodnych i wyrazów od dwóch rdzeni. Derywat *avižiena* oznacza pole/ściernisko, na którym uprawiano owies, a przykłady ilustrujące to w słownikach świadczą o dalszym wykorzystaniu ścierniska owsianego do uprawy innych roślin, wypasu zwierząt gospodarskich lub drobiu albo do wykonywania niezbędnych prac (na przykład grabienia, orki):

Šį metų bulves sėsims į tą avižieną [W tym roku na tym owsianym ściernisku posadzimy ziemniaki] (Švakž 1, 39);

An avižienos karves varysim [Krowy wypędzimy na ściernisko owsiane] (ZtŽ 70);

Išvaryk žąsis į avižieną, tegul pasilesinė(ja) [Wypędź gęsi na ściernisko owsiane, niech dziobią] (KrtnŽ 35);

Avižienon (avižienoje) žąsys lesė [Gęsi dziobały na ściernisku owsianym] (DrskŽ 25);

Mūsų avižiena liko negrėbstyta [Nasze ściernisko owsiane nie było zgrabione] (KpŽ 1, 113);

Avižiena da(r) nearta [Ścierniska owsianego jeszcze nie zaorano] (KzRŽ 1, 43).

Dłuższe łańcuchy wyrazów pochodnych tworzą nazwy deminutywne ze słowem *aviža*. Mają one zazwyczaj konotację pozytywną: *avižėlė*, *avižėlė*, *avižikė*, *avižužėlė*, *avižyka*. Deminutywy najczęściej są używane w pieśniach:

Išdaužyk, išvartyk avižėles [Wymłóć, obróć owsik] (KpŽ 1, 113);

Kokia avižyka išaug [Jaki owsik wyrośnie] (ZtŽ 70);

Padariau alutį gryną avižikių [Z czystego owsika zwarzyłem sobie piwko] (LKŽe, KlpD 88);

Žvengia žirgelis avižėlių, verkia mergelė vainikėlio [Rzy konik o owies, dziewczica płacze o wieniec] (LKŽe, Grž);

Su avižužėlėm(i)s žirgužėlį sugavo, su laužtinužėlėm(i) sužirgužį pažabojo [Owsiakiem konika przywabił, uprzeżą okiełzał] (LKŽe, JD 759).

Zdrobnienie *avižiukė* ma znaczenie – wzór w tkaniu spłotów:

Pakeles (siauras juosteles kam surišti ar apvynioti) audžia avižiukę, paukščiuku ir su kutais gale [*Pakeles* (wąskie paski do wiązania lub zawijania) tkane są owsikiem, ptakiem i frędzlami na końcu] (ZanŽ 1, 87).

Z tkaniem wiąże się również metoda podwójnego tkania, nazywana *avižinis* (owsiana):

Šita skotertis (staltiesė) dar senoviška, vadinasi avižinė [Ten obrus jest starożytny, nazywa się go owsianym] (LKŽe, LnkV).

Życie biednego człowieka wiązano ze spożywaniem chleba z owsianych plew, który wypiekano w latach nieurodzaju:

Trejus metus išvargom, avižinę duoną ėdėm (valgėm) [Przez trzy lata klepaliśmy biedę, jedliśmy owsiany chleb] (LKŽ ePK, Žlb).

Kolokacja *owsiany chleb*²⁶ ma także całkowicie odwrotne znaczenie:

Avižinė duona – ne badas [Owsiany chleb – brak głodu] (LKŽ ePK, Pošk).

Osoba w jakiś sposób powiązana z owsem nazywana jest *avižius* – ten, który robi interesy z owsa (LKŽe, K). Jeszcze jedną nazwą pochodną związaną z owsem jest *avižinas* – pokryty owsem:

Nekišk šlapių rankų, bus avižinos [Nie dotykaj mokrymi rękoma, będą pokryte/oklejone owsem] (ŠvakžŽ 1, 39).

Nierozłącznie związane z owsem są nazwy ważki i chrabąszcz majowego, często mylone nawzajem i określane tymi samymi nazwami: *avižis*, *avižius* – ważka, chrabąszcz majowy; *avižlius* – chrabąszcz majowy; *avižvabalis* – chrabąszcz majowy; *avižasėjis* – ważka:

Avižiai tik vakarais laksto (skraido), tada jų gali kiek nori prisigaudyti [Chrabąszcze tylko wieczorami latają, wtedy można je łowić do woli] (LKŽe, LnkV);

Kap jau lakioja avižasėjai, tai tada metas sėt avižos [Gdy zaczynają latać ważki, czas siać owies] (LKŽe, Vrn).

Do letnich żniw nawiązują wyrazy: *avižapjūtė*, *avižapjūtis* – owsiane żniwa:

Rugius pjovėm lietuj, o avižapjūtė graži [Żyto żęliśmy w deszczu, a owsiane żniwa są piękne] (LKŽe, Nmn);

26 Naukowcy twierdzą, że chleb z owsa jest bardziej sycący niż chleb żytni, pszeniczny czy jęczmienny. Powszechne wykorzystanie owsa wynikało przede wszystkim z jego stosunkowo niskiej ceny. W dawnych czasach owies był jednym z najtańszych zbóż, dlatego też osoby pracujące w majątkach często karmiono żywnością na bazie owsa.

Kokia jau tę šilima po avižapjūtei [Jakież tam ciepło po owsianych żniwach] (LKŽe, Drsk);

Be avižapjūčio spalgenų (spanguolių) nerenka [Przed owsianym żniwem nie zbiera się żurawin] (LKŽe, Trgn).

Świadczy to o ważnej pozycji, jaką zajmuje owies wśród innych zbóż. Na czas dojrzewania owsa wskazują *avižiniai gyliai* (gzy, owady) pojawiające się podczas falujących zbóż. *Avižinis dryžgrybis* (*Helminthosporium avenae*) – to pasożytny w owsie grzyb, który powoduje brunatną plamistość wiechlino łakowej. Do uprawy owsa nadaje się gleba piaszczysta zwana *avižažemis* (ziemia owsiana) (LKŽe).

Różne stereotypowe cechy owsa utrwalone są także w związkach frazeologicznych.

– o niespokojnej, niemogącej usiedzieć w miejscu osobie mawia się:

Ko nenustygsti, ar avižos dygsta? [Dlaczego nie usiedzisz w miejscu, czy już owies kiełkuje?] (FŽe),

– o pustym gadaniu – owsiane zwrotki:

Toki avižiniai posmai – muša muša rodas (šnekas) per dienas [Takie owsiane zwrotki – całymi dniami gadają z pustego w próżne] (LKŽe, Gs),

– o tych, którzy nie mogą się dogadać:

Vienas apie žąsis, kitas apie avižas [Jeden o gęsi, drugi o owsie] (ZanŽ 1, 87),

– o kimś ze słabym wzrokiem: *su avižomis veizėti* – patrzy w owies,

– o kimś, kto nie dba o czystość: *kaip aviža smėlynuose* – jak owies na piaskach (LKPŽe),

– o osobie niechlujnej, z rozwiązanymi sznurowadłami: *kumelė avižose* – klacz w owsie – (FŽe).

– o sytuacji, kiedy się milczy: *avižų sėja* – siew owsa,

– o próżnej paplaninie: *kaip avižomis sėja* – jakby wysiewał owies (FŽe).

W paremiach mówiących o owsie widoczny jest stosunek człowieka do świata, jego ocena i system wartości (zob. więcej informacji w Sakalauskienė 2021). Tendencja do systematyzowania obiektów świata poprzez ich hierarchiczne porządkowanie była znana już w dawnym światopoglądzie Litwinów. Człowiek stawia siebie wyżej niż zwierzęta, rośliny i przedmioty. Dlatego też, gdy ktoś jest poniżany, bywa porównywany do zwierząt lub przedmiotów, a gdy jest wywyższany – do Boga, świętych i aniołów. „Jest jasne, że oceną człowieka z góry jest ocena ze strony Boga i sił wyższych. Natomiast oceną z dołu jest odzew tych, które znajdują się poniżej człowieka – królestwa zwierząt, roślin, zjawisk przyrody i nawet rzeczy” (Tołstojowa 2018, 17).

Owies jako przedmiot codziennego użytku był podstawą do oceny różnych przypadków życiowych. Człowiek porównuje go z innymi przedmiotami, zjawiskami, działaniami obserwowanymi w swoim otoczeniu, kojarzy różne sytuacje ze zwierzętami. Negatywne cechy człowieka kojarzone są z owsem:

Klausyk ausim, o ne avižom [Słuchaj uszami, a nie owsem] (KzRŽ 1, 43);
Ko klausais, kaip su avižoms [Czego słuchasz, jak z owsem] (JrbŽ);
Paskolinai, tai dabar atsisveikink su savo pinigais, ataduos po smerčiai avižom (niekada neatiduos) [Pożyczyłeś, to teraz pożegnaj się ze swoimi pieniędzmi, wróć po śmierci owsem (nigdy nie wróćą)] (VdšŽ 78).

Jak już wspomniano, owies jest nierozłącznie związany z koniem (rumakiem) i z gąską. W paremiach dominują komiczne sytuacje, poprzez niewinne dowcipy wyrażane są zabawne obrazy:

Pašvilpk ant žąsų, kad nelestų avių [Zagwiżdż na gęsi, żeby nie dziobały owsa] (JrbŽ);
Šios avižos ne dėl to žąsino [Nie dla gęsi ten owies] (PPr 422).

Przysłowia związane z owsem są pełne porównań, które mają także charakter ironiczny, drwiący:

Susišnekėjo kaip žąsis su avižom [Domówił się jak gęś z owsem] (LKPŽe);
Atsibodo kaip arkliui avižos [Sprzykrzył się jak owies koniowi] (LKŽe, KrVP);
Ilgai derasi, kaip žąsis su avižomis [Długo negocjuje jak gęś z owsem] (LKPŽe);
Ko čia kvoklinėji (žioplinėji) kaip žąsis po avižas?! [Czego się gapisz jak gęś na owies?!] (LKPŽe);
Ko krizeni (kiken) kaip arklys, avižas pamatęs?! [Czego rżysz jak koń na widok owsa?!] (LKPŽe);
Ko žvengi kaip arklys avių? [Czego rżysz jak koń po owsie?] (LKPŽe).

Wyśmiewany jest wygłąd osoby:

Gražus kaip arklys, avižomis šeriamas [Przystojny jak koń karmiony owsem] (LKPŽe);
Išbalęs kaip avižos grūdas [Błady jak ziarno owsa] (PPr 355);
Spraunus (vikrus, žvalus) kaip arklys, avių priėdęs [Żwawy jak koń nakarmiony owsem] (LKPŽe).

Dane pochodzące z litewskich źródeł leksykograficznych zostały ułożone według faset, wypracowanych przez lubelską szkołę etnolingwistyczną do opisu nazw roślin. Podajmy ich strukturę, wykorzystując wyżej wymienione cechy:

1. Składnik kategoryzujący – zboże (z rodziny wiechlinowatych), jare, roślina uprawna, dzika trawa; zboże, ziarno
2. Nazwy, pochodne – *auksalietės, ilgavižės, juodavižės, lietuoninkės, peklavižės, pilkavižės, plunksnavižės, rudavižės, sidabrės, skaistūnės, stipruolės, striubavižės, tuštavižės; totorkos, vizgės*.
3. Hiponimy – owies letni, owies siewny (biały), owies niełuskany; owies dziki.
4. Opozycje – wchodzi w opozycje z chwastami (życią roczną); z innymi zbożami (pszenicą, gryką), z roślinami strączkowymi (grochem, łubinem, wyką); z pasożytami (*Helminthosporium avenae*).

5. Kolekcje i kompleksy – ze zbożami (żytem, jęczmieniem, gryką), z roślinami strączkowymi (wyką, grochem, łubinem); z rumakiem, koniem.
6. Wygląd – kłosiasty (ziarnisty), o dużych kłosach, z wyką, zielony jak ruta; jednostronny, jednoboczny (podobne do końskiej grzywy).
7. Części – kłos (*valkšna, valtis, šluotelė*), łodyga, zdźbło, słoma (*avižojai, avižieniai, traknai*); korzenie; ziarno (duże, o wysokiej zawartości skrobi, pożywne; o długiej słomie, ma więcej otrąb niż inne, bardziej ziarniste, lekkie; szybko rosnące; obłe, kłosiaste, wczesne, późne, lepiej rosnące); plewy, łuski.
8. Stany, procesy, czynności:
 - siew owsa (zakazy i nakazy: należy siać w okresie kwitnienia czeremchy i czerśni, podczas nowiu lub pełni księżyca, aby były obfite plony; nie siać pod wiatr; po siewie wieczorem nie wolno rozpalać ogniska, aby nie szcerniał);
 - owies rośnie, zieleni się, faluje, kłosi się, dojrzewa;
 - żniwa owsiane: ścinanie, wiązanie snopów; omłot, czyszczenie. Narzędzia wykorzystywane przy żniwach: sierp, cep; przy omłocie i czyszczeniu: młocarka, kamień młyński, wał.
9. Obiekt działań – święcony w kościele podczas święta Matki Boskiej Zielnej; podczas świąt Bożego Narodzenia cztery snopy są stawiane w czterech kątach domu; wymienia się wraz z innymi zbożami w życzeniach bożonarodzeniowych.
10. Czas – okres siewu, dojrzewania, mleczna faza (etap, gdy ziarno owsa jest jeszcze miękkie i mleczne), kłoszenie (tworzenie kłosów), okres żniw owsa.
11. Lokalizacja – pole owsiane, ściernisko, zasięg; piaszczysta (ziemia owsiana).
12. Wykorzystanie owsa: żywność, pasza, środek leczniczy, korzyści:
 - w gospodarstwie domowym: chleb, ciasto, różne kasze, kluski, piwo, napój fermentowany;
 - jako pasza dla zwierząt (słoma owsiana, plewy, ziarno);
 - środek leczniczy dla ludzi: żywność dla chorych na nerki, wątrobę i choroby układu trawiennego, przywracający utraconą energię; herbaty zbożowe, wywary do leczenia chorób dróg oddechowych i płuc, okłady;
 - środek leczniczy dla zwierząt;
 - wykorzystanie słomy: do otulenia drzew owocowych w zimie.
13. Wróżby, przesady, wierzenia (zboże, słoma) – zamówienie na wywichnięcie nóg.
14. Ekwiwalencje – z żytem, z człowiekiem.
15. Symbol – męskości, vitalności, płodności i czystości.

Wnioski

W artykule zaprezentowano holistyczne ujęcie owsa, który jest wartościowy nie tylko jako roślina zbożowa, ale stanowi też cenny przekaz kulturowy, utrwalony w języku, obrzędach i symbolice ludowej. Artykuł został poświęcony rekonstrukcji językowego i kulturowego obrazu owsa w litewskich źródłach leksykograficznych. Inspiracją do badań przedstawionych w artykule był *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL) opracowany przez zespół lubelskich etnolingwistów.

Szczególna uwaga została poświęcona wartościowaniu owsa na tle innych zbóż. W litewskich źródłach leksykograficznych nazwa *aviža* jest określeniem letniego zboża pastewnego z rodziny wiechlinowatych lub ziarna tego zboża. Tradycyjnie owies, podobnie jak żyto, pszenicę, jęczmień i grykę, klasyfikuje się jako zboże chlebowe.

Odmiany owsa to: owies złocisty, owies długokłosa, owies czarnokłosa, owies litewski (*lietuvninkės*), *peklavižės*, szarokłosa, pierzastokłosa, owies brązowy/brunatny, owies srebrny (*sidabrės*), *skaistūnės*, *stipruolės* (mocny), *striubavižės*, *striubavižė* (krótki, obły), owies głuchy (pusty). Owies ma różne właściwości: lepiej rośnie niż inne zboża, ma ziarno bogatsze w skrobię, ma dłuższą łodygę (słomę), dużo otrębów, jest bardziej ziarnisty, wyselekcjonowany na Litwie, jest leczniczy, ale i trujący.

O wysokiej wartości owsa świadczą także litewskie zwyczaje kalendarzowe i rolnicze. W kulturze narodu litewskiego owies zajmuje drugie miejsce po życie. Owies jest łączony ze zbożami i roślinami strączkowymi. Wysiewa się go i przetwarza razem z żytem, jęczmieniem, gryką, grochem i łubinem. W folklorze owies często przeciwstawia się innym rodzajom zbóż, najczęściej żytu, czasem jęczmieniom i gryce. Obficie rodzący owies jest symbolem vitalności, płodności i czystości. W tradycji narodu litewskiego owies jest symbolem młodości. Owsowi nadano cechy ludzkie, antropocentryczne, na przykład w pieśni owies prosi o ładne zasianie. O niskiej wartości owsa świadczy słabo wyrosnięty, wyległy owies: niskość jest kojarzona z wróblem, z kocim kolanem, kruchość – z chorobą.

Ziarna owsa stosowane są nie tylko w codziennej diecie i do przygotowania świątecznych posiłków, ale też jako środek leczniczy dla osób osłabionych. W tradycyjnej medycynie ludowej wykorzystywano również otręby i słomę.

Wierzenia ukazują związek człowieka i natury. Mowa w nich o tym, w jaki sposób człowiek ma chronić siebie i plony, zapewniać dobry urodzaj, przewidywać pogodę, dotrzymywać harmonogramu prac rolnych.

Analiza danych systemowych zawartych w źródłach leksykograficznych dowodzi, że owies to roślina, zboże jare, chlebowe, pastewne, dzika trawa; z dużymi, mączystymi, pożywnymi ziarnami, długą słomą; z ziarnami lub bez ziaren, z jasnymi kłosami; roślina wysoka lub niska, która może być stosowana jako nawóz zielony; tworzy kolekcje z innymi zbożami (z żytem, jęczmieniem, gryką), z roślinami

strąckowymi (wyką, grochem, łubinem), nierozzerwalnie związana z koniem; stosowana jako środek leczniczy; element przepowiedni, zaklęć, przesądów, wierzeń, zwyczajów; symbol męskości, witalności i płodności.

Należy podkreślić, że słowniki gwarowe dostarczają znacznie bardziej ograniczonego materiału niż narracje folklorystyczne, które pozwalają dopełnić dane o jeszcze inne informacje relewantne etnolingwistycznie na temat językowo-kulturowego obrazu roślin.

LITERATURA

- BARTMIŃSKI JERZY, 1988, Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji, [w:] J. Bartmiński (red.), *Konotacja*, Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 169–183.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2002, Etnolingwistyka, [w:] J. Wojnowski (red.), *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 8, Warszawa: PWN, 380–381.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2020, Kultūrinė lingvistika: teorinės prielaidos ir metodai. DARBO definicijos *Slavų ir jų kaimynų aksiologiniame leksikone* (LASiS) pavyzdys, [w:] K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, 1. *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, Vilnius, Lublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 24–45.
- BIBLIOGRAFIA, 2024: *Bibliografia adnotowana dorobku naukowego Profesora Jerzego Bartmińskiego*, red. M. Łaszkiwicz, S. Niebrzegowska-Bartmińska, M. Nowosad-Bakalarczyk, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- CHLEBDA WOJCIECH, 2010, W jakim zakresie słownik dwujęzyczny może być źródłem informacji etnolingwistycznej, [w:] W. Chlebda (red.), *Etnolingwistyka i leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 201–208.
- DUNDULIENĖ PRANĖ, 1982, *Lietuvių etnografija*, Vilnius: Leidykla „Mokslas”.
- DUNDULIENĖ PRANĖ, 2020, *Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai papročiai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- KRAŠEVSKIS JUZEFAS IGNACAS, 2022, *Lietuva. Senovės istorija. Teisė, kalba, tikėjimas. Papročiai, dainos, priežodžiai, padavimai ir t. t.*, t. 1–2, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- LAUŽIKAS RIMVYDAS, 2018, *Avižos lietuvių virtuvėje: kaip senos tradicijos virto moderniomis?*, www.delfi.lt/maistas/skoniu-naujienu/avizos-lietuviu-virtuveje-kaip-senos-tradicijos-virto-moderniomis-78000157.
- LEEŽ, 2015, Kulnytė Birutė, Lazauskaitė Elvyda (sud.), *Lietuvių etnografijos enciklopedinis žodynas*, Vilnius: Lietuvos nacionalinis muziejus.
- MARCINKEVICHIENĖ NIJOLĖ, 2012, Kūčių avižinis kisieliu: arkliai, vėjai ir vėlės, <https://alkas.lt/2012/12/24/n-marcinkeviciene-kuciu-avizinis-kisieliu-arkliai-vejai-ir-velės/>.
- MAŽIULIS VYTAUTAS, 1997, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* 4 (R–Z), Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.

- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2020, *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno) lingwistyce*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2021, *Leksikografiniai šaltiniai lietuvių kalbos pasaulėvaizdžio tyrimuose, Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 2*, Vilnius, Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 181–200.
- SABALIAUSKAS ALGIRDAS, 1990, *Lietuvių kalbos leksika*, Vilnius: Moksas.
- SAKALAUSKIENĖ VILJA, 2021, *ŽMOGAUS vaizdinys lietuvių leksikografiniuose šaltiniuose: etnolingvistinis ir semantinis aspektas*, Vilnius, <http://doi.org/10.35321/e-pub.19.zmogus-tarmineje-leksikografijoje>.
- SAKALAUSKIENĖ VILJA, 2024, Tarminis žodynas kaip kultūros tekstas: kalbinis ir kultūrinis kviečio paveikslas, *Bendrinė kalba* 97, Vilnius, <https://doi.org/10.35321/bkalba.2024.97.06>.
- SMOCZYŃSKI WOJCIECH, 2019, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, <https://www.scribd.com/document/778951780/Smoczynski-Słownik-Etymologiczny-Języka-Litewskiego>.
- SOBOLEWSKA KATARZYNA, 2019, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2: *Rośliny*, z. 1: *Zboża*, koncepcja całości i red. J. Bartmiński, *Język Polski* 3, 129–132, <https://doi.org/10.31286/Jp.99.3.12>.
- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 2017, red. J. Bartmiński, 2. *Rośliny*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin, 328–362.
- ŠEŠKAUSKAITĖ DAIVA, 2011, *Erotika tautosakoje*, Raseiniai: Kruenta.
- TOŁSTOJOWA SWIETŁANA, 2018, Świat człowieka i jego granice w świetle danych językowych, *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury* 30, 15–30.
- TRIMAKAS RAMŪNAS, 2001, Lietuvos kaimo vaistininkystės tradicijos XIX a. pabaigoje–XX a. pirmoje pusėje, *Liaudies kultūra* 3(78), 18–27.
- VAITKEVIČIENĖ DAIVA, 2008, *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- VYLIUS JAUNIS, 2011, *Paklausykit manę, jauno bernelio*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

ŹRÓDŁA

- AŽe – Ermantė Irena, *Lietuvių kalbos antonimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2003, <https://ekalba.lt/antonimu-zodynas/>.
- DrskŽ – Naktinienė Gertrūda, Paulauskienė Aldona, Vitkauskas Vytautas, *Druskininkų tarmės žodynas*, Vilnius: Moksas, 1988.
- DūnŽ – Vitkauskas Vytautas, *Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas*, Vilnius: Moksas, 1976.
- DvŽ – *Dieveniškų šnektos žodynas* 1–2, moksl. red. D. Mikulėnienė, A. Vidugiris, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005–2010.
- DLKŽ_{se} – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, 8-as patais. ir papild. leidimas, vyr. red. S. Keinys, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2021, <https://ekalba.lki.lt/dabartines-lietuviu-kalbos-zodynas/>.

- FŽe – *Frazeologijos žodynas*, sud. I. Ermanytė, O. Kažukauskaitė, G. Naktinienė, J. Paulauskas, Z. Šimėnaitė, A. Vilutytė, vyr. red. J. Paulauskas, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001, <https://ekalba.lt/frazeologijos-žodynas/>.
- JrbŽ – *Jurbarko šnektos žodynas: rankraštis*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- KBEŽK – Kazimiero Būgos etimologinio žodyno kartoteka, <https://ekalba.lt/BugosEtimologinioZodynoKartoteka/>.
- KltŽ – Vilutytė Angelė, *Kaltanėnų šnektos žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2008.
- KpŽ – Vosylytė Klementina, *Kupiškėnų žodynas* 1–4, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2007, 2010, 2012, 2013.
- KrtnŽ – Aleksandravičius Juozas, *Kretingos tarmės žodynas*, sud. D. Mikulėnienė, D. Vaišnienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2011.
- KzRŽ – Pupkis Aldonas, *Kazlų Rūdos šnektos žodynas* 1–2, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2008–2009.
- LEW – Ernst Fraenkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Band I, Göttingen: Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- LKPŽe – Vosylytė Klementina, *Lietuvių kalbos palyginimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014, elektroninis variantas, 2015, <https://ekalba.lt/palyginimu-zodynas>.
- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas* 1–20, 1941–2002, elektroninis leidimas, red. kolegija: G. Naktinienė (vyr. redaktorė), J. Paulauskas, R. Petrokienė, V. Vitkauskas, J. Zabarskaitė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005 (atnaujinta versija, 2008 ir 2018), <https://ekalba.lt/lietuviu-kalbos-zodynas/>.
- LKŽ ePK – *Lietuvių kalbos žodyno Papildymų kartoteka*, <https://ekalba.lt/lkz-papildymu-kartoteka>.
- LKŽ eTK – *Lietuvių kalbos žodyno Tarmių kartoteka*, <https://ekalba.lt/lkz-tarmiu-kartoteka>.
- LTR – *Lietuvių tautosakos rankraštynas*.
- PPAŽ – Leskauskaitė Asta, Ragaišienė Vilija, *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas* 1–2, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2016–2019.
- PPr – Grigas Kazys, Jonynas Ambraziejus, *Patarlės ir priežodžiai*, Vilnius, 1958.
- SŽe – Lyberis Antanas, *Lietuvių kalbos sinonimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2015, <https://ekalba.lt/sinonimu-zodynas/>.
- ŠvakžŽ – Vanagienė Birutė, *Šiaurės vakarų žemaičių žodynas: Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos* 1–2, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014–2015.
- VdšŽ – Markevičienė Žaneta, Markevičius Aurimas, *Vidiškių šnektos žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014.
- ZanŽ – *Zanavykų šnektos žodynas* 1–3, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, t. 1, 2003, vyr. red. A. Pupkis; t. 2–3, 2004–2006, vyr. red. Vilija Sakalauskienė.
- ZtŽ – Vidugiris Aloyzas, *Zietelos šnektos žodynas*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1998.

SKRÓTY

- Als – lit. Alsėdžiai / pol. Olsiady, rejon płungiański
- Brž – Biržai/Birże, okręg poniewieski
- Bsg – Baisogala/Bejsagoła, rejon radziwiliski
- Dauk – Szymon Dowkont (1793–1864), jego pisma
- Dglš – Naujasis Daugėliškis/Nowe Daugieliszki, rejon ignaliński
- Donel – Christian Donelaitis, *Litauische Dichtungen*, herausgegeben von G.H.E. Nesselmann, Königsberg, 1869
- Drsk – Druskieniki Drsk – Druskininkai/Druskieniki, okręg wileński
- Ds – Dusetos/Dusiaty, rejon jezioroski
- Ggr – Gegrėnai, rejon płungiański
- Grv – białorus. Гervяты / pol. Gierwiaty
- Grž – Grūžiai, rejon poswolski
- Gs – Geištarai, rejon wyłkowyski
- J – *Litovskij slovarj A. Juškevičia s tolkovaniem slov na ruskom i poljskom jazykach*, Petrograd, I (1) – 1897, I (2) – 1904, II (1) – 1922
- JD – *Liėtūviszkos dąjnos užrašýtos par Antaną Juškevičę*, I–III, Kazanė, 1880–1882
- K – *Littauisch-deutsches Wörterbuch* von Friedrich Kurschat, Halle a. S., 1883
- Katil – Marius Katiliškis (1914–1980), jego pisma
- Kb – Kabeliai/Kobele, rejon orański
- Kl – Kuliai/Kule, rejon płungiański
- KlpD – *Klaipėdiškių dainos*, oprac. J. Pakalniškis, Wilno: Wydawnictwo A. Bruožis, 1908
- Klvr – Kalvarija/Kalwaria, okręg mariampolski
- Knv – Kaniava/Koniawa, rejon orański
- Krsl – łot. Kraslava / pol. Krasław, Łotwa
- KrvP – Krėvė-Mickevičius Vincas, *Patarlės ir priežodžiai*, I–II d. Kaunas, 1934–1935, *Lietuvių patarlės ir priežodžiai*, III d. Kaunas, 1937, IV d. *Darbai ir dienos*, VII. Kaunas, 1938
- Krž – Kražiai/Kroże, rejon kielmski
- Kt – Keturvalakiai/Kieturwłoki, rejon wyłkowyski
- Ktk – Kuktiškės/Kukuciszki, rejon uciański
- Lnkv – Linkuva/Linków, rejon pokrojski
- Lp – Leipalingis/Lejpuny, rejon druskienicki
- LTR – Rękopis Folkloru Litewskiego przechowywany w Instytucie Literatury i Folkloru Litewskiego
- Ml – Mielagėnai/Mielegiany, rejon ignaliński
- Mlt – Molėtai/Malaty, okręg uciański
- Mrc – Marcinkonys/Marcinkańce, rejon orański
- Mrk – Merkinė/Merecz, rejon orański
- Nmč – Nemenčinė/Niemenczyn, rejon wileński

- Nmn – Nemunaitis/Niemonajcie, rejon olicki
 On – Onuškis/Hanuszyszki, rejon trocki
 P – Jurgis Pabrėža (1771–1849), jego pisma
 Pn – Panevėžys/Poniewież, okręg poniewieski
 Pns – Punksas/Puńsk, Polska
 Poška – Dionizas Poška (ok. 1757–1830), *Słownik polsko-litewski* i inne jego pisma
 Prng – Paringys/Porynga, rejon ignaliński
 Rdd – Raudondvaris/Czerwony Dwór, rejon kowieński
 Rod – białorus. Радунь / lit. Rodūnia / pol. Raduń, Białoruś
 Rt – Rietavas/Retów, rejon płungiański
 Sab – Adolfas Sabaliauskas (ok. 1873–1950), jego pisma
 SD – *Dictionarium trium linguarum*. In usum Studiosae Iuventutis, Avctore <...> Constantino Szyrwid <...> Qvinta editio <...> Vilnae <...> M.DCC.XIII Konstanty Szyrwid, ok. 1620
 Sim – Zbiór przysłów Kazysa Simutisa
 Skd – Skuodas/Szkudy, okręg kłajpedzki
 Skdt – Skudutiškis, rejon malacki
 Slanč – Matas Slančiauskas (1850–1924), zbieracz folkloru (z okolic Żagor-Janiszek)
 Slk – Salakas/Sołoki, rejon jezioroski
 StnD – *Daynas žemajcziu surynktas yr yszdutas par Symona Stanewicze Mokslynyka Literaturas yr Gražiuju Prytirymu*, Wylniuje, Spaustuwiej' B. Neumana Metuose, 1829
 Škn – Šakyna/Szakinów, rejon szawelski
 Šln – Šiaulėnai/Szawlany, rejon radziwiliski
 Šts – Šatės, rejon szkudzki
 Švnč – Švenčionys/Święciany, okręg wileński
 Trak – Trakai/Troki, rejon trocki
 Trgn – Tauragnai/Tauroginie, rejon uciański
 Užp – Užpaliai/Użpol, okręg uciański
 Vdš – Vidiškės/Przyjaźń, rejon ignaliński
 Vks – Vieksniai/Wieksznie, rejon możejski
 Vl – Veliuona/Wielona, rejon jurborski
 Vlk – Valkininkai/Olkieniki, rejon orański
 VP – Motiejus Valančius, *Patarles Žemajcziu* (Žemaičių), Tylża, 1867
 Vrn – Varėna/Orany
 Žlb – Žlibinai, rejon płungiański

Linguistic Cultural Picture of Plants in Lithuanian Lexicographic Sources: Oat Is Riding, While Barley Is Driving

Abstract

When reconstructing a fragment of the linguistic world image related to plants, including cereals, we see a particularly rich material of Lithuanian lexicographical sources, which encode the answer to the question: how man perceives the world, how they think about plants, what qualities they attribute to them. Based on Lithuanian lexicographic sources, the article reconstructs the linguistic-cultural image of oats in the Lithuanian language. The research presented in the article was inspired by the Lublin Ethnolinguistic School *Liaudies stereotipų ir simbolių žodynas* (*Dictionary of folk stereotypes and symbols*).

Ethnolinguistic information about oats can be found in Lithuanian articles, definitions, illustrative sentences, terminological compounds, derivatives of main words, phraseology, paronyms, etc. The amount of data on oats allows us to analyze the cultural image of this plant using the methodology developed by the Lublin Ethnolinguistic School. The study focuses on the connection between oats and man's existence, as well as folk culture, the value of oats to humans, and the evaluation of oats in relation to other cereals.

In Lithuanian lexicographic sources, the oat is described as a spring cereal and is used for fodder. Traditionally, oats, rye, wheat, barley, and buckwheat, are classified as food crops. Oats are valued second only to the rye in the culture of the Lithuanian people. Oats are sown and processed together with rye, wheat, barley, buckwheat. Data from dictionaries reflect the comparison and evaluation of these cereals. High-yield oats are a symbol of vitality, fertility and purity, while poorly growing oats are considered of little value.

Oats as a cereal, are used in daily diet and for preparing ceremonial meals, and also as a remedy for patients. Folk beliefs reveal the relationship between man and nature. They help man to protect themselves and their crops, hope for a good harvest, predict the weather, and keep to the sequence of farm work.

It should be emphasized that lexicographic sources provide much more limited material than folklore narratives. However, with the help of folklore narratives, the material of lexicographic sources allows us to reconstruct a linguistic-cultural picture of plants.

KEYWORDS: *oat, linguistic view of the world, ethnolinguistics, lexicography, dialect, linguistic-cultural image*

WIZERUNKI ŚWIEKRY I SYNOWEJ W DYSKURSIE GWAROWYM AUKSZTOTÓW POŁUDNIOWYCH

Vilija Ragaišienė 

Lietuvių kalbos institutas (Instytut Języka Litewskiego)

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.10>

ADNOTACJA: Badanie ma na celu ustalenie, jak społeczność zamieszkująca Litwę Południową rozumie pojęcia *świekry* i *synowej*, a także ukazanie rozmaitych relacji między tymi wizerunkami – podobieństw, różnic oraz powiązań. W badaniach wykorzystano metody analizy opisowej, interpretacyjnej i semantycznej.

W dyskursie Auksztotów południowych dotychczas występują wizerunki *świekry* i *synowej* typowe dla wiejskiej kultury rolniczej. Badani *świekrę* i *synową* częściej opisują jako osoby niezgadające się ze sobą, rzadziej – jako kochające się, szanujące siebie wzajemnie i sympatyzujące ze sobą. Ocenę tę częściowo determinuje specyfika badanego materiału – źródła folklorystyczne (pieśni i przysłowia) oraz dominujące w dyskursie gwarowym opowiadania przedstawicieli najstarszego pokolenia o realiach przeszłości¹.

SŁOWA KLUCZOWE: *świekra, synowa, gwara Auksztotów południowych, źródła folklorystyczne, słowniki gwarowe, teksty*

W ostatnich latach temat językowego obrazu świata cieszy się coraz większym zainteresowaniem badaczy. W trakcie analizy treści konceptów nierzadko sięga się do źródeł gwarowych – słowników i tekstów. Materiał gwarowy uważany jest za jeden z najważniejszych sposobów poznania człowieka, jego systemu wartości i postrzegania świata (Rutkovska 2020, 105–107; Ragaišienė 2021, 212; Sakalauskienė 2021, 270; Koncewska 2022, 261–278; por. Chlebda 2010, 202; Papaurėlytė-Klovienė 2007, 15). Wśród opublikowanych w ostatnim dziesięcioleciu prac, w których w analizie pojęć uwzględniono fakty dotyczące gwar, na uwagę zasługują monografie Kristiny Rutkovskiej, Mariausa Smetony i Ireny Smetonienė *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje* (2017), *Kalba. Tauta. Valstybė* (2019) i *Žemė. Motina. Duona* (2021).

W ostatnim dziesięcioleciu pojawiło się wiele prac z zakresu dialektologii, w których wyłącznie na podstawie materiału gwarowego podejmuje się różnorodną tematykę związaną z językowym obrazem świata Auksztotów południowych. W większości

1 Autorka składa podziękowanie Barbarze Dwilewicz za przetłumaczenie tekstu na język polski.

przypadków wizerunki kowieńskich Auksztotów zachodnich oraz Auksztotów południowych są omawiane na podstawie tylko jednego źródła, jakim jest gwara (Sakalauskienė 2020, 229–245; Ragaišienė 2020, 246–276; 2022, 37–52; Leskauskaitė 2022, 241–261). Tego typu badania z jednej strony ujawniają sposób myślenia i wartościowania ludzi zamieszkujących tę część Litwy, z drugiej zaś pokazują, jakiego rodzaju informacje można znaleźć w źródłach gwarowych na temat językowego i kulturowego obrazu świata (Rutkovska 2021a, 181–200; Ragaišienė 2021, 201–215; Sakalauskienė 2021; por. Niebrzegowska-Bartmińska 2018, 11–12).

Cel badań, materiał i metoda

Celem artykułu jest ustalenie na podstawie materiałów gwarowych rozumienia pojęć *świekry* i *synowej* w gwarze używanej przez społeczność zamieszkującą Litwę Południową, ukazanie podobieństw i różnic między wizerunkami językowymi *świekry* i *synowej* oraz przedstawienie ich wzajemnych relacji². Dla osiągnięcia tego celu sformułowano następujące zadania: 1) zaprezentowanie w artykule zebranego materiału w gwarze południowoauksztockiej, 2) zbadanie, jak rzeczowniki *świekra* i *synowa* są definiowane w źródłach leksykograficznych, 3) prześledzenie znaczeń tych wyrazów i ich derywatów w folklorze, słownikach i tekstach gwarowych, 4) ustalenie na podstawie przeprowadzonej analizy, jak analizowane pojęcia są rozumiane w gwarze Auksztotów południowych, pokazanie podobieństw wizerunków, różnic i zależności między nimi. W badaniach wykorzystano metody analizy opisowej, interpretacyjnej i semantycznej.

Na wstępie rozważań należy przede wszystkim zaznaczyć, że Auksztotów zamieszkujących Litwę Południową od dawna łączą ściśle związki ze Słowianami. Większa część obszaru, na którym ludność posługuje się tymi gwarami, graniczy z Polską i Białorusią. W południowo-wschodniej części tego terytorium (okolice Ejszyszek, Solecznik i Trok) Litwinów mieszka mniej niż przedstawiciele innych narodowości. Używa się tutaj co najmniej trzech, a czasem czterech języków (polskiego, rosyjskiego, białoruskiego i litewskiego) (Geržotaitė, Meiliūnaitė 2014, XIV žemėlapis; Tuomienė, Meiliūnaitė 2022, 172; Tuomienė 2022, 184). Można przypuszczać, że nie na całym obszarze południowej Auksztoty omawiane wizerunki językowe charakteryzują się tymi samymi cechami konotacyjnymi.

W artykule poddano analizie materiał gwar południowoauksztockich wyekscerpowany ze źródeł pisanych i kartotek osobowych pochodzących z drugiej połowy XX w. i początku XXI w. Podstawę materiałową stanowią dane uzyskane ze słów-

2 Leksem *anyta* ‘matka męża’ jest tłumaczony jako *świekra*, gdyż w badanych gwarach dotychczas występuje rozróżnienie pojęć *anyta* ‘świekra’ i *uošvė* ‘teściowa’ (od tłumacza).

ników gwarowych (dwutomowy słownik *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas, Druskininkų tarmės žodynas* i kartoteka przygotowywanego słownika *Lenkijos lietuvių šnektų žodynas*) oraz ze zbiorów tekstów gwarowych (publikacje: *Kučiūnų krašto šnektos tekstai, Marcinkonių šnektos tekstai, Seirijų šnektos tekstai, Leipalingio apylinkių tekstai, Švendubrės apylinkių tekstai, Lietuvių tarmių tekstai 1. Balatna (Varanavas), Ramaškonų šnektos tekstai, Lenkijos lietuvių šnektų tekstai i Aukštaičių tarmių tekstai*, d. 1). W badaniach wykorzystano także przykłady gwarowe zawarte w takich słownikach, jak *Lietuvių kalbos žodynas, Palyginimų žodynas* oraz w innych źródłach. W artykule zostały poddane analizie pieśni zapisane na obszarze południowej Auksztoty zamieszczone w tomie *Šeimos dainos* śpiewnika *Lietuvių liaudies dainynas*.

W badaniach uwzględniono wszystkie zdania, w których występują wyrazy *anyta* ‘świekra’, *marti* ‘synowa’ oraz ich derywaty, a także zdania z zaimkiem *ona*, gdy z kontekstu jasno wynika, że chodzi o świekrę lub synową. Podczas gromadzenia materiału szczególną uwagę zwracano na paremie, frazeologizmy i utarte porównania. Trzon materiału badawczego stanowi około 450 zdań.

W artykule wizerunki językowe świekry i synowej omawia się łącznie, gdyż w tekstach gwarowych świekra i synowa często mówią o sobie – *mano anyta* ‘moja świekra’, *mano marti* ‘moja synowa’, *mūsų marti* ‘nasza synowa’. Ponadto świekra i synowa są często porównywane podczas analizy ich zachowań i relacji:

- (1) *Kokia anyta, tokia ir marti – atitiko kirvois kotą* [Jaka świekra, taka synowa – pasuje trzonek do siekiery]³ (Rdm);
- (2) *Ir marčioms sunku prie ko, ale bet ir prie marčių sunku buvo (anytai ar vyro tėvams)* [I synowym trudno przy kim, ale i przy synowych trudno było (świekrze czy rodzicom męża)] (Pns, LLŠT 192).

Analiza danych systemowych

W celu dokonania analizy wizerunków językowych świekry i synowej oraz ustalenia charakterystycznych dla nich cech istotna jest etymologia omawianych wyrazów. Językoznawca Algirdas Sabaliauskas słowo *anyta*, czyli *świekra* ‘matka męża’, zalicza do starej warstwy leksyki indoeuropejskiej, por. prus. *ane* ‘babcia, staruszka’, łac. *anna* ‘przybrana matka’, *annus* ‘stara kobieta’ i inne (Fraenkel 1962, 10; Pokorny 1959, 36–37; Sabaliauskas 1990, 16–17); lit. *anyta* ‘świekra’ wiąże się z balt. **anī* ‘babcia, staruszka’. Uważa się, że lit. wyraz *anyta* mógł być deminutywem, por. przyrostek *-ina* w wyrazie pochodnym *motina* od starszego *motė* (Mažiulis 1988, 76–77).

3 Tłumaczenia litewskich przykładów gwarowych są prawie dosłowne, aby w miarę możliwości przekazać walory tekstu oryginalnego (od tłumacza).

W literaturze językoznawczej stwierdza się, że wyraz *marti* ‘synowa’ należy do warstwy leksykalnej charakterystycznej dla języków bałtyckich, por. lit. *marti*, łot. *mārša* ‘żona brata’, prus. bier. l. poj. *mārtin* ‘marti’ (Fraenkel 1962, 412; Sabaliauskas 1990, 147). Uważa się, że to bałtyckie określenie pokrewieństwa pochodzi od tego samego rdzenia, co lit. *merga*, prus. *mergo* (Pokorny 1959, 738–739; Mažiulis 1988, 133). Zdaniem Vytautasa Mažiulisa bałt. **maṛtī* (**maṛtjā*) ‘synowa’ może pochodzić od przymiotnika **martī* (**martjā*) ‘ta, która jest młoda’ (Mažiulis 1996, 112).

Materiał ze słowników. W słowniku *Lietuvių kalbos žodynas* i słownikach gwarowych słowo *anyta* ma tylko jedno znaczenie: ‘matka męża’. W tym słowniku przy rzeczowniku *marti* znajdują się pochodzące z południowej Auksztoty przykłady użycia tego wyrazu o trzech znaczeniach: ‘żona syna’; ‘kobieta zamężna wobec wszystkich członków rodziny męża’; ‘młoda na weselu, panna młoda’. Znaczenia te znajdują się w słowniku gwarowym *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas* i w przygotowywanym słowniku *Lenkijos lietuvių šnektų žodynas*. W słowniku *Druskininkų tarmės žodynas* także podane są trzy znaczenia: ‘żona syna’; ‘panna młoda na weselu’; ‘bratowa’. Użycie wyrazu *marti* w znaczeniu ‘bratowa’ w innych słownikach nie występuje. Zbiega się ono ze znaczeniem podawanym w innych słownikach jako ‘kobieta zamężna wobec wszystkich członków rodziny męża’, jedynie w słowniku *Druskininkų tarmės žodynas* wymieniony jest konkretny członek rodziny (brat):

(3) *Tai Stepanijos marti, jos brolio žmona* [To synowa Stefanii, żona jej brata] (DrskŽ 202).

W tekstach gwarowych i słownikach mamy najwięcej przykładów ilustrujących pierwsze znaczenie ‘żona syna’ (zob. przykłady 6–18). W znaczeniu ‘panna młoda’ słowa *marti* używa się zwykle w odniesieniu do minionych realiów, zwyczajów weselnych:

(4) *Kap marčią parveža iš kito kaimo, tai reikia juosta užrišti an kryžiaus* [Jak pannę młodą przywożą z innej wsi, to trzeba wstążkę zawiązać na krzyżu] (Mrc, PPŽ I 616);

(5) *Pirma kap veseilia jau tai, dar kap parveža marčią tai rauna rūtas* [Najpierw jak wesele już to, jeszcze jak przywożą synową, to rwą rutę] (Pvč, PPŽ I 616).

W słowniku frazeologicznym *Frazeologizmų žodynas* w ogóle nie ma frazeologizmów z rzeczownikiem *anyta*. Na badanym obszarze gwarowym nie zanotowano też frazeologizmów ze słowem *marti*, chociaż w innych gwarach auksztockich one występują. W słowniku porównawczym *Palyginimų žodynas* znajduje się kilka przysłów zapisanych w rozmowach z mieszkańcami południowej Auksztoty, które dotyczą relacji świekry z synową (zob. przykłady 24, 25, 37–40).

W słowniku synonimów *Sinonimų žodynas* brak synonimów rzeczownika *marti*, obecne są natomiast dwa synonimy wyrazu *anyta*: *uošvė* i *uošvienė* ‘teściowa’. W gwarze Auksztotów południowych rzeczowniki te zazwyczaj używane są w znaczeniu ‘matka żony’. W źródłach odnotowano jedynie kilkanaście wypadków, kiedy słowa *uošvė* i *uošvienė* zostały użyte w znaczeniu ‘matka męża’:

- (6) *Nesubūna su savo marčia uošvė (anyta), viena kitai akis plėšo* [Nie zgadza się teściowa (świekra) ze swoją synową, wyłupują sobie oczy] (Pls, LKŽ K);
- (7) *Su uošvėmi žentai geriau sugyvena kap marčios* [Z teściowymi zgodniej żyją zięciowie niż synowe] (Drsk, LKŽe);
- (8) *Mama labai baili buvo, vyro mama, uošvienė mano, tiek bijojo viena pasilikt* [Mama bardzo tchórzliwa była, męża mama, teściowa moja, tak bała się zostać sama] (Snk, LŠŽK)⁴.

Derywaty. W badanych gwarach stosunkowo rzadko są tworzone i używane derywaty od rzeczowników *anyta* i *marti*. Wyrazy pochodne od rzeczownika *anyta* z przyrostkiem *-ėlė* najczęściej występują w litewskich pieśniach ludowych (48, 54–56) i przysłowia (45, 46). Rzeczownik *marti* poświadczony jest z przyrostkami *-ėlė* i *-ukė*. Formy te notowane są nie tylko w źródłach folklorystycznych, lecz również w opowiadaniach mieszkańców zapisanych w narracji gwarowej, por.:

- (9) *Oi, reiks man, reiks martele būti* [Oj, trzeba mi, trzeba mi synoweczką być] (Kpč, LKŽe);
- (10) *Kap manęs nebūna, tai martukė padeda* [Jak mnie nie ma, to synoweńka pomaga] (Škl, PPŽ I 616);
- (11) *Sesers martukė viena iš Suvalkų, tai lenkaitė* [Jedna siostry synoweńka z Suwałk, to Polka] (Snk, LŠŽK).

Takie użycia są dość nietypowe, ponieważ w gwarach południowoaukštockich powszechne są deminutywy – pieszczotliwe zdrobnienia tworzone za pomocą przyrostków *-ukas(-ė)*, *-utis(-ė)*, *-elis(-ė)*, *-aitis(-ė)*, *-ulis(-ė)* (LKA III 130–133, map. 116–118; Leskauskaitė 2006, 51; Ragaišienė 2017, 129–131). Nawet w południowej części obszaru, gdzie częściej niż w innych gwarach używa się zdrobnień, zanotowano zaledwie kilka derywatów przyrostkowych od słowa *marti* ‘synowa’ (PPŽ I 615–616; por. Leskauskaitė 2009, 54–55). Rzadkie użycie deminutywów w odniesieniu do omawianych rzeczowników nie jest przypadkowe. Jak wiadomo, formy zdrobniały zwykle wyrażają pozytywny stosunek uczuciowy mówiącego do nazywanej osoby, jakim jest miłość, czułość, wdzięczność itp., lub inne dodatnie odcienie semantyczne (Aleksynas 1971, 83–91; Macienė 2005, 43; Rutkovska 2021b, 127), por.:

- (12) *Gera mano martelė, labai mane myli ir žiūri, ir aš ją myliu* [Dobra moja synoweczka, bardzo mnie kocha i opiekuje się mną, i ja ją kocham] (Rdm);
- (13) *Martukė pašeria vištas, padaro valgyt ir eina in darbą* [Synoweńka nakarmi kury, przygotowuje jedzenie i idzie do pracy] (Ožk, LŠŽK).

W badanych gwarach zdrobnienia *martelė* ‘synoweczka’ i *martukė* ‘synoweńka’ rzadko charakteryzują się tymi odcieniami. W większości przypadków zdrobnienia te nie mają znaczenia deminutywnego lub mają znaczenie negatywne:

4 Rzeczowniki *uošvė* i *uošvienė* ‘świekra’ występują głównie w gwarach litewskich w Polsce i na Białorusi.

- (14) *Martukė ne savo vaikas, nepaduos skanesnio kąsnio* [Synowienka nie swoje dziecko, nie poda smaczniejszego kęsa] (Krkš);
- (15) *Su savo vaiku pakalbi, o martukė nesileidžia kalbon* [Ze swoim dzieckiem porozmawiasz, a synowienka unika rozmowy] (Kb, PPŽ I 616);
- (16) *Mūs martelė daktarė, ale nuo dantų gėlimo (apie išmanymą ir užuojautą ligoniams)* [Nasza synoweczka doktor, ale od bólu zębów (o pojętności i współczuciu dla chorych)] (Rdm).

Często kontekst użycia ujawnia szyderczą, ironiczną, wręcz pogardliwą postawę wobec synowej:

- (17) *Mūs martelė ale ir ponia, labai moka prisižiūrėt, sunkiai nedarba* [Nasza synoweczka, ale i pani, umie o sobie dbać, ciężko nie pracuje] (Vs);
- (18) *Kap mano martelei buvo du (vaikai), tai jį tik sėdėjo, du mėnesiu prieš gimdymą nieko nedarė, tik paduškose* [Jak moja synoweczka miała dwoje (dzieci), to ona tylko siedziała, dwa miesiące przed porodem nic nie robiła, tylko na poduszkach] (Mrc, PPŽ I 615).

Tendencja do stosowania derywatów z przyrostkami świadczy zazwyczaj o negatywnym związku emocjonalnym pomiędzy świekrą (rzadziej – świekrem) a synową (zob. przykłady 14, 15). Derywaty *martelė* ‘synoweczka’ i *martukė* ‘synowienka’ mogą również znaczyć brak szacunku do synowej lub lekko upokarzającą litość dla niej (zob. przykłady 16, 17)⁵.

W badanych źródłach z rdzeniem *mart-* znalazły się są dwie formy – *jaunamartė* ‘młoda synowa’ i *kiauliamartė* ‘synowa świnia’. Złożenie *jaunamartė*, używane w znaczeniu ‘niedawno zamężna kobieta’, występuje najczęściej w przysłowiach (32) i tekstach dotyczących minionych realiów:

- (19) *Jaunamartė apriša teipos (kryžių), vis koki buvo varažbitai* [Młoda synowa obwiązuje tak (krzyż), ciągle jakieś były wróżby] (Mst, PPŽ I 419);
- (20) *Vė tuščias stalas, nieko nėra. Davai aš verkt, kad nieko valgyt nėra. Vat kokia jaunamartė buvau (pasakojimas apie vestuves)* [Oto pusty stół, nic nie ma. Zaczęłam płakać, bo nie ma nic do jedzenia. Oto byłam taką młodą synową (opowiadanie o weselu)] (Lš, AukT 222).

W gwarze puńskiej zanotowano złożenie *kiauliamartė* ‘synowa świnia’, niepotwierdzone w innych źródłach:

- (21) *Aš neatėjau bagota, ba mane brolis bile kap išleido. Ale anyta tai visap vadino. Kiauliamartė, kalės iššikta* [Nie przyszłam bogata, bo mnie brat bile jak wypuścił. Ale świekra to różnie nazywała. Synowa świnia, wysrana przez sukę] (Pns, LLŠT 192).

5 W gwarach analogicznymi tendencjami użycia charakteryzują także wyrazy własne (imiona i nazwiska) z deminutywnymi przyrostkami (por. Markevičienė, Markevičius 2005, 85).

Derywat *kiauliamartė* ‘synowa świnia’ wskazuje na niską pozycję kobiety w rodzinie. Obrażliwe nacechowanie tego słowa wzmacnia zestawienie wyrazów użytych obok siebie *kalės iššikta* ‘wysrana przez sukę’. Określenie sposobu zachowania synowej lub porównanie jej ze zwierzętami domowymi (suką, świnia) nie jest przypadkowe, jest charakterystyczne również dla przysłów (29, 35, 36, 38).

Źródła folklorystyczne

Przysłowia. W badanych źródłach występuje stosunkowo dużo przysłów ukazujących cechy świekry i synowej oraz ich wzajemne relacje. Obecność przysłów jako odrębnego gatunku folkloru wiąże się przede wszystkim z ich funkcją – ostrzeganiem, zabranianiem, wskazywaniem i nauczaniem (por. Zaikauskienė 2012, 53–56). W kontekście przysłów jednostki leksykalne mogą ujawnić te elementy semantyczne, które w innych kontekstach językowych są nieaktywne (Rutkovska 2021b, 147). W przysłowiaach zwykle pomniejsza się zalety świekry i synowej, przypisuje się im negatywne cechy charakteru. Świekra to istota o demonicznej, niemal nadprzyrodzonej naturze, bardziej przebiegła i chytra niż sam diabeł (por. Bogdzevič 2021, 89):

- (22) *Tai jau tokia žmonią patarlė, ir pas mus sako tep: anyta velnio pramanyta* [To już takie przysłowie ludzkie i u nas mówią tak: świekra przez diabła wymyślona] (Kš, PPŽ I 18);
- (23) *Kur velnias negali, ten siunčia anytą* [Gdzie diabeł nie może, tam świekrę pośle] (Bd).

Świekra jest gniewna (21), kapryśna (22), skłonna do konfliktów (23, 24) i zdradziecka (25). Te cechy zachowania ujawniają się najczęściej poprzez zastosowanie konstrukcji porównawczych:

- (24) *Ko dar tu pikta kap anyta* [Dlaczego jeszcze jesteś zła jak świekra] (Mtl);
- (25) *Anytai neįtiksi, kad ir angelu pavirsi* [Świekry nie przekonasz, nawet jeżeli w anioła się zamienisz] (Rdm);
- (26) *Ėdasi kap anyta su marčiomis* [Żrą się jak świekra z synowymi] (Al, PŽ 12);
- (27) *Ir girgžda, ir murma kaip marčiomis nepatenkinta anyta* [I skrzypi, i gdera jak świekra niezadowolona z synowych] (Ndz, PŽ 12);
- (28) *Anytai tai Dievas glėbin, o velnias širdin* [Świekrze to Bóg w objęciach, a diabeł w sercu] (Srj).

Status synowej w rodzinie jest niższy od pozostałych członków rodziny (29), jej relacje ze świekrą (lub rodzicami męża) są zazwyczaj negatywne (30–33). Przysłowia świadczą o sytuacji nieco paradoksalnej – synowa jest niezbędna (do powiększenia rodziny, do wykonywania prac, do opieki nad starymi rodzicami), ale niepożądana (gdyż burzy ustalony porządek i relacje międzyludzkie). Przybycie synowej do

domu utożsamiane jest z nieszczęściem, z nią związane są nieprzyjemności i niepowodzenia (34). Dlatego jest całkowicie zrozumiałe, że synowa w rodzinie męża jest nie tylko niekochana i lekceważona, ale także wykorzystywana i krytykowana bez powodu:

- (29) *Marti – šunio mėsa* [Synowa – psie mięso] (DrskŽ 201);
- (30) *Marti pirmus metus – sprogelė⁶, antrus – dirgelė, trečius – smirdėlė* [Synowa w pierwszym roku – pączeczek, w drugim – pokrzyweczka, w trzecim – śmierdziuszka] (Mrc, LKŽe);
- (31) *Negirk dienos be vakaro, o marčios – be metų* [Nie chwał dnia przed wieczorem, a synowej – przed rokiem] (Krkš);
- (32) *Baidos kap jaunamartė anytos* [Straszy jak młoda synowa świekrę] (Vlk, LKŽe);
- (33) *Kas gi negerai padarys, jei ne marti* [Któż zrobi coś złego, jeśli nie synowa] (Drsk, LKŽ K);
- (34) *Kol neturėjo marčios, tol neturėjo bėdos* [Dopóki nie miała synowej, dopóty nie miała biedy] (Mrc, LPP IV 241).

Synowa jest niesprytna, niepostrzegawcza i głupia. Te cechy często się podkreśla w narracji gwarowej, kiedy się mówi, że dość długo (zwykle to trzy lub dziewięć lat) nie zauważa ona rzeczy oczywistych:

- (35) *Trečiuose metuose marti pamatė, kad kalė be uodegos* [W trzecim roku synowa zobaczyła, że suka bez ogona] (Rdm);
- (36) *Apsižiūrėjo marti į devintus metus, kad šuo be uodegos* [Obejrzała się synowa w dziewiątym roku, że pies bez ogona] (Mrk).

Kolejną negatywną cechą synowej jest skłonność do kłótni ze świekrą, obmawiania jej i narzekania na nią:

- (37) *Ir geriausią anytą marti peikia* [I najlepszą świekrę synowa gani] (Švn);
- (38) *Kiaulė – ne marti, neapkalbės* [Świnia – nie synowa, nie obmówi] (Spg);
- (39) *Didžiujosi kaip marti, anytą aplojusi* [Cieszy się jak synowa, która obgadała świekrę] (Srij, PŽ 249);
- (40) *Barasi kaip marti su anyta* [Kłóćą się jak synowa ze świekrą] (Mrc, PŽ 249).

Warto zaznaczyć, że w przysłowiach bardziej podkreślany jest negatywny stosunek synowej do świekry. Synowa, można stwierdzić, nienawidzi swojej świekry. Śmierć tej ostatniej (lub opuszczenie przez nią domu i zamieszkanie gdzie indziej) napawa ją radością:

- (41) *Ir džiaugiasi kaip marti, anytą palaidojus* [I cieszy się jak synowa, która świekrę pochowała] (Mrk, PŽ 249);
- (42) *Džiaugiasi kaip marti, anytos nusikračiusi* [Cieszy się jak synowa, która uwolniła się od świekry] (Rtn, PŽ 249).

6 *Sprogelė* 'zawiązek pędu liścia lub kwiatu, pączek' (LKŽe).

Podsumowując, można powiedzieć, że przysłowia ukazują skomplikowane relacje między świekrą a synową. Są one niezadowolone z siebie wzajemnie: świekra ma tendencję do besztania i krytykowania synowej, synowa zaś ma skłonność do plotkowania i narzekania na świekrę. Przysłowia potwierdzają panującą w dyskursie gwarowym opinię, że świekra i synowa są sobie warte (1). Jest to szczególnie podkreślane podczas porównywania ich ujemnych cech:

- (43) *Anyta velnio pramanyta, marti – gerklėj karti* [Świekrę wymyślił diabeł, synowa ma gorycz w gardle] (Al, LPP I 172);
- (44) *Anyta velnio pramanyta, marti visiēm karti* [Świekra przez diabła wymyślona, synowa dla wszystkich gorzka] (Dbč, LPP I 172).

Całkowitym przeciwieństwem relacji między świekrą i synową jest relacja matki i córki:

- (45) *Anytėlė – ne motinėlė* [Świekróweczka – nie mateczka] (Vrn, LPP I 173);
- (46) *Martela – ne dukrela, anyta – ne motinėla* [Synowa – nie córka, świekra – nie matka] (Auk, LPP I 173);
- (47) *Geriausia marti blogiausios duktės neatstoja* [Najlepsza synowa najgorszej córki nie zastąpi] (Bd).

Należy zauważyć, że z treści przysłów nie wynika jasno, jaka jest podstawa opozycji między świekrą a matką, synową a córką. W tym kontekście zapewne są one przeciwstawiane według kryterium swój – obcy, analogicznie do relacji między matką a macochą, matką a świekrą (por. Rutkowska 2021b, 149, 175). O złożoności relacji świekry i synowej decyduje postawa charakterystyczna dla mieszkańców wsi – to, co obce, rzadko staje się akceptowalne.

Pieśni. Świat pieśni jest swoisty i bogaty, przedstawia środowisko, w którym żyje człowiek, i jego codzienne życie rodzinne (por. Maceina 1993, 145–149). Osobną warstwę tego gatunku lirycznego stanowią pieśni o losie synowej – innym życiu już zamężnej kobiety, tęsknocie za rodzicami i rodzinnym domem, o skomplikowanych relacjach z mężem, świekrą i innymi członkami rodziny męża, o codziennych obowiązkach i zmartwieniach (por. Sauka 1998, 6–7). W niniejszym artykule uwzględniono pieśni bezpośrednio nawiązujące do synowej i świekry.

Pieśni, podobnie jak przysłowia, ukazują skomplikowane relacje świekry i synowej. Wymienia się w nich być może najważniejszą przyczynę takich stosunków – niechęć świekry do wpuszczenia synowej do domu i przekazania jej funkcji gospodyni:

- (48) *Nuvažiavom pas bernelį, An dvaro sustojom, ir išėjo anytėlė, Gailiai užraudojo* [Pojechaliśmy do chłopaka, Na podwórzu zatrzymaliśmy się i wyszła świekróweczka, Żałośnie zapłakała] (LTR 4462(188);
- (49) *Anyta mandra Pričiną randa: – Dar man nereikia Jaunos martelės. Ėmė samtelį, Sėmė puodelį, Vijo martelę Per didį dvarą* [Świekra dumna Przyczynę znajduje: – Nie

potrzebuję jeszcze Młodej synowej. Wzięła chochlę, Zaczerpnęła kubeczek, Goniła synową Przez wielkie podwórko] (LTR 205(55).

Wiadomo, że żadna synowa nie dogodzi świekrze, która chce i zazwyczaj może nadal gospodarzyć. Dlatego dziewczyna jest wychwalana przez otoczenie, zanim nie wyjdzie za mąż, zanim nie zostanie czyjąś synową:

- (50) *Kada aš buvau Pas savo motinė, Tai visi sakė: Puiki martelė. O kai patekau Pas anytėlę, Tai visi sakė: Prasti martelė* [Kiedy ja byłam U swojej mateczki, To wszyscy mówili: Świetna synoweczka. A kiedy trafiłam do świekróweczki, To wszyscy mówili: Kiepska synoweczka] (LTR 4577(81).

Kiedy synowa przyjeżdża, świekra najpierw ją ocenia, zastanawia się, czy poradzi sobie ona z codziennymi obowiązkami przyszłej gospodyni domowej. Upředzenia prowadzą do negatywnych postaw. W pieśniach podkreśla się, że synowa nie umie pracować, jest leniwa, pracowitością i umiejętnościami nie dorównuje świekrze:

- (51) *Kelkis, marti, negulėkie: Jau anyta užsikėlė. Jau anyta užsikėlė Ir martelą apkalbėjo: – Mūs martelė uitokėlė, Anksti gulas, vėlai kelias. Storai verpia, retai audžia, Juodai skalbia, žemai džiausto. Juodai skalbia rūdynuose, Žemai džiausto patvoriuose* [Wstawaj, synowo, nie leż: Już świekra wstała. Już świekra wstała I synową obmówiła: – Nasza synowa leniuszek, Wcześniej kładzie się, późno wstaje. Grubo przędzie, rzadko tka, Brudno pierze, nisko rozwiesza. Brudno pierze w błocie, Nisko rozwiesza na płotach] (LTR 3479(121);
- (52) *Pas savo anytėlį, Pas savo gailažodžį Tai nemokėjau Drobelių austi, Margų skotertelių* [U swojej świekróweczki, U swoich złorzeczających To nie umiałam płócienka tkąć, Pstrych prześcieradełek] (LTR 627(17).

Świekra, znęcając się nad synową i poniżając ją, uczy ją prowadzenia domu, przyzwyczajają do pracy i porządku:

- (53) *Kai patekau pas anytą, Pas anytą graudažodę, Pas anytą graudažodę, Pas mošeles kibirkštėles. Eina anyta per dvarelį, Nešas rankoj kančiukėlių: – Pamokysiu aš martelę, Pamokysiu jos darbėlį: Vėlai gulti, anksti kelti, Plonai verpti, tankia austi* [Jak trafiłem do świekry, Do świekry złorzeczającej, Do świekry złorzeczającej, Do szwagiereczek iskiereczek. Idzie świekra przez podwórko, niosąc w ręce kańczuczek: – Pouczę ja synową, Pouczę ją pracy: Późno się kłaść, wcześniej wstawać, Cienko prząść, gęsto tkąć] (LTR 2904(5).

Chłopak, pocieszając dziewczynę, radzi jej się przystosować, dogadzać świekrze pracą, okazywać pokorę i życzliwość (por. Sauka 1998, 18):

- (54) *Mergele mano, Jaunoji mano, Lenkis, jauna mergele, Seniausiai anytėlei. Lenkis darbeliais, Lenkis žingsneliais, Lenkis, jauna mergele, Ir meiliausiai žodeliais* [Dzieweczko moja, Młoda moja, Kłaniaj się, młoda dziewczeczko, Najstarszej świekróweczce. Kłaniaj się pracami, Kłaniaj się kroczkami, Kłaniaj się, młoda dziewczeczko, I życzliwymi słówkami] (LTR 1215(20).

Ciężki los synowej daje się zauważyć również przez porównanie jej życia w domu rodziców z życiem w domu męża oraz akcentowanie faktu, że świekra jest całkowitym przeciwieństwem matki (55, 56). Potwierdza to także analiza konceptu matki – życie młodej kobiety u obcych ludzi wiąże się z ciężką pracą i troskami (Rutkovska 2021b, 168, 175):

- (55) *Vai, kai aš augau Pas motinėį, Pas motinėį Valių turėjau. Kolei norėjau, Tolei gulėjau, Anksti neskėliau, Darbelin nėjau. Kur aš norėjau, Ten ir išėjau. Rytelį kėliau Linksma būdama, Darbelius dirbau Vis dainuodama. Pas motinėį Langvi darbeliai, Langvi darbeliai, Meilūs žodeliai. – Aikie, dukrela, Dar pasiilsėkie, Pūkų patali dar pagulėkie. O kap patekau Pas anytėlį, Pas anytėlį Graudūs žodeliai. Rytelį kėliau Liūdna būdama, Darbelius dirbau Gailiai verkdam. – Aikie, martela, Pasiilsėkie, Žalių rugelių Dar pamalėkie. Pas motinėį Meilūs žodeliai, Pas anytėlį Graudūs balseliai* [Ach, kiedy ja rosłam U mateczki, U mateczki miałam wolę. Dopóki chciałam, Dotąd leżałam, Wcześniej nie wstawałam, Do pracy nie chodziłam. Gdziekolwiek chciałam, Tam i chodziłam. Raneczkiem budziłam się, Będąc wesoła, Prace wykonywałam, Ciągłe śpiewając. U mateczki Łatwe prace, Łatwe prace, Miłe słówka. – Idź, córeczko, Jeszcze odpocznij trochę, Na puchowym posłaniu jeszcze poleż. A kiedy trafiłam Do świekróweczki Do świekróweczki, Do świekróweczki Złe słóweczka. Raneczkiem wstawałam, smutna będąc, Prace wykonywałam, żałośnie płacząc. – Idź, synowa, Wypoczęta, Niedojrzałe żyto jeszcze pomiel. U mateczki Miłe słówka, U świekróweczki Przykre głosiki] (LTR 3465(97);
- (56) *O kai patekau Pas anytėlę, Oi Dievulėliau, Ne motynėlę, Kėliau rytelį Liūdna būdama, Dureles vėriau Gailiai verkdam* [A kiedy trafiłam Do świekróweczki, O mój Bozia, Nie do mateczki, Budziłam się raneczkiem, Będąc smutna, Drzwi zamykałam Żałośnie płacząc] (LTR 2043(20).

W pieśniach zauważalna jest różnica między wcześniejszym i obecnym życiem młodej kobiety, co jest widoczne w jej relacjach z matką (kochająca, opiekuńcza, chwalaćca) i świekrą (znęcająca się, ganiąca, drwiąca), w doznawanych przez nią uczuciach w domu rodziców (radosna, śpiewająca) i w domu jej męża (smutna, płacząca), w porównywaniu pracy wykonywanej wcześniej (łatwa, dająca się szybko wykonać) i pracy wykonywanej teraz (ciężka, nigdy się niekończąca). Prawdziwe cechy matki i świekry ujawniają się w realizowanych opozycjach swój – obcy i dobry – zły (por. Rutkovska 2021b, 175). Świekra w omawianych opozycjach zajmuje pozycję osoby ocenianej negatywnie – nie kocha, nie szanuje ona swojej synowej i nie współczuje jej:

- (57) *Auštralė aušo – Dar kelaliu ajau, Saulalė tekėjo – Kiemo vartus kė(liau). Vai, ir pasciko Sena anytėlė. Tarė anyta, Rūsčiai prakalbėjo, Tarė anyta, Rūsčiai prakalbėjo: – Aike aike, martela, Dar atsilsėk(e). Aike aike, martela, Dar atsilsėke, Aik žalių rugelių Dar pamolėke. O kaip sumalsi žaliuosius rugelis, Gyke gyke, martela, Palšuosius jautelius* [Świtało – Jeszcze dróżką szłam, Słoneczko wschodziło – Wrota podwórka otwierałam. Ach i spotkałam Starą świekróweczkę. Mówiła świekra, Surowo przemówiła, Mówiła świekra, Surowo przemówiła: – Idź, idź, synowo, Jeszcze

odpoczniesz. Idź idź, synowo, Jeszcze odpoczniesz, Idź niedojrzałego żytko Jeszcze pomiel. A jak zmielesz niedojrzałe żytko, Wypasaj, wypasaj, synowo, Siwe byczki] (LTR 4432(18).

Opozycje swój – obcy i dobry – zły są ważne także dla ukazania relacji łączącej świekrę z synową. Wzajemne działania świekry i synowej mają negatywny wydźwięk emocjonalny. Świekra plotkuje, karci, gani, robi wymówki, poucza, bije synową (51, 53). Synowa cierpi, narzeka, płacze, smuci się (55, 56). Świekra ma mocniejszą pozycję w tych opozycjach – krytycznie ocenia zachowanie i umiejętności synowej, negatywnie nastawia domowników do niej, obciąża ją ciężką pracą. Świekra nie tylko znęca się nad synową tak bardzo, jak to tylko możliwe, ale także stara się oddzielić ją od rodziny:

(58) *Einu per kiemelį, Klausau per langelį, Girdžiu – kalba anytėlė Su savo dukrelėm: Oi dukrele mano, Oi viešnelė mano, Atdalykim mes martelę Iš pirmų metelių* [Idę przez podwórko Słucham przez okienko, Słyszę – rozmawia świekra Ze swoją córeczką: O, córeczko, moja, O, gościu mój, Oddzielmy my synoweczkę W pierwszych latach] (LTR 3922(9).

Teksty pieśni ludowych nie tylko ujawniają działania i postawę świekry wobec synowej, ale także dostarczają informacji o przestrzeni, w której obie żyją. Na pierwszy rzut oka można odnieść wrażenie, że świekra i synowa dzielą tę samą przestrzeń w domu. Tak naprawdę przestrzeń domowa należy do świekry, która jest gospodynią, a często także matką niezamężnych córek (nieprzypadkowo nazywa synową *gościem*). Świekra spotyka synową i rozmawia z nią na podwórku (48–49, 57). Synowa, idąc przez podwórko, słyszy, jak znajdującą się w domu świekra rozmawia o niej z córkami (58):

(59) *Ainu per kiemų, Girdziu per sienų, Kalba mani anyta Ir jauniausia mošėlė: Martelė šiokia, Martelė tokia, Martelė ultoikėlė, Darbelių nemokyta, Tik miegelį migdyta* [Idę przez podwórko, Słyszę przez ściany, Rozmawia moja świekra I najmłodsza szwagiereczka: Synoweczka taka, Synoweczka siaka, Synoweczka leniuszek, Pracy nie nauczona, Tylko do snu układana] (LTR 3012(284).

Synową od domu jako miejsca zamieszkania rodziny oddzielają granice utożsamiane w pieśniach ze ścianą, z oknem, drogą, wrotami (57–59). Ważne są też miejsca, w których synowa na zlecenie świekry zazwyczaj pracuje: żnie żyto na polu, pasie na łące woły, miele żyto w izbie, pierze w błocie. Świadczy to o dążeniu świekry do ochrony przestrzeni swojego domu, zachowania statusu gospodyni i ustalonego porządku. To nie przypadek, że synowa zostaje wysłana w niebezpieczne miejsce, którego symbolem jest woda (60, 61). Badacze zwrócili uwagę na to, że w kulturze ludowej semantyka wody jest wielowarstwowa – pełni ona nie tylko funkcje oczyszczające i daje nowe życie, lecz jednocześnie jest także miejscem przebywania złych duchów, niebezpiecznych dla człowieka (SD IV 130; Rutkovska 2021b, 173):

- (60) *Šešūrėlis ankstų rytų kėlė, Anytėlė vandenėlio siuntė. Tai išbarė be žodelio mane, Tai išmušė be rykštelės mane* [Świekieriek budzi wczesnym rankiem, Świekróweczka po wodę wysłała. To zbeszta mnie bez słóweczka, To wytłucze mnie bez różeczki] (LTR 912(236);
- (61) *Eik, martela, vandenėlio Šaltana šaltinėlin. Eik vandenėlio Šaltana šaltinėlin, Šaltana šaltinėlin, Gilanai dunojėlin* [Idź, synowo, po wodę Zimną do źródelka. Idź po wodę Zimną do źródelka, Zimną do źródelka, Głębokiej dużej wody] (LTR 2396(7).

Wodzie w pieśniach o ciężkim losie synowej przypisuje się funkcję niebezpiecznej przestrzeni, w której można stracić życie (*šaltas, gilus, tamsus vanduo* ‘zimna, głęboka, ciemna woda’). W pieśniach zapisanych na obszarze badanych gwar zarzuca się matce, że nie utopiła swojej córeczki, lecz skazała ją na cierpienia:

- (62) *Oi močiut močiute, Ružavas kvietkeli, Oi tu turėjai An dvaro šulnelį. Oi tu turėjai An dvaro šulnelį – Buvo nuskandinti Mane mažutėlę. Tai būtau nevargus Dzidelio vargelio, Tai būtau neKentus Visokių žodelių* [Och, mamusiu, mamusiu, Różowy kwiateczku, Ach, miałas w podwórku studnię Ach, miałas w podwórku studnię – Trzeba było utopić mnie maleńką. To nie zaznałabym wielkiej nędzy. To nie cierpiałabym Od różnych słóweczek] (LTR 2052(45).

Życie w domu męża jest tak trudne i nie do zniesienia, że tylko śmierć rodziców męża może uwolnić synową od niekończących się kłopotów i zmartwień:

- (63) *Oi, tylėk neverk, Mūsų sesule, Anytos ne viekelis. Numirs anyta Ir šešūrėlis, Tada tava valelė* [Ach, milcz, nie płacz, Nasza siostrzyczko, Świekra niewieczna. Umrą świekra I świekr, Wtedy twoja wola] (LTR 205(246).

Nieporozumienia w relacjach świekry i synowej znajdują odbicie także w poetyce pieśni jako gatunku folklorystycznego – to zdrobnienia i epitety. W pieśniach występuje stosunkowo niewiele zdrobnień bezpośrednio opisujących świekrę i synową. Najczęściej jest mowa o agresywnym i dumnym usposobieniu świekry, np.: *pikta anytėlė* ‘zła świekróweczka’, *piktužėlė anytėlė* ‘złośniczka świekróweczka’, *mandra anyta* ‘dumna świekra’. Synowej natomiast się zarzuca brak pracowitości, przypisuje się jej cechy negatywne, które nie są bezpośrednio nazwane, np.: *martelė šiokia* ‘synoweczka siaka’, *martelė tokia* ‘synoweczka taka’, *martelė ultoikėlė* ‘synoweczka leniuszek’. W pieśniach synowa pojawia się jako obiekt – jest smutna i cierpi z powodu zachowania swojej świekry (często także męża, świekra czy szwagierka), boi się ich, dużo i ciężko pracuje (53, 57–60). Opisuje siebie jako smutną, żałośnie płaczącą kobietę, która straciła urodę z powodu trudnego życia:

- (64) *Aš pas savo motinėį Kai lange kvietkelis, O pas tavi, bernužėli, Kaip kampe šluotelė. [...] Aš pas savo motinėį Skaisti ir raudona, O pas tavi, bernužėli, Juoda ir geltona* [Ja u swojej mateczki Jak na oknie kwiatek, A u ciebie, chłopaczku, Jak miotełka w kącie [...]] [Ja u swojej mateczki Jasna i czerwona, A u ciebie, chłopaczku, Czarna i żółta] (LTR 2786(122).

W pieśniach dominuje opozycja stary – młody. Świekra jest stara: *sena anytėlė* ‘stara świekróweczka’, *sena anyta* ‘stara świekra’, *seniausia anytėlė* ‘najstarsza świekra’; synowa jest młoda: *jauna martelė* ‘młoda synoweczka’, *jauna marti* ‘młoda synowa’. Najczęściej opozycja stary – młody pojawia się wówczas, gdy świekra mówi o synowej jako o następczyni obejmującej funkcję gospodyni, np.: *Dar man nereikia jaunios martelės* [Nie potrzebuję jeszcze młodej synoweczki], albo poleca jej wykonywanie ciężkich codziennych obowiązków, np.: *Eike, martela, Jauna pasilsėke, Žalių rugelių Eike pamolėke* [Idź, synowo, Młoda próżniaczka, Idź pomiel niedojrzałe żytko]. Podkreślenie wieku świekry, która jest stara, wskazuje na jej wyższą pozycję w rodzinie. Młoda synowa powinna słuchać świekry jako osoby starszej, dostosować się do niej i szanować ją (54). Relacja świekry z synową świadczy o modelu rodziny charakterystycznym dla wsi rolniczej – starsi muszą pouczać, żeby zachować tradycje i zwyczaje, dbać o porządek, młodszy zaś muszą pokornie słuchać i uczyć się⁷. Odzwierciedla to ukształtowany w kulturze ludowej stereotyp, że starszych należy słuchać i szanować (SD III 207), oraz wyjaśnia surowość i wymagania świekry wobec synowej.

Słowa: *gailažodė, graudažodė, graudažodėlė, graudžiažodė* ‘ta, która mówi gniewnie, szorstko, surowo’, *rūsčiažodėlė, rūstažodėlė* ‘ta, która mówi gniewne słowa’, sugestywnie opisujące mowę świekry i ją samą, dostarczają informacji o charakterze świekry i ujawniają jej negatywny stosunek do synowej. W dyskursie gwarowym pierwsze człony wyrazów złożonych charakteryzują się konotacją negatywną, por. *gailus* ‘gorzki’, *graudus* ‘zły’, *rūstus* ‘gniewny’. Zatem postawę świekry wobec synowej zdradza jej mowa, którą można określić jako gniewną i szorstką, np.: *Tarė anyta, rūščiai prakalbėjo* [Świekra powiedziała, ostro przemówiła]; *Priėmė anyta Su griaudais žodeliais* [Przyjęła świekra Ze złymi słowami], i raniącą, np.: *Nuvytino ma rūtelį, Anytos žodeliai* [Związała moja ruteczka od Świekry słówek]. Jest to szczególnie widoczne, gdy w pieśniach porównuje się to, co mówi świekra, z tym, co mówi matka, np.: *Pas anytelį graudažodėlį* [U świekróweczki mówiącej przykre słóweczka] i *Pas motinėlių meilažodėlį* [U mateczki mówiącej miłe słóweczka] (LTR 1162(30)).

W pieśniach rzeczowniki i przymiotniki są najczęściej używane z deminutywnymi przyrostkami, por. *anytelė* ‘świekróweczka’, *martelė* ‘synoweczka’, *graudažodėlė* ‘mówiąca przykre słóweczka’ itp. Badacze folkloru wykazali, że w pieśniach ludowych najliczniej występują przyrostki zdrabniające *-elis, -ė, -ėlis, -ė*, posiadające największy ładunek ekspresywny (Aleksynas 1971, 91). Kontekst pieśni, epitety opisujące cechy danej osoby czy semantyka wyrazów nie wskazują na dodatnie nacechowanie zdrobnień, np.: *piktužėlė anytelė* ‘złośniczka świekróweczka’, *martelė ultoikėlė* ‘synoweczka leniuszek’, *anytelė graudažodėlė* ‘świekróweczka mówiąca przykre słóweczka’, itp. Innymi słowy – nieprzychylnie nastawienie świekry i synowej do siebie nawzajem, widoczne zarówno w pieśniach, jak i w dyskursie gwarowym, nie jest adekwatne do

7 W pieśniach i dyskursie gwarowym na takich postawach opierają się relacje matka – dziecko (por. Rutkowska 2021a, 165).

częstego używania zdrobnień *anytelė* ‘świekróweczka’, *martelė* ‘synoweczka’. W tym przypadku funkcja ekspresywna, charakterystyczna dla przyrostków zdrabniających *-elė* i *-ėlė*, jest jednym ze środków wyrazu artystycznego, który pomaga w tworzeniu odpowiedniego nastroju pieśni (Aleksynas 1971, 96; por. także Sruoga 1957, 264). Nazywanie świekry, która się znęca na synową, nie kocha jej i plotkuje, *anytelė* ‘świekróweczka’, a niekochanej synowej – *martelė* ‘synoweczka’, okrywa malowane obrazy intymnością i nadaje pieśniom trudno uchwytne smutek. Ponadto przyrostki zdrabniające mogą być używane do tworzenia rymów i eufonii w pieśniach.

Teksty gwarowe

Wiele informacji na temat relacji synowej i świekry, ich charakteru, wykonywanych czynności i funkcji dostarczają teksty gwarowe i oparte na nich słowniki. Opowiadania i wspomnienia autobiograficzne publikowane w zbiorach tekstów gwarowych wiążą się ze światem prywatnym i publicznym, z osobistym doświadczeniem informatora i z chęcią przekazania go przyszłym pokoleniom. Tematyka większości tekstów gwarowych postrzeganych jako narracje ludowe ma charakter uniwersalny, obejmuje zazwyczaj wydarzenia i zjawiska z przeszłości i teraźniejszości (Rutkowska 2019, 187 i tam przywoływana literatura). Dużą wagę przywiązuje się w nich do wspomnień informatorów dotyczących codziennego wiejskiego życia, dawnych obyczajów, norm zachowania, zwyczajów i obrzędów (por. Rutkowska 2019, 184–185). Opowiadania, oparte na realiach i aktualnościach regionu, rejestrują przekazywane z pokolenia na pokolenie dziedzictwo kultury duchowej i materialnej określonej grupy etnicznej (Ragaišienė 2021, 208). W badanych tekstach gwarowych świekra i synowa zazwyczaj określają siebie nawzajem, omawiają wzajemne relacje, zastanawiają się nad swoimi zachowaniami i postawami. W zebranych materiale znalazło się stosunkowo niewiele opinii i przemyśleń o świekrach i synowych.

W dyskursie gwarowym często mówi się o świekrze jako matce, która już urodziła i wychowała dzieci, o synowej zaś – jako o tej, która je rodzi i wychowuje:

- (65) *Anyta užaugino tris sūnus ir dukterį* [Świekra wychowała trzech synów i córkę] (Vs);
 (66) *Marti pagimdė dar vieną vaiką* [Synowa urodziła jeszcze jedno dziecko] (Pns, LŠŽK).

Świekra i synowa kochają i wychowują swoje dzieci, dbają o ich dobro (67–71). Synowa dąży do tego, aby dzieci wyrosły na uczciwych i sumiennych ludzi, aby zdobyły odpowiednie wykształcenie. Świekrze zależy na tym, aby dzieci sumiennie pracowały, były doceniane przez otoczenie i żyły dostatnio:

- (67) *Mano marti baisiausia myli savo vaikus, tep gražiai juos mokina, aiškina ir pabara* [Moja synowa najbardziej kocha swoje dzieci, dobrze je uczy, tłumaczy i pobesztą] (Pns);

- (68) *Marti kasdien vežioja vaikus į kitą mokyklą, geriau joj išmokina* [Synowa codziennie wiezie dzieci do innej szkoły, lepiej w niej uczyć] (Bd);
- (69) *Anyta tep myli vaikus ir anūkus, kad viską atiduotų, kad tik jiems gerai būtų* [Świekra tak kocha dzieci i wnuki, że wszystko oddałaby, żeby tylko im dobrze było] (Krkš);
- (70) *Mano anyta sako sūnui, kad jau daktaras, vaikelį, tai žmonią neskirk senas ar jaunas, bėdnas ar bagotas vienodai gydyk* [Moja świekra mówi do syna, że kiedy już jesteś lekarzem, dziecko, to nie dziel ludzi na starych i młodych, biednych czy bogatych, jednakowo ich lecz] (Nmn);
- (71) *Anyta mokino, kad vaikai su žmonem sutartų, norėjo, kad gerai gyventų* [Świekra uczyła, żeby dzieci żyły w zgodzie z ludźmi, chciała, żeby dobrze im się żyło] (Mtl).

Przykładów tekstów, w których jest mowa o świekrach i synowych jako matkach, które nie kochają swoich dzieci i nie troszczą się o nie, zanotowano niewiele:

- (72) *Mano marti tai nežiūri vaikų, valgę ar nevalgę jai nei galvon, nei šiknon (nerūpi)* [Moja synowa to nie dba o dzieci, czy jadły, czy nie jadły, nie ma tego ani w głowie, ani w dupie (nie obchodzi jej to)] (Vng);
- (73) *Mano anyta negera buvo, ir sūnaus nemylėj, ir manęs nemylėj, ir mūs vaikų nemylėj* [Moja świekra była niedobra i syna nie kochała, i mnie nie kochała, i nie kochała naszych dzieci] (Kb).

Powyższe przykłady (mimo jednostkowo odnotowanych wypowiedzi o przeciwnym wydźwięku) pokazują, że matka i synowa zazwyczaj pozytywnie oceniają siebie nawzajem jako pełniące rolę matki, podkreślając oddanie dzieciom i dbanie o nie.

Świekra jest bardziej dumna ze swoich dzieci niż synowa, podziwia ich wygląd i umiejętności. Syna nieraz porównuje do synowej, która nie dorównuje mu pod żadnym względem. Syn jest piękniejszy, mądrzejszy i bardziej wykształcony (podkreśla to wyższy status nie tylko syna, ale także rodziny, krewnych):

- (74) *Mano sūnus aukštas, tiesus vyras kap strūna, gražus, o marti mažą, storą, juoda kap varna* [Mój syn jest wysoki, wyprostowany jak struna, ładny, a moja synowa jest mała, gruba, czarna jak wrona] (Rdm);
- (75) *Mūs marti pagal sūnų tai prasta ir dar mažai mokyta* [Nasza synowa według syna to prosta i jeszcze niewykształcona] (Lp).

Zrozumiałe jest zatem, że w przypadku rozwodu świekra (rodzice męża) obarcza synową winą za rozwód:

- (76) *Tai marti nenorėjo gyvent su mūs vaiku, viskas buvo negerai, keturi metai kap paliko jį* [To moja synowa nie chciała żyć z naszym dzieckiem, wszystko było źle, cztery lata jak zostawiła je] (Krkš);
- (77) *Marčiai nesuprasi tę kas netiko, tai metė sūnų, išlėkė, viena gyvena* [Synowej nie zrozumiesz, co tam nie pasowało, to porzuciła syna, uciekła, sama mieszka] (Bd);
- (78) *Marčios jau nėra, jau skyrėbos, jau tę kur Leipalingin atsikliuvus* [Synowej już nie ma, już rozwód, ona już tam jest, gdzie Leipalingin] (Snk, LŠŽK).

Teksty gwarowe dostarczają niewiele informacji na temat wyglądu zewnętrznego świekry lub synowej. Świekra zwraca uwagę na wzrost i budowę ciała synowej:

- (79) *Mano marti nedidelė, nei kūda, nei dikta, vidutinė* [Moja synowa niewielka ani chuda, ani gruba, średnia] (Rdm).

Synowe, opowiadając o świekrach, mówią o ich wadach postawy i złym stanie zdrowia:

- (80) *Jy (anyta) buvo kokia sutrauktom kojom, kad jos šitėp kulnai ir tep barzdą pasidėjus tupi* [Ona (świekra) była ze sparalizowanymi nogami, że kiedy siedziała, kolana stykały się z brodą] (LpT 82);
 (81) *Čia atėjau, tai radau anytą ir šešurą, ir jau jie sirgo* [Tutaj przyszłam, to zastałam świekrę i świekra i oni już chorowali] (MrcT 155);
 (82) *Anyta ant šono va tep galvą laikė* [Świekra trzymała głowę przechyloną na bok] (Spg, AukT 204).

W tekstach gwarowych najwięcej uwagi poświęca się omawianiu czynności wykonywanych przez świekrę i synową oraz ich wzajemnych relacji. Synowa, rzadziej świekra, gotuje, sprząta dom, wykonuje różne prace domowe:

- (83) *Marti darbinykė, anksti kelias, viską padaro* [Synowa pracowita, rano wstaje, wszystko robi] (Kb);
 (84) *Aš ir nūnai va nedaug gi velėju, marčios išvelėja* [Ja i teraz to niewiele piorę, synowe piorą] (Rud, PPŽ I 616);
 (85) *Grybaut labai mylėjo mano anyta ir mane įpratino* [Zbierać grzyby bardzo lubiła moja świekra i mnie przyzwyczaiła] (Vs);
 (86) *Anyta dar kruta po namus: valgyt padaro, vištas palesina, daržėlius prižiūri* [Świekra jeszcze rusza się po domu: jedzenie robi, kury nakarmi, ogródek dogląda] (Krkš).

W tekstach gwarowych świekra i synowa jako gospodynie domowe zwykle są oceniane pozytywnie:

- (87) *Mano anyta buvo gera šeiminykė* [Moja świekra była dobrą gospodynią] (Kb);
 (88) *Marti dabar čianai gera gaspadinė, sūnus prie jos geras gaspadorius* [Synowa teraz jest tutaj dobrą gospodynią, syn przy niej jest dobrym gospodarzem] (Žv, LŠŽK);
 (89) *Jau kad liucka, tai liucka jų šita marti* [Już że ludzka, to ludzka ich ta synowa] (Lš, LKŽe).

Zanotowano niewiele przykładów świadczących o negatywnej ocenie zdolności synowej. Najczęściej podkreśla się, że synowa jest leniwa lub stara się jak najmniej pracować:

- (90) *Mano marti miega, ultojus ar kokia* [Moja synowa śpi, leniuch czy jaka] (Škl, PPŽ I 616);
 (91) *Ten buvo marti, ale žinot marti kap marti, irgi maži vaikai buvo, karvių nemelžė* [Tam była synowa, ale wiadomo, synowa jak synowa, też małe dzieci były, krów nie doila] (Ožk, LŠŽK).

W tekstach gwarowych, inaczej niż w pieśniach, synowa w roli gospodyni rzadko jest krytykowana – zazwyczaj opisywana jest jako pracowita, szybka, pojętna, młoda i energiczna (83, 88, 89, 92). Świekra zdaje sobie sprawę z tego, że nie dorównuje synowej, gdyż jest stara, nie ma sił i zmyślności (92). Często jej działania jako gospodyni ograniczają się do pomocy synowej:

- (92) *Marti jauna, šitokia kvacka, viskas sutvarkyta; tai ne aš senas daiktas, sukuosi an vietas ir galva jau ne ta* [Synowa jest młoda, taka chwacka, wszystko uporządkowane; to nie ja, stara rzecz, kręcę się na miejscu i głowa moja już nie taka] (Vs);
- (93) *Marti, kad ir jauna, cekava, viena nepajėgia visko aplėkt, reikia padėt* [Synowa, choć i młoda, dociekliwa, sama nie potrafi wszystkiego obleciec, trzeba pomóc] (Ožk, LŠŽK);
- (94) *Marti šiandie gaidžius pjovė, tai padėjau ir tep čėsas praeina* [Synowa dzisiaj zarzynala koguty, to pomogłam i tak czas mija] (Vdg, LŠŽK).

Świekra, zdając sobie sprawę z tego, że nie dorównuje młodej i energicznej synowej, czasami sama przekazuje jej obowiązki gospodyni zarówno w domu, jak i we wspólnocie wiejskiej:

- (95) *Kap atėjo marti, sakau, tu daryk pagal save, tau reikės gyvent ir vaikus augyt* [Kiedy przyszła synowa, mówię, rób po swojemu, ty będziesz musiała żyć i wychowywać dzieci] (Krkš);
- (96) *Mano martukė kvacka, jy padaro viską, jy dabar mūs gaspadinė (anyta apie marčią)* [Moja synowa chwacka, ona robi wszystko, ona teraz jest naszą gospodynią (świekra o synowej)] (Rdm);
- (97) *Anyta mane visur siųsdavo, eik sako ir padėk žmonėm, tai tep ėjau pas žmones ir ruošiau vestuves* [Świekra mnie wszędzie posyłała, mówi, idź i pomóż ludziom, to tak szłam do ludzi i przygotowałam weselą] (Snk, LŠŽK).

Zarówno w tekstach gwarowych, jak i w pieśniach pojawia się opozycja młody – stary. Jednak w dyskursie gwarowym silniejszym członem tej opozycji jest synowa. Zebrany materiał świadczy o z góry przyjętym przez społeczność przekonaniu, że gdy do domu przychodzi synowa, świekra traci status gospodyni. W tekstach utratę funkcji gospodyni określa się połączeniem frazeologicznym *samtį atiduoti / samtį padėti* ‘chochłą oddać / chochłą położyć’, czyli ‘przekazać gospodarzenie’:

- (98) *Pasenai, atiduok samtį marčiai, tegul tvarkosi* [Zestarałaś się, oddaj chochłą synowej, niech gospodarzy] (Rdm);
- (99) *Atėjo į namus marti, anyta samtį padėjo* [Przyszła do domu synowa, świekra chochłą położyła] (Pns, LKŽ K).

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na zmianę statusu matki po założeniu rodziny przez dzieci. Matka automatycznie staje się starą kobietą, gdy z domu wypuszcza córkę do nowego życia i przekazuje jej funkcje (Rutkovska 2021b, 214). Świekra się starzeje, gdy jej syn przyprowadza do domu synową, która przejmie jej obowiązki

jako gospodyni domowej. Być może jest to jedna z przyczyn powodujących skomplikowane relacje między świekrą a synową. Synowa przejmując funkcje gospodyni domowej, tworzy dom i rodzinę według własnej koncepcji, nawyków i zasad postępowania wyniesionych z rodzinnego domu, które nie zawsze zgadzają się z porządkiem panującym w domu męża i opinią świekry (nawet mieszkająca oddzielnie synowa stara się zaprowadzić porządek w domu świekry). W takich przypadkach różne punkty widzenia i obawa świekry przed utratą wpływów nieuchronnie prowadzą do sytuacji konfliktowej. Zapewne dlatego synowa czuje się prawdziwą gospodynią domu dopiero wtedy, gdy umierają rodzice jej męża:

- (100) *Dar uošvės, uošvio nēr, tai pati sau gaspadinė* [Kiedy świekry, świekra nie ma, to sama sobie gospodyni] (Skr, LŠŽK);
- (101) *Kap neliko anytos, darau kap noriu ir kada noriu, mano tvarka, dabar aš gaspadinė* [Kiedy już nie ma teściowej, robię, co chcę i kiedy chcę, mój porządek, teraz ja gospodyni] (Bd).

Większość tekstów gwarowych zapisanych w drugiej połowie XX w. i na początku XXI w. pochodzi od przedstawicieli najstarszego pokolenia. Ich historie przedstawiają wiejskie realia XX w., odsłaniając to, czego doświadczyli sami i co odziedziczyli po poprzednich pokoleniach. Teksty gwarowe pokazują, że wcześniejsza ocena synowej, stosunek do niej był w wielu przypadkach związany z sytuacją materialną rodziców kobiety, wniesionym posagiem. Jest to szczególnie podkreślane (przez Litwinów z Polski i Białorusi) w opowiadaniach peryferyjnych o realiach przeszłości:

- (102) *Prieš karą tai buvo ir marčia sunku ateiti. Ba jeigu da bagotesnio, tai da, o jei biednesnio marti ateina, nu tai jau* [Przed wojną to było i o synową było niełatwo. Lecz jeśli bogatsza przyjdzie, to tak, a jeśli przyjdzie synowa biedniejsza, to tyle] (Pns, LLŠT 192).

Pozycję synowej w domu męża, jej relacje ze świekrą często opisuje się powiedzankami o negatywnym wydźwięku *eiti į marčias* ‘iść w synowe’ i *Dieve sergėk / gelbėk / neprileisk tokios anytos* ‘Niech Bóg chroni / ratuje / nie dopuszcza takiej świekry’:

- (103) *In marčias nigdi neitau; o tose marčiose. Jau apsaugok Viešpatie* [W synowe nigdy nie szłabym; a tych synowych. Już Boże chroń] (KČT 90);
- (104) *Dzievule sergėk, kad tokių daugiau nebūt anytų* [Bozia chroń, żeby takich więcej nie było świekr] (LpT 79).

W opowiadaniach z ostatnich lat życia w domu męża i relacje ze świekrą coraz częściej opisywane są słowami *wszystkiego / różnie / ciężko / męka była*:

- (105) *Visko buvo, anyta nelabai mane užjautė, nelabai padėjo* [Różnie bywało, świekra nie bardzo mi współczuła, niewiele pomagała] (Mtl);
- (106) *Sunku buvo, uošvis tai buvo geras žmogus, o uošvė tai visap buvo, visko buvo* [Ciężko było, świekr to był dobrym człowiekiem, a ze świekrą to różnie bywało, wszystko było] (Skr, LŠŽK);

- (107) *Kap in marčias nuėjau, tai buvo vargas, jauna nieko nesidomėjau, o iš pirmos dienos vargas* [Kiedy za synową poszłam, to była męka, młoda niczym się nie interesowałam, a od pierwszego dnia męka] (Pns, LŠŽK).

Społeczność, bazując na postawach poprzednich pokoleń i obecnych doświadczeniach, uważa relacje świekry i synowej za skomplikowane i pełne sprzeczności:

- (108) *Nesutikimų buvo daug anytų su marčiom* [Nieporozumień było wiele między świekrą a synową] (Pnč, PPŽ I 18);
 (109) *Ir dabar anyta su marčia neretai sutaria kap ugnis su vandeniu* [I teraz świekra z synową często zgadzają się jak ogień z wodą] (Rdm).

Świekra często czuje się odepchnięta, synowa – uciskana i niedoceniona:

- (110) *Gera kap ateina kokia marti in namus, kap geresnė, nu tai nieko, o kita tai nustumia anytą ir jau* [Dobrze jak przychodzi jakaś synowa do domu, jak lepsza, no to nic, a inna to odpycha świekrę i tyle] (Pns, LLŠT 193);
 (111) *Žinai, marti valios tep neturėjo kap dar* [Wiadomo, synowa tyle woli nie miała jak jeszcze]⁸ (Lš, AukT 223).

W tekstach można znaleźć szereg przykładów o krzywdzonych, poniżanych, zwyślanych synowych (16, 84):

- (112) *Marčios jieį kitap nevadino tik ubagė, netikėlė* [Synową inaczej nie nazywano tylko uboga, nikczemna] (Lzd).

Synowej i świekrze (rodzicom męża) nie jest łatwo znaleźć wspólny język, szanować i kochać siebie nawzajem:

- (113) *Ir marčiom sunku prie ko, ale bet ir prie marčių sunku buvo* [I synowym było ciężko, ale i przy synowych ciężko było] (Pns, LLŠT 192);
 (114) *Nebuvo gerai marčiom, bet nebuvo gerai ir seniems* [Nie było dobrze synowym, ale nie było dobrze i starym] (Kč).

Obu stronom brakuje porozumienia, brakuje szacunku i ciepła. Synowa często ma poczucie krzywdy, że świekra zaczyna ją doceniać dopiero wtedy, gdy zachoruje, gdy nie ma już nikogo, kto mógłby się nią zaopiekować:

- (115) *Anyta ir sakys, nemislinau, kad tu šitep mane prižiūrėsi, o tep buvau vis bloga marti* [Świekra i powie, nie myślałam, że tak mną będziesz się opiekować, a tak ciągle byłam niedobrą synową] (Vng);
 (116) *Anyta paskutinį mėnesį kap sirgo labai, tai aš buvau labai gera marti, ba niekas nebuvo, niekas neatėjo, tik man reikėjo pampersai dėt ir valgydyt reikėj, ba pati nevalgė* [Świekra przez ostatni miesiąc chorowała bardzo, to ja byłam bardzo dobrą sy-

8 Frazjeologizm *valią turėti* jest używany w znaczeniu 'zawracać sobie głowę; zachowywać się swobodnie' (FŽ 784).

nową, bo nikogo nie było, nikt nie przychodził, tylko ja musiałam zakładać jej pampersy i karmić ją musiałam, bo sama nie jadła] (Skr, LŠŽK).

Tak naprawdę nie jest jasne, czy świekra jest szczerze wdzięczna synowej za opiekę, czy synowa odczuwa wdzięczność ze strony świekry i ją przyjmuje. Z kontekstu opowieści wynika, że pozytywna ocena synowej związana jest z chorobą lub innymi niekorzystnymi okolicznościami. Synowa, omawiając zaistniałą sytuację, nierzadko podkreśla, że wcześniej była uważana przez świekrę za niedobrą, a doceniono ją dopiero później:

- (117) *Kap reikėjo vartyt lovoje, tai pasidariau anytai geresnė už dukterį, dukrele vadino, o kol buvo sveika, tai visap vadino, geresnio žodžio nepasakė, mislino, kad bus visą laiką sveika* [Kiedy trzeba było ją przewracać w łóżku, to stałam się dla mojej świekry lepsza od córki, córeczką nazywała, a dopóki była zdrowa, to różnie mnie nazywała, lepszego słowa nie powiedziała, myślała, że zawsze będzie zdrowa] (Rdm).

W dyskursie gwarowym można znaleźć niemało przykładów przemocy, jakiej synowa dopuszcza się wobec świekry lub rodziców męża:

- (118) *Reikia labai geros marčios, kad senus žiūrėt* [Potrzebna jest dobra synowa do opieki nad starymi] (Rud, PPŽ I 616);
 (119) *Marti tokia pikčiurna, tau tuoj ėst neduos* [Synowa taka złośnica, zaraz tobie jeść nie da] (Pns, LŠŽK);
 (120) *Pas marčią sėdėt tep kap pelukei po šluotai reikia tyliai* [U synowej siedzieć tak jak mysz pod miotłą trzeba cicho] (Ožk, LŠŽK);
 (121) *Nuvedė vonion, ir šitas va muilas marčios importinis, o šitas tavo (anytos)* [Zaprowadził do łazienki i to mydło zagraniczne synowej, a to twoje (świekry)] (Pvč, PPŽ I 616).

Synowa niekoniecznie jest zła, lecz (podobnie zresztą jak zięć) nie może zastąpić własnego dziecka, ponieważ emocjonalnie i biologicznie jest obca. W dyskursie gwarowym dominuje pogląd, że synowa jest przeciwieństwem córki, nie można się z nią naradzić ani się jej pożalić (120–122). W południowo-zachodniej części Litwy przeszkodą ku temu jest inna narodowość synowej, która nie mówi po litewsku (122–125). W tekstach gwarowych różnicę pomiędzy cechami synowej i córki ujawniają realizowane przeciwstawienia: swój – obcy i dobry – zły. W tej opozycji synowa zajmuje pozycję członu negatywnego – to ona nie szanuje świekry i nie współczuje jej (lub rodzicom męża), nie opiekuje się nią należycie, nie chce utrzymywać z nią kontaktów (brak jej serdeczności, zrozumienia, nie zna języka itp.):

- (122) *Neturi duktės, tai neturi vaikų, marti vis tiek ne savo vaikas* [Nie ma córki, to nie ma dzieci, synowa tak czy siak nie swoje dziecko] (Rdm);
 (123) *Marti ne savo vaikas, vis tiek ne savo vaikas* [Synowa to nie swoje dziecko, mimo wszystko nie swoje dziecko] (Kb, PPŽ I 616);
 (124) *Marti kap marti, ale ne mano vaikas ir da lenkė, nesusišnekam* [Synowa jak synowa, ale nie moje dziecko i jeszcze Polka, nie możemy się dogadać] (Pns, LŠŽK);

- (125) *Aš tai negaliu su marčia susišnekėt, ba nemoku lenkiškai* [Ja to nie mogę z synową się dogadać, bo nie umiem po polsku] (Žv, LŠŽK).

Zdarzają się przypadki, gdy mówiąc o umiejętnościach świekry lub synowej, podkreśla się narodowość i język:

- (126) *Anyta gudė, tai nelabai kepa pyragą, nemoka ar neturi iš ko* [Świekra Białorusinka, to nie bardzo piecze ciasto, nie umie i nie ma z czego] (Pls, LKŽ K);
 (127) *Marti lenkė, nori būt ponia, nelabai išėina tvarkytis* [Synowa Polka, chce być panią, ale nie bardzo sobie radzi] (Sn, LŠŽK).

Stwierdzenia o podobnym charakterze zgadzają się z opinią nosicieli gwary, że Białorusinki są biedniejsze niż Litwinki, a Polki to panie, które uważają się za lepsze od Litwinek i nadmiernie się wywyższają (Vaičiulytė–Semėnienė, Čižik–Prokaševa, Gritėnienė, Liutkevičienė, Gaidienė 2022, 262, 341, 386, 417; por. jeszcze Trinkūnienė 2000, 74; Cidzikaitė 2007, 108)⁹. W gwarach peryferyjnych przybycie do domu synowej innej narodowości wiąże się z wynarodowieniem rodziny i utratą języka:

- (128) *Marti gudė, tai jie jau kalba gudiškai* [Synowa to Białorusinka, to oni już mówią po białorusku] (Vrnv);
 (129) *Jie lietuviai, bet pagal marčią persivertė lenkais* [Oni to Litwini, lecz z powodu synowej zmienili się w Polaków] (Sn, LŠŽK);
 (130) *Marti lenkė, tai jau toliau bus lenkai* [Synowa Polka, to już dalej będą Polacy] (Pns, LŠŽK);
 (131) *Paskui pas vienus marti lenkė, pas kitus ir jau šeima maišyta* [Potem u jednych synowa Polka, u innych i już rodzina mieszana] (Pns, LŠŽK);
 (132) *Mišri šeima, jau marti atėjus lenkė* [Mieszana rodzina, już synowa Polka] (Snk, LŠŽK).

W ostatnich latach w tekstach gwarowych widać zmianę w relacjach między świekłą a synową. Świekra, opierając się na własnych negatywnych doświadczeniach, świadomie zabiega o dobrą, przyjazną i pełną szacunku relację z synową:

- (133) *Sakau nebūsiu, kap man anyta buvo* [Ja dla swojej synowej taka nie będę, jak dla mnie była świekra] (Škl, PPŽ I 18).

W tekstach gwarowych odnotowano kilkanaście przykładów świadczących o pełnych szacunku i szczerych relacjach świekry z synową. O tym, że troska i życzliwość są odczuwane i wysoko cenione, świadczy porównanie do syna lub matki. Mówi się, że synowa jest lepsza od syna, a świekra jest bardziej opiekuńcza niż matka:

- (134) *Aš marčias myliu dar geriau kap sūnus, nu kad man marčios geros* [Kocham moje synowe jeszcze bardziej niż synów, bo moje synowe są dla mnie dobre] (Pvč, PPŽ I 616);

9 Zdaniem części badaczy użycie słowa *gudas* ma wyraźnie ubliżający odcień (Karaliūnas 2004, 154; Anglickienė 2006, 209–210).

- (135) *Sūnus man ką ir pasako, o marti man gera* [Syn mi coś i powie, a synowa jest dla mnie dobra] (Vdg, LŠŽK);
- (136) *Kap sirgau, anyta labai mane žiūrėjo, geriau kap motina* [Kiedy chorowałam, moja świekra bardzo się mną opiekowała, lepiej niż moja matka] (Švn).

Autorami większości badanych tekstów są przedstawiciele najstarszego pokolenia, dlatego też w dyskursie gwarowym dominują opowieści o synowych (znacznie rzadziej jest mowa o świekrach). W analizowanym materiale zaprezentowano wizerunki językowe świekry i synowej charakterystyczne dla kultury wsi rolniczej. Najwięcej uwagi poświęcono omówieniu ich cech jako gospodyń domowych. Dla świekry jest najważniejsze, aby synowa była pracowitą i pojętną gospodynią domową, żeby na starość otoczyła ją opieką i szacunkiem. Opinię o cechach synowej i stosunku do niej najtrafniej oddaje określenie *marti kaip marti* 'synowa jak synowa', tj. taka jak większość synowych, która wie, jak ma się zachować, nie dorównuje córce czy synowi, jest obca.

Ujęcie syntetyczne

Z dokonanej analizy źródeł wynika, że podmiot wydający opinię o świekrze i synowej jest niejednorodny, może to być: społeczność wiejska; świekra lub synowa oceniające siebie nawzajem i/lub swoje działania. Zasadnicze cechy świekry i synowej wiążą się z aspektami biologicznymi, bytowymi, psychicznymi, społecznymi, psychospołecznymi, aksjologicznymi, fizycznymi i lokalizacyjnymi.

W dyskursie gwarowym najmniej uwagi poświęca się wyglądowi świekry i synowej. Aspekt fizyczny, można powiedzieć, jest prawie niezauważalny podczas tworzenia ich wizerunku. Zwraca się uwagę jedynie na wzrost, budowę ciała i ogólny wygląd synowej (często porównywanej do syna). Oceniana jest ogólna postawa i stan zdrowia świekry. W pieśniach i tekstach gwarowych częściej się mówi o różnicy wieku między nimi niż o ich wyglądzie: świekra opisywana jest jako stara, synowa – jako młoda (aspekty biologiczne i aksjologiczne). Młodość w dyskursie gwarowym jest oceniana pozytywnie jako dająca nowy początek, zapewniająca przetrwanie rodziny i społeczności.

W relacjach świekry i synowej z dziećmi ujawniają się aspekty biologiczne, społeczne i psychospołeczne. Obie są matkami i żonami, które rodzą i wychowują dzieci, przygotowują je do życia i wysyłają w świat. Świekra i synowa kochają swoje dzieci, opiekują się nimi, podziwiają je i są z nich dumne. Znalazło się niewiele przykładów opisujących je jako matki, które nie kochają swoich dzieci i nie troszczą się o nie, krzywdzą je lub karzą.

W ukazaniu wizerunków świekry i synowej ważną rolę odgrywają dwa aspekty – bytowy i lokalizacyjny. Zasadniczo czynności wykonywane przez świekrę i synową są realizowane w bezpośrednim otoczeniu podczas komunikacji z domownikami i obejmują aspekt bytowy. Świekra i synowa to gospodynie domowe, które gotują,

sprzątają dom i otoczenie, wykonują różne prace w gospodarstwie (hodowla zwierząt, doglądanie ogrodów itp.), zbierają dary leśne, zajmują się rękodzielnictwem itp. Zazwyczaj charakteryzuje się je jako pracowite gospodynie domowe, które potrafią dobrze i szybko wykonywać wszystkie prace. W badanym materiale jest zaledwie kilka przykładów, które ukazują je jako przedstawicielki konkretnych zawodów (lekarki, nauczycielki itp.) lub społeczniczki¹⁰. Zarówno w pieśniach, jak i w tekstach gwarowych synowa zazwyczaj wykonuje codzienne konkretne prace domowe. W pieśniach świekra pojawia się jako ta, która przydziela prace synowej, w opowieściach gwarowych – jako ta, która pomaga jej w ich wykonywaniu lub sama wykonuje prace domowe niewymagające siły fizycznej (aspekt psychiczny i społeczny). Widać to zwłaszcza w pochodzących z Polski z przełomu XX i XXI w. zapisanych gwarą litewską opowiadaniach przedstawicieli najstarszego pokolenia (pod jednym dachem mieszka tutaj do dziś kilka pokoleń). W ukazaniu relacji między świekrą i synową istotną rolę odgrywa przestrzeń – dom, w którym obie mieszkają wspólnie z domownikami, oraz otoczenie domowe. W tekstach folkloru przestrzeń domowa należy do świekry, w opowieściach gwarowych – do synowej. W pieśniach przestrzeń działania synowej jest bardziej związana z różnymi miejscami środowiska domowego (polem, łąką, podwórzem). Symbolicznego znaczenia nabiera woda (zimne źródło, głęboka woda, podwórkowa studzienka) – niebezpieczna dla człowieka przestrzeń ze względu na obecność w niej złych duchów, gdzie odprawiana jest synowa, aby oddzielić ją od domu i rodziny (aspekt społeczny i psychospołeczny). W tekstach gwarowych przestrzeń działania świekry jest dość ograniczona (do niej należy niewielki pokój, pod oknem ogródek kwiatowy).

Wzajemne uczucia świekry i synowej, ich cechy psychiczne wiążą się z pewnymi właściwościami, które można przypisać aspektom psychicznym i psychospołecznym. Świekra i synowa zazwyczaj się nie kochają i nie szanują nawzajem; nie współczują sobie i o siebie nie dbają; czasami celowo robią sobie nawzajem krzywdę. W relacjach świekry i synowej ujawniają się negatywne cechy ich zachowania. Zazwyczaj są one złośliwe, mają tendencję do konfliktów, plotek i narzekania. W przysłowia, pieśniach i tekstach gwarowych często się podkreśla negatywne cechy świekry i synowej poprzez porównanie ich z matką i córką (nie mateczka, nie córeczka). Teksty pochodzące z ostatnich lat pokazują jednak zmianę w tych relacjach: świekra i synowa potrafią być wobec siebie życzliwe, kochać jedna drugą i okazywać sobie współczucie.

Cechy oraz zachowanie świekry i synowej są związane z ich statusem w rodzinie i w społeczeństwie; cechy te można również przypisać aspektom społecznym i psychospołecznym. Ich wzajemne relacje społeczność wiejska określa jako konfliktowe i wrogie. Z badanych źródeł wynika stosunek społeczności do świekry i synowej: synowa

10 To zależy od analizowanego materiału – wybranego dyskursu gwarowego.

powinna być posłuszna starej świekrze oraz ją szanować jako osobę starszą (w pieśniach), świekra powinna przekazać młodej synowej funkcje gospodyni (w tekstach gwarowych). W gwarach peryferyjnych, gdy mowa o statusie synowej, a zarazem o statusie rodziny w społeczeństwie, bardzo istotny jest aspekt tożsamości narodowej. Synowa innej narodowości kojarzona jest z utratą języka i wynarodowieniem.

Z badań wynika, że skomplikowane relacje między świekrą i synową ujawniają się w powiązanych ze sobą opozycjach: stary – młody, swój – obcy, dobry – zły. Najważniejszą z nich jest opozycja młody – stary, o czym świadczy etymologia słów *świekra* ‘ta, która jest stara’, *synowa* ‘ta, która jest młoda’. Kiedy synowa przychodzi do domu męża, świekra automatycznie się starzeje – traci funkcje gospodyni, status, jaki miała w rodzinie i społeczności. Wymuszone porzucenie obowiązków gospodyni domowej jest widoczne zwłaszcza w pieśniach, w których negatywne relacje między świekrą a synową ujawniają się poprzez opozycje *swój* : *obcy*, *dobry* : *zły*. Podsumowując, można stwierdzić, że omawiane opozycje: stary – młody, swój – obcy, dobry – zły ukazują prawa kształtowania się postaw moralnych w społeczności (aspekt aksjologiczny).

Wnioski

W gwarze Aukstotów południowych dotychczas występują typowe dla wiejskiej kultury rolniczej wizerunki językowe świekry i synowej. Badani świekrę i synową częściej opisują jako osoby niezgadające się ze sobą, rzadziej – jako kochające się, szanujące siebie nawzajem i sympatyzujące ze sobą. Ocenę tę częściowo determinuje specyfika badanego materiału – źródła folklorystyczne (pieśni i przysłowia) oraz dominujące w dyskursie gwarowym opowiadania przedstawicieli najstarszego pokolenia o realiach przeszłości.

Trzon materiału badawczego stanowią wypowiedzi dotyczące życia codziennego zapisane w narracji gwarowej (około jednej trzeciej stanowią dane ze źródeł folklorystycznych). Materiał gwarowy wykorzystano głównie do ustalenia podstawowych pojęć odnoszących się do świekry i synowej występujących w gwarze południowo-aukstockiej:

- świekra – kocha swoje dzieci, opiekuje się nimi i podziwia je; jest stara, chorowita, nie ma sił do pracy; zostaje pozbawiona funkcji gospodyni domowej (po tym, jak syn przyprowadza synową); jest niedobra, złośliwa, obłudna i kapryśna; pojmowana bywa jako przeciwieństwo matki; krzywdzi i wyzyskuje synową, nie kocha jej i nie ceni;
- synowa – rodzi dzieci, wychowuje, kocha je i opiekuje się nimi; jest młoda, silna, dużo pracuje; przejmuje obowiązki gospodyni domowej (po przybyciu do domu męża); dba o dobro domu i rodziny; złośliwa, niepojętna, głupia i skłonna do kłótni; przeciwieństwo córki; nie kocha, nie szanuje świekry i nie

troszczy się o nią (lub rodziców męża); stwarza zagrożenie dla tożsamości narodowej (w gwarachach peryferyjnych).

Podsumowując analizę obu pojęć, można stwierdzić, że negatywny wizerunek świekry jest zakorzeniony w światopoglądzie południowych Aukštotów, podczas gdy synowa jest postrzegana bardziej przychylnie.

Świekra i synowa działają w środowisku rodzinnym, łączy je ten sam obiekt, determinujący ich działania i uczucia, który dla jednej z kobiet jest synem, dla drugiej zaś – mężem i ojcem dzieci. Przestrzenią działania świekry i synowej jest dom, w którym obie dążą do pełnienia funkcji gospodyni. Pieśni przedstawiają dawny model wsi agrarnej – funkcje gospodyni i przestrzeń domu należą do świekry. Teksty gwarowe ukazują już sytuację uwarunkowaną zmieniającym się stylem życia – dom prowadzi zazwyczaj synowa.

Z przeprowadzonych badań wynika, że werbalna twórczość ludowa (przysłowia i pieśni) jest bardzo istotna dla zrozumienia i interpretacji materiału pochodzącego ze źródeł gwarowych, zwłaszcza wypowiedzi ilustrujących znaczenie wyrazów podawanych w słownikach. Interpretacja tekstów gwarowych i danych słownikowych w oparciu o źródła folklorystyczne, prezentujące wspólne wartości i powszechnie ugruntowaną wiedzę o świecie, pozwala na ukazanie językowego obrazu świata danej społeczności i jej specyfiki.

ŽRÓDLA

- AukT – Markevičienė Žaneta, *Aukštaičių tarmių tekstai*, d. 1, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1999.
- DrskŽ – Naktinienė Gertrūda, Paulauskienė Aldona, Vitkauskas Vytautas, *Druskininkų tarmės žodynas*, Vilnius: Mokslas, 1988.
- FŽ – *Frazeologijos žodynas*, vyr. red. J. Paulauskas, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001.
- KČT – Leskauskaitė Asta, *Kučiūnų krašto šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2006.
- Lietuvių liaudies dainynas*, t. 7: *Šeimos dainos*, d. 1, vyr. red. K. Aleksynas, red. L. Sauka, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1994.
- Lietuvių liaudies dainynas*, t. 13: *Šeimos dainos*, d. 2, vyr. red. K. Aleksynas, red. L. Sauka, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 1998.
- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 1–20, 1941–2002, vyr. red. G. Naktinienė, wersja elektroniczna, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005, wersja zaktualizowana, 2018, <https://doi.org/10.35321/lkz>.
- LKŽ K – *Lietuvių kalbos žodyno* kartoteka, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- LLŠT – *Lenkijos lietuvių šnektų tekstai*, sud. A. Leskauskaitė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2021.

- LPP I – *Lietuvių patarlės ir priežodžiai* (A–D), t. 1, red. K. Grigas, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- LPP IV – *Lietuvių patarlės ir priežodžiai* (L–M), t. 4, red. R. Kašėtienė, L. Kudirkienė, D. Zaikauskienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- LpT – *Leipalingio apylinkių tekstai*, sud. A. Leskauskaitė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2018.
- LŠŽK – *Lenkijos lietuvių šnektų žodyno* kartoteka, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- MrcT – *Marcinkonių šnektos tekstai*, sud. A. Leskauskaitė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2009.
- PPŽ I – Leskauskaitė Asta, Ragaišienė Vilija, *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas* (A–M), t. 1, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2016.
- PŽ – Vosylytė Klementina, *Palyginimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014.

LITERATURA

- ALEKSYNAS KOSTAS, 1971, Lietuvių liaudies dainų kalbinės stilistinės ypatybės, [w:] *Lietuvių tautosakos stilius ir žanrai*, t. 11, *Literatūra ir kalba*, red. A. Jonynas, Vilnius: Vaga, 7–296.
- ANGLICKIENĖ LAIMA, 2006, *Kitataučių įvaizdis lietuvių folklоре*, Vilnius: Versus Aureus.
- BOGDZEVICH MONIKA, 2021, PYKČIO, BAIMĖS ir GĖDOS metaforinė konceptualizacija lietuvių kalboje: kultūrinio turinio beiėškant, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 2: *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 76–96, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2021.5>.
- CHLEBDA WOJCIECH (red.), 2010, *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- CIDZIKAITĖ DALIA, 2007, „*Kitas*“ lietuvių prozoje, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- FRAENKEL ERNST, 1962, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Heidelberg–Göttingen: Carl Winter Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GERŽOTAITĖ LAURA, MEILIŪNAITĖ VIOLETA, 2014, Kitų kalbų vietiniai variantai Lietuvoje: XIV žemėlapis ir komentarai, [w:] *XXI a. pradžios lietuvių tarmės: geolinguistinis ir sociolinguistinis tyrimas*, sud. D. Mikulėnienė, V. Meiliūnaitė, Vilnius: leidykla „Briedis“.
- KARALIŪNAS SIMAS, 2004, Pavadinimo gūdas kilmė, [w:] *Baltų praeitis istoriniuose šaltiniuose*, t. 1, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 145–184.
- KONCEWSKA KATARZYNA, 2022, Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego (na podstawie relacji autochtonów), [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 3: *Przeszłość i współczesność w języku i kulturze*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Kraków–Vilnius: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 261–278, <https://doi.org/10.12797/9788381388030.16>.

- LESKAUSKAITĖ ASTA, 2006, Šnektos plotas ir svarbiausios ypatybės, [w:] *Kučių krašto šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 26–65.
- LESKAUSKAITĖ ASTA, 2009, Šnektos plotas ir svarbiausios ypatybės, [w:] *Marcinkonių šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 29–76.
- LESKAUSKAITĖ ASTA, 2022, Gamta ir žmogus pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 3: *Przeszłość i współczesność w języku i kulturze*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Kraków–Vilnius: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 241–260, <https://doi.org/10.12797/9788381388030.15>.
- LKA – *Lietuvių kalbos atlasas*, t. 3: *Morfologija*, ats. red. K. Morkūnas, Vilnius: Mokslas, 1991.
- MACEINA ANTANAS, 1993, Liaudies daina – tautos sielos išraiška, *Tautosakos darbai* II(IX), 145–149.
- MACIENĖ JURGITA, 2005, *Deminutyvų stilistika*, Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla.
- MARKEVIČIENĖ ŽANETA, MARKEVIČIUS AURIMAS, 2005, Vidiškių šnektos deminutyvai, *Kalbotyra* 54(1), 83–89.
- MAŽIULIS VYTAUTAS, 1988, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (A–H), t. 2, Vilnius: Mokslas.
- MAŽIULIS VYTAUTAS, 1996, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (L–P), t. 3, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2018, What data are relevant to ethnolinguistic analyses?, *Ethnolinguistics* 29, 11–29.
- PAPAUŘELYTĖ-KLOVIENĖ SILVIJA, 2007, *Lingvistinės kultūrologijos bruožai*, Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla.
- POKORNY JULIUS, 1959, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1, Bern–München: Francke Verlag.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2017, Vaizdingoji Punsko ir Seinų šnektų leksika, *Terra Jatwezenorum* 9, 128–143.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2020, Sposób postrzegania człowieka w „Słowniku południowych gwar południowoaukštackich” („Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas“), [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 1: *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 246–278, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2020.12>.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2021, Tarmės žodynas kaip etninės žinijos tekstų šaltinis, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 2. *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius, Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 201–215, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2021.12>.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2022, Mirtis kaip vertybių matas pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 3: *Przeszłość i współczesność w języku i kulturze*, oprac. K. Rutkovska,

- S. Niebrzegowska-Bartmińska, Kraków–Vilnius: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 37–52, <https://doi.org/10.12797/9788381388030.03>.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2019, Kalbos, tautybės ir valstybingumo sąsajos Pietryčių Lietuvos lenkų naratyvuose, [w:] K. Rutkovska, I. Smetonienė, M. Smetona, *Kalba. Tauta. Valstybė*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 179–251.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2020, Wartości ludowe i sposoby ich odczytania. Tekst gwarowy na warsztacie etnolingwisty, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 1, *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 102–133, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2020.6>.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2021a, Leksikografiniai šaltiniai lietuvių kalbos pasaulėvaizdžio tyrimuose, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 2, *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius, Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 181–200, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2021.11>.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2021b, Motina, [w:] I. Smetonienė, M. Smetona, K. Rutkovska, *Žemė. Motina. Duona*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 115–214.
- RUTKOVSKA KRISTINA, SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, 2017, *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje*, Vilnius: Akademinė leidykla.
- RUTKOVSKA KRISTINA, SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, 2019, *Kalba. Tauta. Valstybė*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- SABALIAUSKAS ALGIRDAS, 1990, *Lietuvių kalbos leksika*, Vilnius: Mokslo.
- SAKALAUSKIENĖ VILIJ, 2020, ŽMOGAUS vaidinys vakarų aukštaičių kauniškių šnektų rašytiniuose šaltiniuose: sisteminių ir tekstinių duomenų analizė, [w:] *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków*, d. 1, *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, oprac. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 229–245, <https://doi.org/10.15388/VLLP.2020.11>.
- SAKALAUSKIENĖ VILIJ, 2021, *Žmogaus vaidinys lietuvių tarmių leksikografiniuose šaltiniuose: etnolingvistinis ir semantinis aspektas*, Vilnius, <http://doi.org/10.35321/e-pub.19.zmogus-tarmineje-leksikografijoje>.
- SAUKA LEONARDAS, 1998, Ištekėjusios moters pasaulis „Šeimos dainose“, [w:] *Lietuvių liaudies dainynas*, t. 13, *Šeimos dainos*, d. 2, vyr. red. K. Aleksynas, red. L. Sauka, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 6–26.
- SD – *Славянские древности*, (ред.), Н.И. Толстой, т. 1–5, Москва: Международные отношения, 1995–2012.
- SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, RUTKOVSKA KRISTINA, 2021, *Žemė. Motina. Duona*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- SRUOGA BALYS, 1957, *Raštai*, t. 6, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- TRINKUNIENĖ INIJA, 2000, Lietuvių miestiečių tautinės ir etninės savimonės raida, [w:] N. Karsatkina, L. Kuzmickaitė (sud.), *Etniškumo studijos: teoriniai samprotavimai ir empiriniai tyrimai*, Vilnius: Eugrimas, 64–75.

- TUOMIENĖ NIJOLĖ, 2022, Kalbų funkcionavimas Šalčininkų apylinkėse: kaita ir konkurencija, [w:] *Lietuviškumo (savi)raiška Šalčininkų rajone: aplinkybės ir galimybės*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 184–202, <http://lki.lt/wp-content/uploads/2023/05/Lietuviskumo-saviraiska-Salcininku-rajone-1.pdf>.
- TUOMIENĖ NIJOLĖ, MEILIUNAITĖ VIOLETA, 2022, Šalčininkų rajono gyventojų tapatybė, [w:] *Lietuviškumo (savi)raiška Šalčininkų rajone: aplinkybės ir galimybės*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 172–183, <http://lki.lt/wp-content/uploads/2023/05/Lietuviskumo-saviraiska-Salcininku-rajone-1.pdf>.
- VAIČIULYTĖ-SEMĖNIENĖ LORETA, ČIŽIK-PROKAŠEVA VESLAVA, GRITĖNIENĖ AURELIJA, LIUTKEVIČIENĖ DANUTĖ, GAIDIENĖ ANŽELIKA, 2022, *Lietuvio kaimynai: draugai ar priešai? Kalbinė vaizdinių analizė*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- ZAİKAUSKIENĖ DALIA, 2012, *Lietuvių paremijos XX–XXI a. sandūroje: tradicija ir inovacija*, daktaro disertacija, Vilnius: Vilniaus universitetas.

SKRÓTY

- Al – lit. Alytus / pol. Olita
- Auk – Aukštadvaris/Wysoki Dwór, rejon trocki
- Bd – Būdvietis/Budwiecie, rejon łódziejski
- Dbč – Dubičiai/Dubicze, rejon orański
- Drsk – Druskininkai/Druskieniki, okręg wileński
- Kb – Kabeliai/Kobele, rejon orański
- Kč – Kučiūnai/Kuciuny, rejon łódziejski
- Kpč – Kapčiamiestis/Kopciowo, rejon łódziejski
- Krkš – Krikštonys/Kryksztany, rejon łódziejski
- Kš – Kašėtos/Kaszety, rejon orański
- Lp – Leipalingis/Lejpuny, rejon druskienicki
- Lš – Liškiava/Liszkowo, rejon orański
- Lzd – Lazdijai/Łódzieje, rejon łódziejski
- Mrc – Marcinkonys/Marcinkańce, rejon orański
- Mrk – Merkinė/Merecz, rejon orański
- Mst – Musteika/Mustejka, rejon orański
- Mtl – Meteliai/Metele, rejon łódziejski
- Ndz – Nedzingė, rejon orański
- Nmn – Nemunaitis/Niemonajcie, rejon olicki
- Ožk – Ožkiniai/Oszkinie, Polska
- Pls – białorus. Пеляса / lit. Pelesa, Białoruś
- Pnč – Panočiai/Ponacza, rejon orański
- Pns – Punkskas/Puńsk, Polska
- Pvč – Puvočiai/Puchacze, rejon orański

- Rdm – Rudamina/Rudomino, rejon łódzieski
- Rtn – Ratnyčia/Rotnica, rejon orański
- Rud – Rudnia, rejon orański
- Skr – Skarkiškiai/Skarkiszki, Polska
- Sn – Seinai/Sejny, Polska
- Snk – Sankūrai/Sankury, Polska
- Spg – Sapiegiškiai, rejon łódzieski
- Srj – Seirijai/Sereje, rejon łódzieski
- Škl – Šklėriai, rejon orański
- Švn – Šventežeris/Świętojeziory, rejon łódzieski
- Vdg – Vidūgiriai/Widugiery, Polska
- Vlk – Valkininkai/Olkieniki, rejon orański
- Vng – Vingrėnai, rejon łódzieski
- Vrn – Varėna/Orany
- Vrnv – lit. Varanavas / białorus. Воранава, Białoruś
- Vs – Veisiejai/Wiejsieje, rejon łódzieski
- Žv – Žvikeliai/Żwikiele, Polska

Images of the Mother-in-law and the Daughter-in-law in the Discourse of Southern Aukštaitian Subdialect

Abstract

The article examines the understanding of the concepts ‘mother-in-law’ and ‘daughter-in-law’ enshrined in the subdialect spoken by the community of Southern Lithuania, reveals the similarities and differences of these images, and shows their connections. The research material was collected from the dictionaries and collections of dialectal texts published in the second half of the 20th century and the beginning of the 21st century, manuscript dialect dictionaries, and folklore sources. The study employed descriptive, interpretive, and semantic analysis methods.

The Southern Aukštaitian subdialect has preserved the images of the mother-in-law and the daughter-in-law characteristic of the agrarian rural culture. Subjects evaluating the mother-in-law and the daughter-in-law often describe them as discordant and less commonly as loving, respectful, and compassionate towards each other. Such evaluation is partly influenced by the specificity of the research material, namely folklore sources (songs and proverbs) and narratives about the realities of the past prevalent in the dialectal discourse of the old-generation representatives.

The core of the research material consists of everyday sentences recorded in the dialectal narrative (data from folklore sources account for about one-third). The dialectal material was mostly relied upon in establishing the basic understanding of the concepts ‘mother-in-law’ and ‘daughter-in-law’ in the Southern Aukštaitian subdialect.

The mother-in-law is viewed as follows: she loves her children, takes care of them, and admires them; she is old, sick and lacks the strength to work; she loses the role of a housewife (when the son brings in the daughter-in-law); she is bad, evil, deceitful, and capricious; she is an opposite of the mother; she mistreats and oppresses her daughter-in-law, does not love or appreciate her.

The daughter-in-law is regarded as follows: she gives birth, raises, loves her children, and takes care of them; she is young, strong, and hard-working; she takes on a role of a housewife (after moving into her husband's home); she takes care of the household and family welfare; she is bad, ignorant, foolish, and tending to argue; she is an opposite of the daughter; she does not love, respect or care for her mother-in-law (or her husband's parents); she poses a threat to national identity (in peripheral dialects).

The mother-in-law and the daughter-in-law act within the family circle; they are linked by the same object that determines their activities and feelings, i.e., a son for one woman and a husband and father of her children for the other. Home is the activity domain of both the mother-in-law and the daughter-in-law where they both strive for the same functions of a housewife. Songs present the old agrarian village model: the functions of a housewife and the household space belong to the mother-in-law. Meanwhile, dialectal texts reveal the situation dictated by the changing life, where the daughter-in-law is usually the one who manages the household.

The study shows that oral folklore (proverbs and songs) is very important for understanding and interpreting the material of dialectal sources, especially sentences given in dictionaries to illustrate word meanings. Commenting on dialectal texts and dictionary data based on folklore sources that present common values and universally established knowledge about the world helps us reveal the community's worldviews and their specificity.

KEYWORDS: *mother-in-law, daughter-in-law, Southern Aukštaitian subdialect*

RELIGIA JAKO WARTOŚĆ W OBRAZIE ŚWIATA AUKSZTOTÓW POŁUDNIOWYCH

Asta Leskauskaitė 

Lietuvių kalbos institutas, Vilnius

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.11>

ADNOTACJA: W artykule na podstawie semantycznej i etnolingwistycznej analizy danych systemowych (leksykograficznych) i tekstowych podjęto próbę ukazania językowo-kulturowego obrazu religii jako kategorii aksjologicznej, utrwalonego w światopoglądzie użytkowników gwary południowo-aukstońskiej oraz zmian zachodzących w nim z upływem czasu. Badania oparto na metodologii językowej rekonstrukcji światopoglądu wypracowanej przez lubelską szkołę etnolingwistyczną oraz na pracach etnolingwistów litewskich. W artykule główna uwaga została skoncentrowana na analizie podstawowych wartości religijnych, którymi są Bóg i wiara.

SŁOWA KLUCZOWE: *religia, wiara, Bóg, wartość, Aukstoci południowi, światopogląd, dyskurs gwarowy*

Wprowadzenie

Religia (fr. *religion*, łac. *religiōn-*, *religiō*) od wielu wieków pojawia się w obszarze badań z zakresu filozofii, teologii, religioznawstwa, historii, językoznawstwa i wielu innych dziedzin nauki. Początkowo pojęcie to było używane w wąskim znaczeniu i nie było kojarzone z gatunkami społecznymi (ang. *social genus*) czy typem kulturowym (ang. *cultural type*). Wyrażna zmiana w konceptualizacji religii nastąpiła wówczas, gdy zaczęto ją wiązać z grupami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi. Stopniowo pojęcie religii kształtowało się na wzór religii monoteistycznych (chrześcijaństwa, judaizmu itp.), a w XX w. nabrało najszerzego i być może najbardziej klarownego znaczenia (Schilbrack 2022).

W najważniejszych litewskich źródłach leksykograficznych, jeśli wziąć pod uwagę ich charakter, definicje *religii* nie są identyczne, por.:

- system wiary i kultu Boga lub bogów wyznawany przez określoną społeczność, wyrażający się w doktrynach, mitach, edukacji etnicznej i rytuałach (TB);
- wiara w istnienie sił nadprzyrodzonych (Bóg lub bogowie, duchy itp.), religia (DLKŽe);

- wiara w istnienie sił nadprzyrodzonych (Bóg lub bogowie, duchy itp.), zasady moralne i rytuały oparte na tej wierze, religia (LKŽe);
- odczuwanie świata i światopogląd wyrażające się w określonych działaniach (kulcie) oraz oparte na wierze w jednego Boga lub w wielu bogów (TBe).

W słownikach gwarowych, w tym także słownikach gwar Auksztotów południowych, leksem *religija* ‘religia’ pojawia się rzadko i jest ilustrowany nielicznymi przykładami, gdyż jest stosunkowo nowy i definiowany jako ‘religia, wiara w siły nadprzyrodzone’ (DvŽ 173; PPAŠŽ II 335). Uznaje się go za synonim leksemu *tikėjimas* ‘wiara’ (SŽe). *Tikėjimas* ‘wiara’ oznacza jednak bardziej osobistą relację człowieka z religią i jest bliższa pojęciom *tikyba* ‘religia’ i *konfesija* ‘wyznanie’ (SŽe; por. Svidinskaitė 2006, 240).

Wyniki badań statystycznych prowadzonych w ostatnich dziesięcioleciach pokazują, że trzy czwarte ludności Litwy identyfikuje się z Kościołem rzymskokatolickim, jedna czwarta – z innymi wspólnotami wyznaniowymi lub nie określa swojego wyznania¹. Jak stwierdzają Milda Ališauskienė i Donatas Glodenis (2013, 5): „katalikybė Lietuvoje yra diskurso apie religiją ir moralę pagrindas ir kalbėjimas apie religinę įvairovę ir sekuliarizaciją galimas tik šio diskurso ribose” („katolicyzm na Litwie jest podstawą dyskursu o religii i moralności, a mówienie o różnorodności religijnej i sekularyzacji jest możliwe jedynie w granicach tego dyskursu”).

Większość mieszkańców południowej Litwy, mówiących w gwarze południowo-auksztockiej, również wyznaje katolicyzm. Osoby urodzone w okresie międzywojennym lub wcześniej miały styczność głównie z przedstawicielami dwóch tradycyjnych litewskich wspólnot religijnych – staroobrzędowcami i Żydami. Auksztoci południowi staroobrzędowców uznają za katolików, jednak mówiąc o nich, wskazują na istnienie pewnych symboli religijnych, rytuałów i postaw moralnych charakterystycznych dla tej wspólnoty religijnej². Dla wielu Auksztotów południowych starszego pokolenia wyraźną opozycją wobec wyznawanej przez nich religii jest wiara żydowska, czyli judaizm. O takiej postawie świadczą także przykłady pochodzące z gwary: *Žydai laikės savo tikėjimo* [Żydzi zachowali swoją wiarę] (Kš, PPAŠŽ I 610)³; *Mes, lietuviai, – tai katalikai, o žydai – tai ne* [My, Litwini, to katolicy, a Żydzi – nie] (Mrs, PPAŠŽ I 470); *Mažai buvo katalikų, vieni beveik žydai buvo (miestelyje)* [Katólików było niewiele, prawie sami Żydzi byli (w miasteczku)] (Dbč, PPAŠŽ I 470); *O čia kas gyveno – tik žydai, katalikų labai mažai buvo šičia Punske* [A tu kto mieszkał – tylko Żydzi, katolików było bardzo mało tu w Puńsku] (Pns, LLŠŽK). Należy

1 Zob. więcej Ališauskienė, Glodenis 2013, 18; VDA.

2 Por. KKŠT 145–146.

3 W słownikach gwarowych i zbiorach tekstów gwarowych zastosowano transkrypcję fonetyczną. W tym artykule zaczerpnięte ze wskazanych źródeł przykłady są zapisywane zgodnie z ortografią ogólną dla ułatwienia odbioru, dlatego też nie ukazano tu cech fonetycznych i akcentowych typowych dla różnych gwar Auksztotów południowych.

jednak pamiętać, że będzie tu mowa nie o oficjalnej (sformalizowanej), lecz o nie-oficjalnej (ludowej) formie religii, która obejmuje warstwy społeczne w węższym zakresie. Forma ta opiera się na uniwersaliach chrześcijańskich, jednak o jej faktycznym wyrazie decydują czynniki etniczne (Beresnevičius 1997, 211–212; Mardosa 2009, 44–47; Valodzina 2013, 146).

Głównym celem artykułu jest omówienie obrazu religii (chrześcijaństwa) utrwalonego w światopoglądzie Auksztotów południowych. Tę kategorię aksjologiczną można opisać, analizując definicje takich wyrazów, jak: *Dievas* ‘Bóg’, *tikėjimas* ‘wiarą’, *tikėti* ‘wierzyć’, *bažnyčia* ‘kościół’, *velnias* ‘diabeł’, *krikštas* ‘chrzest’, *malda* ‘modlitwa’, *melstis* ‘modlić się’, *nuodėmė* ‘grzech’, *siela* ‘dusza’, *mirtis* ‘śmierć’, *šventas* ‘święty’ i inne, oraz ich znaczenia semantyczne zakodowane w autentycznych przykładach użycia. Ze względu na ograniczony zakres artykułu nie jest możliwe szczegółowe omówienie całego pola leksykalnego wyrazów związanych z religią i wszystkich możliwych aspektów, dlatego uwagę skupiono na dwóch podstawowych wartościach – Bogu i wierze – oraz na leksyce z nimi związanej.

Według polskich językoznawców język mówiony charakteryzuje się naturalnością, instynktownością, impulsywnością i wyczuciem elementarnych prawd, dlatego też, przekazując ludzkie doświadczenie, może ukazywać odmienne postrzeganie i kategoryzację rzeczywistości niż refleksje naukowe czy filozoficzne (Hołówka 1986, 29; Grabowska 2014b, 68–69). Można zatem przypuszczać, że wybrany do niniejszych badań język potoczny – gwara Auksztotów południowych – może ujawnić nie tylko typowe, lecz też niestandardowe aspekty badanego obiektu. W badaniu obrazu religii zastosowano metodę opisowo-analityczną, opierając się na podejściach metodologicznych lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, a także na pracach etnolingwistów litewskich (Bartmiński 1990, 109–127; 2007; 2020, 24–45; Grabowska 2014a, 7–20; 2014b, 68–81; Niebrzegowska-Bartmińska 2021, 162–180; Papaurėlytė-Klovienė 2007; Ragaišienė 2021a, 201–215; 2022, 37–46; Rutkovska, Smetonienė, Smetona 2017; Smetonienė, Smetona, Rutkovska 2019; 2021; Rutkovska 2020, 102–133; Smetonienė 2020, 70–80; Sakalauskienė 2021, 269–291; 2022, 83–101).

Do badań wykorzystano dane systemowe (leksykograficzne) i tekstowe⁴ pochodzące z następujących źródeł: Gertrūda Naktinienė, Aldona Paulauskienė, Vytautas Vitkauskas *Druskininkų tarmės žodynas* (1988), Asta Leskauskaitė, Vilija Ragaišienė *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas* (t. 1 – 2016, t. 2 – 2018), Žaneta Markevičienė *Aukštaičių tarmių tekstai* (1999), Asta Leskauskaitė *Kučiūnų krašto šnektos tekstai* (2006), *Marcinkonių šnektos tekstai* (2009), *Seirijų šnektos tekstai* (2016), *Leipalingio apylinkių tekstai* (2018), *Švendubrės apylinkių tekstai* (2020), *Lenkijos lietuvių šnektų tekstai* (2021), kartoteka *Lenkijos lietuvių šnektų žodynas*, teksty rękopisów i nagrania dźwiękowe gwar Auksztotów południowych przechowywane w Archiwum Gwar

4 Trzeci typ danych, na który powołuje się lubelska szkoła etnolingwistyczna – ankiety kognitywne – nie został uwzględniony w niniejszym badaniu (Bartmiński 2007, 44; por. Sakalauskienė 2022, 85).

w Centrum Geolingwistyki Instytutu Języka Litewskiego. Dane te pochodzą z drugiej połowy XX w. oraz z pierwszego i drugiego dziesięciolecia XXI w., obejmują w zasadzie cały obszar badawczy i odzwierciedlają poglądy zwykłych użytkowników gwary południowo-aukstońskiej – mieszkańców wsi i miasteczek (pokolenia starszego i częściowo średniego). W artykule wykorzystano przykłady pochodzące z gwary Aukstotów południowych zawarte w następujących publikacjach: *Lietuvių kalbos žodynas* i kartoteka dodatkowa do tego słownika, *Frazeologijos žodynas*, Klementina Vosylytė *Palyginimų žodynas*, zbiór *Lietuvių patarlės ir priežodžiai*. Analizowany materiał składa się z ponad 800 zdań i fragmentów tekstu. Zawiera także frazeologizmy i paremie z obszaru południowej Aukstoty.

Obraz Boga

W koncepcji religijnej mieszkańców południowej Aukstoty za główną wartość uznaje się Boga. W litewskich źródłach leksykograficznych jest on określany jako najwyższa istota wszechmogąca, twórca i władca wszechświata (LKŽe; BLKŽe; PPAŠŽ I 202) lub jedna z najwyższych istot sprawujących władzę nad przyrodą i człowiekiem (DLKŽe). Aukstoci południowi nazywają też Boga zdrobnieniem *Dievulis* ‘Bozia’, czasami używają określeń *Viešpats* ‘Bóg, Pan’, *Aukščiausiasis* ‘Najwyższy’.

Utrwalony w litewskiej tradycji narracyjnej obraz Boga dziadka⁵ jest postrzegany dwójako – jako odbicie przedchrześcijańskiego światopoglądu oraz jako Bóg chrześcijański. Ten ostatni często jest rozpoznawany jedynie po pewnych chrześcijańskich atrybutach lub miejscach działania (Šlekonytė 2008, 304). W dyskursie gwarowym zazwyczaj nie ma mowy o widzialnej, cielesnej formie chrześcijańskiego Boga, mówi się natomiast, że człowiek będzie mógł go spotkać dopiero po śmierci. Istota Boga jest na ogół niemożliwa do poznania, a swoje istnienie ukazuje on człowiekowi poprzez różne objawienia: spełnione pragnienia, prośby lub życzenia, zdarzenia ze szczęśliwym zakończeniem, niezwykle zjawiska zwane cudami itp.:

O Dievas turi būt kad yra. Ko nori, tai va tep ima ir pasidaro [Bóg chyba jest. To, co [człowiek] chce, to oto tak bierze i robi] (Sln, TAF);

Dievas saugoj(o), kad jūs da visi gyvi [Bóg strzeże, że jeszcze jesteście wszyscy żywi] (Pns, LLŠŽK);

Tep Dievas davė, stebuklus parodė [Tak Bóg dał, cuda pokazał] (Kč, LKŽe PpK).

5 Społeczne i religijne aspekty obrazu Boga ujawniają się w litewskiej tradycji ustnej. Nierozpoznany w odpowiednim momencie zamieniony w dziadka Bóg, karzący podłość lub obrazę, przemienia człowieka w zwierzę lub roślinę (Beresnevičius 2019, 215–217). Chodzi on także po ziemi w przebraniu żebraka i odpłaca dobrem za dobro, a złem – za zło: *Dievas vaikščiojo prisrengęs ažu žebroką, ir anas vaikščiojo, ir anas žiūrėjo, kur žmonės geri, tai anas mokėjo, o kur blogi, tai blogumu mokėjo Dievas* [Bóg chodził przebrany za żebraka i on chodził i on patrzył, gdzie ludzie byli dobrzy, tam płacił, a gdzie byli źli, to Bóg płacił złem] (RŠT 167). Bóg tutaj jest przedstawiony jako okrutny, zły, bezlitośnie karzący, a jednocześnie jako pouczający i nagradzający.

W sytuacjach krytycznych o istnieniu Boga mogą przekonać sny:

Aš prieš sūnaus mirtį sapnavau, kad išroviau bezą, visą krūmą [Śniło mi się przed śmiercią syna, że wyrwałam bez, cały krzak] (Knv, PPAŠŽ II 367; por. Svidinskaitė 2006, 256).

Auksztoci południowi uważają Boga za wszechmocnego – od jego woli zależą wszystkie stworzenia żyjące na ziemi i przyroda. Bóg określa los, długość życia, zdrowie i czyni człowieka:

Vienam žmogų davė Dievas ilgą amžių, o kitam trumpą amžių [Jednemu człowiekowi Bóg dał długie życie, drugiemu krótkie życie] (Mrc, PPAŠŽ I 202);

Kol ir vienas daktaris, ba jis ir nuog Dievo pašaukimų turėj(o); kol kitas kunigas, ar ne taip – viskas nuog Dievo [Dlaczego i jeden [jest] lekarzem – bo on miał i powołanie dane przez Boga; dlaczego ten drugi [jest] księdzem, czy nie tak – wszystko jest dane od Boga] (Dsn, LLŠŽK);

Be Dievo valios ir plaukas nuo galvos nenukris [Bez woli bożej i włos z głowy nie spadnie] (Lp, LPP I 514);

Be Dievo nė žingsnio nežengsi [Bez Boga kroku nie zrobisz] (Al, LPP I 513);

Ko Dievas neduoda, to žmogus nepasims [Czego Bóg nie daje, człowiek nie weźmie] (Srj, LPP I 549).

Od decyzji Boga zależą także plony zebrane przez rolnika, sprzyjająca lub niesprzyjająca pogoda itp.:

Tiej grūdai toki stambūs tų rugių, tai jieį paskui atsikėlė viską, tos baisios varpos; gal Dievas kokias trąšas bėrė, matyt, tuoj sniegu [Te ziarna tego żyta są takie duże, a potem oni [ludzie] wszystko podnieśli – te ogromne kłosa; może Bóg posypał jakimś nawozem, chyba z tym śniegiem] (SŠT 151).

Auksztoci południowi wierzą, że Bóg obdarza wszystkich swoją łaską, ale każdego – w innym czasie:

Dievas duoda pareinant, kitam išeinant [Jednemu [człowiekowi] Bóg daje w momencie urodzenia, drugiemu po śmierci] (Srj, AT1 201).

Przed Bogiem człowiek czuje się nieśmiały, słaby i nieporadny, dlatego wątpi, czy zostanie usłyszany i wysłuchany:

Ot, tą Dievas klausis, ką utėlė kosti [O, tam Bóg będzie słyszał, jak kaszle wesz] (Lzd, TAF);

Meldžiuos kokias dvi valandas, bet gal nežinau, tep kap tos davatkos, ar bus mano išklausyta [Modłę się przez około dwie godziny, ale może nie wiem, tak jak te dewotki [mówią], czy moje [modlitwy] zostaną wysłuchane] (Kpč, TAF).

Jednak w rzeczywistości nie da się nigdzie ukryć przed Bogiem – przecież on wszystko widzi, słyszy i wie:

Pasakai žodį, tai kartais tep nueina – ar ten Dievulis tvarko, ar ten Petras [Powiedział słowo, to czasami tak dochodzi – czy Bóg robi porządek, czy tam Piotr] (Avž, TAF);

Nuo Dievo po pečiumi nepasislėpsi [Przed Bogiem pod piecem się nie ukryjesz] (Mrk, LPP I 560).

W dyskursie gwarowym ukazana jest inna cecha Boga – miłosierdzie:

Valdžia mus skriaudžia, tik Dievas vienas pagaili [Władza nas krzywdzi, tylko Bóg się lituje] (Dbč, PPAŠŽ I 202)⁶.

Dlatego też ośmielano się zwracać się do Boga w modlitwach i pacierzach, gdy chciano uniknąć wielkiego nieszczęścia, wyzdrowieć z poważnej choroby, doczekać się dzieci, pomyślnie dotrzeć do celu podróży, a także w różnych innych przypadkach. Podziękowania, prośby, życzenia często są przekazywane za pomocą frazeologizmów, w których są słowa: *Dievas* ‘Bóg’, *Dievulis* ‘Bozia’, *Viešpats* ‘Bóg, Pan’. Kiedy pragnie się czegoś dla kogoś, wówczas się mówi: *sotyk Dieve, Dieve duok, o jei tavo žodžiai Dievo ausin* [Nasyć Boże, Boże daj, jeśli twoje słowa do ucha Boga], kiedy wszystko dobrze się układa, powodzi się – *Dievu (Dievui) dėkui* ‘dzięki Bogu’, kiedy chce się żyć, nie umierać – *kad Dievas laikytų* ‘niech Bóg zachowa’, kiedy prosimy o coś lub chcemy przed czymś się uchronić – *Dieve (Dievule) sergėk, apsaugok Viešpatie (Viešpate)* ‘Boże (Bozia) strzeż, chroń Panie’ itp.

Do Boga najlepiej docierają prośby i modlitwy tych, którzy szczerze wierzą i głęboko się modlą:

Aš juoj gerai tikiu, ir jis (Dievas) man padeda [Bardzo w niego wierzę, a on (Bóg) mi pomaga] (Mrc, PPAŠŽ II 610);

Kap aš Dievulio nepamirštu, tai ir manę Dievulis nepamiršta [Kiedy o Bogu nie zapominam, to i o mnie Bóg nie zapomina] (Žr, PPAŠŽ I 203);

Meldžiaus, meldžiaus karštai – Dievas išklausė. Tikėkit Dievu, Dievas visa duos [Modliłam się, modliłam się żarliwie – Bóg wysłuchał. Uwierz w Boga, Bóg da wszystko] (Avž, TAR617).

Bóg zawsze wysłuchuje prośb dzieci, które nie mają grzechu (*nuodėmė/griekas*)⁷. Stwierdzenie to udowadnia na przykład opowieść zapisana w południowo-zachodniej części Auksztoty:

Kap mano buvo tokis vienas vaikutis nedidelis, bernukas, [...] ir labai buvo didelė audra, perkūnija didelė buvo. Tai irgi tikrai gal tą buvo stebūklas, vaikeliai. Nu kad jau

6 Miłosierdzie Boże objawia się w etiologicznym podaniu o skowronku, zapisanym we wsi Romaszkańce (rejon werenowski): wypędza grzesznika z nieba, jednak widząc, jak ten cierpi, bryłkę ziemi zamienia w ptaszka, żeby ten go pocieszył (RŠT 178).

7 Pol. *grzech*, białorus. *грэх*, ros. *грех*.

тік bijojomės. Aš labai bijaus tų tokių žaibų, griausmų, ba jau baisiausia. Nu ir va aš meldžiuosi jau kap visada, ir viskas. O jau kap, matyt, tam vaiku pasdarė baisu, tai jis pasakė tokius žodelius: Dievuli, būk geras, nukreipk šituos žaibus. Sustabdyk šituos žaibus. Nesakė – nukreipk, sustabdyk šituos žaibus. Ir, žinokit, nei penkios minutės neperėjo, tik nutilo, nutilo, nutilo ir toj audra nutilo. [...] Vaikutis, tai žinot, gi jis – be nuodėmių [Kiedy moje dziecko było takie małe, chłopczyk, [...] i była bardzo wielka burza, burza z piorunami była wielka. Może tam też był cud, dzieci. No że już tak baliśmy się. Ja bardzo boję się takich błyskawic i grzmotów, bo to najstraszniejsze. No ja modłę się jak zawsze i tyle. A kiedy temu dziecku chyba się zrobiło strasznie, to on wypowiedział te słówka: Bozia, bądź dobry, zawróć te błyskawice. Zatrzymaj te błyskawice. Nie powiedział – skieruj, zatrzymaj te błyskawice. I wiesz, nie minęło nawet pięć minut, tylko ucichło, ucichło, ucichło i ta burza ucichła. [...] Dziecko, wiadomo, ono – bez grzechów] (Kpč, TAF).

Bóg jest także nazywany wykonawcą sprawiedliwości, który odpłaca człowiekowi zarówno za godne, cnotliwe życie, jak i za brak wiary w jego istnienie i moc oraz za niedozwolone i okrutne czyny. Za grzechy Bóg zsyła ludziom nieoczekiwaną, nagłą śmierć, nieszczęście, chorobę, zabiera bliskich, majątek lub karze w inny sposób. Pogląd ten Auksztoci południowi uzasadniają prawdziwymi lub fikcyjnymi historiami. Wyrazistym przykładem Bożej mocy jest zapisana w południowo-zachodniej części Auksztoty historia o żołnierzach carskich, którzy naśmiewali się z Boga i złamali drugie przykazanie Boże. Narrator usłyszał ją od swojego dziadka:

Mano diedukas buvo [...] (an) Japonsko karo. Tai ejo jau jieį tų kur kap karuominėn [...]. Bet jau debesys jau tų kyla, viską, griaudžia, tai jau tų an kareivių rėkia, kad jau gražiai eit, viską. Tai daejo bažnyčių, švento Abraomo tieį vartai. Tai visi vyresni pirmiausia kepures ir šitieį visi kareiviai pakėlė kepures, nuslenkia. O, o, o du toki buvo, sako, jau jieį toki ščyri visą čėsą kamunistai. Nu tai ka jieį būt dar nesjuokę, gal tų tokis sutapimas buvo, negali žinot. [...] Jieį juokias, tai prieš ką čia kelt [...]. O vyresnis sako, žinot ką, sako, ne, nejuokavokit, šposų nėra, sako. Netiki – netikėk nieko, bet, sako, ir nešnekėk ko nereikia. Tik, sako, kryžiom žybterė, o jieį kvatojas, juokias, kap dėj(o), sakė, abudu an vietos. Trečias, trečias apglūšytas kareivis, sakė, jau. Ir tas buvo in tuos linkęs, bet tas dar, sako, kibirkštėlę (tikėjimo) turėj(o). O anuos žemėn, kap pirma sakė, tų kap kasė, tų kap tai neat-gaivino jau [Mój dziadek był na wojnie z Japończykami. To szli już oni tam, gdzie jak w wojsku [...]. Ale już tam chmury się pojawiają, wszystko, grzmi, to już tam krzyczą na żołnierzy, żeby ładnie szli, wszystko. Tak doszli do kościoła, św. Abrahama brama. To wszyscy starsi [żołnierze] najpierw czapki i ci wszyscy żołnierze podnieśli czapki, pokłonili się. A było takich dwóch, mówią, oni już cały czas prawdziwi komuniści. No może gdyby oni jeszcze nie śmiali się, a może to był taki zbieg okoliczności, nigdy nie wiadomo. [...] Oni się śmieją, przed kim tu podnosić [...]. A starszy mówi, wiecie co, mówi, nie, nie śmieJCie się, nie ma żartów, mówi. Nie wierzysz – nie wierz, nic, ale, mówi, nie gadaj, czego nie trzeba. Tylko, mówi, na krzyż błysnęło, a oni rechoczą i śmieją się, jak uderzyło, mówi, że obu na miejscu [poraziło]. Trzeci, trzeci

ogłuszony żołnierz, mówi, już. I ten garnał się do tych [żołnierzy], ale jeszcze, jak mówią, miał w sobie isierkę [wiary]. A tych [dwóch żołnierzy] na ziemię, jak wcześniej mówił, jak kopnęło, to już nie ożywiono] (Vs, TAF).

W tej opowieści wyraźnie widać, jak Bóg wymierza swą sprawiedliwość: każdy żołnierz został ukarany stosownie do popełnionego czynu w danej sytuacji.

Inna historia ukazuje, co może spotkać ludzi, którzy łamią ósme przykazanie Boże. Narratorka wspomina swoich sąsiadów, przez których jej rodzina została w latach powojennych zesłana na Syberię:

Tai trūko (žmonių) gal in tą vežimą, tai tie kaimynai visi pasirašė, kad (mus) išvežtų. [...] Bet juos visus Dievas nubaudė. Tam ranką nupjovė akselinė, su viena ranka buvo. Tas ten už kalniuko gyveno, tai supalerižavo, dvylika metų lovoje išgulėjo supalerižuo-tas. Šitam kojose gangrena jaunam, jaunas mirė. Ir visi nukentėjo nuo Dievulio [To może brakowało [ludzi] do tego wywiezienia, więc wszyscy sąsiedzi podpisali się, żeby [nas] zabrać. [...] Ale Bóg ukarał ich wszystkich. Temu [sąsiadowi] sieczkarnia do słomy odcięła rękę, miał jedną rękę. Ten mieszkał tam za wzgórzem, to był sparali-zowany, przez dwanaście lat leżał w łóżku sparaliżowany. Ten młody miał gangrenę w nodze, umarł młodo. I wszyscy cierpieli przez Boga] (Mrs, TAF).

W tym przypadku za tak wielkie kłamstwo Bóg ukarał sąsiadów ciężkimi chorobami.

Zgodnie z chrześcijańską koncepcją życia pozagrobowego⁸ Bóg nagradza osobę, która cnotliwie przeżyła swoje życie, dając jej po śmierci niebo (por. Ragaišienė 2022, 45). Tylko dostać się tam nie jest łatwo, najpierw trzeba przeżyć życie dane przez Boga na ziemi:

Dangus brangus [Niebo jest trudno dostępne] (Švn, LKŽe PpK).

Jednak życie człowieka na ziemi jest bardzo ciężkie i nie ma nikogo, kto mógłby go obronić:

Dangus aukštai, žemė kieta, gyvas neaprapulsi, reikia ant žemės gyventi [Niebo wysoko, ziemia twarda, żywy nie przepadniesz, trzeba żyć na ziemi] (Švn, LKŽe PpK);

Dievas aukštai, ponas toli [Bóg wysoko, pan daleko] (Vlk, LPP I 517).

Aż do swojej śmierci człowiek powinien znosić wiele cierpień, przejść przez różne doświadczenia, pokornie poddać się losowi i nieść swój ciężki krzyż przez życie, jak to czynił Jezus Chrystus, oraz wykazywać skrucę:

8 W źródłach niejednokrotnie się zaznacza, że nikt nie udowodnił, czy świat pozagrobowy i życie tam naprawdę istnieją. Z krewnych lub przyjaciół, którzy obiecali wrócić po śmierci i powiedzieć żyjącym, co widzieli, nikt nigdy nie wrócił: *Nieks iš mirusių neparej[fo], nepasakė, tik iš raštų, iš moksly, iš visko [žinome]. Tai ką gi mes žinom, kada bus toj pasaulio pabaiga ar nebus. Mirsiu, ir bus pasaulio pabaiga tau, ir viskas. Ir po tavę, nēr jau. Ir tu nepareisi ir nepasakysi nieko* [Nikt z umarłych nie przyszedł, nie powiedział, tylko z pism, z nauki, ze wszystkiego [wiemy]. To skąd wiemy, kiedy będzie koniec tego świata, czy nie będzie. Umrę i będzie to dla ciebie koniec świata i tyle. I po tobie, już nie ma. I nie przyjdiesz i nic nie powiesz] (Mc, TAF); *Oi, tu durniau, kur tu matei, kad žmogus pareit iš dangaus?* [Och, głupcze, gdzie widziałeś, żeby człowiek przyszedł z nieba?] (Pns, LLŠŽK); *Niekas iš čyščiaus negrįžo* [Z czyścica nikt nie wrócił] (Pns, LKŽPK).

Gal man tep reikia, kad aš vargtau, man Dievulis davė tokį kryželį, turiu aš jį nešiot iki savo pabaigos gyvenimo [Może tak trzeba, żebym cierpiał, mnie Božia dał taki krzyżyk, muszę go nieść do końca swojego życia] (Kš, PPAŠŽ I 203);

Be pakūtos dangun neinei [Bez pokuty nie pójdziesz do nieba] (Prl, LKŽe PpK);
Be pakutų dangaus nēr [Bez pokuty nie ma nieba] (Pns, LKŽe PpK).

Auksztoci południowi uważają, że być może cierpienie jest jedną z prób, które trzeba przejść, aby dostać się do nieba:

Aš gal tiesiai dangun eisiu už savo kančias [Może ja pójde prosto do nieba za swoje cierpienia] (Kb, PPAŠŽ I 452).

Za nieposłuszeństwo wobec praw Bożych człowiek zostaje ukarany *piekłem* (*pragaras/pekla/peklas*), a za pokutę dusze zmarłych idą do *czyścica* (*skaistykla/čyščius*):

Tai jei ir tę Dievas jau jo griekų ras, tai jį tada peklon [Jeśli tam [w czyścicu] Bóg znajdzie jego grzech, to [ześle] go do piekła] (Mst, PPAŠŽ II 192);

Dūšia turi pereit per čysčių [Dusza powinna przejść przez czyściec] (Pns, LKŽe PpK);

Jei gerai elgsiesi, tai pakliūsi per čysčių dangun, o jei ne – tai stačion peklon [Jeśli będziesz się dobrze zachowywać, to trafisz przez czyściec do nieba, a jeśli nie – to prosto do piekła] (Mrc, PPAŠŽ I 161).

W dyskursie gwarowym dostrzega się fakt, że każdy człowiek otrzymuje odpowiednią zapłatę Bożą zarówno na ziemi, jak i w życiu pozagrobowym:

Jei Dievo skirta, tai niekur nepaskavosi [Jeśli to przeznaczone przez Boga, nigdzie się nie schowasz] (Mst, PPAŠŽ I 203);

Jei Dievo neskirta, tai ir perkūnas netrenks [Bez zezwolenia Boga i grzmot nie uderzy] (Mrc, PPAŠŽ I 203);

Nieko nepadaris, kap Dievas griausmą paleidžia [Nic [człowiek] nie zrobi, gdy Bóg grzmot zsyła] (Jsk, PPAŠŽ I 203);

Dievas atras tavo sutras [Bóg zapłaci za twoje winy] (Al, Mrk, Švn, LPP I 517).

Nie ma ludzi bez grzechu:

Mes visi griešnykai [Wszyscy jesteśmy grzesznikami] (DrskŽ 112; por. Ragaišienė 2022, 45).

Auksztoci południowi są zdania, że Bóg nie wyróżnia nikogo:

Dievui visi žmonės lygūs [Wobec Boga wszyscy ludzie są równi] (Auk, LPP I 534),

jednak nieraz można kwestionować prawidłowość jego działań. Twierdzi się na przykład, że Bóg postępuje niewłaściwie, zadając tak wiele cierpień na ziemi, zwłaszcza starszemu człowiekowi przed śmiercią, i pozostawiając go samemu sobie, aby cierpiał:

Jei Dievas yra, tai negerai daro, kad da duoda kankytis tau [Jeśli Bóg istnieje, to [on] źle robi, że jeszcze pozwala ci cierpieć] (Mrc, PPAŠŽ I 202);

Dievulis paliko an pakutų, ir, ir pakutavoki [Bóg zostawił [człowieka], aby pokutował i pokutuj] (Zrv, MŠT 157).

W tym kontekście rozważa się także aspekt nierówności społecznej. Najczęściej taka nierówność jest ukazywana za pomocą antonimów *bogaty* (lit. *turtingas/bagotas*, białorus. *багаты*) i *biedny* (lit. *neturtingas/biednas*, białorus. *беден*). Bóg, podobnie jak jego przeciwnik *diabeł* (*velnias/velinas*, *pikta dvasia* ‘zły duch’, *nelabasis* ‘zły’, *šėtonas* ‘szatan’), stoi po stronie bogatego człowieka i wspiera go zarówno na ziemi, jak i w świecie pozagrobowym, podczas gdy ubogi wszędzie powinien znosić nędzę. Myśl tę trafnie ilustrują przysłowia pochodzące z terenu południowej Aukštoty:

Danguj bagotam tai gerai, ale biednam tai ir tų vargas [W niebie jest dobrze bogatemu, ale biednemu i tam jest nędza] (Pns, LLŠŽK);

Bagotą iš peklos išmeldžia ir dangun varu įstumia [Bogatego z piekła wyłagano i do nieba siłą wepchnięto] (KrvP(Lp), LKŽe);

Bagociem ir peklon lengviau [Bogatym i w piekle łatwiej] (Pns, NPS);

Bagotam pinigai iš dangaus krinta [Bogatemu pieniądze z nieba spadają] (Pns, LLŠŽK);

Bagotam ir velnias košėn spirgučius deda, o biednam vandenį pila [Bogatemu i diabeł do kaszy wkłada skwarki, a biedakowi wodę nalewa] (AT1 200).

Aukštoci południowi również sądzą, że o biednego człowieka nie troszczą się ani słudzy Boży, ani nawet żebracy:

Už bagotą ir kunigai meldžias, už biedną ir ubagai tingi [Za bogatego i księży się modlą, za biednych i żebracy się lenią] (LTR(Mrc), LKŽe).

Jednak w paremiach zakodowana jest również inna ważna myśl – Bóg nigdy całkowicie nie opuszcza człowieka i nie pozwala mu umrzeć z głodu, zatem nie należy narzekać:

Dievas davė dantis, duos ir duonos [Bóg dał zęby, da i chleb] (Lp, LPP I 519);

Davė Dievas vaikus – duos ir vaikams [Dał Bóg dzieci – da i dzieciom] (Mrk, LPP I 519);

Davė Dievas dantis, duos ir duoną, davė sėdynę, duos ir suolą [Dał Bóg zęby, da i chleb, dał tyłek, da i ławkę] (Mrc, LPP I 520);

Davė Dievas pagadą, duos ir lietaus [Dał Bóg pogodę, da i deszcz] (Al, LPP I 521);

Dievas davė šiandien, duos ir rytoj [Bóg dał dzisiaj, da i jutro] (Vrn, LPP I 522).

Działania i decyzje Boga należy przyjmować bez cienia wątpliwości, gdyż są one słuszne i tylko jemu znane są ich przyczyny:

Dievas senas gospadorius, jis žino, ką daro [Bóg to stary gospodarz, on wie, co robi] (Mrc, LPP I 527);

Dievas žino, kodėl jis ne visus pirštus lygius padarė [Bóg wie, dlaczego nie zrówna wszystkich palców] (Smn, LPP I 528).

Mimo to w życiu codziennym człowiek nie powinien polegać wyłącznie na Bogu, nie powinien próżnować, lecz starać się też coś robić:

Dievu pasitikēk, bet ir pats nežioplinēk [Zaufaj Bogu, ale i sam się nie gap] (Smn, LPP I 532).

Tylko wtedy można liczyć na wsparcie Boga:

Kas dirba, tam ir Dievas padeda [Kto pracuje, temu i Bóg pomaga] (Al, LPP I 535);

Kas anksti keliasi, tam ir Dievas padeda [Kto wcześniej wstaje, temu Pan Bóg daje] (Al, LPP I 546).

Relacja człowieka z wiarą

Wiara jest kolejną podstawową wartością religijną, która nie może istnieć bez ludzkiego myślenia, uczuć i woli. Zatem wartość tę Auksztoci południowi przypisują wyłącznie człowiekowi:

Gyvulio nespauuojigi ngdi, ba jis neturi nei sielos, jis neturi tikėjimo [Nigdy nie śni się o zwierzęciu, bo ono nie ma duszy, nie ma wiary] (Žr, PPAŠŽ I 202)⁹.

W dyskursie gwarowym podkreśla się, że wierzący człowiek doświadcza radości, spokoju i czuje się szczęśliwy:

Laimė didžiausia – kas yr su Dievu [Największe szczęście [dla] tych, którzy są z Bogiem] (Dsn, LLŠŽK).

Auksztoci południowi są zdania, że *tikėjimas* ‘wiara’ albo *viera* (białorus. *vera*) jest ściśle związana z normami i zasadami moralnymi regulującymi ludzkie postępowanie. Pomaga ona odzyskać spokój, przetrwać różne nieszczęścia życiowe, nie zbożyć z cnotliwej drogi, godnie przeżyć swoje życie:

Žmogui svarbiausia gyvenime moralinis gyvenimas, dvasinis, užtai kad žmogus tada yra daug stipresnis prieš viską. A jeigu žmogus savo dvasioj savęs nevaldysi ir negalvosi apie Dievą, apie jo įsakymus, gali taip išklust, taip nugyvent, kad būti gali pats paskutinis žmogus pasauly. [...] Aš kiek pragyvenau, tai vat tik tuo vadovaudamasi, tik tikėjimu, tai atrodo užois geriausiai. Lengviausiai yra ir iškentėti, ir save vesti taip, kaip turi būt [Dla człowieka najważniejsze w życiu są sprawy moralne i duchowe, bo wtedy człowiek jest znacznie silniejszy. A jeśli człowiek nie panuje nad sobą i nie myśli o Bogu i jego przykazaniach, może tak zejść [z drogi], tak przeżyć [życie], że może być najgorszym człowiekiem na świecie. [...] O ile żyję, to tylko tym się kieruję, tylko wiarą, wydaje mi się to najlepsze. Najłatwiej jest i cierpieć, i zachowywać się tak, jak trzeba] (Rdm, TAF).

⁹ Chociaż zwierzętom nieznana jest wiara, jednak mają one rozum: *Tokiam liūliu i tai Dievas duoda protą* [Nawet takiemu robakowi Bóg daje rozum] (Drž (RT), PPAŠŽ II 594).

Niewierzący człowiek często się myli lub daje się zwieść innym:

Jeigu žmogus netiki niekuo, pradedą savaip galvot arba draugų vien tik klauso [Jeśli ktoś w nic nie wierzy, zaczyna myśleć po swojemu lub tylko swoich przyjaciół słucha] (Rdm, TAF).

W ogóle bardzo jest ważne, aby człowiek w coś wierzył:

Kam žmogus tiki, nesvarbu, bet bile jis tiki [W co człowiek wierzy, nie jest ważne, ważne, żeby w ogóle wierzył] (Pns, LLŠŽK).

Ponadto podkreśla się, że prawdziwa wiara nie wymaga żadnych dowodów:

Tikintis (žmogus) ne mato, o tiki [Wierzący [człowiek], nie widzi, ale wierzy] (Pns, LLŠŽK).

Stosunek człowieka do wiary opisują słowa o znaczeniu antonimicznym: *tikintis* ‘wierzący’ i *bedievis* ‘bezbożnik’, *komunistas* ‘komunista’:

Ko jūs norit iš bedievio [Czego chcecie od bezbożnika] (Pns, LKŽe PpK);

Visi komunistai, ir jieį tada vagia ir dar vagia [Wszyscy komuniści i oni wtedy kradli, i teraz kradną] (Mst, PPAŠŽ I 514).

Pobożność uznawana jest za ważny element wiary – człowiek wierzący jest *pamaldus* ‘pobożny’, *dievobaimingas* ‘bogobojny’, *baimingas* ‘bojaźliwy’, *dievotas/pabažnas/pabažnus* ‘pobożny’:

O jisai, tasai jo žentas, tai vė labai buvo pamaldus, kas rytas anksti tai vis užsikėlęs eina į bažnyčią, paskui pareina, eina darban [A on, ten jego zięć, to znowu był bardzo pobożny, każdego ranka zawsze wcześniej wstaje i idzie do kościoła, a potem wraca, idzie do pracy] (Pns, LLŠŽK);

Tai geri, tai dievobaimingi žmonės! [To dobrzy, to bogobojni ludzie!] (Kb, LKŽe PpK);

Aš yra žmogus katalikas, baimingas kap visi [Ja jestem katolikiem, bogobojnym jak wszyscy] (Lš, LKŽe PpK; AT1 21).

Zgodnie z tą cechą Auksztoci południowi, porównując siebie z innymi, zauważają:

Kap ir pirmiau tai, tai lenkai labai, labai pamaldūs, pabažnūs žmonės [Jak i wcześniej, to, to Polacy bardzo, bardzo pobożni, bogobojni ludzie] (Zrv, PPAŠŽ II 78, 125).

Pobożność nie tylko uznawana jest za niezwykle ważną cechę konkretnej osoby, ale także podkreślana jest w tradycji rodzinnej. Na przykład dziewczynę wychowaną przez pobożnych rodziców bardziej ceniono niż synową z rodziny mało religijnej lub niereligijnej:

Pirma žiūrėjo, kad (mergina) tik tėvų būty dievobaimingų [Wcześniej patrzono, żeby [dziewczyna] miała bogobojnych rodziców] (DrskŽ 67).

W wychowaniu religijnym ogromne znaczenie przypisuje się rodzicom, gdyż mają oni wielki wpływ nie tylko na kształtowanie postaw dzieci wobec Boga i wiary, ale także na kształtowanie postaw moralnych i etycznych, pomagają dzieciom odnaleźć się we wspólnocie:

Ar jy neatsiskyrus nog Dievo? Jau jy gyvena su velniu, jau jį traukia an savo vaikų, an savo anūkų [Czy ona nie odłączyła się od Boga? Ona już jest z diabłem, już ciągnie go do swoich dzieci i wnuków] (Sn, LLŠŽK).

Wierzącemu przypisuje się pozytywne cechy, takie jak spokój, uczciwość, uczynność, pokora, dobroć, pracowitość itp.:

Tikintieji žmonės, katrių tiki, toki ramūs jie, ir sąžinė jų gera, ir jie nori žmogui padėti visada [Wierzący ludzie, którzy wierzą, [są] tacy spokojni i mają dobre sumienie, i chcą człowiekowi zawsze pomagać] (Sln, TAF).

Taki człowiek jest mile widziany nie tylko na ziemi, lecz również w niebie:

Ale darbininkų, gerų žmonių tai ir dangun reikalauna [Ale dobrzy robotnicy, dobrzy ludzie i w niebie są potrzebni] (Dsn, LLŠŽK).

Osobie niewierzącej w Boga przypisuje się inne cechy. Mówi się, że taka osoba łamie przykazania Boże, tj. kradnie, zabija, cudzołoży, kłamie i popełnia inne wielkie grzechy:

Kad Dievu nevierina, tai tep, ba jis gali, jis gali ir užmušt žmogų, ir papjaut, ir padegt, ir pavogt [Jeśli nie wierzy w Boga, to tak, bo on może, może i zabić człowieka, i poćiąć, i podpalić, i ukraść] (Dsn, LLŠŽK);

Didžiausia nuodėmė yra, jeigu žmogų užmuša [Największym grzechem jest, kiedy człowieka się zabija] (Mrc, PPAŠŽ II 50);

Nepaleistuvauk – tai didžiausias griekas [Nie oddawaj się rozpuście – to największy grzech] (Mst, PPAŠŽ I315).

Auksztoci południowi uważają, że dla bezbożnika po śmierci nie ma miejsca ani w niebie, ani w piekle:

Kap jis buvo bedievis, tai nei jo priėmė velniai, nei jo Dievas, Petras užrakino (dangaus) vartus [Jak on [sąsiad] był bezbożnikiem, to go nie przyjęli ani diabły, ani Bóg, Piotr zamknął bramy [nieba]] (Mrs, TAF).

Nadmierna pobożność nie jest jednak uznawana za wartość, gdyż przysłania złe uczynki i obłudę:

Pas mus toks žmogus gyveno – pabažnas, ale ir suktas [Mieszkał u nas taki człowiek – pobożny, ale obłudny] (Al, LKŽe PpK);

Jiej (baltarusiai) dievoti, bet apšukot – davai [Oni [Białorusini] pobożni, ale oszucać – tak] (Kpč, LKŽe PpK);

Yra tokių žmonių normalių, bet jau yra tokių, kad jis tį labai jau stačia galva prie to Dievo. [...] Dievą, kap sako, glėbin, o velnią rezginėm, tai tep ir būna [Są tacy normalni ludzie, ale są też tacy, którzy na złamanie karku do Boga. [...] Boga, jak mówią, w objęcia, a diabła rezginiami, tak to jest] (Vs, TAF);

Dievas glėbin, velnias širdin [Bóg w ramionach, diabeł w sercu] (Srj, AT1 201).

W tym przypadku podkreśla się także dualistyczną naturę człowieka – może on mieć zarówno dobre, jak i złe cechy charakteru. Nawet dewotki nie są serdeczne, często nie zachowują się tak, jak wypada się zachowywać człowiekowi wierzącemu: kłamią, udają, narzekają, plotkują o innych itp. Szyderczy stosunek Auksztotów południowych do nich widoczny jest chociażby w tym porównaniu:

Gudri kaip Nočios davatka cūdus pramanydama [Sprytna jak dewotka z Naczy, wymyślająca cuda] (KrvP(Vrn), PŽe).

Dlatego w wierze najlepszy jest umiar, czyli złoty środek:

Geriausia, kap žmogus nei per daug davatka, nei per daug (tikintis), tokis per vidurį. O kap jau per daug, žinok, prieg Dievo, tai jis vis tiek kokis intartinas [Najlepiej jest, gdy człowiek jest nie za bardzo dewocyjny i nie za bardzo [wierzący], czyli pośrodku. A jeżeli to już za dużo, przy Bogu, to jest jakiś podejrzany] (Vs, TAF).

Dawniej żebracy odgrywali ważną rolę – uważano ich za swego rodzaju pośredników między Bogiem a ludźmi. Mniemano, że modlitwy żebraków za zmarłych są bardziej szczere i dlatego szybciej docierają do Boga:

Visi čia už tuos mirusius savo meldžiasi, tę ir ką. Nori, kad labiau jau toj malda būtų pamačlyvesnė, tada tu duodi pinigų ubagui, jam užmoki ar tę maisto atneši, jis pasi-meldžia. Jo malda yra pamačlyvesnė, ščyresnė ir greičiau pas Dievą nueis. Tai jie labai svarbūs [Wszyscy tutaj za tych swoich zmarłych modlą się, to i tamto. Jeśli chcesz, żeby bardziej już ta modlitwa była skuteczna, wtedy dajesz pieniądze żebrakowi, jemu zapłacisz albo jedzenia przyniesiesz, on pomodli się. Jego modlitwa jest bardziej skuteczna, bardziej szczerza i szybciej trafi do Boga. To oni są bardzo ważni] (Auk, TAF; zob. Vyšniauskaitė, Kalnius, Paukštytė-Šaknienė 2008, 115).

Wielu badaczy religii i mitologii bałtyckiej jest zdania, że żebracy prawdopodobnie przejęli niektóre funkcje kapłańskie, gdy stary litewski system religijny podupadł (np.: Beresnevičius 1997, 32; Greimas 2005, 406). Tak więc zestawienie żebraków i kapłanów w paremiach albo chodzenie Boga po ziemi w przebraniu żebraka nie jest przypadkowe.

W dyskursie gwarowym bierze się pod uwagę również fakt, że człowiek ocenia siebie subiektywnie, postrzega siebie jako lepszego niż jest w rzeczywistości i tylko Bóg może go właściwie ocenić:

O ką tę, vaikeli, žinai, kur tę siųs – net nežinai, ko nusipelnei. Atrodo, kiekvienas, oi, aš kap geras, o kitam atrodo – aš kap geras. Mes visi atrodom tep, bet prieš Dievą tai

nežinia kap. Dievas viską sutvarkis [A co tam, dziecko, wiesz, dokąd tam poślą [po śmierci] – nawet nie wiesz, na co zasługujesz. Każdemu wydaje się, och, jaki jestem dobry, a innemu wydaje się – ja jestem dobry. Wszyscy tak wyglądamy, ale przed Bogiem nie wiadomo jak. Bóg wszystko poukłada] (Kpč, TAF);

Pamislins, tai nežinia, kas vertesnis pas Dievą [Kiedy się nad tym zastanowić, nie wiadomo, który [z nas] jest bardziej godzien Boga] (Avž, TAR617).

Ślady dawnego poglądu na świat i relacje z chrześcijaństwem

W dyskursie gwarowym dominuje przywiązanie do chrześcijańskich doktryn, edukacji etycznej, obrzędów i rytuałów, jednak Aukštoci południowi wierzyli i nadal wierzą w to, co nie odpowiada tradycyjnym prawdom wiary (moc magii, mityczne stworzenia, wpływ księżyca na człowieka, złe oko itp.), nie stronią od łączenia prawdziwych wydarzeń z mitami i baśniami:

Raganos traukia kokį abrūsą žeme ir visą pieną atima iš karvių [Czarownice ciągną jakiś ręcznik po ziemi i zabierają krowom całe mleko] (Knv, PPAŠŽ II 312);

Vaikeli, jaunas mėnulis, klaupk, poteriauk, kad dantų nesopėtų [Dziecko, księżyc w nowiu [nadszedł], uklękni i módl się, żeby zęby cię nie bolały] (Srj, SŠT 639);

Tai mėnulio vaikas bijos, jau žaliai viduriuoja. Jau žinok, kad mėnulio bijos, kavoja nuo mėnulio [To dziecko boi się księżyca, już ma zieloną biegunkę. Już wiedz, że księżyc będzie się bać, chowa się przed księżycem] (Avž, TAF);

Būdavo rankos numuilytos, kap vilkolakis [Bywało [człowieka] ręce były spierzchnięte od mydła jak u wilkołaka] (Šlvn, TAF);

Girdėjo, kaip iš Laumės balos laumė kėlė audeklus [Słyszano, jak rusałka z bagna Laumė płótno prała] (Mrc, PPAŠŽ I 564);

Prie to šaltinio tai visada strokai, rodos, būdavo [Przy tym źródle to zawsze widma, wydaje się, bywały] (Žr, PPAŠŽ II 447)¹⁰.

W źródłach dialektologicznych istnieje wiele danych potwierdzających powyższe stwierdzenie. Folklorysty i inni badacze kultury ludowej również wskazują, że najczęściej opowieści o magii zanotowano w południowej i wschodniej części Litwy (Balkutė 2004; Vaitkevičienė 2008, 21).

Istnienie czarowników i czarownic, istot nadprzyrodzonych, stanowiących zagrożenie dla człowieka i jego otoczenia, próbuje się uzasadnić nie tylko przykładami

10 Zob. też Ragaišienė 2021b, 103–118; Leskauskaitė 2022, 249. Modlitwy odmawiane podczas nowiu księżyca są powszechnie znane w folklorze litewskim. Teksty te o charakterze sakralnym, związane z magią leczniczą, w aspekcie etnolingwistycznym omówiła Birutė Jasiūnaitė (2006). Jej zdaniem w takich modlitwach dochodzi do połączenia słownictwa rodzimego z zapożyczonym, dawnych religii litewskich z elementami chrześcijańskimi.

z folkloru, ale także własnym doświadczeniem narratora, wydarzeniami opowiadanymi przez członków rodziny, sąsiadów czy znajomych – fabułami historycznymi:

Buvo raganių daug. Žinot, dar seniau, [...] ne už manę, ale kap mano tėvai pasakoj, tai muzikantų jei nenulenks nuoteka, tai toj pora jau negyvens. Buvo raganių. O buvo mano mama va čia va apčėravota, tai aš užtai ir tikiu [Było wielu czarowników. Wiesz, jeszcze dawniej, [...] nie teraz, ale jak mi opowiadali rodzice, jeśli panna młoda nie ukloni się muzykowi, to para nie będzie już ze sobą. Byli czarownicy. A moja matka była też tutaj zaczarowana, dlatego ja i wierzę] (Mtl, TAF);

Vienąkart, sako, mes važiuojam per mišką, kad ožiukas tokis mažiukas bliuana. [...] Ir, sako, mes už jo, vežiman insikėlę važiam, važiam. Kap baigiasi miškas važiuoti, to ožiuko kojios ilgesnės, ilgesnės. Sako, išlipo iš vežimo ir pabėgo. Nu čia va gi velniai ir rodėsi, ir tqsėsi [Pewnego dnia, mówi, jechaliśmy przez las, a koziołek taki mały beczy. [...] I, mówi, wzięliśmy go do wozu i jechaliśmy, jechaliśmy. Kiedy las się skończył, nogi tego koziołka [stawały się] dłuższe, dłuższe. Mówi, że wysiadł z wozu i uciekł. No cóż, diabły się pojawia i włóczą] (Sem, AT1 166).

Ponieważ potrafią oni narazić człowieka na śmierć, zaczarować, przestraszyć, wywoływać choroby, wprowadzać w błąd lub w inny sposób wyrządzać krzywdę, starano się unikać spotkań z nimi, a gdy doszło do spotkania należało się przeżegnać (przed złymi duchami), nosić w kieszeni figę (przed czarownikiem) lub chronić się w inny sposób.

Auksztoci południowi, którzy wątpią lub nie wierzą w istnienie duchów (*stro-kai*), wilkołaków, rusałek i innych istot nadprzyrodzonych, szukają mocnych argumentów, aby temu zaprzeczyć. Na przykład diabła pojawiającego się w ciemnej porze pod postacią barana, koziołka, kamienia, pnia, pięknego panicza, świni lub inną zwykle się spotyka w określonych miejscach, a pijany człowiek lub tchórz nawet zabiera go ze sobą do domu. Imienia diabła w takich opowieściach zwykle się nie wymienia, ponieważ uznaje się je za tabu:

Tos močiutės tėvas pareina iš, iš Berznyko. Ir eina, buvo tiltas, tą upę tokia buvo, ir eina, per tą eina, per tą tiltą. Nu, ir išeina kiaulė, kiaulė kokia. [...] Tę ne kiaulė, ale ir jau tas negeras. [...] Jis kap persižegnojo ir kap ej(o), tep nuej(o), o toj kiaulė ir liko tėnais [Tej babci ojciec idzie z Berznik. I idzie, był most, tam rzeka była taka, i idzie przez ten, przez ten idzie, przez ten most. No i wychodzi świnia, świnia jakaś. [...] Tam nie świnia, ale już ten diabeł. [...] Jak on przeżegnał się i jak szedł, tak i poszedł, a ta świnia tam została] (KKŠT 136).

Znak krzyża pomaga uniknąć pułapek zastawianych przez diabła, jak widać w podanym przykładzie.

Pewne elementy dawnego światopoglądu pogańskiego można odnaleźć także na przykład w badaniach nad koncepcją życia pozagrobowego Auksztotów południowych. Według Viliji Ragaišienė (2022, 44–45) dusza ludzka po śmierci wciela się w drzewa lub ptaki i przez jakiś czas cierpi na świecie ziemskim za popełnione

grzechy. Tę myśl doskonale potwierdza historia zapisana przeze mnie, usłyszana od mieszkanki wsi Jogalina (rejon trocki):

Kap šiandien atsimenu, aš prie kuknelės (sėdžiu). Man labai ir dabar patinka ugnin žiūrėt. Laužus tą kūrendavo jau diedukas, kap jau ir miške malkauna. Nu, ir aš žiūrau in tą ugnį, ir tos malkutės tep cypia, ir eina toks lyg vanduo putom tokiom. Tai aš dar pagaluką paėmus tai tas putas (braukiu), ir tep cypia. Diedukas atejo, kad pažiūrėj(o), kad aš tep žiūrau ir tep klausau, sako: „Klausyk, vaikeli, dūšėlės cypia, iš medžio išeina. – va tep pasakė. – Čia dūšėlės cypia. Nebijok” – sako va. Ba aš pirmąkart užgirdau, kad tep darosi [...]. Nu ir būna vėjas va, ir bū(na) medis čir čir, cypia. Tai jau mes (sakom): „Oi, kas čia, ar čia kas čia? Kas čia do žvėrukas ar čia paukštis?” – „Ne – sako (diedukas), – čia dūšėlė medij pakutavoja”. – „Tai kap tą dar, ką tą pakutavoja?” – „Nu, – sako, – ir pakutavoja. Dievas tep liepė, o paskui išeis, jau necyps, nepakutavos. Ale uždėta pakuta žmogui va”. Va tep sakydavo [Jak dziś pamiętam, ja przy piecyku [siedzę]. Ja i teraz bardzo lubię patrzeć na ogień. Dziadek rozpałał tam ogniska, kiedy już w lesie zbierano drewno na opał. No i ja patrzę na ten ogień, a te drewienka cały czas piszcą i idzie tak jak woda z pianą taką. To ja jeszcze wzięłam patyczek i tę pianę [kreślę], i tak piszczy. Dziadek podszedł i zobaczył, że ja tak patrzę i tak słucham, powiedział: „Słuchaj, dziecko, duszyczki piszcą, z drzewa wychodzą” – o tak powiedział. – „To duszyczki piszcą. Nie bój się” – mówi tak. – No ja pierwszy raz usłyszałam, że tak się dzieje [...]. No i bywa wiatr i by[wa] drzewo czyr, czyr piszczy. To my [mówimy]: „Oj, kto tu albo tu kto tu? Kto tu, małe zwierzątko czy ptak?” – „Nie” – mówi [dziadek] – „to duszyczka w drzewie pokutuje”. – „To jak tam, jak tam pokutuje?” – „No” – mówi – „i pokutuje. Bóg tak nakazał, a potem wyjdzie, już nie będzie piszczeć, nie będzie pokutować. Ale pokuta jest zadana człowiekowi”. Ot tak mówiło się].

Inne świadectwo wyżej wspomnianej informatorki ujawnia pokojowe i harmonijne współistnienie umarłych i żywych. Do dziś dnia Auksztoci południowi wierzą, że zmarli zawsze są gdzieś w pobliżu i mogą pomóc żywym:

Nuo pračėtkų niekas, niekas nebijojo(t) tą dūšių.[...] Jiej kad ir pareina, tai stalelius darom, tą rozu čestavojamės. Žmogus pamirė, del ko tą mėnesis, sueina visi, daro, kelia stalą, ba valgo ir mislina, [...] ir šaukia, kad ir va tą išskaito: tas, tas... A del ko? Del to, kad jie rozu su mumis už stalo būna. Ir nereikia jų bijot, ba padeda. [...] Ir va kokia mada – nešdavosi valgyt an kapinių. [...] Tai tą gal kokio lašinuکو, mėšukės kokios, jau tą ką. Jau tą kokį bandelę išsikepę, sausainį kokį ar sūrio kampą [Od samego początku nikt, nikt nie bał się tych dusz. [...] Jeżeli kiedy i przychodzą, nakrywamy stoły i tam razem częstujemy się. Człowiek umarł, to tam po miesiącu, zbierają się wszyscy, robią, nakrywają do stołu, bo jedzą i myślą, [...] i wołają, że i ot tam odczytają: ten, ten... A po co? A po to, że oni razem z nami przy stole są. I nie trzeba ich się bać, bo pomagają. [...] I o jaka moda – zanoszono jedzenie na cmentarz. [...] To tam może trochę słoninki, mięska jakiegoś, już tam czegoś. Już tam jakąś upieczoną bułeczkę, jakieś ciasteczko albo kawałek sera].

Kiedy się zaprasza dusze do domu przed Wigilią, zapala się dla nich świece, aby mogły lepiej widzieć drogę:

Ir tų žvakės uždegi, namie susidegi [...]. Ir dar prie lango jau arčiau, kad kelią matyt, kad nepablūdyt, kad jau, gink Dieve, neaplenktų, kad užeitų [I tam zapalisz świece, w domu palisz [...]. I jeszcze bliżej okna, żeby widziały drogę, żeby nie zbłądziły, żeby nie daj Boże, nie ominęły, żeby weszły].

W niektórych miejscowościach na południu Auksztoty do dziś pozostał zwyczaj wkładania do trumny zmarłego nie tylko charakterystycznych dla chrześcijan atrybutów (modlitewnika, obrazka ze świętym, różańca itp.), ale także innych przedmiotów, które były mu drogie lub mogą być potrzebne w życiu pozagrobowym. Wyżej wymieniona mieszkanka wsi Jogonalina (rejon trocki) przypomina:

Graban deda, duonos deda. Del ko? Del to, kad jis turėtų pavaišyt, pavaišyt visus. Ir dėdavo, kriūkutą dėdavo. Pavaišyt kad turėtų su savim visada. Tada jau tą bobos ką jau, mandresnės jau tą, strainesnės dėdavo ir dzerkoluką, dėdavo šukutes. Dėdavo tai, ką labiausia žmogus mylėjo. Arba maldaknygę. Aba (ką) žmogus po gyvasčiai pasako. [...] Tada dėdavo, jei žmogus vaikščioja ar su lazdele, ar ką, deda lazdelę. [...] Aha, kad turėtų su kuo nuo velnių gintis. O, be to, jeigu jis nešiojo, tai kap jis paeis be lazdelės. Reikia būtinai dėti ir lazdelę. Dabar [...] ražončius, tai tas paveikslukas, jau reikia. Jau tą kunigas, ką, jau tep inprasta. Jau turi dėti tą nosinę ašarom nusišluostyt, tą ką. Kišenėсна jau pinigų, tai irgi jam tą reikės tų pini(gų), ir pinigų, ir visko reikia. [...] O aš tėvoku tai ir diegorių, kap jis jau, jau labai mylėjo, ir duonos dėjau, krūkutą (buteliuką degtinės) indėjau, kad jisai turėtų [Do trumny wkładają, chleb wkładają. Po co? Po to, że on powinien poczęstować, poczęstować wszystkich. I wkładali buteleczkę wódki. Poczęstować, żeby miał zawsze przy sobie. Wtedy już tam baby co już, sprytniejsze już tam, zręczniejsze wkładały i lustreczko, wkładały grzebyczek. Wkładali to, co najbardziej człowiek lubił. Albo modlitewnik. Albo [co] człowiek za życie mówi. [...] Wtedy wkładali, jeśli człowiek chodzi albo o lasce, albo czymś takim, to wkładali laskę. [...] Aha, żeby miał czym bronić się przed diabłami. A przy tym, jeżeli on miał przy sobie laskę, to jak on pójdzie bez niej. Trzeba koniecznie włożyć i laskę. Teraz [...] różaniec, to ten obrazek, już potrzebny. Już tam ksiądz, co, już tam zwyczajnie. Już trzeba włożyć tam chusteczkę, żeby otrzeć łzy. W kieszeni już pieniędzy, to też on będzie potrzebował tych pieniędzy i pieniędzy, i wszystkiego. [...] A ja ojczulkowi to zegarek, bo on bardzo go lubił, i chleba włożyłam i buteleczkę wódki włożyłam, żeby miał].

Jednak według informatorki nikt nie mówi kapłanowi o takich rzeczach i on o tym nie musi wiedzieć.

Z punktu widzenia chrześcijaństwa wiara w istoty nadprzyrodzone i magię (zaklęcia, modlitwy, wróżby) jest irracjonalna i należy ją uznać za antywartość (por. Mardosa 2009, 53–54). Na podstawie próbek dialektów zebranych do tych badań można stwierdzić, że Auksztoci południowi nie wierzą już w istnienie rusałek i innych istot

nadprzyrodzonych. Mimo to moc zaklęć i magicznych działań leczniczych pozostaje dla nich cenna, ponieważ pomagają one leczyć różę, przestרח, ukąszenie żmii, zanokcicę i inne dolegliwości. *Užkalbėtojas* zamawiacz, znachor' (*kalbėtojas/čėraunykas*¹¹/*čėraunykas/varažbitas*¹²/*varažbitnykas*¹³ 'wróźbita', *šaptūnas*¹⁴/*šeptūnas* 'szeptun')¹⁵ w magicznych rytuałach może się posługiwać atrybutami kościelnymi, sakramentaliami (solą, wodą, mąką, cukrem, kredą itp.), czasem także narzędziami związanymi z czarną magią:

Va šitep druskos paima ir va šitep va aplink vaiką: ne devyni, ne aštuoni, ne septyni, ne šeši, ne penki, ne keturi, ne trys, ne du, ne vienas [Tak oto bierze sól i tak wokół dziecka [posypując, mówi]: nie dziewięć, nie osiem, nie siedem, nie sześć, nie pięć, nie cztery, nie trzy, nie dwa, nie jeden] (Pvč, PPAŠŽ I 218);

Atsisėdo tusai jau, tus šaptūnas pas stalą, sako, reikia man kraujų juodo kokio ar paukščio, ar gyvulio [Usiadł ten już, ten szeptun przy stole, mówi, potrzebuję jakiejś czarnej krwi albo ptaka, albo zwierzęcia] (Kb, PPAŠŽ II 522).

Sakramentalia są wykorzystywane świadomie, tworzą pewną sakralną zbiorowość, ucieleśniają Boga zaangażowanego w ten proces i przekazują jego wolę (Valodzina 2013, 156).

Auksztoci południowi twierdzą, że słowne formuły zaklęć zostały przekazane człowiekowi przez Boga, zatem wiary w nie uważać za grzech nie należy:

Ir jis uždėj(o) rankas šitep an kojoms ir, sako, čia gi nieko nekalba, šventi žodžiai [I położył ręce tak na nodze i nic tu nie mówi, święte słowa] (Pvč, MŠT 220; PPAŠŽ II 824);

Žodžiai surinkti iš poterių [Słowa zebrane z pacierzy] (Mrc, PPAŠŽ II 824)¹⁶.

Jednak zarówno dla chorego, jak i dla znachora o wiele ważniejsza od formuł werbalnych jest wiara w skuteczność zaklęć i pomoc Bożą:

Jei jau atėjai kalbėt, tai tikėk, kad padės. Reikia intikėt. [...] Jei netikėsi, tai nepadės [Jeśli już przyszedłeś porozmawiać, to uwierz, że pomoże. [...] Musisz wierzyć. Jeśli nie wierzysz, to nie pomoże] (Pvč, MŠT 220–221).

11 Pol. *czarownik*, białorus. *чараўнік* (LKŽe; DrskŽ 51; PPAŠŽ I 157).

12 Pol. *wróźbita* (LKŽe).

13 Por. DrskŽ 441; PPAŠŽ II 720.

14 Białorus. gwar. *шантун* (LKŽe; DrskŽ 366; PPAŠŽ II 522).

15 Na obszarze południowej Auksztoty słów *čėraunykas*, *čėraunykas* 'czarownik', *varažbitas*, *varažbitnykas* 'wróźbita' używa się nie tylko do określenia znachora (zamawiacza), ale także czarownika (por. niejednoznaczność semantykę słowa białorus. *знахар* – Valodzina 2013, 148).

16 Na obszarze południowej Auksztoty słowne formuły zaklęć nazywane są słowami *užkalbėjimas* 'zaklęcie' i *malda* 'modlitwa'. Na północy Białorusi teksty tego rodzaju nazywane są modlitwami – *малітва*, a słowa *заговор*, *замова* oznaczające 'zaklęcie' kojarzone są z czarami (Valodzina 2013, 149).

Człowiekowi głęboko wierzącemu mogą pomóc nawet środki rytualne, które nie były zamawiane:

Ištryniau kreida. Paskui išbarsčiau miltai, nekalbėtais, ruginiais, minkštais. Ir pabalo, ir praej(o) [Wymazałem [nogę] kredą. Następnie oprószyłem mąką, niezamówioną, żytnią, miękką. I pobiełała i przeszła [róża]] (Pvč, MŠT 221).

Znak krzyża, jeden z głównych elementów kultury chrześcijańskiej, wykorzystywany jest także jako narzędzie magiczne:

Tai dedervinę irgi reikia ražančiaus kryželiu aprėžt, kad jy neit(ų) toliau [Ten liszaj też trzeba oznaczyć krzyżykiem z różańca, żeby się nie powiększał] (Kb, LKŽe PpK).

Po nakreśleniu tego znaku choroba ustępuje i pacjent zostaje wyleczony¹⁷. Ogólnie rzecz biorąc, skuteczność magicznej pomocy w przypadku choroby jest rzadziej podawana w wątpliwość nie tylko ze względu na przekonania jednostki, ale także ze względu na doświadczenie społeczności przekazywane z pokolenia na pokolenie¹⁸.

Stosowanie święconych roślin uznaje się za formę tradycji chrześcijańskiej, gdyż są one przeznaczone dla Boga i wykorzystywane w obrzędach kościelnych i pogrzebowych (Zabulytė 2002, 164–165; Vyšniauskaitė, Kalnius, Paukštytė-Šaknienė 2008, 489–491; Mardosa 2009, 11–13). Z opowiadań starszego pokolenia Aukštótów południowych wynika, że aby ochronić siebie i swoje domy przed burzami piorunowymi, nadal palą oni kadzidła lub kładą na parapecie poświęconą w kościele w Niedzielę Palmową palmę (*verba*) – bukiet z jałowca (*ėglis*), wierzby lub gałązek innych roślin.

Święcone zioła i inne rośliny mają ogromne znaczenie w medycynie ludowej. Na przykład twierdzi się, że chore dziecko, które jest pojone i myte wywarem z takich roślin, wraca do zdrowia:

Jau būna mažas vaikas, ir jau ateina jau kokia pažiūrėt kaiminka. Nu ir, sako, būna, kad jau boja akių. Jau tas vaikas baisiai nerimauna, jau, jau verkia, negeras būna. Nu, tai jau vėl kitos jau pasakoja, kad jau, jau šventytų žolynų jau, jau padaryk, jau išvirkie, biskį duok jau gert tam jau vaiku ir jau tu jį išmaudyk, ir, skaito, jau, jau praeis [Już jest małe dziecko i już przychodzi jakaś sąsiadka je zobaczyć. Cóż, jak mówią, czasami bywa, że boją się złego oka. To dziecko już jest bardzo niespokojne, już, już płacze, bywa niegrzeczne. No, to inni już mówią, że już, już zrób święcone zioła, już je ugotuj, daj już trochę wypić temu dziecku i już je wykąp, i mówią, już, już przejdzie] (Lzd, TAF).

Mocy uzdrawiania mogą również nabierać niektóre przedmioty poświęcone w kościele. Na przykład, jak mówi kobieta pochodząca z regionu Łódzkie, wielokrotnie święcony pierścionek pomaga pozbyć się niechcianych znamion:

17 Atrybuty kościelne są szeroko stosowane w magicznych rytuałach medycyny ludowej na Białorusi (zob. Valodzina 2013, 156–160).

18 Więcej informacji na temat wierzeń ludowych w gwarze mieszkańców południowej Aukštoty zob. Ragaišienė 2022, 103–120.

Mano močiutė turėjo amerikonišką žiedą. Ir tokis buvo, žinokit, labai platus, jau šliūbaunas. Ir jau jis buvo labai daug ėmęs šliūbų, ir daug kartų šventytas. Nu ir, būdavo, kap jau apsigema vaikas su kokiū apigamu, ką, tai tą žiedą vis nešęs ir brūžino, saulei neužtekėjus jau tą apigamą brūžydavo tuoj žiedu. [...] Ir, sako, pradildavo [Moja babcia miała amerykański pierścionek. I taki był, wiesz, bardzo szeroki, już weselny. I był on już używany do ślubów i wiele razy święcony. No i bywało tak, że gdy dziecko urodzi się z jakimś znamieniem, no to, ten pierścionek brało się i pocierało się nim, zanim jeszcze weszło słońce, już pocierało się to znamię tym pierścionkiem. [...] I, jak mówią, przepadało] (Lzd, TAF).

Transformacje wartości wiary religijnej

Przemiany w życiu religijnym społeczeństwa są nierozzerwalnie związane z przeobrażeniami politycznymi, społecznymi i gospodarczymi. Na Litwie w czasach sowieckich rozprzestrzenienie się ateizmu i jego dominacja w sferze publicznej oraz zakaz uczestniczenia w praktykach religijnych osłabiły tradycję chrześcijańską. Po odzyskaniu przez Litwę niepodległości wznowiło działalność wiele tradycyjnych wspólnot religijnych, odrodziło się wiele tępionych wyznań (religii), zaczęły się mnożyć i rozpowszechniać nowe religie i nowe ruchy religijne, część osób zmieniła swoją tożsamość religijną (Žiliukaitė 2000, 214–215, 245–249; Peleckienė 2005, 445–446; Ališauskienė, Glodenis 2013, 5, 17–18; Žiliukaitė, Poviliūnas, Savicka 2016, 135). Odrodzenie religijne nie trwało jednak długo – wpływ wartości chrześcijańskich na codzienne życie ludzi nie wzrósł, a wkrótce zaczęły się ujawniać wspólne dla świata zachodniego tendencje sekularyzacyjne (Juknevičius 2010, 31–32; 2011, 146; Laumenskaitė 2015, 405–406, 410; Ralys 2011, 18; Žiliukaitė, Poviliūnas, Savicka 2016, 144–146).

Auksztoci południowi są zdania, że osłabienie wiary religijnej, dewaluacja tradycyjnych zasad moralnych i etycznych wiążą się przede wszystkim z przełomem ustrojowym i wpływem ideologii ateizmu:

Tiej komunistai toki [...] tai pagadino tep svieta [...] Ba da katrij tikėjo, ėjo (į bažnyčią), tai kitoki vaikai buvo, [...] ba Dievo bijojosi. [...] Pirmai tai Dievo bijojos, o dar nei velnio jiej nesbijo. Pagedis svietas buvo, pagedis [Ci komuniści tacy [...] to zepsuli tak świat [...]. Ponieważ niektórzy [ludzie] wierzyli, szli [do kościoła], to inne dzieci były, [...] ponieważ bały się Boga. [...] Wcześniej bali się Boga, ale teraz nie boją się i diabła nie boją się] (Vng, TAF).

W niektórych przypadkach deklarowane w czasach sowieckich bardziej aktywne uczęszczanie do kościoła i trzymanie się doktryn chrześcijańskich mimo możliwych represji lub innych nieprzyjemnych konsekwencji, można uznać za bierną formę oporu:

Kap sovietai trukdė, tai pilnos bažnyčios, o kap dar laisvai eik – tuščios [Kiedy Sowieci przeszkadzali, to pełne kościoły [było ludzi], ale teraz, kiedy można chodzić swobodnie – puste] (Vdn, TAF).

W analizowanych źródłach wskazuje się, że wiara w Boga była kiedyś inna niż obecnie – silniejsza, bezwarunkowa, niepodważalna i niewymagająca żadnych konkretnych dowodów:

Mumiem seniem dabar atrodo kap ne tas tikėjimas [Nam, starym [ludziom], wydaje się, że to nie ta wiara] (Mrc, PPAŠŽ II 609);

Seniau gal religija buvo kitokia ir žmonės daugiau tikėjo [Dawniej może religia była inna i ludzie bardziej wierzyli] (Kb, PPAŠŽ II 609);

Buvo, dar žmogus Dievą pripažinai, tikėjai, ar jis yra, ar jo nėra [Było, człowiecze, przyznałeś się do Boga, wierzyłeś, czy on jest, czy go nie ma] (Vs, TAF).

Zatem uważa się ją za solidną podstawę egzystencji człowieka, rodziny i społeczności. Dla zachowania wiary konkretnej jednostki lub grupy duże znaczenie miała postawa rodziny i poszczególnych jej członków: regularne uczęszczanie do kościoła, przystępowanie do niezbędnych sakramentów, obchodzenie świąt religijnych itp. (por. Svidinskaitė 2006, 253–254). Poza tym religijność człowieka i jego rodziny, przynależność do określonego wyznania zapewniała uznanie i autorytet we wspólnocie (Ralys 2011, 21).

Przykłady z gwar świadczą o tym, że starsze pokolenie zachowuje silniejszą wiarę w Boga i uznaje ją za ważny element życia, natomiast młodzi ludzie rzadko chodzą do kościoła i wielu pojęć religijnych nie potrafią dogłębnie zrozumieć:

Dar sėniai tai dar, dar, o jauni, jaunos – kad jie bijo bažnyčios. Atšalimas visur [Teraz starzy to jeszcze, jeszcze [chodzą do kościoła], a młodzi, młode – że oni boją się kościoła] (Vdn, TAF).

Tendencja ta w zasadzie się pokrywa z wynikami badań przeprowadzonych przez socjologów, których celem było określenie zależności między religijnością mieszkańców Litwy a ich wiekiem (Žiliukaitė 2000, 241–243). Zatem religijność zależy również od wieku: im człowiek jest starszy, tym głębiej wierzy i lepiej rozumie sens wiary i odwrotnie (Svidinskaitė 2006, 259).

Odwroćenie się, oddalenie człowieka od Boga można określić także jako zjawisko nieodwracalne – Bóg opuszcza osobę niewierzącą lub zbyt wiele wymagającą i jej nie słyszy. Myśl ta jest zakodowana nie tylko w bezpośrednich wypowiedziach, lecz również we frazeologii:

Dievą medžiuose kap išvijo, tai dar (jis) ir negrįžta [Boga z drzew jak wypędzili, to [on] jeszcze nie wraca] (SŠT 85);

Nevyk Dievo šakose, ba kai invysi, tai neišprašysi. Taip ir yra. Gal jau Dievas pabėgo no mūs, neklauso mūs gal [Nie wpędzaj Boga na drzewa, bo jak go wypędzisz,

to nie wyprosisz. Tak właśnie jest. Może Bóg już od nas uciekł, nie słucha nas, może] (Sln, TAF)¹⁹.

W miarę jak słabnie wiara w Boga, zmienia się także znaczenie i stosunek między postawami moralnymi a wartościami duchowymi. Auksztoci południowi zauważają negatywne zmiany, porównując zachowania i postawy moralne zarówno człowieka, jak i rodziny, społeczności czy społeczeństwa w odniesieniu do czasu (*przeszłość – teraźniejszość*):

Dabar žmones kap velniai, tai velniai bijo pasirodyt [Teraz ludzie są jak diabły, to diabły boją się pojawić] (Pnr, TAF);

Pirma tep nesiskyrė, pirma dar Dievo bijojo [Wcześniej tak nie rozdzielali [rodziny], na początku jeszcze bali się Boga] (Jsk, PPAŠŽ I 203);

Dievu tikėjo, grieko bijojos, o dargi nieko nesbijo [Wierzył w Boga, bał się grzechu, a teraz niczego się nie boi] (Mst, PPAŠŽ I 203);

Dar ir Dievą apgauna, dar yra kytresnių ir už Dievą jau [Teraz i Boga oszukują, teraz są [ludzie] bardziej przebiegli od Boga] (Mst, PPAŠŽ I 203).

W przeszłości strach przed karą Bożą²⁰ i grzechem, oddzieleniem od wspólnoty zachęcał człowieka do moralnego życia, natomiast współczesny człowiek nie odczuwa takiego strachu. Dlatego w dyskursie gwarowym akcentuje się upadek moralny – wzrastający egocentryzm, brak empatii, nieuczciwość, obojętność na uniwersalne wartości i otaczający świat oraz inne negatywne cechy. Koresponduje to z wynikami badań przeprowadzonych przez Stanislovasa Juknevičiausa (2011), wykorzystujących teoretyczne podejście psychologii archetypów, które świadczą o coraz bardziej widocznym na Litwie kryzysie wartości, w tym wartości religijnych²¹.

W organizacji religijnej ważną funkcję pełni duchowieństwo, które pomaga w przestrzeganiu zasad i nakazów religii. Jednak zmienił się także stosunek ludzi do duchownych. Według Danguolės Svidinskaitė (2006, 261) dawniej ksiądz był uważany za świętą istotę, obecnie zaś jest taki sam jak wszyscy ludzie. W dyskursie gwarowym często kwestionuje się moralność i zachowania księży. Mogą oni mieć różne negatywne cechy i popełniać grzechy (chciwość, kłamstwo, cudzołóstwo itp.), czyli zachowywać się jak każdy inny człowiek:

Aš pirmuos pamatiau, kap už pinigų ir kunigas, velnias žino, ką gali padaryt [Pierwszy raz widziałem, co ksiądz może zrobić za pieniądze] (Dsm, TAF);

19 W języku litewskim przysłowia typu *Nevyk Dievo į medį* ('Nie wpędzaj Boga na drzewo') używa się zwykle, gdy ubolewa się nad czymś, wyraża się niezadowolenie, niepotrzebnie się narzeka itp. (por. LPP I 555–559), jednak w tych przykładach nabrały one nowego znaczenia.

20 W gwarze mieszkańców południowej Auksztoty obok litewskiego pochodzenia słów *bausmė* 'kara', *bausti* 'karać' jako synonimy są używane zapożyczenia słowiańskie: *kora* (pol. *kara*), *koronė*, *koroti* (pol. *karać*, białorus. *караць*) i wyrazy od nich pochodne (LKŽe; LKŽPK; DrskŽ 31, 163; PPAŠŽ I 516; PPAŠŽ II 113).

21 Kwestia wiary, odrzucenie wartości chrześcijańskich i wypaczone widzenie siebie, wyobcowanie i duchowa destrukcja są szeroko poruszane w pracach duńskiego filozofa Sorena Kierkegaarda (Asakavičiūtė 2016).

Šnekėj(o), kad jau čia nėra kryžių, nėra va abrozų, nieko. Pagonys baisūs. O kap va atvažiavo jau tą Ivoškuosa, pažiūrėjo, kad viskas yra. Ir kryžiai, ir abrozai trobosa, ir, ir viskas, ir tą kunigai melavo [Mówili, że nie ma tu już krzyży, nie ma świętych obrazów, nic. Okropni poganie. A kiedy przyjechał do Iwoszek, zobaczył, że wszystko tam było: krzyże i święte obrazy w chatach i, i wszystko, i księża tam kłamali] (LAT 184).

Czasami kapłana porównuje się nawet do diabła:

Kunigas nog velnio nesiskiria [Kapłan nie różni się od diabła] (Pnr, TAF).

Powyższe przykłady pokazują zatem wyraźnie różnicę między wiarą a zaufaniem do duchowieństwa. Duchowni nie mają mocy Bożej, są jedynie pośrednikami:

Kunigas neduos dangaus, nes pats jo neturi [Kapłan nie da nieba, bo sam go nie ma] (Avž, TAR673).

Analiza przykładów gwarowych potwierdza także przypuszczenie, że Auksztoci południowi nie są w równym stopniu zaznajomieni z tradycyjną doktryną chrześcijańską i odmiennie postrzegają wiarę i jej treść. Tak więc niektórzy ludzie przez bycie wierzącym rozumieją głęboką wiarę i regularne uczestnictwo we mszach i innych obrzędach religijnych, zdecydowane trzymanie się religijnych norm moralnych, inni zaś akceptują bycie wierzącym w Boga bez chodzenia do kościoła i przestrzegania deklarowanych przez niego prawd i rytuałów²². Nie można pominąć faktu, że każdy człowiek tworzy własny profil wiary, a jego droga do Boga jest indywidualna. Wszystko to sprawia, że mogą pojawić się wątpliwości co do niezbędności Kościoła jako organizacji religijnej, duchowieństwa czy obrządku religijnego:

Tai nuejo jau tą tikintysis, nevalgo nieko ir jau miršta, kankinas. Nu tai kam jis tą nuskaninko? Nu jūs pagalvokit. Jis sutvers tą tikėjimą geresnį ar ką, dangun nueis? [To poszedł już tam wierny, nic nie je i już umiera, męczy się. No i po co tam się zadręczał? Cóż, myślicie. Zbuduje tam lepszą wiarę czy co, pójdzie do nieba?] (Vs, TAF).

Wnioski

Analiza przeprowadzona w niniejszym artykule na podstawie materiału pochodzącego z drugiej połowy XX w. i początku XXI w. ujawnia jedynie niewielką część tego, co można powiedzieć o stosunku mieszkańców południowej Auksztoty do religii,

22 Socjologowie twierdzą, że duża część mieszkańców Litwy uważa się za mało religijnych, choć zalicza siebie do religijnych denominacji (Žiliukaitė 2000, 227; Juknevičius 2000, 34; Laumenskaitė 2015, 407–409; Žiliukaitė, Poviliūnas, Savicka 2016, 145–147). Innymi słowy, dla nich religija yra vienas iš būdų išreikšti savo priklausomybę tam tikrai kultūrinei bendrijai, tačiau religinės prasmų ir vertybių sistemos kasdieniame gyvenime menkai paisoma („religia jest jednym ze sposobów wyrażania przynależności do określonej wspólnoty kulturowej, lecz religijne systemy znaczeń i wartości są w życiu codziennym mało respektowane”) (Žiliukaitė 2000, 241).

Boga i wiary oraz o dynamice zmian zachodzących w ich wyobrażeniach, ekspresji językowej. Z tego względu wnioski podsumowujące należy uznać za częściowe.

Przede wszystkim należy stwierdzić, że w dyskursie gwarowym Bóg nie ukazuje się człowiekowi w postaci fizycznej, lecz uobecnia swoje istnienie poprzez rozmaite objawienia, sny. Charakteryzuje się go zazwyczaj zgodnie z wyobrażeniami chrześcijańskimi jako wszechmocnego, wszechwiedzącego, miłosiernego, opiekuńczego, sprawiedliwego, takiego, który nigdy niczego nie zaniedbuje. Jednak nie wszystkie decyzje Boga są przez człowieka bezwarunkowo akceptowane jako słuszne. W materiale gwarowym podkreśla się także aspekt nierówności społecznej: ubogiemu nie jest łatwo ani na ziemi, ani w świecie pozagrobowym, bogatego natomiast wspiera zarówno Bóg, jak i duchowieństwo, a nawet diabeł. Taką dawno ugruntowaną postawę Auksztotów południowych można tłumaczyć nie tylko hierarchią społeczną, życie i przetrwanie w południowej Litwie nigdy nie było łatwe ze względu na panujące tam niesprzyjające warunki naturalne – nieurodzajne gleby i lasy zajmujące rozległe obszary.

W źródłach leksykograficznych i innych podkreśla się religijne, poznawcze, moralne i etyczne aspekty wiary. Dla mieszkańców południowej Auksztoty wiara stanowi ważne narzędzie radzenia sobie z różnymi trudnościami życiowymi i jest istotnym miernikiem wartości egzystencji człowieka, powiązaniem z normami moralnymi i etycznymi oraz zasadami regulującymi jego postępowanie. Wiara ma także wpływ na miejsce i autorytet każdej osoby w rodzinie, grupie osób czy we wspólnocie. Jednak ani nadmierna religijność, ani bezbożność nie są uważane za wartości – najlepsza jest świadoma równowaga religijna. Człowiek często przecenia siebie i swoje działania, postrzega siebie samego subiektywnie i tylko Bóg może wszystko właściwie ocenić.

Mimo że mieszkańcy wsi i miasteczek południowej Litwy na ogół uważają religię za ważną i niepodważalną prawdę i część życia, to jednak dostosowują ją do swoich potrzeb, standardów społecznych i zmieniającego się otoczenia. Dlatego też ich koncepcja wiary różni się od tej głoszonej na przykład w dziełach i wypowiedziach teologów. W światopoglądzie mieszkańców południowej Auksztoty nauka chrześcijańska, symbole i rytuały zarówno świadomie, jak i nieświadomie kojarzone są z wierzeniami ludowymi, zwyczajami, elementami magii lub czarów, koncepcją życia pozagrobowego według starego światopoglądu itp.

Socjolodzy i badacze z innych dziedzin nauki odnotowują wspólne tendencje sekularyzacyjne na Zachodzie i na Litwie, a oznaki kryzysu wartości moralnych i etycznych widoczne są także w dyskursie gwarowym. Mieszkańcy południowej Auksztoty wskazują na zauważalne osłabienie wiary religijnej, zmianę stosunku do duchowieństwa i Kościoła, mniejsze przywiązanie do tradycyjnych zasad moralno-etycznych, pojawienie się nowych form wiary i obrzędów itp. Wszystko to, poza innymi czynnikami, niewątpliwie sprzyja transformacji zarówno tradycyjnej rodziny, jak i typowego modelu wspólnoty.

ŽRŪDŁA

- AT1 – Markevičienė Žaneta, *Aukštaičių tarmių tekstai*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 1999.
- AŽe – Ermanytė Irena, *Lietuvių kalbos antonimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2003, wersja elektroniczna 2015, <https://doi.org/10.35321/antonimu-zodynas>.
- BLKŽe – *Bendrinės kalbos žodynas: tėstinis elektroninis išteklis*, vyr. red. D. Liutkevičienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2015–2025, <https://doi.org/10.35321/blkz>.
- DLKŽe – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, vyr. red. S. Keinys, aštuntas pataisytas ir papildytas leidimas, wersja elektroniczna, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2021, <https://doi.org/10.35321/dlkz>.
- DrskŽ – Naktinienė Gertrūda, Paulauskienė Aldona, Vitkauskas Vytautas, *Druskininkų tarmės žodynas*, Vilnius: Mokslas, 1988.
- DvŽ – Mikulėnienė Danguolė, Morkūnas Kazys, Vidugiris Aloyzas, *Dieveniškų šnektos žodynas*, t. 2, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2010.
- FŽe – *Frazeologijos žodynas*, vyr. red. J. Paulauskas, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2001, wersja elektroniczna 2015, <https://doi.org/10.35321/frazeologijos-zodynas>.
- KKŠT – Leskauskaitė Asta, *Kučių krašto šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2006.
- LAT – Leskauskaitė Asta (sud.), *Leipalingio apylinkių tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2018.
- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 1–20, 1941–2002, vyr. red. G. Naktinienė, wersja elektroniczna, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005; wersja zaktualizowana 2018, <https://doi.org/10.35321/lkz>.
- LKŽe PpK – *Lietuvių kalbos žodyno*, Papildymų kartoteka, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2015, wersja elektroniczna, <https://doi.org/10.35321/lkz-papildymu-kartoteka>.
- LLŠT – Leskauskaitė Asta (sud.), *Lenkijos lietuvių šnektų tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2021.
- LLŠŽK – *Lenkijos lietuvių šnektų žodyno*, kartoteka, wersja elektroniczna niepublikowana.
- LPP I – *Lietuvių patarlės ir priežodžiai*, t. 1, parengė K. Grigas, L. Kudirkienė, R. Kašėtienė, G. Radvilas, D. Zaikauskienė, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, 2000.
- MŠT – Leskauskaitė Asta (sud.), *Marcinkonių šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2009.
- NPS – Krištopaitė Danutė (sud.), *Nuo Punsko iki Seinų. Iš Juozo Vainos tautosakos rinkinių*, d. 1, Punksas: „Aušros“ leidykla, 1999.
- PPAŠŽ I – Leskauskaitė Asta, Ragaišienė Vilija, *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas*, t. 1, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2016.

- PPAŠŽ II – Leskauskaitė Asta, Ragaišienė Vilija, *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodynas*, t. 2, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2019.
- PŽe – Vosylytė Klementina, *Palyginimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2014, wersja elektroniczna 2015, <https://doi.org/10.35321/palyginimu-zo-dynas>.
- RŠT – Tuomienė Nijolė, *Ramašionių šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2008.
- SŠT – Leskauskaitė Asta (sud.), *Seirijų šnektos tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2016.
- SŽe – Lyberis Antanas, *Lietuvių kalbos sinonimų žodynas*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2002, wersja elektroniczna 2015, <https://ekalba.lt/sinonimu-zodynas/>.
- ŠAT – Leskauskaitė Asta (sud.), *Švendubrės apylinkių tekstai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2020.
- TAF – Lietuvių kalbos instituto Geolingvistikos centro Tarmių archyvo fonoteka.
- TAR617 – *Marijampolio šnektos tekstai*, rg. Nr. 371(1), 371(3), užrašė K. Eigminas, V. Vitkauskas, 1978.
- TAR673 – *Avižienių šnektos tekstai*, rg. Nr. 902(2), užrašė D. Snabaitė, O. Rasiukevičiūtė, R. Tremnerytė, R. Grigaliūnaitė ir kt., 1969.
- TBe – Lietuvos Respublikos terminų bankas, Vilnius: Valstybinė lietuvių kalbos komisija, 2005–2025, <http://terminai.vlkk.lt/>.
- VDA – Valstybės duomenų agentūra, <https://vda.lrv.lt/lt/>.

LITERATURA

- ALIŠAUSKIENĖ MILDA, GLODENIS DONATAS, 2013, *Iššūkiai religinei įvairovei Lietuvoje: religinių mažumų perspektyva*, Vilnius: Naujųjų religijų tyrimų ir informacijos centras, <https://www.vdu.lt/cris/entities/publication/9dbd7115-32c7-458b-a5bb-a1ce0191be97/details>.
- ASAKAVIČIŪTĖ VAIDA, 2016, Egzistencinio tikėjimo slėpinys Kierkegaard'o filosofijoje, *Logos* 86, 28–34.
- BALKUTĖ RITA, 2004, *Liaudies magija: užkalbėjimai, maldelės, pasakojimai XX a. pab. – XX a. pr. Lietuvoje*, Vilnius: Lietuvos liaudies kultūros centras.
- BARTMIŃSKI JERZY, 1990, Punkt widzenia, perspektywa interpretacyjna, językowy obraz świata, [w:] J. Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 109–127.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2020, Kultūrinė lingvistika: teorinės prielaidos ir metodai. Darbo definicijos „Slavų ir jų kaimynų aksiologiniame leksikone“ (LaSiS) pavyzdys, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 1: *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 24–45.

- BERESNEVIČIUS GINTARAS, 1997, *Religijotyros įvadas*, Vilnius: Aidai.
- BERESNEVIČIUS GINTARAS, 2019, *Lietuvių religija ir mitologija*, Vilnius: Tyto alba.
- GRABOWSKA MAGDALENA, 2014a, Profile obrazu pojęcia wiara w Boga w języku współczesnych Polaków w świetle badań ankietowych oraz wywiadów, *Język. Szkoła. Religia* 9(2), 7–20.
- GRABOWSKA MAGDALENA, 2014b, Potoczność w obrazie wiary w Boga na podstawie wiedzy współczesnych Polaków, *Słowo. Studia Językoznawcze* 5, 68–81.
- GREIMAS ALGIRDAS JULIUS, 2005, Tautos atminties beieškant, *Lietuvių mitologijos studijos*, 349–492.
- HOLÓWKA TERESA, 1986, *Myślenie potoczne*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- JASIŪNAITĖ BIRUTĖ, 2006, Maldelės į jauną mėnulį rytų Lietuvos folklore: etnolingvistikos aspektas, *Baltistica* 41(3), 473–488.
- JUKNEVIČIUS STANISLOVAS, 2010, Tarp inercijos ir tradiciškumo: lietuvių religingumo bruožai, *Kultūrologija* 18, 31–43.
- JUKNEVIČIUS STANISLOVAS, 2011, *Pasąmonė ir religija*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
- LAUMENSKAITĖ IRENA EGLĖ, 2015, The role of formal belief and religious indifference in accepting the conformist social orientation in post-Soviet society: the Lithuanian case, *Zarządzanie w kulturze* 16(4), 403–426.
- LESKAUSKAITĖ ASTA, 2022, Gamta ir žmogus pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje*, d. 3: *Praeitis ir dabartis kalboje ir kultūroje*, Kraków–Vilnius: Księgarnia Akademicka, 241–260, <https://doi.org/10.12797/9788381388030>.
- MARDOSA JONAS, 2009, *Rytų Lietuvos ir Vakarų Baltarusijos verbos*, Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2021, Tradicinis baltų ir slavų pasaulėvaizdis: Kognityvinių lyginamųjų tyrimų projektas, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 2: *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 162–180.
- PAPAUŘĖLYTĖ-KLOVIENĖ SILVIJA, 2007, *Lingvistinės kultūrologijos bruožai*, Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla.
- PELECKIENĖ AUŠRINĖ, 2005, Vertybių kalbinė raiška pamoksluose, *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 19, 445–452.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2021a, Tarmės žodynas kaip etninės žinijos tekstų šaltinis, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 2: *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 201–215.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2021b, Tikėjimai pietų aukštaičių šnektose, *Terra Jetwezenorum* 13(1), 103–120.
- RAGAIŠIENĖ VILIJA, 2022, Mirtis kaip vertybių matas pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje*, d. 3: *Praeitis ir dabartis kalboje ir kultūroje*, Kraków–Vilnius: Księgarnia Akademicka, 37–51, <https://doi.org/10.12797/9788381388030>.

- RALYS KĘSTUTIS, 2011, Visuomenės vertybių analizė filosofijos, religijos, edukologijos kontekste, *Pedagogika* 101, 17–23.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2020, Wartości ludowe i sposoby ich odczytania. Tekst gwarowy na warsztacie etnolingwisty, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 1, *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 102–133.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2021, Leksikografiniai šaltiniai lietuvių kalbos pasaulėvaizdžio tyrimuose, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 2, *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 181–200.
- RUTKOVSKA KRISTINA, SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, 2017, *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje*, Vilnius: Akademinė leidyba.
- SAKALAUSKIENĖ VILJA, 2021, Etnolingvistinė informacija apie rugį lietuvių tarmių žodynuose, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 2, *Liaudiškasis, tautinis, daugiatautis ir daugiakultūris paveldas*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 269–291.
- SAKALAUSKIENĖ VILJA, 2022, Klasta lietuvių leksikografiniuose šaltiniuose: sisteminių duomenų analizė, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje*, d. 3, *Praeitis ir dabartis kalboje ir kultūroje*, Kraków–Vilnius: Księgarnia Akademicka, 83–101, <https://doi.org/10.12797/9788381388030>.
- SCHILBRACK KEVIN, 2022, The Concept of Religion, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/>.
- SMETONIENĖ IRENA, 2020, Pojęcie wartości w litewskim językowym obrazie świata, [w:] K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Vertybės lietuvių ir lenkų pasaulėvaizdyje*, d. 1, *Teorinės prielaidos ir interpretacijos*, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 70–80.
- SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, RUTKOVSKA KRISTINA, 2019, *Kalba. Tauta. Valstybė*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- SMETONIENĖ IRENA, SMETONA MARIUS, RUTKOVSKA KRISTINA, 2021, *Žemė. Motina. Duona*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- SVIDINSKAITĖ DANGUOLĖ, 2006, Įprastas tikėjimas: religija Punksko krašto žmonių gyvenime, [w:] *Punksko ir Seinų krašto lietuviai: etninio ir kultūrinio tapatumo bruožai*, sud. P. Kalnias, Punkskas: Punksko „Aušros“ leidykla, 238–268.
- ŠLEKONYTĖ JURATĖ, 2008, Liaudies pasaka „Žmogus ant kryžiaus“: keli pastebėjimai apie pasaulėžiūrinį sinkretizmą, [w:] *Pamaldumas Išganytojui Lietuvos kultūroje*, sud. G. Surdokaitė-Vitienė, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 303–319.
- VAITKEVIČIENĖ DAIVA, 2008, *Lietuvių užkalbėjimai: gydymo formulės*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- VALODZINA TACJANA, 2013, Kaimo „daktaras“ ir jo praktika liaudiškojo religingumo požiūriu Baltarusijoje, *Lietuvos etnologija* 13(22), 145–168.

- VYŠNIAUSKAITĖ ANGELĖ, KALNIUS PETRAS, PAUKŠTYTĖ-ŠAKNIENĖ RASA, 2008, *Lietuvių šeima ir papročiai*, Vilnius: Mintis.
- ZABULYTĖ JOLANTA, 2002, Memorialinių paminklų traktuotės modeliai: medžio, augalo idėja pasauležiūroje ir antkapinių kryžių plastikoje (XIX–XX a. pr.), *Logos* 28, 155–166.
- ŽILIUKAITĖ RŪTA, 2000, Religinių vertybių kaita Lietuvoje 1990–1999 metais, *Kultūrologija* 6, 213–251.
- ŽILIUKAITĖ RŪTA, POVILIŪNAS ARŪNAS, SAVICKA AIDA, 2016, *Lietuvos visuomenės vertybių kaita per dvidešimt nepriklausomybės metų*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

SKRŪTY

- Al – lit. Alytus / pol. Olita
- Auk – Aukštadvaris/Wysoki Dwór, rejon trocki
- Avž – Avižieniai/ Awżenie, rejon łódzdiejski
- Dbč – Dubičiai/Dubicze, rejon orański
- Drž – Darželiai, rejon orański
- Dsm – Dusmenys, rejon trocki
- Dsn – Dusnyčia/Dusznica, Polska
- Jsk – Jauskai, rejon orański
- Kb – Kabeliai/Kobele, rejon orański
- Kč – Kučiūnai/Kuciuny, rejon łódzdiejski
- Knv – Kaniava/Koniawa, rejon orański
- Kpč – Kapčiamiestis/Kopciowo, rejon łódzdiejski
- KrvP – V. Krėvė-Mickevičius. Patarlės ir priežodžiai. I–II d. Kaunas, 1934–1935. Lietuvių patarlės ir priežodžiai. III d. Kaunas, 1937. IV d. – Darbai ir dienos. VII. Kaunas, 1938.
- Kš – Kašėtos/Kaszety, rejon orański
- Lp – Leipalingis/Lejpuny, rejon druskienicki
- Lš – Liškiava/Liszkowo, rejon orański
- LTR – Lietuvių tautosakos rankraštynas
- Lzd – Lazdijai/Łódzdieje, rejon łódzdiejski
- Mc – Macevičiai/Maciewiczze, rejon łódzdiejski
- Mrc – Marcinkonys/Marcinkańce, rejon orański
- Mrk – Merkinė/Merecz, rejon orański
- Mrs – Miroslavas/Mirosław, rejon olicki
- Mst – Musteika/Mustejka, rejon orański
- Mtl – Meteliai/Metele, rejon łódzdiejski
- Pnr – Paneriai/Ponary, rejon miejski Wilno
- Pns – Punksas/Puńsk, Polska
- Prl – Perloja/Przełaje, rejon orański

- Pvč – Puvočiai/Puchacze, rejon orański
- Rdm – Rudamina/Rudomino, rejon łódzieski
- Rud – Rudnia, rejon orański
- Sem – Semeliškės/Siemieliszki, rejon trocki
- Sln – Seiliūnai, rejon łódzieski
- Smn – Simnas/Simno, rejon olicki
- Sn – Seinai/Sejny, Polska
- Srj – Seirijai/Sereje, rejon łódzieski
- Šlvn – Šlavantai/Szławanty, rejon łódzieski
- Švn – Šventežeris/Świętojeziory, rejon łódzieski
- Vdn – Vydeniai/Widzeniańce, rejon orański
- Vlk – Valkininkai/Olkieniki, rejon orański
- Vng – Vingrėnai, rejon łódzieski
- Vrn – Varėna/Orany
- Vs – Veisiejai/Wiejsieje, rejon łódzieski
- Zrv – Zervynos/Zerwiny, rejon orański
- Žr – Žiūrai, rejon orański

Religion as a Value Category in the Worldview of Southern Aukštaitians

Abstract

Based on the semantic and ethnolinguistic analysis of systemic (lexicographic) and textual data, the article attempts to reveal what linguistic and cultural image of religion is established in the worldview of the Southern Aukštaitians and how it changes over time. The research relies on the methodology of the reconstruction of linguistic worldview developed by the Ethnolinguistic School of Lublin and the works of Lithuanian ethnolinguists. The main focus is on God and faith as the fundamental religious values.

The analysis revealed that in dialectal discourse, God does not appear to people in a physical form, but demonstrates his existence through various manifestations, dreams. He is typically characterized according to the Christian conception: omnipotent, omnipresent, merciful, caring, fair, never abandoning. However, not all of God's decisions are unconditionally accepted by people as fair. In dialectal data, the aspect of social inequality is also emphasized: it is neither easy for a poor person on earth nor in the afterlife, while the wealthy receive blessings both from God and from the clergy, or even from what is considered an anti-value, such as the devil.

Lexicographic and other sources usually emphasize religious, educational, moral and ethical aspects of faith. For the Southern Aukštaitians, faith is a tool that helps them to cope with various challenges in life and an important value category of human existence linked to moral and ethical norms and principles that regulate behaviour. It influences the position and

authority of any individual within the family, social group or community. However, neither excessive religiosity nor atheism are considered virtues; the best approach is a conscious religious balance. Often, individuals tend to overestimate themselves and their actions, viewing them subjectively, and only God can provide a fair evaluation of everything.

Although in essence residents from the villages and small towns of Southern Lithuania value religion as an important and indisputable truth and part of life, they adapt it to their needs, community standards, and changing environment. Therefore, their concept of faith may differ from the officially proclaimed one, for example, in theological works and statements. In the worldview of the Southern Aukštaitians, Christian teachings, symbols and rituals are consciously and unconsciously associated with folk beliefs, customs, magic or elements of sorcery, the concept of the afterlife embedded in ancient worldviews, etc.

Trends of secularization and signs of crisis in moral and ethical values common in the Western world and Lithuania, which are observed by sociologists and researchers from other fields, are also noticed in dialectal discourse. The Southern Aukštaitians observe the growing weakening of religious faith, changing attitudes towards the clergy and the church, decreasing adherence to traditional moral and ethical principles, emergence of new forms of faith and rituals, etc. All that, in addition to various other factors, undoubtedly contributes to the transformation of both the traditional family model and the conventional community model.

KEYWORDS: *religion, faith, God, virtue, worldview, Southern Aukštaitians, dialectal discourse*

DARBAS KAIP VERTYBĖ IR KULTŪREMA KALBINIAME ŽEMAIČIŲ PASAULĖVAIZDYJE (REMIANTIS XIX A. I PUSĖS IR XX A. II PUSĖS ŠALTINIAIS)

Jūratė Pajėdienė 
Lietuvių kalbos institutas

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.12>

ANOTACIJA: Studijoje pristatomas tyrimas pagrįstas sistetine trejopo pobūdžio šaltinių teikiamos medžiagos analize. XX a. II pusės žemaičių trumpas kasdienybės kalbėjimo atkarpa teikia *Kretingos tarmės žodynas* (KTŽ) ir *Šiaurės vakarų žemaičių žodynas: Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos* (ŠVŽŽ 1–2), autentiškus kasdienybės pokalbius ir prisiminimus – Alekso Girdenio parengtose knygose *Taip šneka tirkšliškiai* (TŠT) ir *Šiaurės žemaičių Skuodo zona* (ŠŽSZ) sudėti slapčia ir atvirai įrašyti žemaičių pašnekesiai, religinį XIX a. pradžios diskursą – J. A. Pabrėžos rankraštis *PAMOKSLAY Wayringo-sy Materyjasy* (PWM). Pasirinktieji šaltiniai reprezentuoja privataus XX a. II pusės žemaičių kalbėjimo – buitinių kasdienybės dialogų, prisiminimų ir pasakų naratyvo – modelius bei viešąjį literatūrinį XIX a. pradžios žemaičių kalbėjimą. Šių įvairaus pobūdžio sakytinių (XX a. II pusės) ir rašytinių (XIX a. pradžios) žemaitiškų šaltinių duomenų analizė rodo išskirtinį žemaičių dėmesingumą darbui. Plačios – beveik du šimtmečius aprėpiančios – laiko imties privatus ir viešas žemaičių diskursas teikia panašius darbo vaizdinio apibūdinimus ir vertinimus.

REIKŠMINIAI ŽODŽIAI: *žemaičiai, kasdienis kalbėjimas, religinis diskursas, etnolingvistika, vertybės, kultūros, darbas*

1. Įvadas

Žemaitiško XX a. II pusės diskurso duomenų analizė pagal Viktoro E. Franklio (1905–1997) pateiktą trinarę – kūrybinių, pajautimo ir nuostatos – vertybių kategorizavimo sistemą parodė, kad žemaičių kasdienybės kalbėjime didžiausias dėmesys yra skiriamas kūrybinėms vertybėms (Pajėdienė

1 Humanistinės psichologijos ir egzistencinės psichiatrijos atstovo, logoterapijos kūrėjo V. E. Franklio (1905–1997) pateikta trinarė – kūrybinių, pajautimo ir nuostatos – vertybių kategorizavimo sistema glaudžiai susieta su emocijomis ir giluminėmis kasdienybės patirtimis (plg. Frankl 2022, 97–100).

2020, 138–158), o svarbiausia iš jų laikytina darbas (ten pat, 139–144). Dabartinė publikacija siekiama žemaitiškąjį darbo vaizdinį aptarti remiantis kultūrinės lingvistikos metodologija, taikoma aprašant pagrindines vertybines sąvokas, tarp kurių yra ir DARBO definicijos tyrimai (plg. Bartmiński 2020). Aprašo pavyzdžiu imti tyrimai², pristatantys aksiologinį darbo suvokimą kalbiniame lietuvių pasaulėvaizdyje ir darbo definicijos raišką kai kuriuose lietuvių diskursuose (Rutkovska, Smetona, Smetonienė 2017, 149–175; Smetona, Smetonienė 2017) bei slaviškąjį šio koncepto suvokimą (Bartmiński 2020). Sekant nurodytuose tyrimuose taikyta metodologija darbo vaizdinio kalbiniame žemaičių pasaulėvaizdyje analizei pasitelkiami sisteminiai ir tekstiniai duomenys. Žemaitiškų žodynų teikiamos darbo definicijos ir gausiai po juos išsibarsčiusi iliustracinė medžiaga leidžia pagal tam tikrus pasikartojančių pasakymų modelius išryškinti bendrąjį, su daugybės nuasmenintų individų patirtimis, sietiną vertinamąjį požiūrį. Subjektyvųjį, su konkrečių asmenų kalbėjimu ir vertinimais susijusį, požiūrį atskleidžia žemaitiškas praėjusio amžiaus pabaigos kasdienybės diskursas ir pokalbiai su svetimaisiais bei XIX a. pradžioje viešajam kalbėjimui žemaitiškai surašytų katalikiškų pamokslų rankraštis.

DARBO vaizdinio tyrimo medžiaga

Etnolingvistų teigimu, vertinimų patikimumą labiausiai gali užtikrinti autentiški tekstai³, nes visuminis kito asmens supratimas atsiskleidžia tik su juo kalbantis. Kalbėjimasis yra ryškiausiai reprezentuojama neišvengiamos tarpusavio sąveikos, apimančios bendravimą su artimiausios aplinkos žmonėmis ir su mus supančios bendruomenės nariais, dalis. Šis tyrimas pagrįstas sistetine trejopo pobūdžio šaltinių teikiamos medžiagos analize. XX a. II pusės žemaičių kasdienybės kalbėjimo atkarpos teikia *Kretingos tarmės žodynas* (KTŽ, 2011) ir *Šiaurės vakarų žemaičių žodynas: Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos* (ŠVŽŽ 1–2, 2014; 2015), žemaitiškus pokalbius ir pasakojimus – Alekso Girdenio parengtos knygos *Taip šneka tirkšliškiai* (TŠT, 1996) ir *Šiaurės žemaičių Skuodo zona* (ŠŽSZ, 2012), o religinį XIX a. pradžios diskursą – kunigo pranciškono Jurgio Ambrozijaus Pabrėžos (1771–1849) rankraštinio rinkinio *PAMOKSLAY Wayringosy Materyjosy* (PWM, pamokslai buvo sakomi 1799–1831 m.) tekstai, kuriuose daug dėmesio ski-

2 2017 m. pasirodžiusios monografijos „Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje“ autoriai darbą (kartu su namais, šeima, Europa) priskiria vertybėms, „kurios suponuoja artimą žmogaus aplinką, ugdo jį kaip žmogų, leidžia jaustis saugiam, moko atsakomybės“ (Rutkovska, Smetona, Smetonienė 2017, 9). Šią monografiją palydinčioje Pratarinėje Jerzy Bartmiński aptaria keleriopas kalbų aprašų lyginimo galimybes, apimančias kurias nors pasirinktos kalbos lyginimą su stipresnę poziciją turinčia kita kalba bei selektyvųjį pasirinktinai gretinamų skirtingų kalbų palyginimą, teigdamas, kad „dėl tiksliai pritaikytos metodikos šie aprašai gali tapti pagrindu lyginant panašiai sudarytus tų pačių konceptų aprašus, parengtus remiantis kitų kalbų medžiaga“ (Bartmiński 2017, 13; 17).

3 Autentiškuose tekstuose užfiksuojama kalbėtojų terminologija ir samprata (plg. Civjan 1990, 17).

riama darbo, gerų darbų ir darbštumo bei jų antipodų aptarimui. Pasirinktieji šaltiniai reprezentuoja privataus XX a. II pusės žemaičių autentiško kalbėjimo (KTŽ, ŠVŽŽ, TŠT) ir pasakojamojo – prisiminimams būdingo – naratyvo⁴ (ŠŽSZ, ir tam tikra dalis TŠT tekstų) modelius bei viešąją literatūrinę XIX a. pradžios žemaičių diskursą (PWM tekstai). Žemaitiškojo pasaulėvaizdžio savitumą atspindintys diskurso ypatumai grupuojami pagal semantiką, o kartais ir semiotiką, aptariant reikšmę ir kai kuriuos formulavimo aspektus, kartu atkreipiant dėmesį į išskirtinumu pasižyminčių pasakymų priežastis ir motyvus, o kartais ir į gramatinius kai kurių frazių ar sakinių struktūros ir sandaros ypatumus. Žemaičių kaip etninės grupės buvimas pagrįstas kalbėjimosi, o ne rašymo patirtimi⁵, todėl kalbinės iliustracijos pateikiamos pagal šaltinių užrašymus – kuo artimiau⁶ kartojant fonetinę žodynų ir tekstų transkripciją⁷ (pasirinktuose šaltiniuose vartojami tam tikrais niuansais besiskiriantys užrašymo modeliai⁸) bei PWM perraše⁹ pateiktą transkribuotą Pabrėžos rašybos modelį¹⁰ – su vertimu į bendrinę lietuvių kalbą. Aprašymui pasitelkiamos ir į bendrinę kalbą transponuotos žemaitiškų leksemų formos.

Teorinės tyrimo prielaidos

Tiriamuose šaltiniuose darbo vaizdinys yra išskirtinis dėl paminėjimų dažnumo ir apibūdinimų įvairovės. Žemaičių kalbėjime aksiologinės nuostatos perteikiamos ne vien atvirais vertinimais, bet atsispindi ir tam tikros leksikos bei frazių raiškoje. Žodynuose trumputėmis frazėmis nusakomų darbu laikomos veiklos vaizdų ir

4 Apie prisiminimams būdingą naratyvą žr. Harré (2008, 702–703); apie pasakotojo, kaip įvykių liudininko, vaidmenį žr. Kurkowska-Budzan, Zamorski (2009, XII), apie sakytinę istoriją ir kiekvieno naratyvo interpretavimą ne vien tik kaip individualaus, bet ir kaip kolektyvinio tapatumo apraišką bei apie sakininės istorijos tyrėjams rūpimus adresato, pokalbių tematikos, intencijų ir pranešimų kokybės laukus, tarminį tekstą kaip atminties ir tapatumo tyrimo pagrindą žr. Rutkowska (2019, 181–190).

5 Žemaitiškos rašybos istoriją žr. Pabrėža 2017, 147–166.

6 Perrašant pavyzdžius atsisakyta tik intonacijos kontūrų žymėjimo (apie TŠT tekstams pritaikytą transkripcijos papildymą žr. Girdenis 1996, 8–9).

7 Mokslo darbuose žemaitišką kalbėjimą yra įprasta reprezentuoti naudojant supaprastintą fonetinę transkripciją, pagrįstą tiksliai garsų užrašymu pagal jų ištirimą (plg. Pabrėža 2017, 37–40). Toks užrašymo būdas tinka universaliam vartojimui – ir mokantiems, ir nemokantiems kalbėti žemaitiškai. Dabartiniais laikais sukurta taikomoji rašyba (žemaitiškos rašybos istoriją ir dabartinio rašybos modelio pagrindus žr. Pabrėža 2017, 147–166, 167–194) skirta kasdienybės poreikiams ar literatūrinei kalbai fiksuoti. Vizualiai taikomoji rašyba atrodo gerokai paprastesnė už transkripciją, bet iš skaitančiojo ji reikalauja žemaitiško kalbėjimo įgūdžių, o iš rašančiojo – nemenko žemaičių kalbos dėsningumų, pagrįstų lyginimu su lietuvių bendrinės kalbos garsyno sistema, išmanymo.

8 Apie KTŽ taikytą transkripcijos modelį žr. Aleksandravičius 2011, 17–18; Vaišnienė 2011, XXIII–XXIX, apie TŠT ir ŠŽSZ – žr. Girdenis 1996, 8–10; 2012, 21tt; apie ŠVŽŽ – žr. Vanagienė 2014, XXVIII.

9 Žr. Šepetytė red., 2020, 63–790.

10 J. A. Pabrėžos susikurtoji rašyba pagrįsta lenkiškų rašmenų pritaikymu žemaitiškai fonetikai (plg. Šepetytė 2019, 37).

vertinimų gausa leidžia brėžti tam tikrus žemaitiškos tapatybės kontūrus, kuriuos patvirtina ir pasakojamieji naratyvai bei slapta užfiksuoti žemaičių pašnekesiai ar dar ankstesnio laikotarpio viešąjį žemaičių kalbėjimą reprezentuojantys tekstai, atskleidžiantys stereotipiskus darbo vaizdinio raiškos modelius¹¹. Teigiamų ir neigiamų darbštumo apibūdinimų bei vertinamųjų frazių stereotipiskumas ir gausa skirtingų laikotarpių tekstuose *darbą* rodo esant viena iš pagrindinių žemaitiškąjį pasaulėvaizdį modeliujančių vertybių¹² ir kultūrema. T. y. rodo ją esant tokia vertybe, kurios dominavimą nulėmė būtinos bendruomeninio gyvenimo aplinkybės ir auklėjamoji tradicija, atsispindinti ne vien išoriniame, bet ir vidiniame kalbos apvalkale. Maciejus Rakas (2015, 13) kultūremomis vadina „etnolingvistinius vienetus, raktinius žodžius, raiškos plane įgyjančius atskirų leksemų pavidalą, o turinio plane pasižyminčius itin turtinga semantika ir taip leidžiančius suvokti tam tikros tautinės, etninės ar regioninės bendruomenės specifiškumą“. Nurodytų žemaitiškų žodynų ir tekstų rinkinių skaitytojui sąvoka *darbas* yra tartum etnolingvistinis raktazodis¹³, verčiantis net suabejoti, ar tie žemaičiai be darbo išvis dar ką nors veikė. Įvairių darbinių veiklų ir apskritai darbo temos paminėjimai, ekspresyvūs vertinamieji tam tikro subalansuoto modelio apibūdinimai ir epitetai, palyginimai dominuoja dėl savo dažnumo ir beveik identiško pasakymo pakartojimų skirtinguose sakytiniuose šaltiniuose¹⁴. Visa tai atspindi ypatumus sakytinės (žodinės) kultūros¹⁵, kuri yra žemaičių kaip etninės bendrijos savitumo ir išlikimo esmė¹⁶.

11 Pasak Stanisławos Niebrzegowskos-Bartmińskiej (2020, 49), kultūrinės lingvistikos tyrimuose etnolingvistinio aprašo vienetas STEREOTIPAS pirmiausia (1985 m.) Jerzio Bartmińskiego buvo apibrėžtas kaip įtvirtinta nuomonė apie objektą, o vėliau šio etnolingvistinio aprašo vieneto suvokimas keitėsi: stereotipas buvo prilygintas įsivaizdavimui, atitinkančiam vaizdą (le. *obraz*), portretą (le. *portret*) ar žodžio reikšmę (le. *znaczenie*), kuris buvo apibrėžtas, kaip tiriamo subjekto ar objekto „mentalinis vaizdas, įtvirtintas kalboje, per kalbą prieinamas ir esantis bendruomenės turimų žinių apie pasaulį elementu“ (Bartmiński 1996, 9).

12 Svarbiausia žemaitiškumo realizacija ir kultūrema yra žemaičių kalba. Žemaitiškoms kultūremoms priskirtini dar bent du su katalikiškuoju tikėjimu ir mirusiųjų pagerbimu susiję žemaitiški papročiai – *budynės* ‚budėjimas prie mirusiojo, šermenys‘ ir *kalnai* – Kryžiaus kelio maldos su giesmėmis (kalnai giedami, paprastai pritariant triūboms, ne vien per šermenis ir mirusiojo pagerbimo metines, bet ir per Velykas).

13 Apie kultūremos sąsają su raktiniu žodžiu ir tik santykinį pastarojo terminio tinkamumą, nes *kultūrema* jau pačiu sąvokos pavadinimu nurodo glaudų ryšį su kultūra ir ypač dera kalbos tyrimuose kaip kalbą aprašantis vienetas (pagal termino darybinę analogiją su *leksema*, *morfema*, *fonema*) žr. Rak 2015, 13; 2022, 28.

14 Apie kai kurių tekstų pakartojimų tęstinumą ir tokių pakartojimų santykį su šnekos aktų supratimu žr. Gudavičius 2000, 51–52.

15 Žodinės kultūros perteikiama kolektyvinė atmintis pagrįsta situaciniu apibrėžtumu, įkūnijamu skirtingus kodavimo atspalvius turinčiomis lengvai įsimenamomis frazėmis ir pakartojimais (žr. Wójcicka 2019, 72; 120), kuriuos Walteris Ongas (2002, 34) laiko žodinio įsiminimo pagrindu: įprastuose dialoguose mintis turi būti perteikta labai ritmingais, subalansuotais modeliais ar antitezėmis, aliteracijomis ir asonansais, epitetais ir kiekvieno išgirstamais, atmintyje išliekančiais priežodžiais.

16 J. A. Pabrėžos susikurtoji žemaitiška rašyba buvo vienas iš rimčiausių bandymų šią sakytinę kultūrą paversti ir rašto kultūra, bet beveik visa jo kūryba taip ir liko nespausdinta iki XXI a. II dešimtmečio (plg. Šepetytė 2020, 7–8).

Vertindamas ką nors asmuo visada apibūdina ir patį save arba atskleidžia savo esmę. Asmens tapatybė neatsiejama nuo gyvenimo būdo, kurį asmuo laiko vertingu, ir tai yra susiję su įsipareigojimais, kurių pasirinktas gyvenimo būdas reikalauja (plg. Helm 2009, 12; 14–15). Sisteminė gana plataus laikotarpio šiaurės žemaičių žodyninių ir tekstinių duomenų analizė leidžia kelti hipotezę, kad agrarinis gyvenimo būdas, pagrįstas privačia nuosavybe bei laisvai samdomu darbu, iš ūkine veikla užsiimančių individų reikalavo atsakomybės ir įsipareigojimų sau, savo šeimai ir susitelkimo bendruomenėje. Darbas buvo pagrindinė kūrybinė vertybė, leidusi vertinti save ir aplinkinius realizuojant gabumus įvairiose ūkio veiklose, teikusi padoresnį pragyvenimą, savarankiškumą ir pasirinkimo galimybių, mokiusi strateguoti ne vien savo veiklas, bet ir ugdžiusi bendruomenišką tarpusavio supratimą, pagrįstą žodine sutartimi ir pagalba bei sutarimu su kitais. Sėkmingai tai atliekantys buvo giriami ir nesivarždami puikavosi patys, o vengiantys darbo, nesistengiantys ar nepajėgiantys tinkamai dirbti apkalbami ar peikiami ir pašiepiami atvirai. Tokie kalbėjimo modeliai pasižymi tęstinumu. Tai patvirtina tekstiniai gerokai ankstesnio laikotarpio religinio diskurso duomenys. Šios publikacijos užduotis – parodyti, kaip visa tai atsispindi žemaičių kalbėjime.

2. Darbo vaizdinys remiantis sisteminiiais duomenimis

Daiktavardžio *darbas* ir veiksmazodžio *dirbti* definicijos
žemaitiškuose žodynuose

Žemaitiškuose žodynuose iliustracinės medžiagos su leksema *darbas* pateikta gausiai, bet šio daiktavardžio aprašymas iš pirmo žvilgsnio atrodo gana kuklus: *Kretingos tarmės žodynas*¹⁷ šiam žodžiui atskiros lizdo net neskiria, o *Šiaurės vakarų žemaičių žodynas: Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos*¹⁸ jį aprašo trimis reikšmėmis: 1. *veikla, triūsas*; 2. *atliekamos pareigos*; 3. *užsiėmimas, verslas*. (ŠVŽŽ 1, 105). Nurodytas reikšmės sugretinus su lietuvių kalbos žodynų teikiamais leksemos *darbas* aprašais (žr. lentelę) matyti tarp jų esančios dalinės sąsajos. ŠVŽŽ išskirtos reikšmės atitinka leksemos *darbas* vartojimo tendencijas (pagal

17 Unikalioms tarminėms medžiagoms teikiančio žodyno tipas mišrus: varijuoja tarp diferencinio ir išsamiojo (tai sietina su ilgu žodžių rinkimo ir kartotekos sudarymo laikotarpiu – nuo XX a. 5-ojo dešimtmečio vidurio iki 2004 m., plg. Mikulėnienė 2011, VIII; XII, Vaišnienė 2011, XX, XXI, XXXI). Greičiausiai KTŽ sumanytoji Juozui Aleksandravičiui neatrodė, kad žemaitiška leksema savo reikšmėmis skiriasi nuo lietuvių kalbos *darbas*.

18 Tai išsamaus tipo žodynas. ŠVŽŽ sudaro dvejopo pobūdžio iliustracijos – kasdieniško žemaičių diskurso (žodyno kūrėja Birutė Vanagienė 1957–1990 m. užrašinėdavo savo artimųjų pašnekesius, plg. Vanagienė 2014, XXIII) bei 1989–1996 m. per dialektologines ekspedicijas užfiksuotų pokalbių (plg. Subačius 2014, XII; XIV–XVII) atkarpas.

dažnumą visose abiejų žemaitiškų žodynų iliustracijose). Išskirtiniu vartojimo dažnumu patvirtintos pirmosios reikšmės aprašymą galima būtų tikslinti sujungus *Lietuvių kalbos žodyno* (LKŽ) ir *Bendrinės lietuvių kalbos žodyno* (BLKŽ) pagrindinės žodžio *darbas* reikšmės aprašymų pateiktis: *tikslinga veikla, visuomet reikalaujanti protinių ir fizinių pastangų, triūsas*.

Veiksmažodis *dirbti* KTŽ (77) nusakomas apibendrintai *atlikti darbą*, o ŠVŽŽ (1, 124) šią nuorodą papildė ir kitomis reikšmėmis: 1. *atlikti darbą, dirbuotis*, 2. *užsiimti, versti*, 3. *veikti*, 4. *gaminti, daryti*, 5. *taisyti žemę sėjai*, 6. refl. *siausti, išdykauoti*.

ŠVŽŽ	LKŽ	DLKŽ	BLKŽ
1. veikla, triūsas	1. tikslingas, visuomet naudingas žmogaus veikimas, reikalaujantis protinių ir fizinių jėgų įtempimo, dirbimas, veikla, triūsas	1. fizinė bei protinė veikla, dirbimas	1. fizinė ar protinė veikla, skirta kam gaminti ar kokiam rezultatui pasiekti; kokio kūno organo, mechanizmo veikla
2. atliekamos pareigos ¹⁹			2. pareigos įstaigoje ir pan., už kurių atlikimą mokamas atlyginimas
{darbovietė}			3. tokių pareigų atlikimo vieta; sin. darbovietė
3. užsiėmimas, verslas		2. užsiėmimas, tarnyba, verslas	
{darbas kaip rezultatas}	2. kas padirbta, padaryta, atlikta.	3. veiklos vaisius	4. tam tikros veiklos vaisius
{atlikimo būdas} ²⁰	3. gamybos, atlikimo kokybė, būdas.	4. gamybos, atlikimo būdas, kokybė	5. gamybos, atlikimo būdas
{poelgis, elgesys} ²¹		5. poelgis, elgesys	6. poelgis, elgesys

Lentelė. Daiktavardžio *dárbas* reikšmės aprašų, pateiktų ŠVŽŽ ir svarbiausiose lietuvių kalbos žodynuose, sugretinimas

19 Šios reikšmės aprašyme nurodomas pavyzdys su darbo kaip 'darbovietės' reikšme: *dàrb' ĩ mamĩt'* 'darbe yra mamytė' (ŠVŽŽ 1, 105). Atliekamų pareigų reikšmės iliustravimui tiktų pavyzdys *sũnkos tas mōna dārbs nàktēmis* 'sunkus tas mano darbas naktimis' (KTŽ 399).

20 Pvz., *ka àn's kōr perkũns sōspārdĩt' oš tũok' dārb'* 'kad juos kur perkūnas suspardytų [sutrunkytų] už tokį darbą' (ŠVŽŽ 2, 223).

21 Ši reikšmė labiausiai ryški junginiuose *geri darbai, prasti darbai*, plg.: *oš_pras't's dār'b's dōngāus negāus'* 'už piktus darbus dangaus negausi' (ŠVŽŽ 2, 93).

Žemaitiškasis žodžio *darbas* vaizdinys ir kategorizavimas pagal žodynų iliustracijose pateiktus pavyzdžius

Žodynų iliustracijose pateiktos medžiagos analizė rodo, kad žemaičių kasdienybės kalbėjime labiausiai pabrėžiami darbu vadinamos veiklos gausumo ir apsupties aspektai, nusakomi vienaskaitinėmis ar daugiskaitinėmis daiktavardžio *darbas* formomis. Lekšemos vienaskaita ryškinamas atliktinos veiklos kiekio erdvinis ar temporalinis neapibrėžtumas, gausa ar visuotinis pobūdis, kurį nurodo bendrumo įvardžiai – darbas yra *visur*, *visoks*, jo turi *visi*, jis skirtas *visiems* (nuolat ar tam tikru laikotarpiu, kai darbo būna daugiau nei įprastai) bei daiktavardžiai, įvardijantys darbinės veiklos atlikėjus ir vietos bendrumą – pavyzdžiui, darbo turi žemdirbiai ir gyvenantys kaime, plg.:

- (1) *kad vėšor dārps ī, vėšor didel's dārps* ,kad visur darbas yra, visur didelis darbas' (ŠVŽŽ 1, 105);
- (2) *dārb^a nīkumēt netrūkst* ,darbo niekuomet netrūksta' (ŠVŽŽ 2, 367);
- (3) *kàs cē ī dārba / nagāl ni_apsakītē* ,kas čia yra darbo, negalima nei apsakyti' (KTŽ 256);
- (4) *vėšē tōr dārb^a vėšūok^e* ,visi turi darbo visokio' (ŠVŽŽ 2, 457);
- (5) *dārb^a bōva vėšēms* ,darbo buvo visiems' (ŠVŽŽ 2, 457);
- (6) *prasēdīs sīējē / būs dāug dārba vėšēms* ,prasidėdavo sėja – būdavo daug darbo visiems' (KTŽ 358);
- (7) *tēms žēmeninkāms²² ī dārb^a* ,tiems žemininkams yra darbo' (ŠVŽŽ 2, 482);
- (8) *ī kām^e dārb^a – jē, dā spēk sōktēis* ,yra kaime darbo – taip, tik spēk suktis' (ŠVŽŽ 2, 225).

Fizinio pajėgumo, spartumo, ištvermės reikalaujantys darbo aspektai nusakomi pažyminiais *sunkus*, *smagus²³*, *stingrūs* ,įtemptas, sunkus' (ŠVŽŽ 2, 241), *strokaūnas* (hibr.), greitas, skubus' (KTŽ, 394) ar veiksmazodį *dirbti* apibūdinančiais prieveiksmiais *sunkiai*, *smagiai* ,sunkiai', *bjauriai* ,nemalonu', plg.:

- (9) *ūkēšk^e dārbā vėšē ī sūnk^e* ,ūkiški darbai visi yra sunkūs' (ŠVŽŽ 2, 382);
- (10) *gřūovē kās^t sūnk^os dārps* ,grioviai kasti – sunkus darbas' (ŠVŽŽ 20, 257);
- (11) *ī māšina kēštē a_gřūovi kās^tē ī smāgēs dārbs* ,į mašiną (šieną) kišti ar griovį kasti yra smagus darbas' (KTŽ 375);
- (12) *strūokaunū dārbū nabtōrēm, gālēm atsepūstē* ,strokaunų darbų nebeturim, galim atsipūsti' (KTŽ 394);
- (13) *dēp^t rēk sūnkē, tēp priprātūom nu mažīstē* ,dirbti reikia sunkiai, taip pripratom nuo mažystei' (ŠVŽŽ 2, 256);

22 *žēmininkas*, ~ė – žemdirbys, ūkininkas (ŠVŽŽ 2, 482).

23 *smagūs*, ~i – ,sunkus' (KTŽ 375); ,daug sveriantis, sunkus; nelengvas atlikti' (ŠVŽŽ 2, 214).

- (14) *ka smàgê dêrbi / grėfău pàvargstì* ,kai smagiai [sunkiai] dirbi, greičiau pavargsti‘ (KTŽ 375);
 (15) *vòi / žėima bjaurė tèn dêrbtę* ,ui, žiemą bjauru ten dirbti‘ (KTŽ 46).

Žodynai teikia diskurso atkarpų, kuriuose individo santykis su darbu, kaip dideliu atliktinos veiklos kiekiu, vertinamas iš skirtingų – kažkieno kito paskirtos pareigos ar paties individo priimto įsipareigojimo – perspektyvų. Kalbantysis gali nurodyti save kaip į tą darbų visumą įtrauktą lyg ir ne savo valia (*apkrautas darbais*), ryškinti noro dirbti savanoriškumą (*įsiveržęs į darbą*) ar darbo atlikimo būtinybę, plg.:

- (16) *èsò kâuras dėjìnàs apkrâuts sò darbās* ,esu išsisas dienas apkrautas su darbais‘ (KTŽ 159);
 (17) *i tòi dârba įsiveržę²⁴ – lig vėlòm^a darbòujamûos* ,į tą darbą įsiveržę [inikę] – lig vėlu mos darbuojamės‘ (ŠVŽŽ 2, 434);
 (18) *mértėnā āš tòrò šėndėina bėngtę tū dârba* ,mirtinai ,būtinai‘ aš turiu šiandieną baigti tą darbą‘ (KTŽ 240).

Darbų gausos aspektas neretai perteikiamas darbą animuojant, antropomorfizuojant, priskiriant gyvam subjektui būdingas savybes: darbai apibūdinami kaip intensyviai judantys, užklumpantys, plg.:

- (19) *vuò dârba^a – įodîet^e įòd* ,o darbo [yra tiek daug, kad jis] – judėte juda‘ (ŠVŽŽ 1, 237);
 (20) *vėsė dârbā vėnkârt òntėje* ,visi darbai vienu kartu antėjo‘ (KTŽ 91).

Darbo metaforiškumas paprastai pabrėžiamas emfatinio įvardžiu²⁵, sakant, kad *darbas pats* gali nurodyti ar paprašyti kaip ir kada jį atlikti, plg.:

- (21) *dârps pats parûod^a, kòu rėk darît^e* ,darbas pats parodo, ką reikia daryti‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (22) *rėk dêrbt^e – pats dârps paprâš^a* ,reikia dirbti – pats darbas paprašo‘ (ŠVŽŽ 2, 94),

Aukštą poziciją vertybiniame suvokime rodo darbštumą ar sugebėjimą dirbti apibūdinantys pasakymai, išryškinantys emocinį žmogaus santykį su darbu: *darbą mylėti²⁶, būti į jį palinkusiam* ,mėgti dirbti‘, *jo nebijoti, prie darbo pratinti, gudinti*, plg.:

- (23) *nė, kòrs dârba^a mîl, tàs negràjėi* ,ne, kuris darbą myli, tas nelošia [kortomis]‘ (ŠVŽŽ 1, 440);
 (24) *āš tūokⁱ bøvâu palînkòsⁱ òn dârba^a* ,aš tokia buvau palinkusi ant darbo‘ (ŠVŽŽ 1, 397);
 (25) *žėnâ, dârba^a nebeįjòuâu ė nèslînk^a bøvâu* ,žinai, darbo nebijojau ir netingi buvau‘ (ŠVŽŽ 1, 60);

24 *įsiveržti* – įnikti, įknibti (ŠVŽŽ 2, 434).

25 Būdvardžio pozicijoje esantis emfatinis įvardis *pats, pati* pabrėžia daiktavardį, padarydamas jį pasakymo centru (plg. Rosinas 1996, 103).

26 Plg. Vanagienės žodyne išskirtą *mylėti* reikšmę 2. *vertinti, branginti* (ŠVŽŽ 1, 440).

- (26) *nu mǎž^a rēk prātīnt^ε pri dārb^a* ,nuo mažo reikia pratinti prie darbo‘ (ŠVŽŽ 2, 94);
 (27) *vāk^a rē(k) gūdīnt^ε pri dārb^a* ,vaiką reikia gudinti prie darbo‘ (ŠVŽŽ 1, 210).

Veiksmažodžiui *dirbti* semantiškai prilygstanti prielinksninė konstrukcija *prie darbo* dažniausiai vartojama su slinkties (*eiti / bėgti / spausti + prie darbo*) ar egzistenciniais veiksmažodžiais (*būti / Ø + prie darbo*). Žiūrint segmentiškai junginiuose su prielinksniu *prie*²⁷ darbas iškyla kaip figūra – tokia fraze vaizdingiau nei veiksmažodžiu nusakomas savanoriško ar prievartinio santykio su veikla intensyvumas (*prie darbo bėgti / spausti*) ar gebėjimų vertinimas (*tikti prie darbo*), plg.:

- (28) *ànà pri dārba kǎp sǒdėgǒsi / klǒpdamà klǒpdamà bĕg* ,ji prie darbo kaip sudegusi^[mėgsta dirbti] – klupdama klupdama bėga‘ (KTŽ 72);
 (29) *dēdlē spǎud pri dārb^a* ,dideliai spaudžia prie darbo‘ (ŠVŽŽ 2, 96);
 (30) *ǒngolėnis / pri anūo ni mėnǒtas napasėĕlšĕsi / bāisē spǎud pri dārba* ,užgulęs, – pas jį nei minutės nepasiilsėsi, baisiai spaudžia prie darbo‘ (KTŽ 25);
 (31) *natīnkǒntis ànēi pri dārba* ,netinkantys anie prie darbo‘ (KTŽ 447).

Prielinksninę konstrukciją *prie darbo* įprasta pasitelkti raginimui, kuris gali būti neutralus, bet dažniausiai tokie raginimai išplečiami adresatą apibūdinančiais neigiamos konotacijos palyginimais, liepiamaisiais klausimais, deontinio modalumo veiksmažodžiais (*reikia*), tariamosios nuosakos formomis (pavyzdžiui, su asmeninio įvardžio *datyvus eticus* nuoroda ir neiginiu – *kad man nebūtų*), perteikiančiais vertinamąsias pageidaujamų veiksmų nuorodas²⁸, plg.:

- (32) *a_nėsi pri dārba natakšūojēs²⁹* ,ar neisi prie darbo netakšojes‘ (KTŽ 438);
 (33) *kūo stūovⁱ kǎp esēžūojēl's, ēk ē tǒ pri dārb^a* ,ko stovi kaip išsižiojėlis, eik ir tu prie darbo‘ (ŠVŽŽ 1, 229);
 (34) *kūo tǒ riepsǎ / ēk pri dārba!* ,ko tu rėpsai, eik prie darbo!‘ (KTŽ 341);
 (35) *nadraiBSTĭkis pǎšalēs / ēk pri dārba* ,nesidraiBSTyk pašaliais, eik prie darbo‘ (KTŽ 79);
 (36) *natráinūokis / ēk pri dārba* ,nesitrainiok, eik prie darbo‘ (KTŽ 451);
 (37) *pri dārba nārēk špúosǎutē* ,prie darbo nereikia šposauti‘ (KTŽ 429);
 (38) *pri dārba mǒn ka ni kūoki tráinuojemūos nabūtǒ* ,prie darbo man kad nei kokio tratiniojimosi nebūtų‘ (KTŽ 451).

Konstrukcijos *būti, eiti prie darbo, dirbti* ir *eiti nuo darbo, baigti dirbti* pasitelkiamos nurodant ir neigiamus tinkamo darbštumo aspektus – darbas nuvargina, trukdo

27 Žemaičiai prielinksni *pri* ,prie‘ pasitelkia ne vien lokatyviniam santykiui žymėti, pavyzdžiui, *vės^a dēin^a krǒnksūoj^ε pri pēčǎus* ,visą dieną tūnojo prie pečiaus‘ (ŠVŽŽ 1, 330), bet ir kilmininku nusakomam objektui išryškinti, plg.: *gĭvenǎu pri múotinǎ* ,gyvenau prie motinos [= ,pas motiną]‘ KTŽ 318; *vėinǎm rēk pri vǎka pabútēis* ,vienam reikia prie vaiko [= ,su vaiku]‘ pabūti‘ (KTŽ 318).

28 Apie deontinio modalumo paskirtį žmogaus ar visuomenės pageidaujamų veiksmų ir būsenų raiškai žr. Judžentis 2012, 167.

29 *takšóti, tākšo, takšója, ~óje* – ,drybsoti, tysoti, gulėti‘ (KTŽ 438).

lavintis ir gauti žinių apie pasaulį bei atitolina nuo namų (*išeiti prie darbo* ,dirbti ne namie‘), plg.:

- (39) *kad aš nieka nežėnau, pri dārba kaurā*³⁰ ,kad aš nieko nežinau, prie darbo kiaurai‘ (ŠVŽŽ 2, 489);
 (40) *ēisi nu dārba, gūlsi, ەر ten juokū kēlmū* ,eidavai nuo darbo, guldavai, ir ten jokių kelmų [nieko daugiau nedarydavai]‘ (ŠVŽŽ 1, 284);
 (41) *mēs ēšētām vēs pri dārba* ,mes išeinam visi prie darbo‘ (ŠVŽŽ 1, 154);
 (42) *cīela mēta bōvāu ēšējes pri tūo dārba* ,cielą metą [visus vienerius metus] buvau išėjęs prie to darbo‘ (KTŽ 235).

Darbo reikšmės leksemų kilmė ir derivatai

Žemaičių daiktavardis *dārbs* (atitinkantis lietuvių *dárbas*³¹, latvių *darbs*), nusakomas reikšmėmis ,darbas, poelgis, triūsas‘³², yra vedinys iš veiksmažodžių *dērbtē, darbōutē, darbōutēis*, sietinų su lietuvių *dirbti, darbūotis, darbūiti*³³ ir latvių tarmių *dirbt* (plg. Fraenkel 1962, 82). Žemaičių veiksmažodžio *dērbtē* šaknis fonologiškai artima Ernsto Fraenkeliu minimam **derbh-*, siejamam su *diřti, darýti, derėti* (Fraenkel, ten pat). Žemaičiai *darýti* suvokia keliomis reikšmėmis: 1. *veikti, dirbti*; 2. *rengti, vilkti* [drabužius]; 3. *dažyti, tepti* (KTŽ 70)³⁴. ŠVŽŽ teikia veiksmažodžio *darbōutē, dirbti, triūsti* paprastąją (t. y. nesangražinę) formą (žr. 43 pavyzdį, kuriame ji vartojama pagrečiui su sangražine – dvejopo gramatinio statuso formomis pabrėžiant savitarpio pagalbą), bet įprastesnė yra refleksyvinė forma *darbōutēis*, ryškinanti atlikėjo savarankiškumą ir iniciatyvumą, plg.:

- (43) *pri kēts kēta darbōujām, kēts kētām pādēdām darbōutēis* ,prie kitas kito darbuojam, kitas kitam padėdam darbuotis‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (44) *sūnkō bōva darbōutis sō vēsās ē vākūs augīntē* ,sunku buvo darbuotis su visais ir vaikus auginti‘ (KTŽ 399);
 (45) *āle žmūonis darbōujēs* ,betgi žmonės darbuojasi‘ (ŠVŽŽ 1, 106).

Daiktavardžio *trūsas* ,sunkus darbas‘ (ir veiksmažodžių *triūsėti, trūsėti*) kilmė sietina su slavų *trud* ,pastangos, darbas‘ (plg. Fraenkel 1965, 1126). Reikšmės ,sunkus darbas‘, ,sunkiai dirbti‘ turi skoliniai *procē* ir *prociavoti*, perimti iš lenkų kalbos *praca*,

30 *kiāuras, ~a* – ,išsisas, visas‘ (KTŽ 159; ŠVŽŽ 1, 294).

31 Lietuviškų žodžių *darbas, dirbti* pirminė reikšmė nesiejama su sunkumu (plg. Rutkovska, Smetona, Smetonienė 217, 154).

32 Plg. reikšmės ,Arbeit, Tat, Werk‘ (Fraenkel 1962, 82), ,praca, robota, czyn‘ (Smoczyński 2007, 114).

33 Ernst Fraenkel *darbūiti* priesagą sieja su le. *pracuie, pracować* poveikiu (plg. Fraenkel 1962, 82).

34 Birutė Vanagienė skiria net 8 šio veiksmažodžio reikšmes: *gaminti; veikti; vykdyti, atlikti; ruošti, kelti; refl. verstis; rengti, vilkti; verti* (ŠVŽŽ 1, 106).

*pracować*³⁵. Istorizmu laikomą daiktavardį *lāžas*³⁶ žemaičių žodynai nusako reikšmėmis: ‚naudžiava‘ (KTŽ 208), priverstinis baudžiauninko darbas dvare‘ (ŠVŽŽ 1, 387). Priverstinio darbo atlikėją nusakantys istorizmai *lāžininkas*, *lāžininkė*, kartais pasitelkiami ironiškame dabartinės kasdienybės kalbėjime, plg.:

- (46) *jug aš tau lāžininks nēs^o, ka kūožn^a dēin^a ttō^o raviet^e* ‚juk aš tau lažininkas nesu, kad kiekvieną dieną turiu ravėti‘ (ŠVŽŽ 1, 378).

Darbas kaip procesas apibūdinamas veiksmazodžių *dērbtę* ‚atlikti darbą‘, *darbōutēis* ‚dirbti‘ daiktavardiniais abstraktais *darbōusēna* [darbūosena] ‚dirbimas‘, *darbāvēmūs* [darbāvimos] ‚darbavimasis‘, *dērbšēna* [dirbsena] ‚dirbimas, dirbimo būdas‘, *dērbēms* [dirbimas] ‚darbavimasis‘ (KTŽ 77, ŠVŽŽ 1, 105, 106, 124). Šie žodžiai dažniausiai sutinkami vertinamuosiuose pasakymuose, plg.:

- (47) *dėl darbōusēnūs negâl skūstētis, dērb ōns* ‚dėl dirbimo negalima skūstis, dirba jis‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (48) *dērbēms bōva tōukârt kâp rēkēnt* ‚dirbimas buvo tąkart kaip reikiant‘ (KTŽ 77);
 (49) *vuot tau pō vēs^a darbāvēmūs* ‚štai tau po viso darbavimosi‘ (ŠVŽŽ 1, 105);
 (50) *tūōkūs dērbšēnas kâp ânēi ka dērb / aš napripažistō* ‚tokios dirbsenos kaip anie kad dirba, aš nepripažįstu‘ (KTŽ 77).

Žemaičių kalbos pasaulėvaizdyje atspindintį dėmesingumą gausiam darbų kiekiui (labiau nei sunkiam darbui) rodo sudurtiniai žodžiai *darbēlaikis*, *darbēmetis* ‚darbųmetis‘ (KTŽ 69, ŠVŽŽ 1, 106). Jais įvardijami žemdirbiui būtinų atlikti darbų kiekio suintensyvėjimo metiniame darbų cikle laikotarpiai (sėja, šienapjūtė³⁷, derliaus nuėmimas ir pan.). Kalbėtojai nurodo jų faktiškumą (*tokie yra*) ar pasikeičiančias elgesio taisykles – tai laikas, kai būtina suvokti tam tikrų darbų skubaus atlikimo būtinybę, todėl baiminamasi ligų ir piktinamasi dėl tinginystės, plg.:

- (51) *tūōkēi darbēlaikē ī* ‚tokie darbēlaikiai yra‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (52) *dābār pāts darbēlāikis / natrōkdīk mūsā* ‚dabar pats darbēlaikis, netrukdyk mūsų‘ (KTŽ 69);
 (53) *sō tuokēs nīekās naōžsējīmk darbēlaikē* ‚su tokiais niekais neužsiimk darbēlaikyje‘ (KTŽ 254);
 (54) *pār pāt darbēlāiki ânā sōsēsōka* ‚per patį darbēlaikį ji susisuko [=smarkiai apsirgo]‘ (KTŽ 69);
 (55) *vāsar^as darbēmetiē lūb gulīes lig dešimt^as* ‚vasaros darbēmetyje gulėdavo iki dešimtos‘ (ŠVŽŽ 1, 106).

35 Dėl lenkiškos lekšemos *praca* etimologijos neaiškumo žr. Bartmiński 2020, 31.

36 Dėl galimos žodžio *lažas* sąsajos (vertinant ‚bendro darbo‘ reikšmės aspektą) su ide. **lēg-* ‚rinkti, rinkti derlių‘, kuris artimas lotynų *legō* ‚zbierać, zdejmować, zrywać‘ žr. Smoczyński 2007, 341.

37 Plg. žemaičių turimus žodžius *šienōlaikis*, *šienalaikis*, *šienōmetis*, *šienapjūtė*: *šēinōlāikis bōva dēdžāusis dārps* ‚šienalaikis buvo didžiausias darbas‘ (ŠVŽŽ 2, 281).

Dar du sudurtiniai žodžiai išpopuliarėjo naujesniais laikais. Tai sovietmečio realijas nurodantis *darbādienis* ‚ darbo diena kaip buvusi kolūkiečio dienos norma‘ (ŠVŽŽ 1, 105), žodynų pavyzdžiuose apibūdinamas mažo atlygio³⁸ ar neprasmingai ištes-tos darbo trukmės kontekstuose, ir *rankdarbis* ‚rankų dirbinys‘ (ŠVŽŽ 2, 126), juo įvardijami dirbiniai laikomi tinkamu pragyvenimo šaltiniu, plg.:

- (56) *lōb gāus' i darbādēini' kapēika* ‚gaudavai į [=už] darbadienį kapeiką‘ (ŠVŽŽ 1, 69);
 (57) *āš dērbdāms navēizo darbādēini' / āli vēizo / ka_dārbs nagāišto* ‚aš dirbdamas nežiū-riu darbadienio, bet žiūriu, kad darbas negaištų‘ (KTŽ 478);
 (58) *āš sō rōngdarbēs vō tēp ēšēmaiten°* ‚aš su rankdarbiais va taip išsimaitinu‘ (ŠVŽŽ 2, 126).

Sudurtiniu žodžiu *duondirbys*, *-ē* ‚maitintojas, kas duoną uždirba‘ linkstama api-būdinti neįprasta seka tokį vaidmenį nusipelnusį asmenį (pavyzdžiui, ne tėvas, bet sūnus), plg.:

- (59) *jē_na sūnōs dōunderbīs / mēs prapōulē* ‚jei ne sūnus duondirbys, mes prapuolė‘ (KTŽ 84).

Daiktavardžio *darbas* priesagos vediniais nusakoma darbo vieta – *darbykla* (ŠVŽŽ 1, 106) ir darbo atlikėjai – *darbiniņkas*, *-ē* ‚kas dirba‘, dem. *darbininkēlis*, *~elē* (KTŽ 70), *darbinis*, *-ē* ‚darbininkas‘ (ŠVŽŽ 1, 106, veiksmažodžio *dirbēti* vediniu *dirbējys*, *-ē* – meistras (ŠVŽŽ 1, 124). Iš žodynų iliustracijų matyti, kad žemaičiai darbininku linkę vadinti ne bet kurį darbo atlikėją, bet daug dirbantį, tokiam skiriami hiperbolizuotai teigiami vertinimai (*baisus*, *rimtas*, *didelis*, *didžiausias*) ar deminutyvai; gyvūnijos pa-saulyje darbininkėmis vadinamos bitės ir skruzdėlės³⁹, plg.:

- (60) *dārbenīnks tas ī, kās dāug dērb* ‚darbininkas yra tas, kas daug dirba‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (61) *ōns īr bāis°s dārbenīnks* ‚jis yra baisus darbininkas‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (62) **petrūonē rūods⁴⁰ bōva darbēninkēlē* ‚Petronė tikrai buvo darbininkėlė‘ (KTŽ 70);
 (63) *vēln° givēnēms, kàtr°s darbēn's* ‚velnio gyvenimas, katras darbinis‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (64) *tēp bētēlē, tēp skrōzdēlē – darbēnīnķes* ‚ir bitelė, ir skruzdėlė yra darbininkės‘ (ŠVŽŽ 1, 64);
 (65) *nō, darbēnīnk°s bit's* ‚na, darbininkės bitės‘ (ŠVŽŽ 1, 106).

Asmens būdo savybės nusakomas *darb-* šaknies būdvardžiais *darbus*, *padarbus*, *darbštus* ir iš jų pasidarytais daiktavardiniais vediniais *darbumas*, *darbštumas* bei veiksmažodiniu *darbštīnēties* ‚dirbinėtis‘, plg.:

38 Darbadienius apibūdinanti kolūkinio darbo trukmė nusakoma ir *dirbti* dalyvinių formų pakartojimu, plg.: *dērbēs kōl_dērbēs gāusi ēš_kōlūki kūokū āpleku grūžk* ‚dirbęs ir dirbęs gaudavai iš kolūkio kokių prastų grūdų‘ (KTŽ 28).

39 Lietuvių kalbėjime darbštumas taip pat siejamas su bite ar skruзде (plg. Rutkovska, Smetona, Smeto-nienė 2017, 156).

40 *rōds* (sl.) – ‚tikrai‘ (KTŽ 347).

- (66) *darbēm žmūogōu vėšōr gērā* ,darbiam žmogui visur gerai‘ (KTŽ 70);
 (67) *pàdarbōs žmūogōs vėšōr dārba rōnd* ,padarbus žmogus visur darbą randa‘ (KTŽ 267);
 (68) *žemāitē īr dārps̃tē, aukštaitē mōndrē tik* ,žemaičiai yra darbštūs, aukštaičiai tik mandrūs‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (69) *vėšē džāugīs tuos mūotrėškas dārbumō* ,visi džiaugėsi tos moters darbumu‘ (KTŽ 70);
 (70) *bet iš tuo dėdel^e darps̃tōm^a ōns ę smėrtⁱ gāv^a* ,bet iš to didelio darbštumo jis ir smertį gavo‘ (ŠVŽŽ 1, 106);
 (71) *kū_čē mūms bemāčīs darbštēnīejōs / ka_senē bēsām* ,ką čia mums bepadės darbštinėtis, kad jau seni esam‘ (KTŽ 70).

Atliekamų darbų tėkmė nusakoma būdvardžiu *nudarbus* ,spartus, sėkmingas‘ (KTŽ 261), o įvairios darbo priemonės – būdvardžiu *darbinis* ,skirtas darbui‘ (ŠVŽŽ 1, 106), plg.:

- (72) *šimēta ī dėdlē nūdarbōs mēt̃s* ,šiemet yra dideliai nudarbus metas [darbui tinkami metai]‘ (KTŽ 261);
 (73) *ōns (arklys) īr darbēn^s gīvūol^s* ,jis (arklys) yra darbinis gyvulys‘ (ŠVŽŽ 1, 106).

Veiksmažodis *dirbti* dažniausiai vartojamas pagrindine ,atlikti darbą‘ reikšme (daiktų kilmės pobūdžiui nusakyti pasitelkiami būdvardiniai vediniai *dīrbtinis*⁴¹, *dirbtinys*⁴²), o kauzatyvai *dirbinti*, *padirbinti*, *sudirbinti* vartojami reikšme ,dirbdinti‘, ,suruošti kitų rankomis‘, plg.:

- (74) (tarnaujant) *nebōv^a gāla – dērbā i dērbā* ,(tarnaujant) nebuvo galo – dirbdavai ir dirbdavai‘ (ŠVŽŽ 1, 165);
 (75) *aš pāt̃s bōvāu sōdērbēn^s anā krāi^r* ,aš pats buvau sudirbinęs jai kraitį‘ (ŠVŽŽ 1, 124).

Žemaičiai vartoja daug priešdėlinių veiksmažodžio *dirbti* vedinių: *apdirbti*, *išdirbti*, *nudirbti*, *padirbti*, *pardirbti*, *perdirbti*, *pridirbti*, *sudirbti*, *uždirbti* (KTŽ 77, ŠVŽŽ 1, 124–125). Visus juos sieja bendra sema ,padaryti‘ ir vienas ar keli papildomi su užduočių atlikimo intensyvumu ir trukme, tam tikrų daiktų sukūrimu, sutaisymu ar net sugadinimu susijusių reikšmių atspalviai. Jiems būdinga ir sangražinė (su sangražos formantu kaip prefiksu arba postfiksą) vartosena. Kai kuriems iš šių refleksyvų būdingos ne vien atlikėjo skirtumą nurodančios (t. y. žyminčios, ar veiksmo atlikėjas yra pats kalbantysis ar kitas asmuo), bet ir papildomos reikšmės (plg. objekto nuorodos reikalaujantį *apdirbti* ,padaryti, atlikti (ką), susidoroti (su kuo)‘ ir tokią objekto nuorodą savo reikšmėje turintį *apsidirbti* – ,padaryti reikiamus darbus‘⁴³; *pardirbti* 1.

41 *dīrbtinis*, -ė – ,1. padarytas, padirbtas; 2. pačių išgalvotas‘ (ŠVŽŽ 1, 125).

42 *dirbtinys*, -ė – ,padarytas, padirbtas‘ (ŠVŽŽ 1, 125), ,padirbtas, nenatūralus‘ (KTŽ 78).

43 Žr. ŠVŽŽ 1, 124; KTŽ 440.

,naujai padaryti, perdaryti', 2. ,dirbti tam tikrą laiką' ir *parsidirbti* ,per daug dirbti'⁴⁴). Žemės darbų prioritetiškumą žemaičių kasdienybėje atskleidžia sangražinių veiksmazodžių *apdirbties*, *išsidirbti/ išdirbties*, *nusidirbti/ nudirbties* vartojimas ,apdirbti, išdirbti, išpurenti žemę' reikšmėmis, pavyzdžiui:

(76) *rēk pėrmō lāukūs apdērbtēis* ,reikia pirma laukus apdirbties [=apdirbtie+si ,sėjai pasiruošti'] (KTŽ 77);

(77) *reikījē vākarās, švėntūoms dēinūoms ē naktīms sāva ārūs nusēdērtē* ,reikėjo vakarais, šventomis dienomis ir naktimis savo arus nusidirbti' (ŠVŽŽ 1, 124).

Priešdėliniams veiksmazodžio *darbuotis* vadiniams taip pat būdinga teigiama arba neigiama semantika: *pasidarbuoti* ,padirbėti', *nusidarbuoti* ,nusidirbti, nuvargti' (ŠVŽŽ 1, 106), *išdarbuoti* ,išgadinti, išniokoti' (KTŽ 70), plg.:

(78) *nusēdarbōuj^o par dēin^a, ka vākar^a vuos kūoj^s bepāvēlk^o* ,nusidarbuoju per dieną, kad vakarą vos kojas bepavelku' (ŠVŽŽ 1, 106).

Atlygis už darbą nusakomas daiktavardžiais *uždarbė*, *uždarbys*, trumpalaikis darba-vimasis dėl uždarbio – daiktavardžiu *uždarbystė* ,uždarbiavimas, darbas' (ŠVŽŽ 2, 388) ir veiksmazodžiu *uždarbiauti* ,darbuotis, užsidirbti', plg.:

(79) *jē būsi slīnks ēr_ōždarbīes nabūs* ,jei būsi slinkas [tingus] ir uždarbės nebus' (KTŽ 467);

(80) *i lātvej^e cē dāugāu i(š) žemaitējēs ējē uždarbāutē* ,i Latviją čia daugiau iš Žemaitijos eidavo uždarbiauti' (ŠVŽŽ 1, 106).

Sinonimai

Žemaitiškuose žodynuose daiktavardžio *darbas* sinonimų yra vos keletas. Dažniausiai vartojamas *talkà*⁴⁵ kaip ,bendras telktinis darbas, padėjimas dirbti, pagelbėjimas'. Polonizmas *procė* ,sunkus darbas, triūsas'⁴⁶ ir *trūšas* ,sunkus darbas' vartojami retai. Kiek dažnesnė tam tikruose kontekstuose pastarajam savo reikšme prilygstančio daiktavardžio *vařgas*⁴⁷, tampančio žodžio *darbas* sinonimu, vartosena, plg.:

(81) *ējīem i talka kēts kētām* ,ėjom į talką kitas kitam' (ŠVŽŽ 2, 321);

(82) *kēta kārta tē(p) bōva – darbīnks vaiķōks galīejē par sāva prūocē ōždērtē* ,kitą kartą [seniau] taip buvo – darbingas vaikiukas galėdavo per savo procę uždirbti' (ŠVŽŽ 2, 101);

44 Žr. KTŽ 77.

45 Dar plg. prk. ,talkininkai': *tālk^a sōēit kōl^ē* ,talka sueina kulti' (ŠVŽŽ 2, 321).

46 Šio žodžio vartosena gausesnė XIX a. pradžioje – Pabrėža šį žodį ir jo vedinius renkasi pastangų reikalaujančio darbo apibūdinimui (daugiau žr. p. 268; 271; 272; 276; 280).

47 *vařgas* – ,sunkus gyvenimas, sunki būtis; bėda, rūpestis' (KTŽ 474; ŠVŽŽ 2, 411).

(83) *oš tpu trūsa, vārga nēka negāva* ,už tą trūšą, vargą nieko negavo‘ (ŠVŽŽ 2, 369);

(84) *tòrⁱ gīvūolⁱ, tòrⁱ vārg^a* ,turi gyvulį, turi vargą [=darbo]‘ (ŠVŽŽ 2, 411).

Namų ruošos darbai nusakomi daiktavardžiu *žygis* ir veiksmažodžiais *žygiuoties* ,liuobtis, ruoštis, namų apyvoką apeiti‘, *apsižygiuoti* ,apsiruošti, namų apyvoką apeiti‘ (KTŽ 500, ŠVŽŽ 2, 487), plg.:

(85) *ka_apēsēu žīgūs / galīsi ētē i_vākarēli* ,kai apeisiva žygius, galėsi eiti į vakarėlį‘ (KTŽ 500);

(86) *reikīej^e ēit^e pri žīg^e, lāik^a nebōv^a* ,reikėdavo eiti prie žygio, laiko nebuvo‘ (ŠVŽŽ 2, 487).

Samdomas darbas nusakomas veiksmažodžiais *tarnauti* ,būti samdiniu, tarnu‘, *užsi-tarnauti* ,tarnaujant užsidirbti‘, *slūgavoti* ,tarnauti‘, daiktavardžiais *tarnavimas*, *tarnyba* ,pareigos, darbas‘, *tarnysčia*, *tarnysta*, *tarnystė* ,tarnyba, buvimas samdiniu‘ (KTŽ 441, 375; ŠVŽŽ 2, 325), plg.:

(87) *aš pats ès^o penkūolek^a mēt^u tarnāv^es pri gaspadūor^u ož vāikⁱ, ož pēimēnⁱ, ož pōsvāikⁱ* ,aš pats esu penkiolika metų tarnavęs prie gaspadorių⁴⁸ už vaikį, už piemenį, už pusvairkį‘ (ŠVŽŽ 2, 325).

Kontekstiniais sinonimais laikytini hiperoniminio veiksmažodžio *užsiimti* ar intensyvų judėjimą *plustėti*, *plušėti* ,triūsti, smarkiai dirbti‘ nusakančių veiksmažodžių vediniai *užsiēmimas* ,veikla‘, *plušėjimas* ,triūsimas, smarkus dirbimas‘, *plustėjimas* ,skubus dirbimas, plušėjimas‘⁴⁹, plg.:

(88) *īm^{kis} kūoki ožsejiemēma / draibstās⁵⁰ ba_rēkala / ē_vēskas* ,imkis kokio užsiēmimo, drabstaisi be reikalo ir viskas‘ (KTŽ 79);

(89) *ka_stūo grāžī pāgadā / pāmēnīejēs prasēded plošīejēms sō_šēinās* ,kai stoja gražūs orai, paminijais prasideda plušėjimas su šienais‘ (KTŽ 312);

(90) *priš_lītō prasēdīejē dēdēlis ploštīejēms* ,prieš lietų prasidėjo didelys plustėjimas‘ (KTŽ 312).

Sintaksiniais sinonimais dažnai tampa įvairūs su ūkiu susijusių moteriškų (audimas, verpimas, linų skleidimas, rovimas ir pan.) ar vyriškų (sėjimas, šieno ar mėšlo vežimas) darbų įvardijimai, nusakomi vien veiksmažodžio bendratimis ar asmenuojamosiomis formomis (*austi*, *verpti*, *pjauti*, *šienuotis*, *apsišienuoti*) ar paminint tik darbinės veiklos metu įveiktinus objektus ([dirba] su *šienais*, su *mėšlais*, su *sėjimais*), plg.:

(91) *ē_lēnū skleidēms bōv^a mūotrēšk^u dārps* ,ir linų skleidimas buvo moteriškų darbas‘ (ŠVŽŽ 2, 202)

48 *gaspadorius* (sl.) – ,1. ūkininkas; 2. šeimininkas‘ (ŠVŽŽ 1, 172; KTŽ 101).

49 Pagrindinė šio žodžio reikšmė – *judėjimas*, *spurdėjimas* (KTŽ 312).

50 *draibstyties*, *draibstos*, *draibstės* – ,nerasti sau vietas; sėdinėti, gulinėti, klaidžioti‘ (KTŽ 79).

- (92) *nõgis nusẽràusẽm lẽnũs/ ka lẽktõ lãika kẽtẽms darbãms* ,dabar nusirausim linus, kad liktų laiko kitiems darbams‘ (KTŽ 261)
- (93) *muokĩẽjãu ẽr ãustẽ, muokĩẽjãu ẽ vẽrptẽ, ẽ vẽsũs darbũs muokĩẽjãu* ,mokėjau ir austi, ir verpti, ir visus darbus mokėjau‘ (ŠVŽŽ 1, 449)
- (94) *tas vãks jau žãd, ka çẽ apsẽdẽrps sãv^a dãrbũs, apsẽšẽinõus, padĩetẽ* ,tas vaikas ^[suaukęs, bet gerokai jaunesnis už kalbantįjį asmuo] jau žada, kai čia apsidirbs savo darbus, apsišienuos, padėti‘ (ŠVŽŽ 2, 281)
- (95) *vĩrã sũšẽinãs, sũmiešlãs, sũsĩẽjẽmãs, sõ ùkẽnẽs dãrbãs* ,vyrai su šienais, su sėjimais, su ūkiniais darbais‘ (ŠVŽŽ 2, 382)

Žemės įdirbimą nusakančių veiksmazodžių *išdirbties, nudirbties* sinonimai yra *gyventi, išgyventi, sugyventi* (žemę), plg.:

- (96) *rogẽms ẽš rõdẽns žẽmẽ gi.vẽn* ,rugiams iš rudens žemę gyvena‘ (ŠVŽŽ 1, 190);
- (97) *plu.gĩel's ĩ, tãs vĩel ãr grĩnã ižgi.vẽn^a žẽmẽ* ,plūgelis yra, tas vėl arią grynai išgyventą žemę‘ (ŠVŽŽ 2, 84);
- (98) *svadẽnẽmus pradĩesẽm vĩelãu / pẽrmõ rẽk žẽmẽ sõgĩvẽntẽ* ,sodinimus pradėsim vėliau, pirma reikia žemę sugyventi‘ (KTŽ 401).

Veiksmazodį *dirbti* kartais keičia polonizmas *prociavoti* ar latvizmas *dienėti* ,dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 121), siauresnės reikšmės *dienauti* ,būti padieniu darbininku‘ (ŠVŽŽ 1, 121), o bendri savitarpio pagalbos darbai nusakomi veiksmazodžiais *talkavoti* ,talkinti‘, *atsitalkavoti* ,atidirbti už talką‘, *patalkavoti* ,patalkinti‘, *talkinėti*, *patalkinėti* (ŠVŽŽ 2, 321), prieveiksmiu *atbūtinis* ,atbūnant, atidirbant‘ (ŠVŽŽ 1, 28).

Lekšemos *darbuotis* reikšmė vartojami veiksmazodžiai (dažniau su pakartojimu), ryškinantys skirtingus darbinės veiklos aspektus: tam tikrą darbo specifiką (pvz., *verpti*), judėjimo intensyvumą (*bėgioti* ,triūsti‘, *bėgti* ,apsukriai darbuotis, plušėti‘, *plustėti*⁵¹, *trypiniuoti*⁵²), triukšmą (*brūzti*⁵³, *kriūkti*⁵⁴), išsitiesiančią trukmę (*naktinėti* ,dirbti ligi vėlyvos nakties‘), plg.:

- (99) *nõ, ta gaspadẽnẽ vẽs darbũojas, vẽs bieğũo, vẽs vẽrp vẽrp* ,na, ta gaspadinė⁵⁵ vis darbuojasi, vis bėgioja, vis verpia verpia‘ (ŠVŽŽ 1, 54);
- (100) *kãrtãs bĩegĩ bĩegĩ ẽr apvĩrsti* (iš nuovargio) ,kartais bėgi bėgi ^[dirbi dirbi] ir apvirsti‘ (ŠVŽŽ 1, 54);
- (101) *priš vãkara ka plõstĩẽjĩem / ka plõstĩẽjĩem / norĩẽjĩem bẽngtẽ* ,prieš vakarą kad plustėjom, kad plustėjom, norėjom pabaigti‘ (KTŽ 312);

51 *plustėti, plūsta*, ~ėjo – judėti, plazdėti, spurdėti, ,smarkiai dirbti‘ (KTŽ 312); ,dirbti, plušėti‘ (ŠVŽŽ 2, 85).

52 *trypiniuoti* – ,dirbti vaikštinėjant, tupinėjant – be aiškaus rezultato‘ (ŠVŽŽ 2, 364).

53 *brūzti* – ,triūsti, darbuotis‘ (KTŽ 54).

54 *kriūkti* – ,vargti, sunkiai iš visų jėgų dirbti‘ (KTŽ 188).

55 *gaspadinė* – ,1. šeimininkė; 2. valgių taisytoja, virėja‘ (ŠVŽŽ 1, 172).

- (102) *vėšė tik dērb / plòst* ,visi tik dirba, pluša‘ (KTŽ 312);
- (103) *àš dàuġāu àp^ė dārb^a mėsleĵ^o – plòst^o, plòst^o* ,aš daugiau apie darbą misliju [galvoju] – plustu, plustu‘ (ŠVŽŽ 2, 85);
- (104) *múotrėšk^a tri.pėñôuĵⁱ, tri.pėñôuĵⁱ par dēina, vuo tuo dārb^a ė nematītⁱ* ,moteriška trypi-niuoji trypinuoji per dieną, o to darbo ir nematyti‘ (ŠVŽŽ 2, 364);
- (105) *šúogeris křūķė ōns ė křūķė / pākōl pasėdėrba bōta* ,švogėris kriūkė jis ir kriūkė, pakol pasidirbo butą [pasistatė namą]‘ (KTŽ 188);
- (106) *bāisė lōb nakteniet^ė, darbōutėis lōb* ,baisiai naktinėdavo, darbuodavosi‘ (ŠVŽŽ 1, 460).

Asmens būdas pagal santykį su darbu nusakomas sinonimiškais būdvardžiais *dar-bus*, *neslinkas*, plg.:

- (107) *ànà dārbi būs, nàslinkà* ,ji darbšti bus, neslinka [netinginti]‘ (KTŽ 374).

Daiktavardžio *uždarbis* sinonimais yra *algà*, *algėlė* (dem.), *atlyginimas*, *pelnas*⁵⁶, sl. *zaplōtas* ,atlyginimas už darbą‘, plg.:

- (108) *ālg^a išėĵ^ė pasijĩmt^ė dārbenĩnks* ,algà išėjo pasiimti darbininkas‘ (ŠVŽŽ 1, 8);
- (109) *pėimėnėis algėl^ė bōv^a màž^a* ,piemens algelė buvo mažą‘ (ŠVŽŽ 1, 8);
- (110) *dārba bōva dāug, bet atlĩgėnėm^a jau nešėvėrtė* ,darbo buvo daug, bet atlyginimo jau neužsivertei‘ (ŠVŽŽ 1, 28);
- (111) *zaplūot^a ōns ġaus kāp ōž^ė dō* ,zaploto jis gaudavo kaip už du (dirbusius)‘ (ŠVŽŽ 2, 466).

Antonimai

Leksemų *darbas*, *talka*, *dirbti*, *dirbėti* antonimai aptinkami reguliariuose poilsio, miego, pramogavimo poreikį, naudą ar trūkumą nurodančiuose kontekstuose⁵⁷. Išskirtinos kelios su šiomis leksemomis vartojamų antoniminės reikšmės porų grupės: *darbas–poilsis* (*atilsis / pailsis / ilsėjimasis*⁵⁸ / *atgajus*), *darbas–pramogos* (*lakiojimai* ,lakstymai, pramogos‘, *naktinėjimai* ,pramogavimas naktimis‘), *talka–pātalkis*⁵⁹, *pa-dirbėti–pailsėti* ir besirimuojantis *eiti gulti*⁶⁰ – *keltis kulti*, kurių vartojimo pobūdis matomas žemiau pateiktose citatose, plg.:

56 *pelnas* – ,uždarbis, nauda‘, *pelnyti* ,užsitarnauti‘, *nupelnyti* ,užsidirbti‘ (ŠVŽŽ 2, 46).

57 Sintagminei priešpriešų raiškai būtinas reguliarusis kontekstas ir pastovūs leksiniai ryšiai (plg. Ermanytė 2008, 73–74).

58 Plg. *ilsėjimosi* dėl nepalankių oro sąlygų nusakymą: *ka lĩn, nèbĩe dārba, tàd^a ėls* ,kai lyja, nebėra darbo, tada ilsi‘ (ŠVŽŽ 2, 220).

59 *pātalkis* – ,pabaigtuvės, vaišės, pasilinksminimas po talkos‘ (KTŽ 286, ŠVŽŽ 2, 34).

60 *eiti gulti* – ,eiti miegoti‘ (KTŽ 120).

- (112) *nábtōfo àtēĩsi pàr_tùs dârbus a_ni_běški* ,nebeturiu atilsio per tuos darbus anei kiek‘ (KTŽ 32);
- (113) *děrbuom ba_pâēlsi vėsa dēina* ,dirbom be pailsio visą dieną‘ (KTŽ 270);
- (114) *ēlsējēms ēt i nâuda, ē vīel gâl dēptē* ,ilsėjimasis eina į naudą, ir vėl gali dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 220);
- (115) *dīrpsⁱ nušēls nuplōk^s be kûok^e àdgajâus* ,dirbdavai nušilęs nuplukęs be jokio atgajaus‘ (ŠVŽŽ 1, 28);
- (116) *dâbâ va_kâms dârps nērûp, tik lakûojemâ* ,dabar vaikams darbas nerūpi, tik lakiojimai‘ (ŠVŽŽ 1, 368);
- (117) *reikējē dēptē, naktenējemâ mûms neru.pējē* ,reikėjo dirbti, naktinėjimai mums nerūpėjo‘ (ŠVŽŽ 1, 460);
- (118) *keikvėin^a vâkara pō_talkūos būs pàtalkē* ,kiekvieną vakarą po talkos būdavo patalkiai‘ (ŠVŽŽ 2, 34);
- (119) *čē padērbjējē⁶¹, čē ēšēlsjējē, ē vėsk^a ī* ,čia padirbėjai, čia pailsėjai, ir viskas yra‘ (ŠVŽŽ 1, 124);
- (120) *ēkēm gōltē/ rīta kēltē kōltē* ,eikim gulti [=miegoti], ryte keltis kulti [=dirbti]‘ (KTŽ 91).

Žemaičių kalbėjime gausu darbštumą ir tingumą⁶² priešinančių pasakymų. Tinginystė apibūdinama veiksmažodžiu *slinkauti* ,tinginiauti‘ ar predikatinėmis frazėmis su būdvardžiu *slinkas*⁶³, daiktavardžiais *slinkis*, *slinkainis*, *slunkis*⁶⁴. Žodynuose randamos semantinės *dirbti* / *eiti prie darbo* / *darbuotis* ir *slinkauti* / *būti slinku* / *slinkiu* / *slinkainiu* ,būti tinginiu‘ priešpriešos, plg.:

- (121) *jūs_naslinkâuket / êket pri_dârba* ,jūs neslinkaukit/ eikit prie darbo‘ (KTŽ 374);
- (122) *nō vuo kōrs nenûor darbûtētis, tās ī slīnks* ,na, o kuris nenori darbuotis, tas yra slinkas‘ (ŠVŽŽ 2, 211);
- (123) *tēi nenorējē darbûtētis, tēi bōva slīnkē* ,tie nenorėjo darbuotis, tie buvo slinkiai‘ (ŠVŽŽ 2, 212);
- (124) *âš dâbâ esō slīnkâinis, nīeka nenûofo dēptē* ,aš dabar esu slinkainis, nieko nenoriu dirbti‘ (ŠVŽŽ 2, 211).

Kontekstiniai antonimai teikia daug vaizdingumo ir įtaigumo kalbai (plg. Ermanytė 2008, 74) ir kartu išryškina svarbiausias vertybes. Kontekstiniu antonimu darbui gali tapti *šventės*. Paradoksu tarp šventinės dienos ir kasdienybės pagrįsta frazema *šventa diena* ,labai lengva, paprasta‘, skirta darbo lengvumui nusakyti; frazeologizmo *Vėlykos kožnq dienq* aiškinimas teikia kontekstinę darbavimosi ir kalbėjimo priešpriešą (*darbuotis* – *rokuoti*), darbo ir kalbėjimo priešprieša paryškina nedarbą įvardijant tuščią plepėjimą imituojančiais jaustukais (*tarkš patarkš*), plg.:

61 *padirbėti* – intr. ,1. dirbėjant daug padaryti; 2. truputį padirbti‘ (KTŽ 77).

62 *tingumas* – ,aptingimas, neturėjimas noro dirbti‘ (KTŽ 448).

63 *slīnkas*, -a ,tingus, nedarbštus, neveiklus‘ (KTŽ 374).

64 *slūnkis* – ,kas lėtai eina, dirba, tinginys‘ (KTŽ 375).

- (125) *tēp dērbtę ī švėntà dēinà* ,taip dirbti yra šventa diena‘ (KTŽ 434);
 (126) *velik^as kūožn^a dēin^a*, – *nieks nedarbōujēs – tik rōkōu i rōkōu* ,Velykos kiekvieną dieną, – niekas nesidarbuoja, tik kalba ir kalba‘ (ŠVŽŽ 2, 426);
 (127) *ōns nīeka nadērb/ tiktā tārks patārks / ę_vėskas* ,jis nieko nedirba, tiktai tarkš patarkš ir viskas‘ (KTŽ 441).

Kontekstiniai antonimai atskleidžia leksemų *darbas*, *dirbti* reikšmių apibrėžtis. Pasi-kartojantys frazių modeliai rodo, kad darbu laikoma ne bet kokia, bet tik kalbėjimo metu svarbi, susikaupimo ir skubaus atlikimo reikalaujanti veikla. Priešinami rimtas ir nerimtas darbavimasis: nepasitenkinimo frazės net ir be didesnio konteksto leidžia suprasti, kad adresantas dirba, bet ne tokiu tempu ar ne tuos darbus, kurių pagedauja kalbantysis. Nerimtam darbui įvardinti dažniausiai parenkama perkeltinės reikšmės leksika: ekspresyvūs veiksmazodžiai (*lengvinėti*⁶⁵, *pesnoties*⁶⁶, *šikaliuoti*⁶⁷, *terliotis*, *timpinėti*⁶⁸, *tupiniuoti*⁶⁹) ar jų vediniai (darbą skubant nusakantis *šikaliavimas*) priešinami rimtą darbavimąsi nurodančioms frazėms (*dirbti*, *eiti prie darbo*, *kibti į darbą kaip reikiant* ir pan.), plg.:

- (128) *to_nūori tik_lengvėnietę / vo_na_kėbtę i_dārba kãp rėkėnt* ,tu nori tik lengvinėti, o ne kibti į darbą kaip reikiant‘ (KTŽ 211);
 (129) *pri_dārba atėjos rėk dērbtę / vō na_pesnuótėis* ,prie darbo atėjus reikia dirbti, o ne pesnoties‘ (KTŽ 293);
 (130) *našėkalōuk / apsemėslīk pėrmō / ę_tik_tōukāt dērbk* ,nešikaliuok, apsigalvok pirma, ir tik tuomet dirbk‘ (KTŽ 412);
 (131) *kūo čē tērliuojīs / ēk pri_dārba* ,ko čia terliojiesi, eik prie darbo‘ (KTŽ 445);
 (132) *kūo_tō timpenėji / diel_kūo nėti pri_dārba* ,ko tu timpinėji, dėl ko neiti prie darbo‘ (KTŽ 448);
 (133) *natōpėnōuk/ īmkis kãp rėkėnt dārba* ,netupiniuok, imkis kaip reikiant darbo‘ (KTŽ 459);
 (134) *na_tėik tuo_dārba / kėik tuo_šėkalėvėma bōva* ,ne tiek to darbo, kiek to šikaliavimo buvo‘ (KTŽ 411).

Neigiamos konotacijos žodžiai atskleidžia vertinamuosius darbų atlikėjo aspektus. Reikiamas darbštumo lygmuo – patikimumas, tinkamas darbavimosi tempas ir kokybė – akcentuojami apkalbant darbų atlikėjus (*darbininkas* <–> *lieverė* ,ištižėlis‘) ir laikomi atsvara projektuojant gyvenimo partnerio pasirinkimą (*darbininkė* <–> *strainiuška* ,puošėiva‘), plg.:

65 *lengvinėti* – ,lengvus darbus dirbti, vengti sunkių‘ (KTŽ 211).

66 *pesnoties* – ,ilgai pamažu ką dirbti‘ (KTŽ 293).

67 *šikaliuoti* ,1. skubintis, nerimauti, karščiuoti; 2. greitai ką dirbti, skubėti dirbant‘ (KTŽ 411–412).

68 *timpinėti* – vaikščioti ,be tikslo, slampinėti‘ (KTŽ 448).

69 *tupiniuoti* – ,delsti, nepradėti kaip reikiant dirbti, lūkuriuoti‘ (KTŽ 459).

- (135) *naožsəkėši sò_tõu lieverė*⁷⁰ / *rėk eiškuotėis gėra darbėninka* ,neužsikiši su tuo lievere, reikia ieškotis gero darbininko‘ (KTŽ 214);
- (136) *túokūs straiñuškas aš_nanũoro, mōn rėk darbėninkės* ,tokios strainiuškos aš nenoriu, man reikia darbininkės‘ (KTŽ 393).

Perkeltinės reikšmės: darbo metaforizavimas, paremijos, palyginimai, vaizdingieji posakiai

Žodynuose randami keli paremijų tipai, akcentuojantys darbo naudą (nusakomą neiginiu ryškinant darbo nekenksmingumą), nuolatinę būtinybę užsidirbti pragyvenimui bei poreikį pasirūpinti ateitimi.

■ <*darbas nekenkia*>

Darbas nekenkia, sakoma kalbant apie darbą apskritai, plg.:

- (137) *dārps žmūog^o negadėn*⁷¹ ,darbas žmogų negadina‘ (ŠVŽŽ 1, 162);
- (138) *dārps nèkėnk žmūogou* ,darbas nekenkia žmogui‘ (ŠVŽŽ 1, 105/287);
- (139) *nevũodėi*⁷² *dārps* ,darbas nevuodija‘ (ŠVŽŽ 2, 462).

■ <*kas nedirba, tas nevalgo*>⁷³, <*jei nedirbsi, galėsi dantis į gembę pasikabinti*>⁷⁴

Nedirbsi – nevalgysi sakoma apie išgyvenimą, kuriam reikia užsidirbti:

- (140) *nedērpsi – nejiesi* ,nedirbsi – neėsi‘ (ŠVŽŽ 1, 158);
- (141) *kas_napàslėnk dērbtę / tàs ę_pajiestėis natōr* ,kas tingi dirbti, tas ir pavalgyti neturi‘ (KTŽ 374);
- (142) *ka nedērpsⁱ, dōnt's galiesⁱ laikitėis i gėmb^e pakabėnėis* ,jei nedirbsi, dantis galėsi laikyti į gembę pasikabinęs‘ (ŠVŽŽ 1, 179);
- (143) *jė dērbⁱ / gāuni vālgitę / vō_je nadērbⁱ / ėčokš⁷⁵* ,jei dirbi, gauni valgyti, o jei nedirbi – čiukš‘ (KTŽ 131).

■ <*kas nedirba, tas nieko neturi*>

- (144) *nadērbsi / nīeka natōriesi* ,nedirbsi – nieko neturėsi‘ (KTŽ 459);
- (145) *āuksos nēlek prō lōngus* ,auksas nelekia pro langus‘ (ŠVŽŽ 1, 35);
- (146) *žmūoñũ biednōms vėsumèt ĩr ęš_nadarbōma* ,žmonių biednumas visuomet yra iš nedarbumo‘ (KTŽ 248).

70 *lieverė* (hibr.) – ,lebeda, išsižiojėlis, ištižėlis‘ (KTŽ 214).

71 *gadinti* – ,daryti prastą, kenkti‘ (ŠVŽŽ 1, 162).

72 *vōdyti* (sl.) – ,kenkti‘ (ŠVŽŽ 2, 462).

73 Pabrėža viename iš savo pamokslų (žr. PWM 549) nurodo biblinę šios patarlės kilmę (*Kas nenori dirbti, tegul nevalgo* 2 Tes 3,10), apie šios ir kitų darbo prasmę apibūdinančių *Senojo Testamento* patarlių nuorodas PWM žr. p. 270–271.

74 Plg. lenkų *Choć zęby wbij w ścianę, Powieś zęby na kołku* (Grigas 1987, 170).

75 *čiukš* / *čiukšt* – ,staigiam trūkimui nusakyti‘ (KTŽ 66).

■ <ruošk roges vasarą>

(147) *dėrbinkis rātūs žēima / vą šlīdēs vāsara* ,dirbinkies ratus žiemą, o roges vasarą‘ (KTŽ 77).

■ <tinginiui visada šventė>⁷⁶

(126a)⁷⁷ *velik^as kūožn^a dēin^a* ,Velykos kiekvieną dieną‘ (ŠVŽŽ 2, 426).

Pomėgis dirbti ir darbo sėkmė nusakoma lyginimo standartu nurodant degančios energijos turėjimą – *būti kaip sudegusiam, eiti kaip iš pypkės*, o bandymas išvengti darbo – fraze *raitytis nuo darbo*, plg.:

(148) *ànėi pri_dārba bop^a kāp sōdēg^e* ,jie prie darbo buvo kaip sudegę (ŠVŽŽ 1, 112);

(149) *dārbs ēt kāp eš_pīpkā* ,darbas eina kaip iš pypkės‘ (KTŽ 298);

(150) *jau tuokė anuos raitymuos nu darba daba nabovau mātēs* ,jau tokio anos raitymosi nuo darbo dar nebuvo matęs‘ (KTŽ 333).

Lyginimo konstrukcijose atsvara yra geras darbininkas, todėl priekaištai išsakomi neiginiu pagrįstomis frazėmis ar neigiamos konotacijos apibūdinimais, akcentuojant, kad kažkas nedirba kaip žmogus, dirba netinkamai (*ne madoje*) ar kaip ištižėlis (*besómis*⁷⁸, *matúzolius*⁷⁹, *nakažis*⁸⁰) arba nieko nedirba ir dykinėja kaip valkata (*tytaras*⁸¹, *šavalka*⁸², *rupūžė*), plg.:

(151) *kūo če prāmañuojīs, nedīrbī kāp žmūog^s* ,ko čia išsigalvoji, nedirbi kaip žmogus‘ (ŠVŽŽ 1, 410);

(152) *li(g) kuoks besūom^s ē būt^o dērb^s* ,lyg koks besómis ir būtų dirbęs‘ (ŠVŽŽ 1, 58);

(153) *kāp matúzuoļ^s ē dērb ņns tēp nemādūo* ,kaip matúzolius jis dirba taip nemadoj‘ (ŠVŽŽ 1, 421);

(154) *ņns dērb kāp nākažis* ,jis dirba kaip nakažis [nevykėlis]‘ (KTŽ 250);

(155) *ņns nīeka nadērb / vālkūojes kāp tītārs kāuras dēinās* ,jis nieko nedirba, valkiojasi kaip tytaras kiauras dienas‘ (KTŽ 449);

(156) *vālkūojes pār_dēinās kāp kūoki šavālka ē_ni_kūoki darbēli nājemas* ,valkiojas kaip kokia šavalka per dienas ir nei kokio darbelio nesiima‘ (KTŽ 408);

(157) *ē_dīķēnīe kāp rūpūžē nīeka nadērbdāms* ,ir dykinėja kaip rupūžė nieko nedirbdamas‘ (KTŽ 76).

⁷⁶ Plg. latvių *Slinkam nedēļā septiņas svētdienas*, lenkų *Leniwemu zawsze święto* (Grigas 1987, 490).

⁷⁷ Žr. 126 pavyzdį.

⁷⁸ *besómis*, –ė – ,ištižėlis, lepšis‘ (ŠVŽŽ 1, 58).

⁷⁹ *matúzolius* – svetimos kilmės žodis ,nevykėlis, tinginys, žioplys‘ (ŠVŽŽ 1, 421).

⁸⁰ *nākažis* – ,kas menkas, prastas, nevykęs, susitraukęs‘ (KTŽ 250).

⁸¹ *tytaras* (latvizmas) – ,dykūnas, perėjūnas, valkata‘; *tytariuoti* (latvizmas) ,klajoti, bastytis nieko nedirbant‘ (KTŽ 449).

⁸² *šavalka* – ,kas nerimtas, perėjūnas, valkata, palaidūnas‘ (KTŽ 408).

Panašaus pobūdžio apibūdinimais (*nakabis*⁸³, *nezgrabaila*⁸⁴, *teležis*⁸⁵, *tàpnuot*⁸⁶, *šikalas*⁸⁷, *makalas*⁸⁸, *makaris*⁸⁹) perspėjama ir apie netikusius, nekokybiškai ar netinkamu tempu dirbančius meistrus, plg.:

- (158) *tas_nákabis tau napadêrbs šĭepa kâp rêkênt* ,tas nakabis tau nepadirbs šėpą kaip reikiant‘ (KTŽ 249);
- (159) *nadôuk tam_nazgrabáilâ dêrbtę, nĭeka gĕra nâėšĕs* ,neduok tam nezgrabilai dirbti, nieko gero neišeis‘ (KTŽ 253);
- (160) *ôns ĭ tĕkrôs teležis / nikuokĕm rimtâm dârbôu nâtink* ,jis yra tikras teležis, nei kokiame rimtame darbe netinka‘ (KTŽ 444);
- (161) *kû_tò sò_tôu tàpnuotĕ / ôns par_vĕsa dĕina neapsĕdêrb* ,ką tu su tuo tapnote, jis per visą dieną neapsidirba‘ (KTŽ 440);
- (162) *navadĭnk ânno pri dârba/ ôns ĭ tuoks_šĕkâls / anâm bì_kâp bì_kâp / ka_tik grĕtâ* ,nevadink jo prie darbo, jis toks šikalas – jam bet kaip bet kaip, kad tik greitai‘ (KTŽ 411).

Sunkaus darbo procesas apibūdinamas stabiliais junginiais *dirbti kaip (juodas*⁹⁰, *pajuodavęs)* *arklys, dirbti kaip šunys, kūnui su dūšia skirtis nuo darbo* ,smarkiai dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 145), veiksmazodžiu *prakaituoti* ,sunkiai dirbti‘, o darbavimosi intensyvumas – junginiais *dirbti ištikimai* ,dirbti gerai, nuoširdžiai‘, *pasidaruoti nuo širdies* ,dirbti įtempus jėgas‘, *darbuotis su protu* ,dirbti jaučiant saiką‘, plg.:

- (163) *ĕ dêrpsĭ kâp árklĭs* ,ir dirbdavai kaip arklys‘ (ŠVŽŽ 1, 24);
- (164) *ôns dêrb tĕp kâp árklĭs pajôudavĕis* ,jis dirba taip kaip arklys pajuodavęs‘ (ŠVŽŽ 1, 240);
- (165) *dêrbûom kâp šûn's* ,dirbom kaip šunys‘ (ŠVŽŽ 2, 307);
- (166) *prâkaitôuk prâkaitôuk / jĕ_nûori tŕietĕ pĕnĭnga* ,prakaituok prakaituok, jei nori turėti pinigų‘ (KTŽ 316);
- (167) *dêrpsĕm vĕsĕ ĕštĕkĕmâ* ,dirbdavom visi ištikimai‘ (ŠVŽŽ 1, 230);
- (168) *rĕk pasĕdârbôutĕ tĕp nu_šĕrdĕis* ,reikia pasidaruoti taip nuo širdies‘ (ŠVŽŽ 2, 285);
- (169) *dĕrbk vĕsumĕt sŏ_pruotĕ* ,dirbk visuomet su protu‘ (KTŽ 396).

83 *nākabis* – ,kas nelabai kam tikęs, nelabai kam vykęs, nenaudėlis‘ (KTŽ 249).

84 *nazgrabaila* – ,kas nevykusiai nedailiai ką dirba‘ (KTŽ 253).

85 *teležis* ,kas ištižęs, nevykusiai dirba‘ (KTŽ 444).

86 *tapnotė* – ,kas lėtas, pamažu ką dirba, ilgai čiupinėjasi ką dirbdamas (KTŽ 440).

87 *šikalas* – ,kas visur bėga, skuba, šikaliuoja‘ (KTŽ 411). Panašia reikšme vartojamas ir *bezdalas* – ,kas nerimtas, lengvo būdo‘ (KTŽ 43).

88 *mākalas* – ,nerimtas, judrus žmogus, kas greit, bet kaip dirba, šneka‘ (KTŽ 224).

89 *mākaris* (germ.) – ,kas greit, bet kaip dirba‘ (KTŽ 225).

90 Plg. žemaičių pasakojimuose esantį *lŏ'bŏ dĕrp(ĕ) kap_jŏûds á.rklĭ's* ,dirbdavau kaip juodas arklys‘ (ŠZSZ 341).

Apie darbą turint jėgų sakoma, kad galima *kalnus nuversti* ‚daug padaryti‘ (ŠVŽŽ 1, 254) ar *dirbti kepurę pasidėjus* ‚daug ir gerai dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 124), o *Barbe tridarbė* vadinamas kelis darbus vienu metu darantis, bet niekur nespėjantis asmuo, tuos darbus grubiai įvardijant stabilija trinare konstrukcija *šikti, myžti, skiedas rinkti*, plg.:

(170) *nebūk bārbe trėdārbe!* ‚nebūk Barbė tridarbė!‘ (ŠVŽŽ 2, 361);

(171) *ànà ĭ kàp_tà *bārbe trėdārbe / kėlis dārbus ont_siki / šėk mīž e_skėidas* rėnk ‚ji yra kaip ta Barbė tridarbė – kelis darbus ant sykio [daro]: šika, myža ir skiedas renka‘ (KTŽ 454).

Su leksemomis *ranka, pirštas, nagas* sudaryti stabilūs žodžių junginiai *savo rankomis uždirbti* ‚pačiam įsigyti darbu‘, *iš savo rankų duoną valgyti* ‚užsidirbti‘ (ŠVŽŽ 2, 126), *penkis pirštus tik turėti* ‚gyventi iš darbo‘ (ŠVŽŽ 2, 65) akcentuoja būtinybę dirbti pačiam dėl pragyvenimo, nuolatinės priežiūros poreikį (plg. *į darbą įkirsti nagus* ‚dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 459), *nagą prikišti* –,nuolat dirbti‘, *apsinaginėti* ‚apsitvarkyti, apsidirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 460)). Perkeltinės rankų judesius įvardijančių veiksmažodžių *greibti*⁹¹ ‚kokį nors darbą sparčiai dirbti‘ (KTŽ 115) ir *kibti* refl. ‚stvertis, dirbti‘ (ŠVŽŽ 1, 297) reikšmės nurodo poreikį imtis darbo. Su darbštumu nederančios reikšmės nusakomos frazemomis, apibūdinančiomis nenatūralią rankų būklę (*atgrubnagis, atbrančnagis*⁹² –,kas nevykusiai, negrabiai dirba‘ KTŽ 32), padėtį – *dirbti atbulom rankom* ‚netinkamai, be ūpo‘, ar nejudrumą – *rankos nepadėti* ‚nieko nedirbti‘ (ŠVŽŽ 2, 126)⁹³. Plg.:

(172) *nė vėins mōn nēdev^o, aš sāv^a rūnkūoms oždėrbāu* ‚nei vienas man nedavė, aš savo rankomis uždirbau‘ (ŠVŽŽ 2, 126);

(173) *niėk^a neturėjāu, pīnk's pēršt^us tik turėjāu* ‚nieko neturėjau, penkis pirštus tik turėjau‘ (ŠVŽŽ 2, 65);

(174) *kāurā daugāu ĭ dārb^a bōvāu ikērt^us nāg^us* ‚kiaurai daugiau į darbą buvau įkirtęs nagus [=visą laiką aš tik dirbau]‘ (ŠVŽŽ 1, 459);

(175) *(175) nō, ženā, bīednōs būdāms, ta kōu nūors tōrėjē kėptėis* ‚na, žinai, biednas būdamas tai ko nors turėjai kibtis‘ (ŠVŽŽ 1, 297);

(176) *vō_dėivė tīevė / kūoks ōns ĩr atgrōbnāgis* ‚o Dieve Tėve, koks jis yra atgrubnagis‘ (KTŽ 32);

(177) *aš àdbolūom rōnkūm dėrbāu* ‚aš atbulom rankom dirbau‘ (ŠVŽŽ 1, 28).

Netinkamai, bet kaip – per lėtai ar per skubiai – atliekami darbai apibūdinami fraze *dirbti ant juoko*, jaustukais *šikal šikal*⁹⁴, *makalai makalai*, veiksmažodžiais *blūsúoti*

91 Pagrindinė veiksmažodžio *greibti* reikšmė ‚kišti, siekti, pasiekus čiupti‘ (plg. *greibti ĭ kišenę* KTŽ 115).

92 Dar plg. menkinamosios reikšmės hibridą *brančnagė* ‚ranka‘ (KTŽ 51).

93 Dar plg. ne su rankų, bet kojų nejudrumu susijusią frazės *añt vietà* reikšmę ‚nedirbant‘. Pasakymo *ont_vėit^o negāl stovėit^o* ‚ant vietos negalima stovėti‘ (ŠVŽŽ 2,445–446) reikšmė –,nedirbant negalima būti‘.

94 Jaustukas susijęs su veiksmažodžiu *šikaliúoti* ‚1. skubintis, nerimauti, karščiuoti; 2. greitai ką dirbti, skubėti dirbant‘ (KTŽ 411–412).

,dirbti lyg apsnūdus‘, *čiūpoties* ,lėtai dirbti‘⁹⁵, *čiužinynti*⁹⁶, *šikaliuoti* ,dirbti skubant‘⁹⁷, *myžčioti*⁹⁸ ,kikenti, po truputį nerimtai dirbti‘, o mažas atlygis – fraze *velnio šūdas* ,niekas‘, plg.:

- (178) *ni_kūoki ta ànūs dērpšēna – dērb ōnt jōuka* ,nei kokia ta jo dirbsena – dirba ant juoko [nerimtai]‘ (ŠVŽŽ 1, 124);
 (179) *blu.sāva blu.sāva vēsa dēina – pōšē dēvalēs nenūpjovē* ,blūsavo blūsavo visą dieną – [nei] pusę dirvos nenupjovė‘ (ŠVŽŽ 1, 70);
 (180) *rēk dāilē dērbtē / na_kāp_tō ka_priētī / makalāi makalāi / ē_vēskas* ,reikia dailiai dirbti, ne kaip tu, kai prieini – makalai makalai ir viskas‘ (KTŽ 224);
 (181) *pri_dārba atējos rēk dērbtē / vō na_mīžfūotē* ,prie darbo atėjus reikia dirbti, o ne myžčioti‘ (KTŽ 241);
 (182) *vēln^e šūd^a ošēdērbāu* ,velnio šūdą užsidirbau‘ (ŠVŽŽ 2, 305).

Tinginytė ir dykinėjimas nusakomi stabiliaisiais junginiais *sirgti slinkio liga* (KTŽ 374), *ponais eiti* (ŠVŽŽ 1, 154), *dinderį mušti* (ŠVŽŽ 1, 123), *ant vieškelio stovėti* (ŠVŽŽ 2, 445), *dirbs, kai batus i šiaurę pastatys* ,niekada nedirbs‘⁹⁹, ekspresyviais judėjimo veiksmažodžiais *bimbaliuoti*¹⁰⁰, *bindzinėti*¹⁰¹, *dinderinėti*, *dinderioti*¹⁰², o tinginys įvardijamas ne vien kaip *slinkis*, bet ir kaip *dinderis*, *dinderio šmotas* ,tinginio gabalas‘ (ŠVŽŽ 1, 123) ar *laužas*¹⁰³ (KTŽ 208), plg.:

- (183) *ālē pōšē brēgād^s pūonās ēit* ,betgi pusė brigados ponais eina‘ (ŠVŽŽ 1, 154);
 (184) *ōns dērps, ka pastatīs bāt^us i šāur^e* ,jis dirbs, kai batus i šiaurę pastatys‘ [= jis dirbs, kai numirs] (ŠVŽŽ 2, 238);
 (185) *mūms nebōv^a laik^a ōnt vēiškel^o stuovietē* ,mums nebuvo laiko ant vieškelio stovėti [nedirbti]‘ (ŠVŽŽ 2, 445);
 (186) *bimbalōuji / vō_nājemīs kūoki darbēli* ,bimbaliuoji, o nesiimi kokio darbelio‘ (KTŽ 45);
 (187) *ē_bindzēnīē lig_dārba natōrēdāms* ,ir bindzinėja lyg darbo neturėdamas‘ (KTŽ 45);
 (188) *jāu kēta tūoki slīnki kāp_tō nēsō mātēs* ,kito tokio tinginio kaip tu dar nesu matęs‘ (KTŽ 374);
 (189) *kōr ōns dērps tuoks dīnder^e šmuots* ,kur jis dirbs toks tinginio gabalas‘ (ŠVŽŽ 1, 123);

95 *čiūpoties* ,lėtai dirbti, čiupnotis‘ (KTŽ 66).

96 *čiužinėti* ,vaikštinėti, slankioti, šį tą darbuotis, triūstis‘ (KTŽ 66).

97 Žr. 130 pavyzdį.

98 *myžčioti* vulg. – pagr. reikšmė ,po truputį šlapintis, myžinėti‘ (KTŽ 241).

99 Plg. *batus pastatyti, kojas pastatyti į viršų, užversti kojas* ,numirti‘ (ŠVŽŽ 2, 238).

100 *bimbaliuoti* – ,šen ten bėginėti, veltui laiką leisti, nieko nedirbti‘ (KTŽ 45).

101 *bindzinėti* ,vaikštinėti be darbo, valkiotis‘ (KTŽ 45).

102 *dinderinėti, dinderioti* – ,vaikštinėti, dykinėti‘ (ŠVŽŽ 1, 123).

103 *laužas* – 1. krūva virbų; 2. deganti virbų ar malkų krūva; 3. prk. apsidėdėlis, tinginys, apgriuvėlis‘ (KTŽ 208).

- (190) *nīeka anām nabipadarīsi // lāužos bōva / lāužos īr / lāužos ę_būs* ,nieko anam nebepadarysi – laužas buvo, laužas yra, laužas ir bus‘ (KTŽ 208).

Žemaičiai nieko neveikimą nusako frazema *veizėti į dangų*¹⁰⁴ ,nieko neveikti‘ (ŠVŽŽ 2, 424), o tam, kuris nežino, ką bedirbti, kartodami populiariu priežodžiu tapusį vaiko ir mamos dialogą siūlo *padirbtiesiems akeles badinėti*¹⁰⁵, t. y. tobulinti tai, kas jau yra padaryta, plg.:

- (191) *māmūnė / nabžėnau kū_badērbtē // – padērbtēsėms ākelės bādēnīek* ,{vaikas:} ,mamūne, nebežinau, ką bedirbti; – {mama:} padirbtiesiems akeles badinėk [smaigyk, daryk]‘ (KTŽ 77).

Frazeologizmu *vienas vėdarą bekepąs, antras gropti beketąs* nusakomas noras pasinaudoti svetimo darbo vaisiais, plg.:

- (192) *vėins vėdar^{a106} bākepōs, ōntr^os grūopt^e bāketōs* ,vienas vėdarą bekepąs, antras grobti ketinąs‘ (ŠVŽŽ 2, 422).

Vertybinis aspektas: darbas kaip saviraiška ir moralės pagrindas

Darbas ir darbštumas žemaičiams yra palankaus kitų ir savęs vertinimo pagrindas. Darbas reikalauja ne tik energijos ir paslankumo, bet ir įgūdžių, gebėjimų bei nuovokos, todėl to stokojančios nelieka nepastebėti, o sugebantys mėgsta pasididžiuoti patys, plg.:

- (193) *slinktē ōns pāslēnk āli ka_nīeka namūok dērbtē* ,paslinkti jis paslenka, bet kad nieko nemoka dirbti‘ (KTŽ 374);
- (194) *rēk suvūokt^e kāp dērbt^e* ,reikia suvokti kaip dirbti‘ (ŠVŽŽ 2, 464);
- (195) *nō, paslinkāu¹⁰⁷ darbūtēis* ,na, paslinkau darbuotis‘ (ŠVŽŽ 2, 212);
- (196) *kāurā prī_vēsū dārbū dābā ētō* ,kiaurai prie visų darbų dar einu‘ [visus darbus dar dirbu] (KTŽ 159);
- (197) *neriekīē^j dāu(g) kuo terātēis, dāug iš sāv^a patīrēma <...>, iš sāv^a sopratēm^a padērbdavāu* ,neriekėjo daug ko teirautis, daug iš savo patyrimo <...>, iš savo supratimo padirbdavau‘ (ŠVŽŽ 2, 36);
- (198) *dāugāu nīeks negāl dērbtē, kāp āš ka dērbāu* ,daugiau niekas negali dirbti, kaip aš kad .dirbau‘ (ŠVŽŽ 1, 165).

Siekiant išryškinti savo vertę neretai pasitelkiama priešdėlinių *dirbti* šaknies veiksmažodžių refleksyvo ir kauzatyvo ar savęs kaip veiksmo atlikėjo priešprieša su kitais, plg.:

104 Plg. kontekstinius antonimus teikiančią frazę: *i žēm^e dāugāu vėizām, i dōng^o māžā tevėizām* ,daugiau dirbam nei į dangų žiūrim [=laisvo laiko turim]‘ (ŠVŽŽ 2, 424).

105 Plg. dar kitą žemaičių frazeologizmą varlės *badinėti* ,nieko neveikti‘ (LKŽ).

106 *vėdaras* – ,kepta kraujinė dešra‘ (ŠVŽŽ 2, 421).

107 *paslīnkti* – ,turėti noro (ką dirbti), netingėti‘ (KTŽ 374, ŠVŽŽ 2, 212).

- (199) *vèškõu apsədêrbâu, nĩeks mõn nepadêrb^a*, viską [pats] apsidirbau^[pasidariau], niekas man nepadirbo⁺ (ŠVŽŽ 1, 124);
- (200) *mõn nereikĩe⁺ nĩek^a dĩrbint⁺, aš pats pasədêrbâu*, man nereikėjo nieko dirbinti, aš pats pasidirbau⁺ (ŠVŽŽ 1, 124).

Žodynų medžiaga rodo, kad žemaičiai mėgsta kritikuoti kitus dėl neveiklumo ar netikslingos veiklos. Pasakymai dažniausiai paremti nusistebėjimais, kad apkalbamas asmuo nedirba (*yra be darbo, darbas nerūpi*), tokio asmens elgesys nusakomas ekspresyviais betikslinio lėto judėjimo reikšmės veiksmažodžiais (*bimberiuoti, čiunčiuotis, gyslinėti, kliunkinėti* ir pan.), pabrėžiant užsitęsusio neveiklumo trukmę – *per (kiaurą) dieną / per (kiauras) dienas*, plg.:

- (201) *anâm dârbs nêrûp – ĉûnĉuõjës par kâur^a dẽin^a pò trûob^a*, jam darbas nerūpi – čiunčiojasi, 'trainiojasi' visą dieną po trobą⁺ (ŠVŽŽ 1, 98);
- (202) *anâm tĩnk tẽp klũnkiniẽt⁺ be dârb^a*, jam tinka taip kliunkinėti be darbo⁺ (ŠVŽŽ 1, 317);
- (203) *atsẽkẽl ẽ gi.slinĩe be dârb^a, kâp tẽp ẽ gâl*, atsikelia ir gyslinėja be darbo, kaip taip ir gāli⁺ (ŠVŽŽ 1, 189);
- (204) *kâp tẽp gâl žmũog^os pâr_dẽin^as bĩmbeĩuot⁺ be dârb^a*, kaip taip gali žmogus per dienas bimberiuoti be darbo⁺ (ŠVŽŽ 1, 62).

Žemaičiai pataria kiekvieną darbą dirbti sąžiningai (*atlikti ščyrai* KTŽ 408), dirbti ne dėl akių, o kaip sau, suvokdami, kad bet kokiam darbui reikia įgūdžių, o buvimas be darbo lepina jaunus žmones, plg.:

- (205) *dêrbk nà_diel_akũ / vò kâp sâu*, dirbk ne dėl akių, o kaip sau⁺ (KTŽ 72);
- (206) *ka priprũnti, ĩ vèsk^as gẽrã dẽrpt⁺*, kai pripranti, yra viskas gerai dirbti⁺ (ŠVŽŽ 2, 93);
- (207) *jaunẽms rẽk dârb^a, be dârb^a dĩkst*, jauniems reikia darbo, be darbo dyksta⁺ (ŠVŽŽ 1, 122).

Žodynų pavyzdžiai fiksuoja kalbėtojų pastabas apie jų gyvenamo laiko tėkmėje besikeičiančius papročius, todėl dabartis priešpastatoma ankstesniems laikams, kai visi buvo ugdomi¹⁰⁸ ir pripratę dirbti, nes buvo galima dirbti sau – savo laisvu pasirinkimu ir išmanymu. Tokiuose vertinimuose nenorintys dirbti prilyginami nenorintiems dorai gyventi ir laikomi genetinės normos pažeidimu, plg.:

- (208) *žmũon's bõv^a priprãt⁺ pri tuo dârb^a, ẽ be dârb^a nĩeks nebõv^a tõukãrt*, žmonės buvo pripratę prie to darbo, ir be darbo nieks nebūdavo seniau⁺ (ŠVŽŽ 2, 93);
- (209) *sãva u.kẽlĩe, nĩekõr tãv⁺s nevãrẽnĩe⁺, nò, tò sãv^a dârb^a's žẽnã*, savo ūkelyje, niekur tavęs nevarinėdavo, na, tu savo darbus (pats) žinojai⁺ (ŠVŽŽ 2, 382);

108 Plg.: *kũožnõs tõt žẽnũotẽ sãva dârba*, kiekvienas turi žinoti savo darbą⁺ (KTŽ 182).

- (210) *pri mūsa atšerāda vėšūoku ėšvėsu*¹⁰⁹ / *nē nūor dērbtę* / *nē dūorā gīvėntę* ‚prie mūsų [=pas mus] atsirado visokių išvisų, nei nori dirbti, nei dorai gyventi‘ (KTŽ 129).

2. Darbo vaizdiny remiantis tekstiniais duomenimis

Darbas pokalbiuose su svetimaisiais

Darbo vaizdiny pasakojimuose apie gyvenimą

Šiaurės žemaičių Skuodo zona¹¹⁰ (ŠŽSZ, 2012) tekstų įkalbėtojai – vyrai ir moterys – yra vyriausios kartos¹¹¹. Kalbantis su svetimaisiais informantų dėmesys nukreiptas į praeitį¹¹², tad didžioji dalis jų pasakojamų istorijų susijusi su darbu¹¹³. Daugeliui kalbėtojų dirbti teko nuo vaikystės ar paauglystės (*neleido mokytis* 180)¹¹⁴, atliekant įvairius darbus namuose (*nuo devintų metų ganiau žąsis* 52, *piemenė aš tik dirbdavau* 74) ar tarnaujant pas svetimus (*tarnavęs esu pas ūkininkus* 91, *prie gerų gaspadorių trylika metų ištarnavau [...] du metu ir daugiau esu buvusi* 158). ŠŽSZ kalbėtojai pabrėžia, kad dirbti teko daug, nuolat, buvo nelengva (*mes esam kaip Sibire buvę* 64). Darbo sunkumas nusakomas įvairiais aspektais. Vaikui piemenauti sunku dėl blogų orų, nuobodulio ir vienišumo (52–53), paaugus darbai tėvų ūkyje ar pas kitus ūkininkus reikalauja fizinio pajėgumo ir ištvermės (*geros sylos ‚jėgos‘* 100), ypač darbymečiu, kai pailgėja darbavimosi trukmė dienomis (*išdirbti šieno laiką* 63), o pritrūkus dienos laiko dirbama dar ir naktimis (*vargti su linais* 94, *nedėlių kultū* 65), dirbti tenka neturint technikos (*viskas rankomis dirbama* 116), darbai reikalauja tinkamo veiklų išdėstymo (*nelengva ir patiems ūkininkams* 67–72) ir bendruomeniškumo (reikia susitarti dėl talkų, už jas atidirbti, po talkų ruošti vaišes – *patalkę* ar *atbungas* 136). Kaip ir žemaitiškų žodynų iliustracijose, ŠŽSZ kalbėtojai ryškina darbų gausą ir nuolatinį užimtumą darbu bei savo gebėjimą dirbti viską, tik kai ką

109 *išvisa* – ‚išsigimėlis, išgama‘ (KTŽ 129).

110 Leidinyje pateikiami šiaurės žemaičių Skuodo patarmės gyventojų pasakojimai, įrašyti 1973–1980 m. ir 1991 m. atviru mikrofону. A. Girdenio (2012, 17–18) teigimu, toks įrašinėjimo būdas žemaičius kiek „labiau trikdo tik pačioje pokalbių pradžioje – vėliau į mikrofoną nustojama kreipti dėmesį“, todėl kai kurių informantų kalbėjimas išlieka laisvas ir turiningas.

111 Šiems kalbėtojams 1973 m. (tai anksčiausia į ŠŽSZ patekusių įrašų data) buvo nuo 75 iki 90 metų (bendras amžiaus vidurkis – 82 metai).

112 Praeities temas skatino ir patys atvykėliai kalbintojai.

113 Tai atspindi net skyrelių pavadinimai *Ūkio darbai*, *Nelengva buvo ir ūkininkams*, *Darbai ir darbai*, *Ir ūkininkai nesėdėdavo*, *Dirbti reikėjo viską*, *Dabar lengviau*, *Kaip javus ir linus tvarkydavo*, *Skalbiniai*, *Vis pas svetimus*, *Gyvenimas nebuvo lengvas*, *Pripratęs nepavargsti* ir pan.

114 Šio skyriaus dėstyme šalia į bendrinę kalbą transponuotos ŠŽSZ frazės nurodomas tik puslapis – šaltinio nuoroda neteikiama.

savičiau apibūdindami (*prie žqsy, karvių pririštai būti* ,žąsis, karves ganyti‘, *darbingas žmogus, dirbantysis*‘, *duonos atminkyti* ,priruošti ir prikepti duonos‘)¹¹⁵, plg.:

- (211) Roz.¹¹⁶ *pri_màrà ka_bouâu / nu_pa(t)_devĩnt^u mè.t^u / gànâu žũũs^s // pri_žũ.ũsũ bouâu perĩrẽštà* [/ / a_lig_vẽĩnõulek^as mè.t^u [...] vẽĩn^(a) mè^(a) gawâu ganĩt^e kârũvẽs [...] // nõ. / ẽ_pri_tũ_kârõ^u re.ikĩẽt^e prĩrẽštâ bũt^e // lĩ_n nẽlĩ_n / švẽ_ñtâ nãšvẽ_ñtâ – kãũrã [...] lõbũ / mĩšlĩ^{t^e} [...] nebganĩ^ĩ s^o [...] nĩkumèt [...] nèbganĩ^ĩ s^o nebganĩ^ĩ s^o // kažẽn kũokũs dã_rbus gal^õ_dẽrpt^e [...] ketũũolekt^u mè.t^u / jau_palekãu / mẽĩg^e // vẽs^ũ dã_rbus dẽ_rbãu / vẽskũ_ũ // ì_tã.l.kàs lõ_b^(a)_ẽit^e / lẽnũs mĩnt^e / vẽskũ_ũ // mẽšlũs vẽ.š^e / kapštĩ^{t^e} / mãšinawũot^e // ,prie mamos kai buvau, nuo pat devintũ [devyneriũ] metũ (amžiaus) ganiau žąsis, – prie žąsũ buvau pririšta, ar ligi vienuolikos metũ [...] vienerius metus gavau ganyti karves, – ir prie tũ karviũ reikẽjo pririštai būti: lyja nelyja, šventa nešventa – kiaurai. Galvodavau: nebeganysiu niekuomet, nebeganysiu nebeganysiu. Kažin kokius darbus galiu dirbti. [...] Keturioliktũ [keturiolikos] metũ jau palikau [tapau] merge. Visus darbus dirbau, viskã: ì talkas eidavau, linus minti, viskã, mẽšlus vežti, kapstyti, mãšnavoti‘ (ŠŽSZ 52–53);
- (212) Roz. *pẽ.imènẽ / bũ_dam^(a) aš_lõ_bõ dẽ_rpt // aš_lõ_bõ sakĩt^e / kuũ_jãuns iprã.si / tuũ pasẽ.n^es tebrã.sⁱ* ,piemenẽ būdama aš dirbdavau, aš vis sakydavau: kã jaunas įprasi, tã pasenẽs teberasi‘ (ŠŽSZ 74);
- (213) Roz. *nõĩ // tũoks vã_ks! pri_ekĩẽtũ / pri_dã_rb^a // põ_tã.l.kàs / vẽsõ_r / ẽ_k / kũ_ũ_aš_ẽsõ / vẽlk^a nẽšt / ẽ_pãmestã / pa_r_tẽik mè.t^u [...] tẽik mè.t^u dẽ_rbus* ,taigi, toks [=dar tik] vaikas! prie ekẽčių, prie darbo, po talkas, visur. Eik, kuo aš esu, vilko nešta ir pamesta, per tiek metũ [...] tiek metũ dirbus‘ (ŠŽSZ 59);
- (214) Kaz.¹¹⁷ *lẽnũs šokõut^e re.ikĩẽt^e / kẽlt^e // nuĩĩm^{t^e} re.ikĩẽt^e // re.ikĩẽt^e išẽ^{t^e} dãrbĩngãm žmũogõũ / friš dẽšĩm^{t^e}s / nãktũ / mĩnt^e // dẽ.i.nã bõ.ũ(a) tõũ_lã.i.kõ_jau / trũ_mpã skãĩtũos* ,linus šukuoti reikẽdavo, kelti, nuimti reikẽdavo, reikẽdavo išeiti darbingam žmogui tris dešimtis naktũ minti, – diena tuo laiku jau trumpa būdavo‘ (ŠŽSZ 92);
- (215) Kaz. *vẽskàs sõ_rõĩkõms dẽ_rbam^a bõ.ũ^a / vẽskàs // vẽskàs // vã_rg^(a) jug_rẽ_ks* ,Viskas su rankomis dirbama būdavo, viskas. Viskas. Vargo juk reikẽdavo‘ (ŠŽSZ 116).

ŠŽSZ kalbėtojai aptaria darbo sunkumo reliatyvumą: žiūrint iš laiko perspektyvos buvę darbai atrodo sunkūs, nors juos atliekant buvo suvokiami kaip norma; kaip darbũ sunkumo įrodymã prisimena nuovargĩ (*jau vakare bũsi kantenas* ,visiškai nuvargẽs‘ 95, *tiesk prisiveikti* ,tiesk nuvargti‘ 58), nulemtã skubẽjimo (*na ir dirbti reikẽjo sunkiai, prie tos mãšinos sunkiai* 95), noro pasirodyti, nebrandumo ir fiziniũ jẽgũ

115 Cituojant ŠŽSZ pasakotojus pateikiami jų vardų trumpiniai. Tai leidžia pamatyti tam tikrus asmens kalbẽjimo savitumo aspektus, o taip pat ir skirtingiems kalbẽtojams bũdingã bendrã kalbẽjimo stilijũ.

116 Santrumpa Roz. žymi Rozalijos Narmantaitẽs–Leknienẽs (g. 1886 m.) pasakojimã (ŠŽSZ 39–91).

117 Santrumpa Kaz. žymi Kazimiero Skurdauskio (g. 1899 m.) pasakojimã (ŠŽSZ 92–114).

trūkumo (*dirbti kaip beprotė* 58), o to pervargimo pavykdavo išvengti tik pripratimu – išmokstant dirbti nuosaikiau (*nedirbti per sylą* 117), plg.:

- (216) Bar.¹¹⁸ *nò jau_mì.sliùì / jau_rúodúos ka_blogā / bliogā bôu^a / vò_ka_dė'rbûom / niekúok^e // tē_p re.ikū^e / tē(p) bôu^a ,na jau galvoji, jau rodosi, kad blogai, blogai buvo. Na, o kai dirbom, nei kokio. Taip reikėjo, taip buvo.‘ (ŠŽSZ 253);*
- (217) Roz. *ē'k / ē'k // tē_p lô(b^o) prisėvėikt^e rūgūs pjáunont / kad_àbēm kúoijem / lôb^o lē.p-t^e / i_lúou^a [...] e_dàbā'r kũo nīer bôu^e! jug_aš_ lôb^o / sù_plū'g^(o) kã(p) bàpruot^e // nu_pa(t)_tũ mē.t^u / ketuŕúolk^u mē.t^u / uš_mē_rg^e bâu / jug_ lû b^o / sù_plū'gò à'r^e / ekiet^e / dē'rvuò / sò_plū'gò ,eik, eik, taip prisiveikdavai rugius pjaunant, kad abiem kojom lipdavai į lovą [...] ir dar ko nėra buvę! juk aš su plūgu, kaip beprotė, nuo pat tų metų, nuo pat keturiolikos metų, už mergę buvau. Juk su plūgu ardavau, akėdavau, dirvoje su plūgu‘ (ŠŽSZ 58);*
- (218) Luc.¹¹⁹ *nē ju(k)_kad priprã.t^s jau_ĩ / jug_ten_par_sĩ^{l(o)} / ni_v êns nedē'rb ,ne juk kad pripratęs jau yra, juk ten per sylą [=jėgã] nei vienas nedirba‘ (ŠŽSZ 117).*

ŠŽSZ pasakotojai nurodo, kad darbai suintensyvėdavo per sunkmečius – besikeičiantys okupantai reikalaudavo duoklės, prie nerimo ir baimės prisidėdavo dar ir papildomų darbų ir rūpesčių (*pirmajame kare juodavo žandarai kiauras naktis [...] duokit pieno* 102–103; *po tėvynės karo [...] rabavojo banditai, kiauras naktis, rabavojo* 105; *duoti ordinarijas ir pyliavas pilti vokiečiams ... po aštuoniolika centnerių rugių* 44, *na, paskui tie rusai apsigyveno [...] aš liubu tuos apšvarinti*, pasirūpindavau jų švara‘ 179), dėl mirčių ir tremčių sumažėdavo dirbančiųjų, todėl viską tekdavo dirbti patiems (*o kas buvo dirbq?* 45) ir gyvenimas tapdavo matuojamas vien darbu (*dirbau daug; dirbom ramiau darbq* 105–106):

- (219) Roz. *uu_kàš bô.ũ^(a) / dērbō^(u)s? // aš_pàtì / lô'b^o_wāikⁱ / nusėšo.mdî^{t^e} / [...] aš_pàtì ,o kas buvo dirbq? Aš pati. Vaikį nusisamdydavau. (Ir) aš pati.‘ (ŠŽSZ 44);*
- (220) Kaz. *ka_pasâbâig^e kârs / suŕkûs lã.i.kûs pralėidom – d'aug / dē'rbâu / dāug! [...] nò paskāu_jau / sòmaž'ē^(ie)_jau (plėšikavimas) / numaz'ēje – e_dērbûom / ramāu dà'rbã ,kai pasibaigė karas, sunkius laikus praleidom – daug dirbom, daug! [...] na, paskui jau, sumažėjo jau (plėšikavimas), numazėjo – ir dirbom ramiau darbq‘ (ŠŽSZ 105–106).*

Pasakotojai pastebi besikeičiantį darbštumą (*žmonys pirma buvo darbštūs* 91; *yra darbščių žmonių* 71; *kas tau tiek bedirbs* 71; *pusės tiek nebedirba* 108) ir aptaria buvusią darbų ir darbštumo apsupimą, plg.:

- (221) Luc. *e_vėšė dē'rb' / vėš^e // i_nīek^a_jau ,ir vis dirbdavo, visi. Ir nieko jau [nepadarysi]‘ (ŠŽSZ 119);*

118 Santrumpa Bar. žymi Barboros Pakulytės–Simutienės (g. 1883 m.) pasakojimą (ŠŽSZ 233–260).

119 Santrumpa Luc. žymi Liucijos Gervinskaitės–Stanienės (g. 1889 m.) pasakojimą (ŠŽSZ 115–135).

- (222) Jon.¹²⁰ *čę žemāifū s^(e) [...] dī rps⁽ⁱ⁾ ę dī rpsⁱ // ę gāl.^o nīē // ,čia Žemaičiuose [...]*
dirbdavai ir dirbdavai, ir galo nėra. (ŠŽSZ 280);
- (223) Luc. *ka n^oorⁱę ję gi.vēn^e / re iķę^e / ę dępt^e – nīeks negolē.n^o [...] nō ęr-ə / ę da rbawūo(s)*
žmūon^s ,jei norėjai gyventi, reikėjo ir dirbti – niekas negulino [=nesuteikė progos gulėti], na ir
darbavosi žmonės (ŠŽSZ 118).

Kalbėtojai aptaria praeities ir dabartinių laikų vaikų auginimo skirtumus (*darbą vaikams pakeitė žaidimai ir mokymasis* 60) ir pasikeitusius darbavimosi papročius – nykstančias šventes ir šventadienius, plg.:

- (224) Bar. *lįšmāu bō.ų^(a) kážę^oāp // kā p_jau bō.ų^(a) / lāi sū jķę tį dā rbā bō.ų^(a) / be(t)*
túokęi lį jksmē bō.ų^(a) // nūjāu tē(i) jaunē jē / tuokęi_nuwo^a rģi⁽ⁿ⁾tę / tuokęi_nusędęrb^e
par_dēin^(a) // ,linksmau būdavo kažin kaip, kaip jau buvo (taip), – lai sunkūs tie
darbai buvo, bet tokie linksmi (dirbantys) buvo. Dabar tie jauni tokie nuvargę,
tokie nusidirbę per dieną. (ŠŽSZ 240);
- (225) KzS.¹²¹ *sęsęri j^(k)sēm / ka(s) sawāit^e // à_tęn šęštādīen^e vā.kar^(o) / a_sękmādīen^e /*
ųuot šúokę daiñōūs / ęr_vęsk^os // prī_túo bō.ų^(a) lįjksmē // ar_vālg^es a_nevālg^es [...]
rē.iķę^(e) sūjķę dę rpt^e / be(t)_tē p_jau / jaunīmę gi vē.n(ə) / lįjksmē teik_pat ,susi-
rinkdavom kas savaitę, ar ten šeštadienį, ar sekmadienį; ot šokdavo dainuodavo,
ir viskas. Visi būdavo linksmi, (nesvarbu,) ar valgęs, ar nevalgęs. Reikėjo sunkiai
dirbti, bet taip jaunimas gyveno linksmi tiek pat (kiek ir dirbo). (ŠŽSZ 303);
- (226) Bar. *nēbīē lāiķ^o [...] nūjāu / nⁱę_švęntādīen^e sękmādīe(n^e) nīek^(o) / ká.urā_vęsę dę rb /*
,nebėra laiko [...] dabar nei šventadienio sekmadienio nieko, kiaurai [=ištisi]
viso dirba (ŠŽSZ 254).

Darbą suvokdami kaip saviraišką kalbėtojai guodžiasi, kad jų pastangos ir darbštumas nesulaukė įvertinimo žodžiais (Roz. *o taip niekas manęs nei kolijo* ,gyrė, nei peikė 52)¹²², ir nesidrovi girtis savo meistrystės gebėjimais atlikti įvairius darbus net senatvėje (bet tik sau, o ne kitiems), plg.:

- (227) Edv.¹²³ *vęskų dę rbāu // túok^e dā rb^(o) nīē / kúok^(e)_aš nedę rbō* ,viską dirbau, tokio
darbo nėra, kokio aš nedirbau (ŠŽSZ 295);
- (228) Edv. *ę_dab^oā_r vęsku_sāu vęsku_padę rbō [...] tik jau dab^oā_r svėtēmām / ta_nē* ,ir
dabar viską sau, viską padirbu [...] tik jau dabar svetimam, tai ne (ŠŽSZ 298).

120 Santrumpa Jon. žymi Jono Černecko (g. 1890 m.) pasakojimą (ŠŽSZ 260–286).

121 Santrumpa KzS. žymi Kazimiero Strakšio (g. 1897 m.) pasakojimą (ŠŽSZ 302–306).

122 Tik išvykusi iš tėvų namų Rozalija sužinojo, kad buvo labai vertinama dėl darbštumo ir gebėjimų (tai motina, sako, bliovė ,verkė visą dieną [...] [ne] tokią tegavau kaip mūsų Razė [...] tai tuokart te(su) žinojau, kad aš buvusi gera (žr. ŠŽSZ 52).

123 Santrumpa Edv. žymi Edvardo Mockaus (g. 1898 m.) pasakojimą (ŠŽSZ 287–306).

Darbo vaizdavimas pasakose

Darbą esant vertybiniu elgesio modelių pagrindu rodo skirtingų ŠŽSZ kalbėtojų pateiktos pasakos. Jose darbštumas ir gebėjimas atlikti įvairius darbus yra svarbiausios teigiamų personažų savybės, padedančios jiems įveikti kliūtis ir išsigelbėti. Pasakose darbai pateikiami kaip natūralus gyvenimo fonas, nes ir turtingai gyvenantys kasdien išeina į darbus. Pasakoje *Nekenčiamos našlaitės dalia* (151–155)¹²⁴ našlaitė Marelė bėgdama nuo pamotės klastos slapčia apsigyvena poniškuose namuose. Visi jų gyventojai dienomis dirba (*išeina į darbą* 152, 153, *anie išeita į darbus ten su šeimyna* 154), o ji tuomet išlindusi iš užpečkio tvarkosi (*apsišluoja, viską plauna, tvarko, dirba, verda* 153, 154), iki kol jie sugrįžta (*pareit nuo darbo* 155). Pasakoje *Barbelė ir nedorėlė jos sesuo* (167–169)¹²⁵ kokybinė personažų priešštata ryškinama gretinant darbštumą ir tingumą (plg.: *Barbelė buvusi dideliai darbšti, dideliai mitri, dideliai tokia, o ta Onelė buvusi dideliai slinka, nepaslinkusi nieko darbuotis, nieko!* 167). Darbine veikla pagrįstas naratyvo *Velniai ir kaukai prie malūno* (205–208) siužetas, o pasakoje *Žmogus ir vilkai* (209–211)¹²⁶ nevienodas skirtingų personažų tingumas (*vienas senas žmogus yra slinkas* 209, *vilkienė dideliai slinka* 209–210) ryškinamas specialiomis siužeto linijomis¹²⁷.

Pasaka Kaip bernas velnius sutvarkė (307–319)¹²⁸ sekama pagal tradicinį modelį apie darbštų (tas vaikas buvo darbininkas! [...] pilnai jau darbininkas didžiausias 308), išmintingą ir gabų (dideliai toks nedurnas 307, tas vaikas jau gabus buvęs, jau nekoks lebeda 313) berną, sutarusį tarnauti velnių šeimai. Velnius šeimininkas įkūnija nedorą, samdiniams atlyginimo mokėti nenorintį ir visada to išsvengiantį, ūkininką. Pasakoje nuosekliai perteikiami ūkininkaujančiųjų ir jų samdinių darbai ir rūpesčiai, vardijant, kaip tam bernui velniai užduoda dirbti įvairiausius darbus, o patys, kad išvengtų sutartos algos mokėjimo, visaip trukdo juos atlikti. Darbo nebijantis gudrus bernas priveikia visus tos šeimos velnius, o jų giminės, pamatę tokį žmonių nedorumą, patys išbėga į peklą. Pasaka įdomi dėl joje minimų darbų pobūdžio: bernui užduodami ne vien tradiciškai vyrų atliekami, bet ir įvairūs moteriški darbai. Gausų pastarųjų darbų kiekį ir taiklius apibūdinimus pasakoje, kurios pagrindinis veikėjas bernas, o pateikėjas – 76 metų vyras, suprasti leidžia įžanga.

124 Pasakoja Leonora Viršilaitė-Červinskienė (g. 1905).

125 Pasakoja L. Viršilaitė-Červinskienė.

126 Šių pasakų naratorius Antanas Rozga (g. 1894 m.).

127 Pasakoje *Žmogus ir vilkai* pagrindinis veikėjas – dirbti nenorintis senis – netingi valkiotis ir piktybiškai trukdo kitiems gyventi: senis padega vilko guolį. Pasakotojas dėlioja įvykius hiperbolizuodamas vilkienės nepaslinkumą: jau kailiui degant vilkienė vis tiek tingi pajudėti, ir vilkui pačiam išgelbėjus vaikus ji vis tiek tingi (*o ana, kad ana yra slinka, ana guli šiltai* 210), net vilkui ją nutempus į tvenkinį, kad jai nugara nepradegtų, ji per daug nesistengia (*ir tam prūde ana nenori keltis* 210).

128 1973 m. pasakoja Antanas Šleiny (g. 1897 m.).

Joje pasakotojas nurodo, kad jam ir jo broliui dar būnant mažiems jų teta (*ciocē, senelē tokia moteris* 307) vis pasakodavo (*ana liub pasakos* 307), kodėl nebelikę velnių. Ši įžanga informuoja apie žodinėms kultūroms būdingus auklėjamuosius modelius, perteikiamus vis kartojant tam tikrus naratyvus. Moterims įprastų darbų išvardijimai, smulkmeniškas pasakojimo stilius, empatiškų vertinimų gausa pasakoje rodo pateikėją nuosekliai kartojusį iš savo tetos perimtą naaracijos modelį. Pasakoje yra ir paties pateikėjo darbinę patirtį nusakantis intarpas, plg.:

- (229) *acērā.d^a / kūoks_tēn gudrē.ē.nis vēls [...]* *sā.k^a / ēšrāsk kuoki_dā rb^a sā.k^a / bū_tēn^a tūokⁱ / bū.tēnā dē rp^ē / ē_nelē š(k) / guliet^ē / ē_nā.k^ē // a_kē.t^(a) kā r^ē / bōy^a mada // naktīmīš dē rp^ē žmonēms // lū b naktīmīš dē rps / ka(p)_pašō.t^ē // aš_pāts esō_dē rb^ēs / ne_vēin^a naktē.l^ē // nō vō_sā.k^a / išrāsk tuok^ē_tāl^ka / nuā rk(s) sā.k^a / pačō.d^ē dērpsetāu / privā rksetāu / bēt sā.k^a / tu_vāikⁱ prikūj^kīk^{īk} ,atsirado koks ten gudresnis velnias [...] sako, išrask kokį darbą, sako, būtiną tokį, būtiną dirbti, ir neleisk gulėti [=miegoti] ir naktį. O kitą kartą buvo mada [=paprotys] naktimis dirbti žmonėms. Vis naktimis dirbdavo, kaip pasiutę, – aš ir pats esu dirbęs ne vieną naktelę. Na, sako, išrask tokią talką, nuvargs, sako. Pačiuodu [=patys abudu] dirbsit, privargsit, bet tą vaikį prikankink' (ŠŽSZ 316).*

Darbas kasdienybės pašnekesiuose

Paslėptu mikrofonu 1968–1988 m. Alekso Girdenio įrašyti TŠT tekstai teikia vienos šeimos¹²⁹ buitinius dialogus, į kuriuos kartais įsiterpia pasakojamai apie praeitį¹³⁰. Tai, kas yra kaimiečio žemdirbio kasdienybės rūpesčiai – žemės įdirbimas, šienavimas, rūpinimasis derliaus užauginimu ir nuėmimu (*morkus atrauti* 147¹³¹, *varyti prie morkų* ,liepti morkas rauti' 148), gyvulių priežiūra (*eiti prie karvių* 93, *kiaulę nusišerti* 105), įvairūs namų ūkio (pavyzdžiui, pasirūpinimas malkomis – *šakalį parvežti* 21)

129 Tai Mažeikių r. Tirkšlių apylinkėje gyvenusių Alekso Girdenio šeimynykščių ir kaimynų pašnekesiai (plg. Girdenis 1996, 7). Santykinis visų suaugusiųjų TŠT kalbėtojų amžiaus vidurkis įrašų darymo metu svyruoja nuo 46 iki 63 metų, pagrindiniai kalbėtojai įrašų darymo metu priklausė vyresniajai ir vyriausiajai kartai: M. (motina Bronislava Girdenienė) nuo 66 iki 86 metų, E. (sesuo Elena) – nuo 35 iki 55 metų, K. (sesers vyras Kazimieras) – nuo 40 iki 60 metų amžiaus (plg. Girdenis 1996, 7; 11).

130 Tai keletas vyriausios kalbėtojos M. monologų apie piršlybas, išimylėjimus, išimintinus nutikimus su žmonėmis, pas kuriuos tarnauta ar su kuriais dirbta. Vis tik šiuose naratyvuose kalbama ne apie darbus, bet apie įvairius nutikimus ir tų nutikimo dalyvių elgesį. Darbas tokiose namiškiams pasakojamose istorijose yra natūralus fonas, bet dėmesys jose telkiamas į siužetiškumu pasižyminčių įvykių eigos ir dalyvių elgesio išskirtinumą. Pasak Alekso Girdenio, TŠT pateikti M. monologai rodo senosios naracinės kultūros gyvybingumą: istorijos pasakojamos sklandžiai, o jų klausomasi įdėmiai ir ramiai (plg. Girdenis 1996, 8). Nuotykinis tų istorijų pobūdis sietinas ir su žodinėmis kultūroms būdingu pasakotojų gebėjimu taikytis prie savo klausytojų bei juos ugdyti (apie tokių kalbėtojų sąmoningai varijuojamus tradicinius pasakojimus ir kokiškumą žr. Ong 2002, 48).

131 Šio skyriaus dėstyje šalia į bendrinę kalbą transponuotų TŠT frazių nurodomas tik puslapis – šaltinio nuoroda neteikiama.

ir ruošos darbai (valgio gaminimas, skalbimasis, namų tvarkymas), dažnai vienaip ar kitaip aptariamai, bet darbais ši veikla vadinama tik kalbant apibendrintai apie visos dienos užduotis ir jų kiekį (*ar tau žinot mano darbus* 219, *darbai padirbti, dirbti nėra ką*) ar įvardijant dienos nuovargį (*nusidaruoti* ‚pavargti nuo darbų‘), plg.:

- (230) E. *nòjė* [...] *kèlėš dēinàs nevėrta radâ* / [...] *kèlėš dēinàs tò_radâ* / *mōna_dârbūs nepadērptūs?* ‚E. na taip! [...] kelias dienas ‚ar kada‘ nevirtą ‚neparuoštą valgį‘ radai, [...] kelias dienas tu radai mano darbus nepadirbtus?‘ (TŠT 17);
- (231) K. *dēptē nīē kūo* // *vėin^a karvėl^ė!* ‚K. dirbti nėra ką – (tik) viena karvelė!‘ (TŠT 21);
- (232) M. *nusidaruōjū nōmēi, sāk/ su_tas_gíjuolės* / *dvē kârvēs ī* / *i_jāuna karvėlka* ... ‚M. nusidaruovu namie, sako, su tais gyvuliais, dvi karvės yra ir jauna karvelė...‘ (TŠT 193).

TŠT buitiniai dialogai rodo, kad XX a. 7–9 dešimtmečiu darbo vaizdinio suvokimas keičiasi. Lekšemos *darbas* vienaskaitos formomis vadinama jau ne veikla ūkyje (namuose ir prie namų), bet tam skirtoje specialioje vietoje (darbovietėje)¹³², tai atskleidžia frazių *būti darbe* 265, *eiti / išmauti į darbą* (154, 192), *eiti dirbti į statybą* 107, *niekur nedirbti* ‚įsidarbinus kur nors dorai nedirbti‘ 107, vartojimas, plg.:

- (233) E. *išmōu^(ė)ar~i_dârb susišvėitūs^(ė)* ‚E. išmovė ar [=gal] į darbą susišvietusi [=pasipuošusi]‘ (TŠT 192);
- (234) M. *ti'eus dârbē* ‚M. tėvas darbe‘ (TŠT 265);
- (235) K. *aš_gâl^(ė)ēi(te) tēn* / *aš_gâl^(ė)ēit^(ė)* / *kōr_tō išēisi, ka_tō_nīekōr nēinī, ka_tō_nīekōr nedīrbī* ‚K. aš galiu eiti ten, aš galiu eiti, kur tu išėisi, kad tu niekur neini, kad tu niekur nedirbi‘ (TŠT 107).

Pasikeitusi darbų vieta ir sovietinė valdiškų darbų organizavimo tvarka paveikė darbo apibūdinimus. Kolchozo darbai suvokiami kaip prievartiniai (*iš darbo taip nepaleidžia* 209, (darbe) *smaugia žemyn* ‚verčia daug dirbti‘ 112), reikalaujantys ne tik atlikti užduotis, bet ir atbūti laiką (*yra čieso tose fermose* 115) bei darbuotis savaitgalį (*dirbti šeštadieniais vakare* 209)¹³³ ir nuviliantys (*pabuvo pavargo kolchoze, išėjo, pasiėmė darbus, nes ką čia dirbtų* 311). Kalbantieji save ir kitus vadina nupirktais, privančiais dirbti iki mirties, piktinasi dėl nelygybės, kad tuos valdiškus darbus nėra būtina atlikti visiems vienodu pajėgumu (aptariamai skirtingi reikalavimai atvykėliams iš Rusijos ir vietiniams): vieni dirba gerai iš įpročio ir nuolat (*diena iš dienos*), o kiti tik imituoja darbą ir girtuokliauja, vietinei valdžiai net nesistengiant naikinti girtuoklių savivalės, plg.:

132 Šia reikšme *darbas* minimas ir ŠŽSZ kalbėtojų, plg.: *ar_jūoz's tam(ę)_pàtēm' dârbē ī?* ‚ar Juozas tame pačiame darbe yra [=tebedirba]?‘ (ŠŽSZ 48).

133 Žodynų iliustracijos teikia nuorodų apie įprotį dirbti tik pirmoje dienos pusėje, plg.: *lig pēit" darbōūsīs šeštādēinī* ‚lig pietų darbuodavaisi šeštadienį‘ (ŠVŽŽ 2, 279).

- (236) K. *a_tēp a_tēp / ɛsi_nupêrkts // tɔ_tur⁽ⁱ⁾ dērp̥tɛ / kɔl̥_nusprûoksi!* ,K. ar taip, ar taip, esi nupirktas / tu turi dirbti, kol nusprogsi‘ (TŠT 112);
- (237) K. *kuok(s) šûdsaba_kulkûozniŋ^ks / tɛ(n) nepakamāndauiūs⁽ⁱ⁾ // bet_jug_pírminiŋkâ / turīe^(tʰ) tvarķit^(e) // dēlkûo tavi_tvārka / katras_dîrbì / dēĭn ĭž_dēinūs?* ,K. koks šûdas [bet kas] arba kolchoznikas ten nepakomanduosi, bet juk pirmininkai turėtų tvarkyti, kodėl tave tvarko, katras dirbi diena iš dienos‘ (TŠT 114);
- (238) K. *vɔ_tũ kɔrɛĭ_ĵaurâ / tũs privêrs̥š̥k dērp̥tɛ* ,K. o tų, kurie kiaurai (išgėrinėja), tuos priversk dirbti‘ (TŠT 113).

TŠT kalbėtojai neigiamai vertina rezultatų neduodančią darbų organizavimo kolchozuose tvarką (tai darbas dėl darbo, o ne dėl derliaus), pagrįstą fiktyviu darbų darymu, neatsakingumu, vagystėmis, uždarbio sumažinimu (TŠT 313), ir aptarinėja, kaip su žemės apdirbimu tvarkytųsi privatus ūkininkas (TŠT 311–312). Tokio kalbėjimo apie pageidaujamą darbo pagal įprastą praeities modelį kontekste minima *talka*. Kalbėtojo nusakomi vienas kitą keičiantys įsivaizduojami rezultatyvūs veiksmai pateikiami kaip priešprieša netinkamai prižiūrimai, sovietinėje tikrovėje vieno tikro šeimininko neturinčiai žemei (*Adomo laukai* ,neaprėpiamai dideli žemės plotai¹³⁴), dėl netinkamo įdirbimo neteikiančiai jokios naudos, plg.:

- (239) Gd. *v^uò nukn̥s̥ɛ̃ms tu_vāĩdinĭ(ŋ)ku! tuo_kolkûo^z a načĩalstvas! // ka_ti(k) kãp žmũogou nurašĩt^e / ka_ti(k) kãp nutrãukt^e / kã_tĩ(k) kãp sumãžĩ^{ŋ(n)}t^(e) òždãrb^{e135}, kã_tĩ(k) nušĩrãus^(tʰ) žmũog^(o)/*, Gd. O nuknisimas tų valdininkų! Tos kolchozo načalstvos! Kad tik kaip žmogui nurašyti, kad tik kaip nutraukti, kad tik kaip sumažinti uždarbę, kad tik nuskriausti žmogų.‘ (TŠT 313);
- (240) Gd. *ka_čɛ_butɔ_pavĩenê / didĩĩũsũs_givẽnẽmus bu_t^(o) biški_pamãžẽnẽ / dvãrũs / ir_ĩzdalẽjẽ po_kuoki_pĩŋkũolẽk šẽšũolẽk aktãru [...] givẽŋkɛ(t) dẽrp̥kɛt / kãp tik_nũorẽt / dẽina_nãkti // ku_nũorẽ(t) tu_dẽrp̥kɛt [...] jẽzus_mãriĩjẽ / ku_but_vãĩžẽ neprĩvẽžẽ! [...] ěĩkĩ ěĩk / ũkinĩŋ^(ks) žẽn^a / saũ^a kũozn^a šm^uot^eĩl^l // ũⁿs_tõrĩ kẽĩkĩ_ũns pasĩẽĩ^r / ɛ_susẽvẽĩž ɛ_tãlkũosĩ ĩẽgũosĩ ÷ uns_pjũov ɛ_nupjũov / sũvẽž^ĩ ɔ ĩ_dãržẽnẽ(s) sudĩẽjẽ / sãus^(a) ÷ ĩžĩžovẽn^(a) ũ⁽ⁿ⁾s / vẽžĩm^ĩĩl^l pagrũobẽ / ũ⁽ⁿ⁾s_tõrĩ arkĩl^lĩl^l / ɔns_tõrĩ vẽškũr tẽn_pat // prapũt^r vĩes / ɔ⁽ⁿ⁾(s)_sãu fõktr / ĩ_dãržẽnẽ^(e) ĩvẽž^(e) / ĩžĩũũ^a / parsẽvẽž^e mãšẽn^a / ĩškũl^(e) ÷ ĩškũl / sãũsẽ / čĩstẽ / põĩkẽt grũdãv ĩ // a_dãbãrĩ t^uokẽĩ_adũom^a laũkãr / žãĩũs kõl / žãĩũs_pjãunĩ / nɔ_ta_kãsl? / ne_dĩevõũ ne_vẽĩ nõũv čɛ / nĩekãmv* Gd.: Kad čia būtų pavieniai (ūkiai). Dideliausius gyvenimus^{ũkĩus} būtų kiek pamažinę, dvarus, ir išdaliję po kokį penkiolika šešiolika hektarų [...] gyvenkit dirbkit – kaip tik norit, dieną naktį, ką norit, tą dirbkit [...] Jėzus Marija, ko būtų valdžiai neprivežę! [...] ,eik eik, [būdavo] ūkininkas žino savo (žemės) kožną šmotelį¹³⁶, jis

134 Tai A. Girdenio (1996, 312) pateiktas apibūdinimas.

135 A. Girdenis (1996, 313) nurodo, kad šiame žodyje *oždarbė* išlaikytas senasis priešdėlio variantas *ož* (naujesnis yra *uždarbė*).

136 *šmõtas, šmotãlis* – 1. gabalas; 2. ruožas vieta; 3. kūno dalis, vieta; 4. nemažas kiekis, daugybė‘ (KTŽ 424; ŠVŽŽ 2, 296).

turi tiek, kiek jis pasėjo, ir susižiūri talkos jėgos; jis pjo vė nupjo vė, suvežė į daržines, sudėjo sausai, išdžiovino; jis vežimėlį pačiuo – jis turi arklėlį, jis turi viską ten pat; prapūtė vėjas, jis sau fukt į daržinę įvežė, (kai ten) išdžiūvo, parsivežė mašiną, iškūlė iškūlė – sausi, švarūs, puikūs grūdai yra. O dabar tokie Adomo laukai: žalius kulia, žalius pjauna, na tai kas [iš to]? Nei Dievui, nei velniui čia, – niekam.‘ (TŠT 311–312).

Darbų, susidedančių iš valdiško darbo ir tvarkymosi prie savo namų, gausą kalbantieji nusako pabrėždami ne tik savo iniciatyvumą (*apsikrovęs darba*is), bet ir nevienodą kaimiečių ir miestiečių užimtumą ir pastarųjų suvokimą, kad kaimiečiai visada turintys tik dirbti, plg.:

- (241) K. *dàrbàs ė_darbàs apšėkrūovė / dārbās ė_darbās* ‚K. darba is ir darba is apsikro vė, darba is ir darba is‘ (TŠT 19);
- (242) E. *a mīest žmūogōu čies, a_kaīm žmūogōu čies / palīgīsi // mēslēi/ kaīm žmūonis àrklē* ‚ar miesto žmogui čiesas, ar kaimo žmogui čiesas, nepalyginsi; galvoja, kad kaimo žmonės arkliai‘ (TŠT 193).

Dėmesingumą kito asmens darbštumui rodo priekaištai dėl tingumo, nusakomo kaip paslankumo stoka ar savivalė, plg.:

- (243) E. *žāltīs dārba nedērb / nēka nēpāslēnkr* ‚E. žaltys, darbo nedirba, nieko nepaslenka‘ (TŠT 217);
- (244) K. *negā tuoks jaūns žmūogōs / burf^(e)_be_dārba(a) // jug_čē sauvālēškā dērb // ku_nūor i_vēškās* ‚K. negāli toks jaunas žmogus būti be darbo / jug čia savavališkai, – dirba^{veikia} ką nori ir viskas‘ (TŠT 107).

Tingumas apibūdinamas tradiciškai kaip nekintanti (užsilaikanti) žmogaus ypatybė – tinginiu buvęs, juo ir palieka, tingumo kupinas vadinamas *slinkiu paskutiniu*¹³⁷ ir laikomas nepatikimu, plg.:

- (245) E. *jug_ōns / jau_slīnķō būuā / slīnķō pālēks* ‚E. juk jis jau slinkiu buvo, slinkiu paliks‘ (TŠT 205);
- (246) E. *tēik būu^a palēkus tīngā¹³⁸* ‚E. tiek buvo palikusi [patapusi] tinga‘ (TŠT 278);
- (247) M. *nō_ķōr anu._dīetōm?! [...] jug_ōns_ī_slīnķs paskutinis!* ‚M. na, kur jį dėtų? [...] Jug jis yra slinkis paskutinis‘ (TŠT 166).

Kalbėtojai pašiepia ir su darbštumu nesusijusį perteklinį gyvybingumą bei darbu nepagrįstą pomėgį girtis, tai apibūdindami neigiamos konotacijos frazėmis *neturėti noro darbai*, *neišsidirbti* ‚daug jėgų pritaupyti‘, *bjaurotis* ‚dirbti atmetinai‘, plg.:

- (248) E. *vō_lieks / vō_grēitā / vō_grēitā // tē_p_jau_dārbaū dēpt^e / neturīēf^(e) tuo_nūor / nebou_prātu(sⁱ) sa.u_ōmžōū dēpt^(e) / vō_greičāúsūo⁽ⁱ⁾* ‚E.: o lėkdavo, o greita, o greita!

137 Plg. PWM Pabrėžos teikiamą *slinkio paskučiausio* genezės sąsają su abejingumu (žr. 296 pavyzdį).

138 A. Girdenio (1996, 278) teigimu, leksema *tinga* – tai knyginis žodis, įgijęs tarminio atitiktens *slīnķà* ‚tingi, sustingusi‘ formą.

Taip jau darbui dirbti neturėjo to noro, nebuvo pratusi savo amžiuje [„per gyvenimą“] dirbti, o greičiausiai* (TŠT 195);

- (249) M. kàzė sàk^(a) // aš_i_nedėdžoujous // gal_ons ir^steprėsn's // jaũns / ne-isidėrbės / ne_nīeka / isigulėjęs kap_žaltīs / vāsara / biškieli pasibjaurūo keles_ādīnās / vò_par_žėim(a) / gol_i_jied sàu pri_pėčaus „Kazys sako (apie savo brolių): aš ir nedi-džiojuos, gal jis ir stipresnis, jaunas, neišsidirbės, nei ką, išsigulėjęs kaip žaltys: vasarą truputį pasibjauroja „padirba bet kaip“ kelias valandas, o per žiemą guli ir ėda prie pečiaus“ (TŠT 128).

TŠT aptariaimi besikeičiantys (pasikeitę) dalijimosi darbais tarpusavyje ir atsidėkojimo už darbą papročiai. Žodžio nesilaikymas, girtuokliavimas suvokiami kaip priešingybė darbštumui, kuris būdingas tikram (šakniniam) žemaičiui, plg.:

- (250) K. vò_čė kuok^(e)_dėĩn padėrbâ / nuwažau^(a) / jau_botelkėlė / už dīekou // da'r_i_rublis kuoks_ĩr „K. o čia kokią dieną padirbai, nuvažiavai / jau butelkelė už dėkui, dar ir rublis koks yra“ (TŠT 106).
- (251) K. vò_šes / kas_àš! // keik_aš_mėr^u išdėrbâu // ku_tò_ĩždėrbâ pijokaúdams // ka_nīeks nīek / nesàk^(e) [...] J. kas_àš! // šaknīs! koks_tò_šaknīs / ka_tò_esi pijūoks! „K.: o šis (didžiojasi) kas aš! kiek aš metų išdirbau! Išdirbai pijokaudamas, kad niekas nieko nesakė. J.: kas aš! šaknīs! koks tu šaknīs, kad tu esi pijokas! (TŠT 106).

TŠT pokalbiai rodo vyresnės ir jaunesnės kartos kalbėtojų darbo kokybės vertinimo skirtumus: palyginimą *dirbti kaip sau* vyresni suvokia kaip normą, o jaunesni tai jau laiko pagyrimo vertu išskirtinumu, įvardindami ir kitokio lyginimo standarto galimybę – *dirbti kaip kitam*, plg.:

- (252) K. sutāĩšė¹³⁹ žmūogòs / te'p_kap_sàvėĩ // M. jegu_tāĩšė / kãp_ons netaisīs / kap_sàvėĩ? [...] K. eĩk_tò [...]! // taisīs_tâu / kap_ketâm // M. kàs_jau / apsĩjĩmė / tàs_i_taisīs // nè_vėš^(e)_tiktâ / temūok „K. sutaisė žmogus taip kaip sau. M. Jeigu taisė, kaip jis netaisys kaip sau. [...] K. Eik tu [...] taisys taip kaip kitam. M. Kas jau apsiėmė, tas ir taisys, ne visi tikrai temoka.“ (TŠT 86–87).

Darbo vengimo aspektą TŠT kalbėtojai aptaria siaurindami įprastas darbo naudos gavėjų (*dirbti sau* ir *dirbti kitiems*) apimtis iki minimalios pageidaujamos – *darbo bent sau* (ir savo šeimai) – galimybės, plg.:

- (253) J. vò_sàu apsidĩrpsi K. bi_sàua apsidĩrpsi [...] M. žmūog^(a)s i_sàu pasidėrb^(a) i_ketâm padėrb^(a) „J. O, savo apsidirbtum. K. Bent savo apsidirbtum [...] M. (kitas) žmogus ir savo pasidirba ir kitam padaro“ (TŠT 108);
- (254) K. kad_ben_sàu but_pasidėrb(ė)s / i_sàua supūde žaltīs! „kad bent sau būtų pasidirbęs, ir savo (vikius) supūdė žaltys!“ (TŠT 106).

139 (pa, su)taisyti – „padaryti, padirbti, padaryti tinkamą naudoti, pagaminti“ (ŠVŽŽ 2, 317–319).

TŠT kalbėtojai aptaria su darbu susijusių papročių kaitą, pabrėždami darbo dienos ir šventos dienos antitezę. Žmonių pastangos dirbti ir šventadieniais (ar vien tik šventadieniais) siejamos su vis retesniu apsilankymu bažnyčioje ir nedorumu (E. iš *blogos valios tokie darbai* 115) ir apibūdinami kaip neteiksiantys pageidaujamo rezultato, plg.:

- (255) E. *veizi'ek/ tēp_ons goļ goļ susirēit's / švēnta dēin^(a) / kas_par l'ekēms darbōūtēis!* [...] *ku_jau nepadērbā prāš^(t) dēin^a / švēn^(t) dēin / nepadīrps⁽ⁱ⁾* [...] *tau_dārps nēis i_nāūd^(a) / švēntūoš dēinūos dārps / nēis i_nāūd^(a)*, E.: veizēk, taip jis guli guli susirietęs, (o) šventą dieną kas per lėkimas darbuotis! Ko jau nepadirbai prastą dieną, šventą dieną nepadirbsi [...] Tau darbas neis į naudą. Šventos dienos darbas neis į naudą. (TŠT 115).

TŠT dialoguose veiksmazodžiai *dirbti*, *pa(si)dirbti*, *atlikti*, *išdirbti*, *paruošti* vartojami su įvairių objektų nuorodomis (pavyzdžiui, *padirbti operaciją* 104, *batus* 295, *var-telius* 109, *vyntą* 133, *daug kapų* 261, *išdirbti pamokas* 197, *pasidirbinti kuknę*, *krosnį* 201). Veiksmazodis *dirbti* reiškime, elgtis aptinkamas junginiuose surieveksmiu *taip* ar žymimuoju įvardžiu *kas*, nusakančiais iš konteksto suvokiamą veiksmo atlikimo būdą, pavyzdžiui:

- (256) E. *kāp_tō gal⁽ⁱ⁾ acivūož^(t) / tē_p_dērp^t*, E. kaip tu gali išdrįsti taip dirbti (TŠT 15);
 (257) K. *mātā žaltīs / ku_dērb!*, K. matai žaltys ką dirba! (TŠT 112);
 (258) M. *rúodūoš davāt^ks esat / i_vēškū / i_tēp juš_dērbat*, M. rodos, davatkos esat, ir viską, ir taip jūs dirbat (TŠT 133).

TŠT kalbėtojai aptaria darbais vadinamos įprastinės ir išskirtinės kūrybinės veiklos priešpriešą. Tai matyti E. ginčo su K. atkarpoje: kasdieniai, įprasti darbai nurodomi žymimuoju artikeliu (*tie darbai*), o potencialūs nekasdieniški kūriniai (romanas, audeklas parodai) apibūdinami epitetais *glaunas*, *geras*, *šaurus*¹⁴⁰, *įdomus*, jų neapibrėžtumą nusakant nežymimaisiais įvardžiais *koks*, *koks nors*, plg.:

- (259) E. *tēiv dārbā / i_lēngvê isimēslejēmē // mīslī^(t) dāūg / nērēk // K. aiškōs dālīks // E. jō // ka_aš_buc^o sugalvūojus^t / kuok⁽ⁱ⁾ rōmān^a surašīt^e / kuok⁽ⁱ⁾ nūoris / aūdēkl^a glāūn⁽ⁱ⁾ išāus^t / kuok⁽ⁱ⁾ nūoris idūom^t / i_pārūod^(a) pastatīt^e / vō_dābār / čē_nīe^(k) glaun^(e) nesumēslejāu // nīer kūo čē_munⁱ / gārbīn^t // gēāu_gali / nešlūovint^ē // tas_mōn^a dārbs / ne kūokš_čē tē_p_idūomōs / tīer // tūok⁽ⁱ⁾ pat dārb^(a) dērbō / kap_i_dērbāms*, E. tie darbai yra lengvai sumąstomi, daug galvoti nereikia // K. aiškus dalykas // E. Ot, jei aš būčiau sugalvojusi kokį romaną surašyti, kokį nors audekłą šaunų, kokį nors įdomų išausti, į parodą [ji] išstatyti, o dabar čia nieko gerai nesugalvojau; nėra už ką čia mane garbinti; geriau gali [manęs] nešlovinti, – tas mano darbas ne koks čia taip įdomus tėra, – tokį pat darbą dirbu kaip yra [visų] dirbamas. (TŠT 47).

Darbas ir darbai XIX a. pradžios religiniame diskurse

Švietėjiškuose Jurgio Ambroziejaus Pabrėžos¹⁴¹ pamoksluose ne kartą aptariamos darbo, darbštumo ir gerų darbų sampratos. Gausi medžiaga leidžia pamatyti ne vien XIX a. pradžios žemaitiškam kalbėjimui būdingą kalbinę darbo konceptualizaciją, bet ir vertybines – bendro katalikiškojo mokymo apie darbą bei asmeninio Pabrėžos požiūrio į darbštumą – nuostatas.

Kalbinė darbo sampratos raiška

Būdamas vienu didžiausių žemaičių darbštuolių¹⁴² Pabrėža daug dėmesio skiria dar-bo kaip kiekvienam privalomos gyvenimo būtinybės naudingumo išaiškinimui. Be-veik visuose *PAMOKSLAY Wayringosy Materyjosy* (PWM) pamoksluose vienokia ar kitokia reikšmė vartojamos leksemos *darbas*, poelgis, veiksmas, veikla, sukū rimas, pastangos⁴ (294 paminėjimai), *dirbti*, *uždirbti*, *išdirbti*, *apdirbti*, *padirbti*, *pridirbti* (30 paminėjimų), polonizmai *procė* „darbas, pastangos“ (25 paminėjimai), *procia-voti*, *procioti* (24 paminėjimai). Dievo kūryba vadinama *veikalais* (*Dyiwa weykalu-sy* 453)¹⁴³. Darbų atlikėjai įvardijami žodžiais *darbinykas*, *darbinykė*, *prociauninkas*. PWM gausu gretiminio sinonimiškų įvairias darbinės veiklas (tarp jų ir žemdirbys-tės) nusakančių leksemų vartojimo, pavyzdžiui, *dirbti*, *prociavoti*, *sėti*, *arti*, plg.:

- (260) *Gyrtuklis* [...] *potam nebnores dyrbtj prociauwot* „Girtuoklis [...] po to nebenorės dirbti prociavoti“ (PWM 405);
- (261) *Grieszitu*¹⁴⁴ *tada tas*, [...] *Kórs neprociawodams, nesiedams, neardams, norietu ózau-gyma waysiu. etc.* „Nusidėtų tada tas, [...] Kuris neprociavodamas, nesėdamas, ne-ardamas, norėtų užaugimo vaisių etc.“ (PWM 74).

141 Vienuolinio Pabrėžos vardo rašyba dabartiniais laikais varijuoja tarp *Ambraziejaus* (toks įvardijimas randamas anksčiausių Pabrėžos darbų XIX a. II pusėje paminėjimuose, žr. Kišūnienė 1972, 96, Šepetytė 2020, 7) ir *Ambroziejus*. Pastarasis, Pabrėžos autografams būdingas užrašymas (plg. Kišūnienė 1972, 98; 99; 100; 102; 103), buvo populiarus XX a. tyrinėtojų darbuose (ten pat, 109–111). Čia laikomasi Ritutės Šepetytės (2020, 7) iniciatyva atgaivinto autentiško Pabrėžos įvardijimo Ambroziejumi.

142 Apie pamokslininko ir mokslininko, kunigo pranciškono tretininko Pabrėžos (1771–1849) talentų ir uoliai vykdytų veiklų įvairovę (pedagogas, lietuvių kultūrinio sąjūdžio dalyvis, žemaičių raštijos veikėjas, bibliofilas, liaudies medicinos žinovas ir gydytojas, plg. Biržiška [1963]1990, 306–320, Gidžiūnas 1994; Pacevičius 2010), leidžiančią jį vadinti *žemaičių daktaru Faustu* žr. Pacevičius, Raudytė 2023, 7–13.

143 Šio skyriaus dėstyme šalia į bendrinę kalbą transponuotų (o kartais ir gretiminius paaiškinimus turinčių) PWM frazių nurodomas tik puslapis – šaltinio nuoroda neteikiama. Cituojant ilgesnes PWM atkarpas su gretiminiu vertimu į lietuvių kalbą, kai kuriems PWM žemaitiškiems žodžiams ar skoliniams teikiami žodynų aiškinimai, leidžiantys pamatyti XIX a. žemaitiškos leksikos vartojimo kilmę ar tęstinumą XX a. II pusės žemaitiškame kalbėjime. PWM citatų vertime į lietuvių kalbą siekta išlaikyti tik su darbo konceptu ir darbų atlikėjų vaidmenimis susijusią skolininę ar senovinę leksiką. Apie Pabrėžos pamokslų leksikai būdingą polonizmą gausą, susijusią bažnyčios kalbos normomis ir stiliumi žr. Subačius 1996, 48, Šepetytė 2020, 55.

144 *griėšyti, -ija, -ijė* (sl.) – „nusidėti“ (KTŽ 116).

PWM vartojamos veiksmažodžiui *dirbti* semantiškai prilygstančios prielinksninės konstrukcijos *prie darbo, ant darbo*. Stilistiškai neutraliais (*būti / nueiti prie darbo, ateiti ant darbo*) ar išraiškingais (*pulti/ spaustis/ varyti /spausti + prie darbo*) darbinės veiklos įvardijimais Pabrėža aptaria skirtingo požiūrio į darbą priežastis ar (ir) nuodėmingumo lygmenį. PWM vertinami įvairūs per santykį su darbu atsispindintys žmonių prigimties aspektai: apgavystė (*pasižada ateiti ant darbo, o jų nei regėti* 195)¹⁴⁵, prievarta (*spaudžia prie smagių darbų* „liepia sunkiai dirbti“ 135; *prie lažo spaustų* 183; *varo prie darbo* 387), hedonizmas (*kad prie darbo būtų lengva* 346), tingumas (*nuėję prie darbo namie ar laže tinginiauja* 386) ar godumas, galintis pakenkti asmens fizinei (*taip spaudžiasi prie darbo, jog iš to net ligą įgauna* 144) ar dvasinei sveikatai (*nepasimeldę puola prie darbo* 322), plg.:

- (262) [...] *apgawyma baysy kaltays ira wysy Amatnikay, Rąkpelney*¹⁴⁶, *yr Szeyministey*¹⁴⁷, *kóryi pasyžad ateyty ónt darba [...], o paskiaus nedatóriedamis sawa prižadieiyima palyikt Ponus, Gaspadorius, yr kytus nóuwilyi* „apgavimą baisų daro visi amatininkai, rankpelniai ir šeimynysčiai, kurie pasižada ateiti ant darbo [...], o paskui neišpildę savo prižadėjimo palieka ponus, gaspadorius ir kitus nuvylę“ (PWM 189);
- (263) *razbaynikays*¹⁴⁸ *ira dikays*¹⁴⁹ [...] *Wiryszkey, kóryi spaud sawa sunkes žmonas pri smagių darbu*. „plėšikais yra tikrais [...] vyriškiai, kurie spaudžia savo sunkias“¹⁵⁰ žmonas prie smagių ^[sunkių] darbų“ (PWM 135);
- (264) *Ysz dagadyiyima pyktyms norams kunyszkyms teypojaus nekątrós rądas žmogós. Nes toks kunyszks žmogós nor, kad wysados wys dasygaditu jo wysoms kuna wygadsoms, yr pri walgy, kad skaney o skaney butu, yr pri apdara kad gražey gražesney: yr pri darba, kad lęgway lęgwesney [...] butu* „Iš įsiteikinėjimo piktiems norams kūniškiems tuoj nekantrus randasi žmogus. Nes toks kūniškas žmogus nori, kad visados viskas tiktų jo visoms kūno užgaidoms: ir prie valgio, kad skaniai o skaniai būtų, ir prie apdaro – kad gražiai gražiausiai, ir prie darbo – kad lengvai lengviausiai [...]“ (PWM 346);

145 Kaip vieną iš apgavystės aspektų Pabrėža nurodo ir nepelnytą pasigyrimą gebėjimu dirbti įvairius darbus (*giriasi mokąs viską padirbti* 195), siekiant sulygti geresnį atlygį, plg.: *Szeyministis pasyžadiedams, arba priligdamas ónt metus gyras mokóus wys padyrbty, kas tyktay prigól pri bótas, yr óz tatay sóligst slūzma brągy brągesny. O kad reyk kóu padyrbty, óns wysógeriausió atsyraş pagadintojó. Šeimynystis [samdinys] pasižadédamas arba sulygdamas metams giriasi mokąs viską padirbti, kas tiktai priguli [ko tik reikia] prie namo, ir už tai sulygsta algą brangią brangesnę. O kada reikia ką padirbti, jis visų geriausiu atsiras pagadintoju.*“ (PWM 195).

146 *rañkpelnis, -ė, rankpelnys, -ė* – „amatininkas, padienis darbininkas“ (LKŽ); „kas pelno duoną sunkiu darbu“ (DünŽ 297).

147 *šeimynykštis, -ė, šeimýniškis, -ė* – „samdinys“ (DünŽ 367).

148 *razbáininkas, -ė* – „plėšikas“ (ŠVŽŽ 2, 134).

149 *dýkas, -à* – „tikras, grynas“ (ŠVŽŽ 1, 122).

150 *sunkì* – „nėščia“ (ŠVŽŽ 2, 257).

- (265) *Grieszyi Sługas yr Szeymina*¹⁵¹, [...] *kóryi pri darba nóuejy ar tay nómyi, arba lažy, tingynióu*. „Nusideda slūgos ^[tarnai] ir šeimyna ^[samdiniai], kurie prie darbo nuėjė ar tai namie, ar laže, tinginiauja.“ (PWM 386);
- (266) *Jra dar kyts gatunks*¹⁵² *žmoniu trumpynącziu sau giwenyma*. – *Yr tokeys ira*: [...] *Kóryi ysz lokómstwas*¹⁵³ // *teyp spaudas pri darba, iog ysz to yr lyga igaun*. „Yra dar kitas rūšis žmonių, trumpinančių sau gyvenimą. Ir tokiais yra: [...] Kurie iš lokamstvos ^[gobšumo] taip spaudžiasi prie darbo, jog iš to ir ligą įgauna.“ (PWM 143–144);
- (267) *Grieszyi smertelnay*¹⁵⁴ *kožnós yr kožna*¹⁵⁵, *kad storojes tórta szio swieta*¹⁵⁶, *só dydzió rupesnió, kad storojes*¹⁵⁷ *apleyzdams dayktus pri yszganima prigólęczius*. *Tokeys ira wysy, kóryi rita meta keldamis, nepasymeldy pól pri darba, yr wakara gobiedamos*¹⁵⁸ *darba pagalaus yr poterus prigólęczius apleyd, yr losnay pagonis kokyi bejoky pasymeldyma atgól*. „Nusideda mirtinai kiekvienas ir kiekviena, kada gviešiasi turto šio pasaulio su didžiu rūpesniu, kada rūpinasi apleisdami daiktus ^[dalykus] prie išganymo prigulinčius. Tokiais yra visi, kurie ryto metą¹⁵⁹ keldamiesi, nepasimeldę puola prie darbo, ir vakarą gobėdamiesi darbo pagaliau ir poterus prigulinčius apleidžia ir nelyg pagonys be jokio pasimeldimo atgula (miegoti).“ (PWM 322).

PWM gausu darbo paskirtį žmogaus gyvenime nusakančių apibūdinimų ir patarlių. Jomis nurodoma, kad kiekvienas, pagal savo padėtį ir išgales dirbdamas, savo darbą skirtų Dievo garbei, nes sąžiningas, niekam nekenkiantis darbas yra ne vien tik sotaus, bet ir laimingo (linksmo bei ramaus) gyvenimo pagrindas. Aiškindamas maldos *Tėve mūsų* žodžius *duok duonos mūsų kasdieninės*, Pabrėža darbo naudą ir būtinybę apibūdina skirtingais sinonimais (*prociavoti, užpelnyti duoną, užsidirbti, savo rankomis (už)pelnyti duoną, lieti prakaitą, iš procės rankų savo žyvitis, iš darbo rankų savo maitintis*), o teiginį, kad *niekas neturi gėdytis dirbti* aiškina teikdamas biblines patarles ir priežodžius: *Kaip paukštis lakiojimui, taip žmogus darbui užgimęs* Job 5,7¹⁶⁰, *Kas nenori dirbti, tegul nevalgo* 2 Tes 3,10, *Tegul kiekvienas savo duoną valgo* 2 Tes 3,12¹⁶¹, *Maitinsies savo triūso vaisiais, laimingas būsi ir tau seksis* Psal 128,2, plg.:

151 *šeimyna* – „4. samdiniai, tarnai“ (LKŽ); „visi namų žmonės (ir savi, ir svetimi)“ (ŠVŽŽ 2, 275).

152 *gatuňkas* (sl.) – „1. veislė, rūšis; 2. būdas“ (ŠVŽŽ 1, 172).

153 *lokamstvà* (sl.) – „gobšumas, godumas“ (KTŽ 220).

154 *smertelnas*, ~à „mirtinas“ (KTŽ 377).

155 *kožnas*, ~à (sl.) – „kiekvienas“ (KTŽ 182; ŠVŽŽ 1, 328).

156 *swietas* (sl.) – „pasaulis; žmonės“ (KTŽ 403; ŠVŽŽ 2, 264).

157 *storótis*, ~ójasi, ~ójosi refl. „rūpintis“ (KTŽ 392).

158 *gobéties*, ~ėjas, ~ėjos – „godėtis“ (ŠVŽŽ 1, 195).

159 *rýtas mētas* – „rytmetys“ (KTŽ 345).

160 Plg. dabartinį vertimą: *Iš tikrųjų žmogus gimsta vargti, lygiai kaip žiežirbos spragsėti*. https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998_Job_5,7

161 Plg. dabartinį vertimą: *raginame [...] ramiai dirbti ir valgyti pačių pelnytą duoną*. https://biblija.lt/index.aspx?cmp=reading&doc=BiblijaRKK1998_2_Tes_3,12

- (268) *Kl.: – Dieko tay praszidamis náu Pona Dyīwa Dóunas, sakom: Dóunas musó: tay ira: Dieko wadynam anóu musó dounó, o ne swetymó? – Ats. Wadynam anóu musó dounó diełto: kad žynotumem, iog anóu reyk geró spasabó¹⁶² óžpelnity, [...] Nes tas daykts, kóri neteysingay óžpelnom, [...] ne musó ira, bet swetymys daykts. — „ — Reyk žynoty tą, iogey [...] tas, kórs geray, yr be kridwas¹⁶³ Artyma óžpelny szmoteli dóunas, tas linksmay yr spakayney¹⁶⁴ óžiwas¹⁶⁵ to. — „ — Ysz procys rąku tawa kad žiwisis, cziesliws esi, yr geray tau bus, saka Dowids Karalós (: Psal. 124. :) Yr Szwęts Powyls Apasztols ódydn Krykszczionis, kad rąkomis sawa pelnitu douna, taridamas. Kas nenor dyrbt, tegól newalga. (: 2. Thef. 3. 10.) – Yr tolesney saka wiel, kad kožnós sawa douna walgitu. — „ — Kožnós tada žmogós geró spasabó pawins pelnity dieł sawys douna, be kridwas artyma, yr netór nieks giedietyis prociawoty; nes Dwase Szwęta saka: kaypo pauksztis ónt lakioiyma, teyp žmogós ónt procys óžgem (: Job. 5. :) Bet to tyktay reyk, kad kožnós pagał stona¹⁶⁶ sawa yszneszyna prociawodams, afierawotu¹⁶⁷ Ponóu Dyiwóu procy sawa ónt garbies Jo. – [...] žynokem tóu, iogey pats Pons Dyīws błagaslōwyi musó proces; yr norint kažyna kayp storotumemos yr lyitumem // prakayta, wys tay óž nieka prapóls, iey Dyīwas rąkó sawa aukszcziausy nepabłagaslōwis. [...] Tada prociawodamis, yr pelnidamis sau douna, procy afierawokem ónt garbies Pona Dyīwa, yr praszikem pagałbas Jo: o teyp douna musó wysu dyinu bus skani yr saldi. „Kl{ausiat} – Dėl ko tai prašydami nuo Pono Dievo duonos sakom: Duonos mūsų: tai yra: dėl ko vadinam ją mūsų duona, o ne svetima? Ats{akau:) vadinam ją mūsų duona dėl to, kad žinotumėm, jog ją reikia geru būdu užpelninti, [...] nes tas daiktas, kurį neteisingai užpelnom, [...], ne mūsų yra, bet svetimas daiktas. — „ — Reikia žinoti, jog [...] tas, kuris gerai ir be skriaudos artimo užpelno šmotelį duonos, tas linksmai ir ramiai vartos tai. — „ — Iš procės rankų savo kada maitinsies, laimingas esi [=būsi], ir gerai tau bus, sako Dovydas Karalius (:Psal. 124). Ir šventas Povilas apaštalas ragina krikščionis, kad rankomis savo pelnytų duoną, tarydamas: Kas nenori dirbti, tegul nevalgo (: 2. Thef. 3. 10.) – Ir toliau sako vėl, kad kiekvienas savo duoną valgytų. — „ — Kiekvienas tada žmogus geru būdu turi pelnyti dėl savęs duoną, be skriaudos artimo, ir neturi niekas gėdytis prociavoti, nes Dvasia Šventa sako: kaip paukštis ant lakiojimo, taip žmogus ant procės užgimsta (: Job 5. :) Bet to tiktai reikia, kad kiekvienas pagal kilmę savo prigimimo prociavodamas, skirtų Ponui Dievui procę savo ant garbės Jo. – [...] žinokim tą, jog pats Ponas Dievas laimina mūsų proces; ir norint kažin kaip stengtumėmės ir lietumėm prakaitą, visa tai už nieką prapul,*

162 *spāsabas* (sl.) – ‚būdas‘ (KTŽ 381).

163 Plg. lenkų k. *krzywda* ‚skriauda, nuostolis‘ (LLKŽ 218).

164 *spakainūs*, ~ĩ – ‚ramiai‘ (KTŽ 380).

165 Plg. lenkų k. *używać* ‚naudoti, vartoti; naudotis, mėgautis‘ (LLKŽ 844).

166 Plg.: *stōnas* (sl.) – ‚1. luomas; 2. būklė šeiminės padėties atžvilgiu‘ (KTŽ 391) ir *stónas* ‚luomas‘ (ŠVŽŽ 2, 243).

167 Plg. lenkų k. *ofiara* ‚auka; įžadas‘; *ofiarować* ‚aukoti, dovanoti; skirti, dedikuoti‘ (LLKŽ 370).

jei Dievas ranka savo aukščiausia nepalaimins [...] Tad prociavodamies, ir pelnydamies sau duoną, procę skirkim ant garbės Pono Dievo, ir prašykim pagalbos Jo: o taip duona mūsų visų dienų bus skani ir saldi.' (PWM 549–550).

Teologinė samprata: geri darbai ir pikti darbai

Katalikiškoji moralė pagrįsta ne vien tikėjimu, bet ir gerų darbų darymu. Teologinis sąvokos *geri darbai* aiškinimas reikalauja tam tikrų nuoširdų tikėjimą atskleidžiančių sąlygų išpildymo¹⁶⁸. Atleidimą už nuodėmes galima nusipelnyti *gerais darbais*: mal-domis, naikinant nuodėmes ir dalijant išmaldą (plg.: *par gerus darbus, tay ira: par Malđas, Mortifikacyjes, yr Ałužnas 730, per malđas, postnikus, jaľmužnas gal gelbeti 748*). Išmalda ar pagalba artimui (*alužna, jaľmužna*¹⁶⁹) teikiama ir *mielaširdingais darbais* (dvasiškais ir kūniškais). Juos atliekantys ne vien teikia pagalbą artimui, bet ir sau dvasinius lobius susirenka, plg.:

(269) *Tóryt ketóriolyka spasabu ketóriolykoy Miľaszyrdistys darbusy: tays wysays spasabays ratawodamis artyma kokemy reykaly esqti, wys tay darisyť alužna dieley jo: o par tay yr Dyiwóu raseties ľabay mily: yr diel sawys rinksyt skarbus dwasyszkus. ,Turite keturiolika būdų mielaširdinguose darbuose: tais visais būdais gelbėdami artimą kokiame reikale [bėdoje] esantį, vis tai darysit išmaldą dėl jo, o per tai ir Dievui rasitės labai mieli, ir dėl savęs rinksit lobius dvasiškus.' (PWM 87);*

(270) *iey kórs jautas esós bezbažno łokomstwo. Tenedesperawo dar, ale [...] tegól bus dosnós ónt Ałužnu, yr kytu miľaszyrdingu darbu. ,jei kuris jaučiasi esąs bedieviu gobšuoliu, te nenusimena dar, bet [...] tegul bus dosnus ant išmaldos ir kitų mielaširdingų darbų' (PWM 330).*

Katalikiškasis pamaldumas reikalauja ne vien tikėjimo ir visų Dievo Prisakymų pildymo, bet ir pastangų (*reyk prociawoty, reyk storotyis: Nes Dyiwias neprižadieiy ysz Dqgaus dóuty ziwnasti. 548*) bei tinkamo bendruomeniško elgesio. Samprata *geri (mielaširdingi) darbai* apima ir noriai, karšta širdimi atliekamas visuomenines bei šeimines priedermes ir įsipareigojimus (*pawinastis*), nes tingėjimas ar abejingumas jas atliekant vestų į nuodėmę, plg.:

168 Kaip vienijančius dvasinius tikinčiųjų nuopelnus Pabrėža nurodo ne vien sakramentus, bet ir kiekvieno tikinčiojo pasninkus, pasišventimą, gailėjimąsi, rožinio kalbėjimą, maldavimus ir kiti panašius gerus darbus: *nóupelnay Dwasyszky, kóreys dalyjes wierniyiy [...] ira [...] Sakramentay. [...] Teypojaus gery Darbay kožna wyina Wiernoiy: kaypo tay: Postnikay, Mortyfikacyjės, Pakutas, Rožacziau atprowynieymay. Sópłikacyijs, yr kyty gery darbay tymś padabny. ,nuopelnai dvasiški, kuriais dalijasi tikintieji [...] yra [...] Sakramentai. [...] Taip pat geri darbai kiekvieno tikinčiojo, tokie kaip: pasninkai, marinimai, atgaila, rožinio kalbėjimas, maldavimai, ir kiti geri į tuos panašūs.' (PWM 634).*

169 Plg.: *alūžma* (sl.) 'elgetai duodama išmalda' (KTŽ 24); *alužna* – 'išmalda' (ŠVŽŽ 1, 9) ir lenkų k. *jaľmužna* – 'išmalda' (LLKŽ 164).

- (271) *Reyk žmogou norēt Jszganima netyktay sergietyis grieku¹⁷⁰ wysokiu, ale dar [...] darity Gerus darbus Miłaszyrdingus. – Reyk wysas pawinastis dapyldity, kóres pawins yr Ponóu Dyiwóu, yr patsay sawyi, yr Artymam.* ‚Reikia žmogui norint išganymo ne tiktai saugotis nuodėmių, bet dar [...] daryti gerus darbus mielaširdingus. Reikia visas priedermes išpildyti, kurias turi ir Ponui Dievui, ir pats sau, ir artimui‘ (PWM 405)
- (272) *Pabažnóms¹⁷¹ ira tay: atprowynieyys geru darbu, só karsztó yr ókatliwó¹⁷², szyrdy, yr só dydy storony, [...] Pabažnóms tóu dara: iog žmogós netyktay kóu geriausey dapylda wysus Prisakimus; ale dar yr neprisakitus darbus gerus kóu doskonalausey atprowynie. [...] Grieszyi wysy prisz pabažnóma: katryi tingiedamis, neókatliway, dapylda pawinastis stona sawa, ar tay pri nobažestwas, arba kytusy kokiusy dayktusy.* ‚Pamaldumas yra tai: darymas gerų darbų su karšta ir noria širdimi, ir su didelėmis pastangomis [...] Pamaldumas tą daro: jog žmogus ne tiktai kuo geriausiai išpildo visus Prisakymus, bet dar ir neprisakytus darbus gerus kuo tobuliausiai atlieka. [...] Nusideda visi prieš tikėjamą, kurie tingėdami, nenoriai pildo pareigas savo, ar tai prie pamaldumo, ar kituose kokiuose daiktuose.‘ (PWM 94).

Nuodėmingam žmogui už gerus darbus nežadama dangiškojo atlygio, todėl tokie *geri darbai* vadinami *numirėliais* (*wiecznastieiy, bus tyi darbay kaypo nebutum esq̄tis, óz nieka paskaytity* 426). Pabrėža akcentuoja, kad būtent mirtinai nusidėjusiam asmeniui daryti juos dera, nes tik taip jų atlikėjas gali susigrąžinti žemiškąją Dievo malonę, plg.:

- (273) *O darbay wadynamis nóumyrieleys (: Mortui) tay ira: darbay gery, kórius žmogós pylda grieky smertelnamy budams, niekó budó nebgal buty atnegraditays Dągóujy.* ‚O darbai vadinami numirėliais (:Mortui) tai yra – darbai geri, kuriuos žmogus pildo nuodėmėje mirtinoje būdamas, jokių būdu nebegali būti atlygintais Danguje.‘ (PWM 427);
- (274) *wyinok žmogou esq̄t grieky smertelnam{y} kóu dydziausey reykaliny ira gery darbay. [...] nó kaypgi tó pagriszi i loska Dyiwa be darima geru darbu? ‚vienok žmogui esant nuodėmėje mirtinoje kuo didžiausiai reikalingi yra geri darbai. [...] na kaipgi tu pagriši į malonę Dievo be darymo gerų darbų?‘* (PWM 425, 428);
- (275) *darbay gery, noris yr grieky smertelnamy padarity, nier sówysó czistay nepažitecznays: nes óz anus Dyiwias, iey ne wiecznastieiy, tad ónt szio swieta geb atnegradity [...] ‚darbai geri, nors ir nuodėmėje mirtinoje (esančio) padaryti, nėra visiškai nenau dingais, nes už juos Dievas jei ne amžinybėje, tai ant šio pasaulio geba atlyginti‘* (PWM 427).

170 *griēkas* (sl.) – ‚nuodėmė‘ (KTŽ 116).

171 Plg.: *pabāžnus*, ~i (sl.) – ‚pamaldus‘ (KTŽ 266) ir lenkų k. *pobożność* – ‚dievobaimingumas, pamaldumas‘ (LLKŽ 446).

172 *ukatà* (sl.) – ‚noras, ūpas‘; *ukatlỹvas*, ~a – ‚linkęs, nusiteikęs, turintis norą kam‘; ‚mielai ką darantis‘ (KTŽ 464; ŠVŽŽ 2, 382)

Gerų darbų ,į išganyką vedančių‘ sampratos antipodas yra *nečysti darbai* ,nuodėmingas elgesys‘ ar *pikti darbai* ,nuodėmingas, netinkamas elgesys‘, apimantys ir begėdiškus (*begiedingiausius* 405) ar kenkėjiškus (*zdrodlivus* 200) darbus, plg.:

- (276) *Szesztamy wil Prisakimy [...] óżgen wysokių neczistus żodzių, yr darbus.* ,Šeštame vėl Prisakyme [...] užgina visokių nešvarius žodžius ir darbus.‘ (PWM 11);
- (277) *Yr jus waykay Jsydiekyt, kad jusó waloy ira neimty pasypyktynyma ysz Gimditoju pyktay darqcziau, idant dqgó aptórietumyt: jey seksyt pyktus darbus gimditoju sawa, wysy wynkartó ryiseties pekłó.* ,Ir jūs vaikai įsidėkit (į galvą), kad jūsų valioje yra neimti pasipiktinimo iš gimdytojų piktai darančių, idant dangų apturėtų: jei seksit piktus darbus gimdytojų savo, visi vienu kartu riesitės pekloje.‘ (PWM 128);
- (278) *wiryszyjy apsygiery, dar nekóryi tolyi baysesneys rądas yr óż motryszkas gyrtas: nes anyi budamis apmisy trunkó, yr szpetniauses kalbas wed, [...] tączyawo, grómas, óżkabawo, [...] ónt gała papraty ira yr ónt begiedingiausiu darbu parkalbinyety* ,vyriškai apsigėrę dar nekurie toli baisesniais randasi už moteriškas girtas, nes anie, būdami apsvaigę gėrimu, ir bjaurias kalbas veda, [...] šoka, grumiasi, priekabiauja, [...] galiausiai papratę yra ir ant begėdiškiausių darbų perkalbinėti‘ (PWM 405);
- (279) *Wynok daleyd nekóumet Pons Dyiws tymś Szalbieremś¹⁷³ pasysliepty nóu żmoniu so Szalbieristomis. Bet kad yr lig pat ju smerty pasywestu anyms pasysliepty nóu żmoniu: ar tad jau Szalbierey bus lóusy nóu karonyś? O! ne. – Jra Dyiwas, o Dyiwas teysings, kórs ju zdrodliwus darbus sósóks yr óżmes ónt anu pacziu gałwos* ,Vienok leidžia kartais Ponas Dievas tiems apgavikams pasislėpti nuo žmonių su apgavystėmis. Bet kad ir lig pat mirties leistų aniems pasislėpti nuo žmonių: ar tad jau apgavikai bus laisvi nuo bausmės? O ne! Yra Dievas, o Dievas teisingas, kuris jų piktybiškus darbus apsuks ir užmes ant jų pačių galvos‘ (PWM 200).

Žemiškieji darbai: darbas dėl pragyvenimo, materialusis ir žodinis atlygis

Daug dėmesio PWM pamoksluose skiriama darbams, kurie yra aktualūs ne vien as-meniam išganymui. Katalikiškam tikėjimui labai svarbi *artimo meilės* samprata ap-ima ne vien žodžius, bet ir pareigas bei priedermes šeimai ir bendruomenei, plg.:

- (280) *Pona Dyiwa reyk szłowinty ne tyktay żodeys wyn, ale yr pateys darbays.* ,Poną Dievą reikia šlovinti ne tiktai žodžiais vien, bet ir pačiais darbais.‘ (PWM 29);
- (281) *artyma meyly nežodziusy wyn tepawina buty, ale yr pacziusy darbusy.* ,artimo meilė ne žodžiuose vien teturi būti, bet ir pačiuose darbuose‘ (PWM 81);

173 Apie skolinio *šalbierius* ,piktybiškas apgavikas‘ ir jo vedinių vartojimą Pabrėžos PWM ir Simono Daukan-to rašytame *Didžiojo lenkų-lietuvių kalbų žodyne* (SDIlkž 3, 324; 327) žr. Pajėdienė 2022, 74; 76; 79.

- (282) *Reyk artyma ne szyrды, yr žodeys wyn temiliety, ale yr pateys darbays: nes tąкеy pawiny esma miliedamis artyma dóuty jem pagalba, kad atsyraqd kokemy reykaly.* ,Reikia artimą ne širdimi ir žodžiais vien temylėti, bet ir pačiais darbais, nes tan-kiai turime mylėdami artimą duoti jam pagalbą, kada atsiranda kokiam reikale [kada pakliuva į kokią bėdą]‘ (PWM 77–78).

Pabrėža moko laikytis kiekvienam pagal savo *stoną* – padėti šeimoje ir visuomenėje – priklausančių pareigų ir įsipareigojimų¹⁷⁴. Tėvams prisakoma rūpintis savo vaikais: ne vien juos prižiūrėti, rodyti doro gyvenimo pavyzdį, bet ir išmokyti juos dirbti įvairius darbus (*Darbus rožnius dyrbtų* 126), kokio doro, kitiems naudingo amato (*amata, kórs butu be grieka, o pažitecznós diel kytu* 126) ar ūkininkavimo darbų tam, kad jie gebėtų sau pragyvenimui užsidirbti (*sau ziwnasti óždyrbty* 126), plg.:

- (283) *Gimditoiey pawiny [...] waykus yszmokity, kapp tór sau ziwnasti¹⁷⁵ óždyrbty. Pawiny gimditoiey yszmokity Darbus rožnius dyrbtų – Pawiny amata toky yszmokity, kórs butu be grieka, o pažitecznós diel kytu, ar tay gaspadorstwas darbu, ar kyta koky amata gera.* ,Gimdytojai turi [...] vaikus išmokyti, kaip prasimaitinimui uždirbti. Turi gimdytojai išmokyti darbus įvairius dirbti. Turi amato išmokyti tokio, kuris būtų be nuodėmės, o naudingas dėl kitų, ar tai ūkininkavimo darbų, ar kito kokio amato gero.‘ (PWM 126)
- (284) *Mokity spasaba, kapp tór sau dóuna óždyrbty.* ,Mokyti būdo, kaip turi sau duoną uždirbti.‘ (PWM 128)
- (285) *Grieszyi [...], kóryi paugósiuu wayku nemoka darba dyrbtų, arba amata koky prigólęty imtyis, ysz ko paskiaus galietum žiwityis.* ,Nusideda [...], kurie paaugusių vaikų nemoko darbo dirbti arba amato kokio prigulinčio [tinkamo] imtis, iš ko paskiau galėtų maitintis.‘ (PWM 385).

PWM aptariamai įvairiausi atlygio už darbą aspektai. Pamokslininkas akcentuoja, jog kiekvienas pasinaudojęs kito darbu turi neatidėliodamas sumokėti deramą atlygį (už sutartą darbą ar neplanuotą pagalbą, kurią suteikė, pavyzdžiui, *gydytojas, amatininkas* ar *kitas rankpelnis* ar lobį svetimoje žemėje iškasęs žmogus) ir apgavikais vadina apsimetėlius elgetas, galinčius, bet nesistengiančius dirbti – *tokie netikri žebrokai* prilyginami vapsvoms ir širšėms, norinčioms *bičių darbininkių* sunėšto medaus, plg.:

- (286) [...] *szalbierió ira, kas: ar tay szeyminiszczióu, ar Jnómióu, ar kokem rąkpelnióu, ar amatinikóu, neóžmok tóulidy po óžbęgyma jo darba, yr noris galedams, wynok maklawo¹⁷⁶, tyisas nóu dyinos lig dyinos só óžmokieymó. – Ale tolyi baysesnis szalbierióis ira, kórs kokem sawa darbynikóu, be jokios teysingos pryczinas nóusók, nóutrauk*

174 Pamokslai *Apey Pawinastis Gimditoju yr Apekunu diel Wayku* ir *Apey tingyni* (PWM 121–128; 385–390).

175 *żywność* – ,maistas, valgis‘ (LLKŽ 1010).

176 *makliavóti* – ,sukčiauti‘ (ŠVŽŽ 1, 412).

ysz *ałgos*. ‚[...] šalbieriumi ^[apgaviku] yra, kas ar tai šeimynykščiui, ar įnamiui, ar kokiame rankpelniumi, ar amatininkui, neužmoka iš karto po už užbaigimo jo darbo, ir nors galėdamas, vienok makliavoja, tęsiasi nuo dienos lig dienos su užmokėjimu. Bet dar baisesnis šalbierius yra, kuris kokiam savo darbininkui be jokios teisingos priežasties nusuka, nutraukia iš algos.‘ (PWM 171);

- (287) *Nemažesneys bezbažnikays ira [...] Patiewey, Pamotys, kóryi kridwyi sawa podókras, posunius [...] anus wergdamis pri sunkiausiu darbu [...] Ligió spasabó yr tyi, kóryi kridwyi [...] syratuczius waykus, [...] óz ju darba neóžmok.* ‚Nemažesniais bedieviais yra [...] patėviai, pamotės, kurie skriaudžia savo podukras, posūnius [...] juos vergdamys prie sunkiausių darbų [...]. Lygiu būdu ir tie, kurie skriaudžia [...] našlaičius vaikus, [...] – už jų darbą neužmoka.‘ (PWM 171);
- (288) *yszkasiejóu skarba pawins ózmokiety prigólęty óz jo procy* ‚iškasėjui lobio turi užmokėti prigulinčiai ^[kiek priklauso] už jo procę‘ (PWM 173);
- (289) *Łosnay prilyty znoczyi tóu: kad kas norint nesóder só kóumi kóu tór imty nóu jo: wyinok daykts eyszkós, iog iey kóu jis diel tawys padaris; tó jem pawins esi atsynagradity: teyp: gida tawi giditos, noris nesóligys: wyinok tó jem tóri óz tay atnegradity: prociawo diel tawys [...] Amatniks, arba kyts rąkpelnis: noris nesóderiejys* ‚Laisvai prilygti ^[atlyginti] reikia tą: kada kas norint nesuder su kuo, ką turi imti nuo jo: vienok dalykas aiškus, jog jei ką jis dėl tavęs padarys, tu jam turi atsilyginti: taip gydo tave gydytojas, nors nesulygęs, vienok tu jam turi už tai atlyginti, prociavoja dėl tavęs amatininkas arba kitas rankpelnis, nors nesuderėjęs‘ (PWM 178–179);
- (290) *Szalbierieys ira tyi: kóryi nebudamis tykrays óbagays, galiedamis par sawa procy (: byli prisyspaustu) óždyrbty sau žiwnasti yr apdara: wyinok anyi žebrawo¹⁷⁷, ym alužnas. Tokyi wysy, yr grieszyi smertelnay; yr [...] kridwyi tóu, kórs jem dóud alužna [...] Kridwyi yr tykrus óbagus jézdams nesłószney dali ju. Tokyi netykry žebrokey¹⁷⁸ padabny ira i wapsas yr szyrszunus, kóryi nor žiwityis medó byczii darbynikiu.* ‚Ap-gavikais yra tie, kurie nebūdami tikrais ubagais, galėdami per savo procę (: kad tik prisyspaustų) uždirbti sau maistą ir apdarą, vienok jie žebrawoja, ima išmaldas. Tokie visi ir nusideda mirtinai, ir [...] skriaudžia tą, kuris jam duoda išmaldą [...] Skriaudžia ir tikrus ubagus ėsdamas nepagrįstai dalį jų. Tokie netikri žebroakai panašūs yra į vapsvas ir širšūnus, kurie nori maitintis medumi bičių darbininkių.‘ (PWM 173).

Pabrėža savo pamoksluose aptaria ir žodinio atlygio – pagyrimo už darbus – svarbą. Pamoksluose apie garbės atėmimą¹⁷⁹ ir atimtos garbės sugrąžinimą¹⁸⁰ ir apibūdina-

177 *žebrawóti, ~ója, ~óje* (sl.) – ‚elgetauti, prašinėti‘ (KTŽ 497).

178 *žebrokas, ~ė* (sl.) – ‚elgeta, prašinėtojas‘ (KTŽ 497).

179 Žr. *Pamokslós Apey draskima szłowys Artyma, sakits Mosiedie. 1830* (PWM 271–278).

180 Šio žemaitiško pamokslo pavadinimas užrašytas lenkų kalba – *Nauczka O Zwroceniu sławy uiętey bliźnie-mu. 1799. w Twerach miana* (žr. PWM 248–270).

mos įvairios apkalbėjimu ir apšmeižimu (*apšlovinimu*, *šlovės nuplėšimu*, *gerų darbų apvertimu ant pikto*) padaromos nuodėmės. Tarp jų minimas ir nepakankamas ar net atvirkščias (*apverstas*, *apsuktas* 254; 274) gerų darbų vertinimas. Pamokslininkas perspėja, kad nusidedama gerus kito asmens darbus pateikiant kaip blogybę bei neigiant žmogaus išsilavinimą, talentus, gebėjimą dirbti ir siūlo išeitį – išpažinti apkalbėjimo priežastį, plg.:

- (291) *kad kas gieras artyma darbus só giero intynciy padaritus apwert apsók ónt pykta.*
 ‚kad kas gerus artimo darbus su gera intencija padarytus apverčia apsuka ant pikto‘ (PWM 254);
- (292) *nóusyplesz szłowy Artymóu par ózginyrna yra yszniekiynrna Jo Moksła yr talentus, kórius tór [...] iey pasakiy iog tas žmogós [...] nemok tu darbu dyrpty, [...] tegól sógrąžyn szłowy yszpazindams, iog tay padary dieltos yr tos pryczinas; kad norieiy yszgonity*¹⁸¹. ‚nusiaplėšia šlovė artimam per užgynimą ir išniekinimą jo mokslo ir talentų, kuriuos turi [...] jei pasakė, jog tas žmogus [...] nemoka tų darbų dirbti, [...] tegul sugrąžina šlovę išpažindamas, jog tai padarė dėl tos ir tos priežasties, kad norėjo (jį) paniekinoti.‘ PWM 254),

Pabrėža akcentuoja, kad negalima nutylėti kito asmens darbštumo, gabumų ir pastangų¹⁸². Norėdamas, kad moralaus elgesio dogmas teikiantis jo mokymas sulauktų atidaus klausytojų dėmesingumo ir visiems būtų suprantamas¹⁸³, teiginių aiškinimui pamokslininkas parenka pavyzdžių, nusakančių gyvenimiškas paprastų žmonių elgesio situacijas. Tai daroma teikiant patarimus ne tik apibendrintai bet kuriam klausytojui¹⁸⁴, bet ir šeimnininkams (*gaspadoriams*) samdomus asmenis girti tinkamai ir

181 *gõnyties*, *~ijas*, *~ijės* (sl.) – ‚išdykauiti, darkytis, maitotis‘ (KTŽ 112).

182 Apie iki senatvės nepamirštas neįvertinto, laiku nepagirto darbštumo nuoskaudas iš patyrėjo pozicijos pasakojama ŠSZ (žr. 122 išnašą).

183 Švietėjiškų Pabrėžos pamokslų kaip mokymo (plg. jau minėtą lenkišką atitikmenį *Nauczka* ar *Nauka*) apie tikėjimą ir gyvenimą samprata paremta būtinybe suprasti sakomus dalykus (plg. *kad, apey Pona Dyīwa, yr apey wysus Dayktus pri Wieras, yr pri Jszganima prigólēczius, žynotómi, anus mokietómi, yr kyik gał sóprasty, idant anus sóprastómi* ‚kad apie Poną Dievą, ir apie visus dalykus prie tikėjimo ir prie išganyimo prigulinčius, žinotume, juos mokėtume ir suprastume‘ PWM 13, *Dyīwy musó: pribuk mums ónt pagalbas, idant, kóu gyrdiesma sóprastumem, yr sosyzgrybtumem*. ‚Dieve mūsų, pribūk mums padėti, kad ką girdėsime suprastume ir susivoktume‘ PWM 129).

184 Palyginkime gerų darbų pavertimo piktais aprašymo PWM pavyzdį: *Nóusydresk szłowy kytam par apwertyma geru darbu ónt pykta, kad kas saka ónt kyta, iogey óns tay rodos geray bedarós, ale tay dara diel pykta gała. Beig, saka Pylibs palayduns, bieg Roży musó kas dyina Szwęta i Bażniczy, bet tay dara, kad waykems ismęgtu i akis. [...] – Postnikau sty prey, kad pasyroditu geresny óz kytus. Spaudas pri darba par miera, kad Gaspadorems ityktu. [...] Ar matot, kayp Pylibs palayduns wysus gerus darbus Rożys ónt pykta yszkrepdams // stroszniausió spasabó szłowy jos draska, smertelnay grieszyi, yr kanyczney pawins ira szłowy Rożeley sógróużinty. – Bet o kayp daugel tokiu Pylibu atsyrd teyp ysz wiryszkuju, kaypo yr ysz motryszkuju! ‚Nusidreskia šlovė kitam verčiant gerus darbus piktais, kai kas sako ant kito, jog jis tai rodosi gerai bedarąs, bet tai daro su piktu tikslu. Bėga, sako Pilypas palaidūnas, bėga Rožė mūsų kas dieną šventą į bažnyčią, bet tai daro, kad vaikams įsmigtų į akis. [...] – Pasninkauja stipriai, kad pasirodytų*

garsiai (o ne *per dantis ar tarp dantų ar į nosį*), nepasiduodant savoms egoistinėms užmačioms iš darbštaus ir doro samdinio (*darbinykės mergikės slūžijančios, pačyvo vaikio*) turėti naudos, plg.:

- (293) *nóupleszty gal szłowy Artymóu tiledams tó cieszó, kad gal, yr pawins ira pakwolity*¹⁸⁵ *Artyma sawa. np. Noriedams koks paczciws*¹⁸⁶ *žmogós apsyzanity mergiyykiy slūzyjėty klausynie apey Ję, o Gaspadoriós nenoriedams darbynikiys nóutrotity*¹⁸⁷ *noris negonyi*¹⁸⁸, *wyinok yr nekwoyli kad yr gadni ira pakwołas. – Jey kas teyp szłowy nóupleszty tegól kanyczney sógrąžyn szłowy, tegól kę wysógieriausey po tó paczy asabó*¹⁸⁹ *storoies po dó tris, kartus sawa mergiyykiy pakwolity. ,nuplėšti gali šlovę artimui tylėdamas tuo metu, kada gali ir turi pagirti artimą savo, pavyzdžiui: Norėdamas koks doras žmogus vesti mergikę slūžijančią klausinėja apie ją, o gaspadorius nenorėdamas darbininkės nutrotyti* [prarasti] *nors negonija* [nepeikia], *vienok ir nekolija* [negiria], *kad yra verta pagyrimo. Jei kas taip šlovę nuplėšia, tegul galutinai sugrąžina šlovę, tegul kuo visų geriausiai po ta pačia asaba* [to asmens akivaizdoje] *stengiasi po du tris kartus savo mergikę pagirti.*‘ (PWM 254);
- (294) [...] *spasabs nóupleszmya szłowys ira tas, kad szytay kas Artyma sawa noris kwolyi, ale par dqtis arba tarp dqtu arba kiyteyp sakqt inose, ledwa apwerzdams lyizówi kwolyi. Tay ira: kad kas ózsyklausós kiytam, teyp dydeley pamazó yr słabney Artyma tekwoyli, iog ysz to kiyty gal zaraz sóprasty, kad žmogós, kori tó kwolyi, rodos tau, iog nier gadnós pakwołas np. Waykis pri tawys slūzyi paczciws etc. – Jey kas tokió spasabó nóupleszty Artymóu szłowy; pawins ira kanyczney sógrąžinty szłowy kwolidams Anóu pokiyik kartu ysz wysu dayktu, yr kwolity pawins ne ózszalósy szyrdy, ale szcioró*¹⁹⁰. ,[...] būdas nuplėšimo šlovės yra tas, kad šitai artimą savo nori girti, bet per dantis arba taro dantų arba kitaip sakant į nosį, vis apversdamas liežuvį giria. Tai yra: kad kas užklausus kitam, taip dideliai pamažu ir silpnai artimą tegiria, jog iš to kiti gali iškart suprasti, kad žmogus, kurį tu giri, rodosi tau, jog nėra vertas pagyrimo. Pavyzdžiui, vaikis prie tavęs slūžija doras etc. Jei kas tokiu būdu nuplėš artimui garbę, turi galutinai sugrąžinti garbę girdamas aną po kiek kartų iš visų dalykų, ir girti turi ne užšalusia širdimi, bet tyra.‘ (PWM 254–255).

geresnė už kitus. Spaudžiasi prie darbo iš visų jėgų, kad gaspadoriams įtikyt [...] Ar matot, kaip Pilypas palaidūnas visus gerus darbus Rožės ant pikto iškreipdamas, baisiausiu būdu jos šlovę drasko, mirtinai nusideda ir tikrai turi šlovę Roželei sugrąžinti. – Bet o kiek daug tokių Pilypų palaidūnų atsiranda ir tarp vyriškių, ir tarp moteriškių!‘ (PWM 274–275).

185 *kōlyti, ~ija, ~ijė* (sl.) – ,girti‘ (KTŽ 180).

186 *poczciwy* – ,doras, sąžiningas, geraširdis, nuoširdus‘ (LLKŽ 1979, 449).

187 Plg. *patrōtyti* (hibr.) – ,netekti, prarasti, nuostolį turėti‘ (KTŽ 457; ŠVŽŽ 2, 366).

188 Plg. *gónyties* (sl.) ,darkytis, maitotis‘ (KTŽ 112).

189 *asaba* (sl.) – ,asmuo, asmenybė‘ (KTŽ 31).

190 *ščýras, ~à* (sl.) – ,tyras, teisingas, sąžiningas‘ (KTŽ 408), ,teisingas, doras‘ (ŠVŽŽ 2, 274).

Darbas paprastomis ir šventomis dienomis, tinginystės nuodėmė

PWM aptariamas darbo skirtingomis savaitės dienomis klausimas. Pabrėža visas dienas vadina darbui tinkamomis, aiškindamas, kad darytų nuodėmę tie, kurie penktadienį ar šeštadienį, ar kitą kurią dieną nenorėtų dirbti kokio darbo, plg.:

- (295) *Wysas dyinas ira nōu Dyiwa pazwalitas kožnam ónt óžpelnima Dągaus karalistys [...] Grieszitu, kóryi pertnicziy arba sóbetoy, arba kytoy kokioy dyinoy nenorietu dyrbtý koky darba*, 'Visos dienos yra nuo Dievo leistos kiekvienam ant užpelnyimo Dangaus karalystės [...] Nusidėtų, kurie penktadienį arba šeštadienį, arba kitoj kokioj dienoj nenorėtų dirbti kokio darbo' (PWM 39).

Šventomis dienomis (joms priskiriami ir sekmadieniai) dirbti nevalia (*Szwętomis dyinomis [...] newałnó darba dyrbtý* 530), todėl nuodėmę daro šeiminkai liepiantys šventą dieną dirbti (*Gaspadorey grieszyi, kóryi szeymina sawa lyip Szwęta dyina darba dyrpty* 437). Šventos dienos skirtos lankytis bažnyčioje (*pašvęstos ant garbinimo Dievo* 530), o namuose pasilikę dėl namų ruošos darbų juos atlikę (*apėję žygius namų*) privalo visą likusį ryto laiką skirti laiko maldai (*nómsargay, apejý žigius nómu pawiny wysa ritmeti lig pósey dyinos apwersty ónt meldymos* 530).

Moralinei teologijai svarbus nuolatinių pastangų dorai gyventi išaiškinimas. Pabrėža tam pasitelkia paslankumo sampratos priešpriešą – tingumą. Pamoksle *Apey tingyni* (PWM 385–390) nurodomi du tinginystės lygmenys: visiškas pareigų apleidimas ar vangus jų atlikimas (*tingynis ar slinkis [...] dwejoks ira [...]: kad kas só wysó czis-tay apleyd sawa pawinastis. [...] Kad kas anas pylda, ale slinkay yr niekam wertay* 385). Su tingumu siejamos (*tinginio dukterimis* vadinamos) penkios nuodėmės (*Kórios ira Dókeris tinginy? arba eyszkaus, koky griekay gem ysz tingieyima?* 387). Tai dvasinių dalykų niekinimas, pyktis ant vyresniųjų (*žlastys, yr pikymys, rugoiyms ónt Wiresniuju*), kurie tinginiui liepia dirbti (*slinki wara pri darba*), bailumas (*Ysz slinkóma paeyt bóksztóms. Nes slinkam wys rodos nemieróutay trudnó, yr dieley to nieka nenor prisytykty, nieka gera imtyis, bo, saka, yszkada yr pradiety, nieka yszto nebus gera* 387), nerūpestingumas arba darymas bet kaip (*teyp kayp prigól, nesówysó geray, ale byli atbuty, byli atlykty* 387), veltui švaistomas laikas nieko neveikiant (*weltay stowiejyms*) ar pramogaujant – puotaujant, šokant, lošiant kortomis (*Pataykawyms – tay Hulawonys, Bąkietawoiymay, tąciawoiymay, kartu grajyymay* 387). Pamoksle *Apey Griekus priszingus Pyrmam Prisakimóu Dyiwa* Pabrėža aptaria dar vieną tingėjimą nulemiančią nuodėmę – abejingumą (*Neókata. – (: Frigiditas.) Oziębłość*). Abejingas – *užšalusios širdies* (*szyrdis óžszalósys* 43) – žmogus tampa visišku tinginiu – *slinkiu paskučiausiu*, paliovęs ir Dievą garbinti, ir kitas savo pareigas deramai atlikti, plg.:

- (296) *Kaypo tas grieks ira baysós, galem ysz to sóprasty, iogey žmogó padara slinkió paskóciausió pri wysa. Nes yr pri garbynyma Dyiwa powysam apsyleyd, yr pri atbówyma pawinaszczu stona sawa niekam wertó padara.* 'Kaip ta nuodėmė yra baisi galim

iš to suprasti, jog žmogų padaro slinkiu paskučiausiu prie visko. Nes ir prie garbinimo Dievo po visam apsilaidžia, ir prie atbuvimo pareigų savo niekam vertu padaro.‘ (PWM 43)

Pamoksluose ne kartą akcentuojama, kad Dievas yra teisingas teisėjas ir užmoka kiekvienam už jo pastangas. Darbas yra vienas iš nuopelnų, už kurį tikintysis apdovanojamas dangiškuoju įvertinimu, bet kad to nusipelnę, žmogus turi lyg geras kareivis visose savo veiklose nuolat stengtis ir dirbti, plg.:

- (297) *Dyiws ira Sudze teysingas: ózmokóus yr atmonyjis*¹⁹¹: *kórsay atadóud kožnam pagal darbu jo. – O kórsay neprociawo, ale par wysa dyina wełtay stow, kóu tam dóus? [...] Waynó dikó ira giwenymys žmogaus ónt swieta. Yr garbie Dągyszka tedóudas tyktay kaypo nagrada óž proces. – Kórsay tada neprociawo, kaypo gers žalnierióš, kórs newajawojy sty prey. Neaptóries karunas garbies ómžynos [...] Jsydiek neuwožnós žmogau, iogey tymš tyktay teteks Karaliste Dągaus, kóryi losnay pri koky Cielaus skóbynas, bie g, storoges, aptóriety Dągó. – Ne slinkems, ale tykryms darbynikams tedasystos ana. Nes Dągós ira nagradó óž procy, óž kątriby yr kytus nóupėnus. – Diełto parseryg S. Jokubs Apasztóš, iog wiera musó be darbu ira tószti. (: Jac. 2. 17. :) ,Dievas yra teisėjas teisingas – užmokąs ir atkeršijąs, kuris atiduoda kiekvienam pagal darbus jo. – O kursai neprociavoja, bet per visą dieną veltai stovi, ką tam duos? [...] Karu tikru yra gyvenimas žmogaus ant sviato. Ir garbė Dangiška duodasi tik tai kaip atlygis už proces. – Kursai neprociavojo kaip geras žalnierius¹⁹², kurs nevajavojo¹⁹³ stipriai, neapturės karūnos garbės amžinos [...] įsidėk neapdairus žmogau, jog tiems tik tai teteks Karalystė Dangaus, kurie lyg prie kokio tikslo skubinasi, bėga, stengiasi apturėti Dangų. Ne slinkiams, bet tikriems darbininkams tebus pasiekama ji. Nes Dangus yra atlygis už procę, už kantrybę ir kitus nuopėnus. Dėl to perspėja šv. Jokūbas Apaštalas, jog tikėjimas mūsų be darbų yra tuščias (: Jac.2.17)‘ (PWM 388–389);*
- (298) *Nemyslikyt sau, iog Dągó aptóriesyt be procys: oy ne!* ,Negalvokit sau, kad Dangų apturėsit be procys, oi ne!‘ (PWM 608).

Apibendrinimas

Įvairaus pobūdžio sakytinių (XX a. II pusės) ir rašytinių (XIX a. pradžios) žemaitiškų šaltinių duomenų analizė rodo išskirtinį žemaičių dėmesingumą darbui. Skirtingos laiko imties privatus ir viešas žemaičių diskursas teikia panašius darbo vaizdinio apibūdinimus ir vertinimus. Žemaičiai darbą sieja su asmens pareigomis ir įsipareigojimais (sau, šeimai, bendruomenei), moralumu ir doru elgesiu (svarbu tinkamai dirbti

191 *atmōnyti* – ,atkeršyti‘ (KTŽ 242; ŠVŽŽ 1, 451).

192 *žalniērius* (sl.) – ,kareivis‘ (KTŽ 496).

193 *vajavóti, ~ója, ~óję* – ,kariauti, peštis‘ (KTŽ 472).

ir deramai už darbą atsilyginti), paslankumu, gabumais ir kantrybe, nes darbas yra ne tik pragyvenimo šaltinis, bet ir saviraiška (ypač jei jis savanoriškas, o ne prievartinis). Nuolatinis įvairių darbo vaizdinio ir darbinės veiklos aspektų aptarinėjimas, šabloniška tam tikrų vertinamųjų frazių raiška ir pasikartojimas skirtingo pobūdžio ir laikotarpio tekstuose leidžia darbą laikyti kalbinio žemaičių pasaulėvaizdžio raktažodžiu ir kultūrema. Darbas yra vertybė, kurios dominavimą nulėmė būtinos bendruomeninio gyvenimo aplinkybės ir auklėjamoji tradicija, atsispindinti ir išoriniame, ir vidiniame kalbos apvalkale. Darbo paminėjimai įvairiomis reikšmėmis ir skirtingų leksemų pavidalais atspindi ypatumus sakytinės žodinės kultūros, kuri yra žemaičių kalbinio ir kultūrinio savitumo išlikimo sąlyga ir paties žemaitiškumo esmė.

Nagrinėtų žemaitiškų šaltinių diskursas rodo, kad darbinė veikla yra natūralus ir nuolatinis kalbančiųjų buities ir būties fonas. Kalbantis su svetimaisiais pabrėžiamas darbo visuotinumas (*dirba visi: vyrai, moterys, vaikai, darbštinėjasi seni*), apsuptis (*darbo yra visur, visokio, visiems*), gausa (*negali apsakyti, kiek čia darbo yra*), o pašnekesiuose su savaisiais – neišskirtinis, beveik visiems vienodas, priklausantis tik nuo pareigų ar įsipareigojimų, darbų pobūdis (*tie mano darbai tokie kaip ir visų*). Natūralios darbo apsupties aspektą atskleidžia ir polinkis darbo lokalizaciją nusakyti prielinksninėmis konstrukcijomis su egzistenciniais ar slinkties veiksmazodžiais (*būti, eiti, bėgti, spausti(s) + prie darbo, įsiveržti į darbą*). Žemaitiškame kalbėjime atsispindi ūkininkavimo darbų rutina ir įvairovė. Įprasta kasdienė veikla vadinama ne darbais, o *žygiais, apsižygiavimu, apsitvarkymu, apsinaginėjimu, darbeliais*. Ūkio darbai suvokiami kaip sunkūs ir įtempti (*sunkūs, stingrūs, smagūs*), bet paprastai tai priimama kaip duotybė, su kuria išmokstama susidoroti (*nedirbti per slylą, dirbti su protu, per daug nesispausti prie darbo, kad negautum ligo*).

Kalbant apie darbus nuolat aktualizuojama laiko problema. Ūkininkavimo darbai susiję su metų ciklu, o jų atlikimo sėkmė – su darbu palankiomis oro sąlygomis, dėl kurių kartais tenka sparčiai darbuotis (*plušėti, plustėti*). Žemdirbystė reikalauja ypatingo susitelkimo tam tikrais laikotarpiais, kai ūkių (dar vadinamų *gyvenimais*) savininkai turi būti pasiruošę ir sugebėti kitus sutelkti darbui ištisomis dienomis (*per kiauras dienas*) ir net naktimis (pavyzdžiui, kuliant). Tai vadinamieji *darbėmečiai* ar *darbėlaikiai* (*sėja, šienomečiai, šienolaikiai, rugpjūtė* ir kiti skubaus atlikimo reikalaujantys – *strokauni*, užpuolantys – *anteinantys vienu metu darbai*), kai tenka dirbti ne vien pačiam ūkininkui (*žemininkui*) su savo nuolatiniais pagalbininkais šeimos nariais, šeimyna ar samdiniais, bet ir telktis pagalbos iš pašalio, kviečiantis *į talką* (*talkavoti, (pa)talkinėti*) kaimynus ar pažįstamus. Už darbavimąsi per talkas atsidėkojama ne vien pabaigtuvių vaišėmis ir pasilinksminimu (*patalkys, atbungos, nubangos*), bet ir atidirbimu – už pagalbą teks *atsitalkavoti, patalkavoti* ar *atbūtinoti dirbti*. Ūkinė veikla apima moteriškus (be namų ruošos ir *žygiavimosi*, tai dar ir įvairūs kiti naminiai – *verpimas, audimas*, ar lauko darbai – *grėbimas, linų skleidimas, daržų rovimas* ir pan.) ir vyriškus (*dirbti su šienais, su mėslais, su sėjimais* ir pan.) darbus. Žemės darbų prioritetiškumą ir susigyvenimą su žeme atskleidžia

sangražinių veiksmazodžių *apdirbties, išdirbties, nudirbties* ir jų sinonimų *gyventi, išgyventi, sugyventi* vartojimas reiškė „apdirbti, išdirbti, išpurenti žemę“.

Žemaičių kalbėjime atsispindi ir aksiologiniai darbo vertinimai. Su darbavimosi procesu susijusios asmens būdo savybės nusakomos ne vien žodžiais *darbštus, darbus, padarbus, neslinkas* (daiktavardis *darbininkas* gali turėti ir reikšmę „daug, gerai dirbantis, darbštus“), bet ir ryškinant emocinį asmens santykį su darbu (*darbą mylėti, būti į jį palinkusiam, jo nebijoti, prie darbo pratinti*). Žodynuose gausu priekaištavimo dėl netinkamai pasirinkto darbo, jo atlikimo būdo ar kokybės, todėl dažnai aptariama darbštumo ir tingumo priešprieša (*dirbti-slinkauti, darbuotis-būti slinkiu / slinkainiu*). Darbą nusakančių leksemų antonimai vartojami reguliariuose poilsio, miego, pramogavimo kontekstuose, tam tikruose kontekstuose pabrėžiamos darbo ir šventės, darbo ir kalbėjimo priešpriešos. Ypač dažnai priešinamas rimtas ir nerimtas darbavimasis: kalbančiųjų nepakantumą vulgariam požiūriui į darbą rodo nepasitenkinimo frazės su šiurkščiais ar nešvankiais perkeltinės reikšmės veiksmazodžiais (*pesnoties, šikaliuoti, myžčioti, bjaurotis* ir pan.). Gretinamu su ugnies energija pagrįstais stabiliais posakiais *būti kaip sudegusiam prie darbo, darbas eina kaip iš pypkės* nusakomas pomėgis dirbti ir darbo sėkmė, sunkaus ir įtempto darbo procesas apibūdinamas ne vien veiksmazodžiu *prakaituoti*, bet ir palyginimais *dirbti kaip (juodas, pajuodavęs) arklys, dirbti kaip šunys*, frazėmis *dirbti kepurę pasidėjus, dirbti ištikimai, darbuotis nuo širdies ar kūnui su dūšia skiriantis*. Vienu metu kelis darbus darantis asmuo vadinamas *Barbe tridarbe*. Rankų judesio semantika pagrįstais stabiliais junginiais nusakomas nuolatinis darbo poreikis (*į darbą įkirsti nagus, nagą prikišti*), spartumas (*greibti, kibtis darbo*), savarankiškas prasigyvenimas (*savo rankomis uždirbti, iš savo rankų duoną valgyti, penkis pirštus tik turėti*), netinkamas ar niekinis santykis su darbu (*dirbti atbulom rankom, rankos nepadėti*). Paremijomis apibūdinama darbo nauda ryškinant jo nekenksmingumą (*darbas nekenkia žmogui, darbas žmogaus negadina*), darbas vertinamas kaip prasimaitinimo (*nedirbsi – neėsi; kas nepaslenka dirbti, tas ir paėsties neturi; kai nedirbsi, dantis galėsi laikyties į gembę pakabinęs*) ar pragyvenimo (*nedirbsi, nieko neturėsi; auksas nelekia pro langus; žmonių biednumas visada iš nedarbumo*) šaltinis, jomis nurodomas poreikis pasirūpinti ateitimi (*dirbinkies ratus žiemą, o roges vasarą*) ir tinginių gyvenimo ypatingumas (*Velykos kožną dieną*). Frazologizmu *vienas vėdarą bekepęs, antras gropti beketęs* nusakomas noras pasinaudoti svetimu darbu.

Tirta medžiaga rodo, kad žemaičiai mėgsta kritikuoti ir apkalbėti kitus dėl nedarbštumo ar netikslingos veiklos. Pasakymai dažniausiai paremti nusistebėjimais, kad kitas asmuo užsiima nesvarbiu darbu, dirba netinkamai ar išvis nedirba (*būna be darbo, darbas nerūpi*). Tokio asmens elgesys nusakomas ekspresyviais betikslio lėto judėjimo reikšmės veiksmazodžiais (*bimberiuoti, čiunčiuotis, gyslinėti, kliunkinėti*), pabrėžiant užsitęsusio neveiklumo trukmę – *per (kiaurą) dieną / per (kiauras) diena*. Tinginystė ir dykinėjimas nusakomi ir stabiliais junginiais *sirgti slinkio liga, ponais eiti, dinderį mušti*, ekspresyviais judėjimo veiksmazodžiais *bimbaliuoti*,

bindzinėti, dinderinėti, dinderioti, tinginį vadinant *slinkiu, dinderiu, dinderio šmotu, laužu*. Nieko neveikimas apibūdinamas frazema *veizėti į dangų*, beviltiškų tinginių ketinimas dirbti nusakomas frazeologizmu *dirbs, kai batus i šiaurę pastatys*, niekada nedirbs, o nežinantiesiems, ką bedirbti, siūloma tobulinti tai, kas jau yra padaryta – *padirbtiesiems akeles badinėti*.

Darbas ir darbštumas žemaičiams yra palankaus savęs vertinimo pagrindas. Darbui reikia ne tik energijos ir paslankumo, bet ir įgūdžių bei nuovokos, todėl mėgstama pasididžiuoti savo darbštumu (*paslinkau darbuotis; niekas negali dirbti daugiau, kaip aš kad dirbau*) ir gebėjimu dirbti įvairius darbus (*kiaurai prie visų darbų dar einu; viską pasidariau pats*). Kalbėtojai pataria kiekvieną darbą dirbti sąžiningai, kokybiškai (*dirbti ne dėl akių, o kaip sau*) ir aptaria besikeičiančius papročius, savo dabartį priešindami ankstesniems laikams, kai visi buvo pripratę dirbti ir žinojo, ką ir kaip dirbti savo ūkyje, o plintantį nenorą dirbti prilygina negebėjimui dorai gyventi.

Vertybiniai požiūrio į darbą ir darbo kaip iš kartos į kartą perduodamos pareigos ugdymo aspektai išsamiai aptariami Jurgio Ambroziejaus Pabrėžos pamoksluose. Tai leidžia pamatyti XIX a. pradžios žemaitiškam kalbėjimui būdingą kalbinę darbo konceptualizaciją, kuri beveik atitinka užfiksuotąją XX a. II pusės šaltiniuose (poelgiams, darbinei veiklai ir pastangoms, kūrybos rezultatams įvardinti pasitelkiamos lekšemos *darbas, procė, veikalai*, veikimo būdai nusakomi veiksmažodžiais *dirbti, prociavoti, procioti* ir junginiais *spausti(s), varyti, vergti prie darbo/ prie lažo*, atlikėjai vadinami *darbinykais, darbinykėmis, prociaunykais*). PWM tekstai atskleidžia ir vertybines – bendro katalikiškojo mokymo apie darbą bei asmeninio Pabrėžos požiūrio į darbštumą – nuostatas. Katalikiškasis pamaldumas reikalauja ne vien tikėjimo ir visų Dievo Prisakymų pildymo, bet ir tinkamo bendruomeniško elgesio. Samprata *geri (mielaširdingi) darbai* apima ir pagalbą artimui. Pabrėža teikia darbo paskirtį žmogaus gyvenime nusakančių posakių ir biblinių patarlių, vartojamų ir dabarties laikų žemaičių kalbėjime (*savo rankomis (už)pelnyti duoną, lieti prakaitą, iš procės rankų savo žyvytis, Kas nenori dirbti, tegul nevalgo*). Pamoksluose aiškinama, kad darbas yra privaloma gyvenimo būtinybė ir pragyvenimo šaltinis. Kiekvienas tinkamai atliktas darbas turi sulaukti deramo materialaus, taip pat ir žodinio atlygio, nes nuoširdus darbavimasis turi būti pagirtas. Kiekvienam dera dorai atlikti pagal savo *stoną* – padėtį šeimoje ir visuomenėje – priklausančias pareigas ir įsipareigojimus. Tai turi būti perduodama iš kartos į kartą, nes tėvai privalo išmokyti savo paaugusius vaikus dirbti įvairius darbus, išmokyti doro ir kitiems naudingo amato ar ūkininkavimo darbų. Darbas apibūdinamas kaip vienas ryškiausių doro gyvenimo ženklų, o tinginystė – kaip įvairių nuodėmių šaltinis. Darbui tinkamos visos dienos, išskyrus sekmadienius ir kitas Dievui garbinti paskirtas šventas dienas, per kurias leidžiama atlikti tik neišvengiamus namų ūkio darbus (*apeiti žygius namų*).

Darbo skirtingomis savaitės dienomis tema aktualizuojama ir XX a. II pusės žemaičių kalbėjime: darbavimasis šventomis dienomis laikomas tikėjimo praradimo ir nedoro elgesio ženklu.

Žemaičių pokalbiai su svetimaisiais rodo kalbėtojų užimtumą darbu nuo vaikystės ar paauglystės. Jų pasakojimuose aptariami įvairūs darbo sunkumo aspektai skirtingais raidos tarpsniais, ūkio darbams būtinas fizinis pajėgumas ir ištvermė, situacinio tam tikrų darbų prioritetiškumo, sąžiningumo ir bendruomeniškumo poreikis. Darbą suvokdami kaip saviraišką kalbėtojai guodžiasi, jei jų darbštumas ir pastangos nesulaukė žodinio įvertinimo, ir nesidrovi girtis savo gebėjimu atlikti įvairius darbus net senatvėje. Kalbėtojai aptaria praeities ir dabartinių laikų vaikų auginimo skirtumus (darbą pakeitė žaidimai ir mokymasis) ir pasikeitusius darbavimosi papročius – darbas šventadieniais rodo ne vien katalikiško tikėjimo, bet ir gebėjimo linksmintis nykimą. Darbą esant vertybiniu elgesio modelių pagrindu rodo skirtingų ŠŽSZ kalbėtojų papasakotos pasakos. Jose darbštumas ir gebėjimas dirbti įvairius darbus yra svarbiausios teigiamų personažų savybės, padedančios jiems įveikti kliūtis ir išsigelbėti. Darbai pasakose pateikiami kaip natūralus gyvenimo fonas, jame kokybinė personažų priešstata ryškinama gretinant darbštumą ir tingumą (kartais net specialiomis siužeto linijomis), pasakų struktūra ir stilistika atskleidžia žodinei žemaičių kultūrai būdingus auklėjamuosius modelius, perteikiamus vis kartojant tam tikrus naratyvus.

Pokalbiuose su saviškiais žemdirbio kasdienybės rūpesčiai yra nuolat vienaip ar kitaip aptariami, bet darbais ši veikla vadinama tik kalbant apibendrintai apie visos dienos užduotis ir jų kiekį. TŠT buitiniai dialogai rodo, kad XX a. 7–9 dešimtmėčiu darbo vaizdinio suvokimas keičiasi. Leksemos *darbas* vienskaitos formomis vadinama jau ne veikla ūkyje, namuose ar prie namų, bet tam skirtoje specialioje vietoje (*darbe*). Pasikeitusi darbų vieta ir sovietinė valdiškų darbų organizavimo tvarka paveikė darbo apibūdinimus. Kolchozo darbai suvokiami kaip prievartiniai, varginantys, reikalaujantys ne vien atlikti darbus, bet ir atbūti laiką darbe bei darbuotis šventadieniais. TŠT kalbėtojai piktinasi beprasme darbų organizavimo kolchozuose tvarka (*darbas dėl darbo, o ne dėl derliaus*), neatsakingumu, vagystėmis, tingumu. TŠT aptariami besikeičiantys dalijimosi darbais tarpusavyje ir atsidėkojimo už darbą papročiai. Žodžio nesilaikymas, girtuokliavimas suvokiami kaip priešingybė darbštumui, kuris būdingas tikram žemaičiui. TŠT pašnekečiuose atsispindi besikeičiančios darbo kokybės vertinimo galimybės: palyginimą *dirbti kaip sau* vyriausios kartos kalbėtojai suvokia kaip normą, o jaunesni įvardija ir kitokio lyginimo standarto galimybę – *dirbti kaip kitam*. Piktindamiesi darbo vengimu kalbėtojai siaurina įprastas darbų naudos gavėjų apimtis (*dirbti sau ir dirbti kitiems*) iki minimalios pageidaujamos – *dirbtų bent sau* – galimybės. TŠT aptariama nykstanti darbo dienų ir šventos dienos paskirtis: pastangos dirbti ir šventadieniais (ar vien tik šventadieniais) siejamos su nykstančiu tikėjimu ir nedorumu (*iš blogos valios tokie darbai*). TŠT kalbėtojai aptaria darbais vadinamos įprastinės ir išskirtinės kūrybinės veiklos priešpriešą: konkrečius kasdienes ir įprastus darbus priešpastatydami piotencialiems, savitumu ir estetika pasižymintiems kūriniais.

Tyrimui pasirinkti skirtingų laikotarpių (XIX a. I pusė ir XX a. II pusė), skirtin-
gus tikslinius adresatus turintys – viešajam ir dalinai ar visiškai privačiam kalbėjimui
skirti – žemaitiški tekstai rodo darbą ir su darbu susijusias veiklas bei jų atlikėjus ir
atlikimo būdą buvus labiausiai aptariama ir daugiausia vertinamojo pobūdžio pasa-
kymų sulaukusia tema. Dabartinių žemaičių gyvenime šios žemaitiškos kultūros
raiška ne tokia intensyvi, kitokia ir gyvybinga (tikėtina, kad vis dar gyvybinga)
labiau iš inercijos.

ŠALTINIAI

- BiblijaRKK1998 – *Visas Šventasis Raštas*, 1998, Antano Rubšio (*Senasis Testamentas*) ir Čes-
lovo Kavaliausko (*Naujasis Testamentas*) vertimas, LVK (katalikų) leidi-
mas, online: <https://biblija.lt/>.
- BLKŽ – *Bendrinės lietuvių kalbos žodynas: tęstinis elektroninis išteklius*, vyr. red.
D. Liutkevičienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2013–2024, online:
<https://ekalba.lt/bendrines-lietuviu-kalbos-zodynas/>.
- DLKŽ – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas*, vyr. red. Keinys Stasys, aštuntas pa-
taisytas ir papildytas leidimas, elektroninis variantas, Vilnius: Lietuvių
kalbos institutas, 2021, online: <https://ekalba.lt/dabartines-lietuviu-kalbos-zodynas/>.
- DūnŽ – Vitkauskas Vytautas, 1976, *Šiaurės rytų dūnininkų šnektų žodynas*. Vil-
nius: Mokslas.
- KTŽ – Aleksandravičius Juozas, 2011, *Kretingos tarmės žodynas*, sud. D. Mikulė-
nienė, D. Vaišnienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- LKŽ – *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 1–20, 1941–2002, vyr. red. G. Naktinienė, elek-
troninis variantas, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 2005; (atnaujinta
versija 2018), online: <https://ekalba.lt/lietuviu-kalbos-zodynas/>.
- LLKŽ – Vaitkevičiūtė Valerija, 1979, *Lenkų-lietuvių kalbos žodynas*, Vilnius:
Mokslas.
- PWM – [Pabrėža Ambrozėjus, rašyta 1799–1831] 2020, *PAMOKSLAY Wayringo-
sy Materyjosy Ať roźniu wyytu, iwayriusy łaykusy Sakity par Kónyga Am-
broźiejó Pabrzeža Tercyjorió Zokana Szwęta Tiewa Prąćzyszkaus, Pamoks-
lai vairingose materijose, sakyti Ambroziejaus Pabrzežos*, par. R. Šepetytė,
Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 63–790.
- SDllkž – Simono Daukanto raštai, *Didysis lenkų-lietuvių kalbų žodynas 3 R–Ž*,
1996, par. G. Subačius, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- ŠVŽŽ 1, 2 – Vanagienė Birutė, 2014–2015, *Šiaurės vakarų žemaičių žodynas. Ylakių,
Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos*, t. 1: A–O, t. 2: R–Ž,
red. D. Mikulėnienė, J. Pabrėža, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.

- ŠŽSZ – Girdenis Aleksas (sud.), 2012, *Šiaurės žemaičių Skuodo zona. Tekstai su komentarais*, red. B. Jasiūnaitė, D. Sinkevičiūtė, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- TŠT – Girdenis Aleksas (sud.), 1996, *Taip šneka tirkšliškiai: šiaurės žemaičių telšiškių tarmės tekstai su komentarais*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.

LITERATŪRA

- BARTMIŃSKI JERZY, 1996, O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych“, Bartmiński Jerzy, red., *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. Kosmos, sąs. 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 9–34.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2017, Przedmowa; Pratarmė, Rutkovska Kristina, Smetona Marius, Smetonienė Irena, 2017, *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje*, Vilnius: Akademinių leidyba, 11–17.
- BARTMIŃSKI JERZY, 2020, Kultūrinė lingvistika: teorinės prielaidos ir metodai. Darbo definicijos slavų ir jų kaimynų aksiologiniame leksikone (LASiS) pavyzdys, *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 1. Teorinės prielaidos ir interpretacijos/ Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków 1. Problemy teoretyczne i interpretacje*, sud. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius, Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 24–45.
- BIRŽIŠKA VACLOVAS, [1963] 1990, Aleksandrynas 2: XVIII–XIX amžiai, *antrasis* (fotografuotas leidimas), Vilnius: Lietuvos kultūros fondas.
- CIVJAN TAMARA, 1990, *Lingvističeskije osnovy balkanskoj modeli mira*, Moskva: Nauka. [Цивьян Т. В., 1990, Лингвистические основы балканской модели мира. Москва: Наука].
- ERMANYTĖ IRENA, 2008, *Antonimija ir antonimai*, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- FRAENKEL ERNST, 1962, 1965, *Litauisches etymologisches Wörterbuch 1: A-priveikiuoti, 2: Privykėti-žvolgai*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FRANKL VIKTOR E., 2022, *Sielogyda. Gydytojo rūpestis – siela*, Vilnius: Vaga.
- GIDŽIŪNAS VIKTORAS, 1994, *Jurgis Ambraziejus Pabrėža*, Vilnius, Roma: Lietuvių katalikų mokslo akademija.
- GIRDENIS ALEKSAS, 1996, Įvadinės pastabos. Komentarai, *Taip šneka tirkšliškiai: šiaurės žemaičių telšiškių tarmės tekstai su komentarais*, sud. A. Girdenis, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 7–12, 13–328.
- GIRDENIS ALEKSAS, 2012, Pratarmė; Įvadas. Komentarai, *Šiaurės žemaičių Skuodo zona. Tekstai su komentarais*, red. B. Jasiūnaitė, D. Sinkevičiūtė, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 13–38, 39–402.
- GRIGAS KAZYS, 1987, *Patarlių paralelės*, Vilnius: Vaga.
- GUDAVIČIUS ALOYZAS, 2000, *Etnolingvistika*, Šiauliai: T. B., Vasiliausko įm.
- HARRÉ ROM, 2008, The Discursive Turn in Social Psychology, *The Handbook of Discourse Analysis*, eds. D. Schiffrin, D. Tannen, H. Hamilton, Oxford: Blackwell Publishing, 688–706.

- HELM BENNET W., 2009, Self-love and the structure of personal values, *Emotions, Ethics, and Authenticity*, eds. M. Salmela, V. Mayer, Consciousness and Emotion Book Series 5, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 11–32.
- JUDŽENTIS ARTŪRAS, 2012, *Lietuvių kalbos gramatinės kategorijos*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- KIŠŪNIENĖ NIJOLĖ, 1972, J. Pabrėžos bibliografija, *Jurgis Pabrėža (1771–1849)*, Vilnius: Mintis, 95–114.
- KURKOWSKA-BUDZAN MARTA, ZAMORSKI KRZYSZTOF, 2009, From the editors, *Oral history: The challenges of dialogue*, eds. M. Kurkowska-Budzan, K. Zamorski, *Studies in Narrative* 10, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, XI–XVIII.
- MIKULĖNIENĖ DANGUOLĖ, 2011, Juozo Aleksandravičiaus lituanistinė ir pedagoginė veikla, Juozas Aleksandravičius *Kretingos tarmės žodynas*, sud. D. Mikulėnienė, D. Vaišnienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, VII–XII.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA STANISŁAWA, 2020, Apie kultūrinių konceptų eksplikaciją, *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 1. Teorinės prielaidos ir interpretacijos / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków 1. Problemy teoretyczne i interpretacje*, sud. K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius, 46–69.
- ONG WALTER, 2002, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, 2nd edition, London and New York: Routledge.
- PABRĖŽA JUOZAS, 2017, *Žemaičių kalba ir rašyba*, Šiauliai: Šiaulių universiteto bibliotekos Leidybos skyrius (*Bibliotheca actorum humanitaricorum universitatis Saulensis* 17).
- PACEVIČIUS ARVYDAS, 2010, Jurgis Ambraziejus Pabrėža, *Visuotinė lietuvių enciklopedija* 17, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras, 202–203, online: <https://www.vle.lt/straipsnis/jurgis-ambraziejus-pabreza/>.
- PACEVIČIUS ARVYDAS, RAUDYTĖ NIJOLĖ, 2023, *Žemaičių daktaras Faustas. Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos bibliotekos kilmė, raida ir paveldas*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- PAJĖDIENĖ JŪRATĖ, 2020, Vertybių sistemos raiška XX a. II pusės žemaičių kasdienybės diskurse, *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 1. Teorinės prielaidos ir interpretacijos / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków 1. Problemy teoretyczne i interpretacje*, sud. K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Vilnius–Liublinas: Vilniaus universiteto leidykla, 134–162.
- PAJĖDIENĖ JŪRATĖ, 2022, Jurgio Ambroziejaus Pabrėžos (1771–1849) pamokslai apie 8-ąjį Dievo Prisakymą, *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 3. Praeitis ir dabartis kalboje ir kultūroje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków 3. Przeszłość i współczesność w języku i kulturze*, – *Studia polsko-litewskie* 1, sud. K. Rutkowska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Kraków–Vilnius: Księgarnia akademicka, 67–82.
- RAK MACIEJ, 2015, *Kulturemy podhalańskie*, ser. *Biblioteka LingVariów* 19, Kraków: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- RAK MACIEJ, 2022, Kulturemy i wartościowanie: perspektywa podhalańska, ogólnopolska i słowiańska, *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbų pasaulėvaizdyje 3. Praeitis ir dabartis kalboje ir kultūroje / Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków 3. Przeszłość*

- i współczesność w języku i kulturze, Studia polsko-litewskie 1*, eds. K. Rutkovska, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Kraków–Vilnius: Księgarnia akademicka, 27–35.
- ROSINAS ALBERTAS, 1996, *Lietuvių bendrinės kalbos įvardžiai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- RUTKOVSKA KRISTINA, 2019, Kalbos, tapatybės ir valstybingumo sąsajos pietryčių Lietuvos lenkų naratyvuose, Smetonienė Irena, Smetona Marius, Rutkovska Kristina, *Kalba. Tauta. Valstybė*, Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 179–251.
- RUTKOVSKA KRISTINA, SMETONA MARIUS, SMETONIENĖ IRENA, 2017, *Vertybės lietuvių pasaulėvaizdyje*, Vilnius: Akademinė leidyba.
- ŠEPETYTĖ RITA, 2019, Rankraščio kalbos ypatybės, *Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos geografija*, par. R. Šepetytė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 37–50.
- ŠEPETYTĖ RITA, 2020, Pratarinė, „Pamokslų vairingose materijose“ kalbos ypatybės, *Pamoks-lai vairingose materijose, sakyti Ambroziejaus Pabrėžos*, par. R. Šepetytė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, 7–8, 36–61.
- SMETONA MARIUS, SMETONIENĖ IRENA, 2017, Darbas ‘work’ in selected Lithuanian discourses, *Ethnolinguistics* 28, 105–119.
- SMOCZYŃSKI WOJCIECH, 2007, *Słownik etymologiczny języka litewskiego*, Wilno: Vilniaus universiteto leidykla.
- SUBAČIUS GIEDRIUS, 1996, Jurgio Ambraziejaus Pabrėžos žemaičių kalba, *Lietuvių Atgimimo istorijos studijos* 8: *Asmuo tarp tautos ir valstybės*, 10–113.
- SUBAČIUS GIEDRIUS, 2014, Birutės Rokaitės-Vanagienės žodynas ir kiti darbai, Birutė Vanagienė, Šiaurės vakarų žemaičių žodynas. *Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos*, A-O, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, XI–XII.
- VAIŠNIENĖ DAIVA, 2011, „Kretingos tarmės žodynas“: pagrindiniai medžiagos pateikimo principai, Juozas Aleksandravičius *Kretingos tarmės žodynas*, sud. D. Mikulėnienė, D. Vaišnienė, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, XX–XXXVI.
- VANAGIENĖ BIRUTĖ, 2014, Pratarinė. Įvadinės pastabos, Birutė Vanagienė, Šiaurės vakarų žemaičių žodynas. *Ylakių, Lenkimų, Mosėdžio, Skuodo, Šačių apylinkių šnektos*, A-O, Vilnius: Lietuvių kalbos institutas, XXIII–XXVIII.

Work as a Value and Cultureme in the Linguistic Worldview of the Samogitians (Based on Sources from the First Half of the 19th Century and the Second Half of the 20th Century)

Abstract

The study presents research based on the analysis of material drawn from both oral (second half of the 20th century) and written (early 19th century) sources of Samogitian discourse of various types. Systematic data on daily Samogitian speech from the second half of the 20th century are provided by two lexicographic sources: *Dictionary of the Kretinga Dialect* (KTŽ, 2011) and *Dictionary of Northwestern Samogitian: Dialects of Ylakiai, Lenkimai, Mosėdis, Skuodas, and Šatės Areas* (ŠVŽŽ 1–2, 2014–2015). Authentic everyday Samogitian conversations and narratives from the same period are represented by texts from two books compiled by Aleksas Girdenis: *This Is How the People of Tirkšliai Speak* (TŠT, 1996) and *The Skuodas Area of Northern Samogitians* (ŠŽSZ, 2012). Religious discourse from the early 19th century is illustrated by the manuscript sermon collection *PAMOKSLAY Wayringosy Materyjosy* (PWM) by the Franciscan priest Jurgis Ambroziejus Pabrėža. The selected sources represent various models of private Samogitian speech from the second half of the 20th century, including domestic dialogues, personal recollections, and folktale narratives, as well as the Samogitian public literary discourse of the early 19th century. A systematic analysis of these Samogitian texts, which were intended for different target addressees ranging from public to partially or entirely private communication, reveals that work, work-related activities, and their agents and modes of performance were the most frequently discussed topics and received the highest number of evaluative statements.

The broad time span of the private and public Samogitian discourse covering nearly two centuries offers similar descriptions and evaluations of the concept of work. Samogitians associate work with personal duties and obligations (to oneself, one's family, and the community), with morality and ethical behaviour (it is important to work properly and to pay fairly for work), as well as with flexibility, patience, and skill. Work is seen not only as a means of subsistence, but also as a form of personal self-expression. The continuous discussion of various aspects of the concept of work and work-related activities, the stereotypical expression of certain evaluative phrases, and their recurrence across texts of different types reflect the characteristics of the Samogitian oral verbal culture and demonstrate that work was the most important cultureme in the linguistic worldview of the Samogitians. Work was a value for the Samogitians, whose dominance was determined by the necessary circumstances of communal life and an educational tradition reflected both in the external and internal layers of language. In contemporary Samogitian life, the expression of this Samogitian cultureme is less intense, different, and vibrant mostly out of inertia.

KEYWORDS: *Samogitians, daily discourse, religious discourse, ethnolinguistics, values, culturemes, work*

MIEJSCA WYPĘDZENIA CHOROBY W ZAMÓWIENIACH LITEWSKICH

ZIEMIA, KAMIEŃ, OGIEŃ, WODA

Tatjana Vologdina 

Studium Języka i Kultury Litewskiej, Uniwersytet Wrocławski

<https://doi.org/10.12797/9788383682532.13>

ADNOTACJA: W artykule przedstawiono analizę zamówień jako rytualnego mechanizmu wypędzania choroby. Omówiona symbolika miejsc wypędzenia choroby (ziemia, kamień, ogień, woda) pozwala spojrzeć na zamówienia nie tylko jako na formę praktyki magiczno-leczniczej, ale również jako na świadectwo ludowego systemu kosmologicznego, w którym każda przestrzeń pełni określoną funkcję i jest przypisana konkretnemu porządkowi.

SŁOWA KLUCZOWE: *zamówienia, lecznicze praktyki ludowe, folklor litewski, choroba*

Tak w światopoglądzie ludowym, jak i w zamówieniach choroba przedstawiana jest jako stan odmienny, wrogi i nieracjonalny, jako obce (żywe lub personifikowane) stworzenie – męczące, niszczące oraz przeszkadzające człowiekowi normalnie żyć i funkcjonować. W światopoglądzie tym choroba opisywana jest jako proces patologiczny, destrukcyjny, kojarzący się ze zniszczeniem, psuciem, rozpadem, gniciem czy butwieniem. Dlatego najważniejszym motywem jest uwolnienie się od choroby, jej wypędzenie, szeroko rozumiane uzdrowienie.

Jak rozprawić się z chorobą, przezwyciężyć ją, wypędzić z człowieka? Podstawowym sposobem jest wyjaśnić jej przyczynę i sprawić, aby przez tę samą przyczynę zniknęła: odeszła tam, skąd przyszła, doświadczyła tego, co było powodem jej pojawienia się. Odzwierciedla tę tezę znane potoczne powiedzenie: „od czego chorujemy, tym się leczymy”. Taki sposób leczenia rzeczywiście odpowiada zasadom (pryncypiom) magii: osiągnąć cel poprzez odpowiedni porządek świata, nie łamiąc reguł, ale przywracając wszystko na swoje miejsce, tworząc swoiste zamknięte koło (jak było, tak i będzie, nic nie może zniknąć albo pojawić się z niczego, a to, co obce, musi wrócić na swoje miejsce) – *Per ką įėjai, per tą išėik*¹ [Przez co weszłaś, przez to wyjdź] (V, 197).

1 Ten i kolejne cytowane przykłady pochodzą z publikacji D. Vaitkevičienė *Lietuvių užkalbėjimai (Zamówienia litewskie)*, stanowiącej największe opracowanie zawierające zbiór tekstów ludowych zamówień

Zasada ta jest kluczowa w przypadku zamówień (zob. Zavjalova 2000, 34–35).

Przemówić, dotrzeć do choroby, a następnie się jej pozbyć, można na różne sposoby. Według Józefa Burszty: „Mają to spełniać słowa zaklęcia przy określonych akcesoriach zabiegowych. [...] Słowa zaklęcia są zarówno proszące, jak i grożące, przepędzające złą istotę demoniczną – chorobę” (Burszta 1967, 416).

Celem każdego z działań i sposobów wpływania na chorobę jest oczywiście jej wypędzenie. Nasuwa się zatem logiczne pytanie o miejsce: dokąd ma ona być odesłana?

Zgodnie z podstawową regułą choroba musi zostać odesłana do miejsca, skąd przybyła, „daleko” i skutecznie, żeby nie mogła powrócić. Dlatego powinna być to przestrzeń obca, odległa, nieoswojona przez człowieka lub taka, do której wstęp jest niemożliwy bądź jest zakazany. Marzena Marczevska takie miejsca określa jako miejsca mediacyjne, „pozostawienie zaś choroby w miejscu mediacyjnym, odległym, jest wstępem do unicestwienia zła ucieleśniającego się w postaci określonej dolegliwości” (Marczevska 2012, 99).

Ziemia

W zamówieniach litewskich mowa o kilku „kierunkach” oraz o symbolicznych przestrzeniach wypędzania chorób. Jednym z najczęściej wymienianych jest ziemia.

Zarówno w mitologii bałtyckiej, jak i w innych mitologiach ziemia jest świętym żywiołem, ukazującym się w sakralnych obliczach Matki Ziemi, Wielkiej Matki (Magna Mater, zob. Laurinkienė 2013, 98), Ziemi Rodzicielki oraz w postaci bogini ziemi – Žemyny. Wyraz *Žemyna* w języku litewskim funkcjonuje jako synonim „ziemi” oraz jako imię bogini ziemi, która jest odpowiedzialna za urodzaj, płodność, odrodzenie i cykliczność natury (zob. Laurinkienė 2013, 97; Gimbutienė 1985, 160–161).

Należy podkreślić, że jest to tylko jedno oblicze Žemyny. Nie mniej istotny jest inny sposób jej rozumienia – jako równoległej przestrzeni ziemskiej, strefy podziemnej, obejmującej zaświaty i przestrzeń chtoniczną. Takie binarne postrzeganie ziemi lub bóstwa ziemi jest charakterystyczne dla wielu dawnych religii i kultur.

i zaklęć litewskich. W nawiasach podano numer formuły. Publikacja ukazała się w 2008 r. i została wydana przez Instytut Literatury i Folkloru Litewskiego. Stanowi ona rezultat wykonanych w latach 1999–2008 badań tekstologicznych, typologicznych oraz strukturalnych przeprowadzonych nad tekstami zamówień zebranych na terenie całej Litwy. W rezultacie tych badań powstała typologiczna klasyfikacja tekstów zamówień, w której teksty te zostały usystematyzowane według swojego przeznaczenia: są to zamówienia lecznicze, gospodarcze, społeczne, meteorologiczne itd. Z tym obszernym materiałem można zapoznać się w wersji elektronicznej. W artykule wykorzystywane są wyłącznie zamówienia lecznicze z lat 1559–2007. W litewskiej publikacji notuje się 383 typy leczniczych zamówień (łącznie około 1500 wariantów). Nowatorstwem jest zestawienie litewskich tekstów z odpowiednikami zamówień w innych językach (białoruskim, polskim, rosyjskim, niemieckim i innych).

Bóstwa ziemi, związane przede wszystkim z kulturą agrarną, mają w swoim władaniu nie tylko roślinność i świat ziemski, „ale i pozaziemską sferę zmarłych, która znajduje się pod ziemią i jest odbierana jako chtoniczna część jej królestwa” (Laurinkienė 2013, 20). Ziemia jest postrzegana na dwóch związanych ze sobą, wręcz nierozłącznych poziomach, znajdujących się po obu stronach powierzchni ziemskiej. W takim dualistycznym podejściu ujawnia się typowe dla światopoglądu mitologicznego przekonanie o koegzystencji/łączności/cykliczności życia i śmierci. Jak pisze Nijolė Laurinkienė: „Nieskończoność nieba i wypatrywany w niej poziom transcendentny kojarzył się z jego niewymierną wysokością i lśnieniem ciał niebieskich, a nieskończoność ziemi – z tajemnicami tkwiącymi w jej głębinach i panowaniem ciemności” (Laurinkienė 2013, 87).

Dwupoziomowe panowanie Żemyny – pod i na powierzchni ziemi – wynika z odmiennych funkcji bogini, które obejmują jej ambiwalentną naturę: panuje nad wszystkim, co wiąże się z życiem, jego poczęciem i rozwojem, a równocześnie nad tym, co należy do sfery umierania i śmierci. „Nie jest tam [pod ziemią] możliwe normalne życie, to świat obcy, daleki, inny, nieoswojony przez człowieka. To przestrzeń zaświatów, miejsce ciemności, chłodu, pustki, do takiej przestrzeni bowiem przyporządkowana jest choroba i śmierć” (Marczewska 2012, 100).

W kontekście zamówień zrozumiałą jest zatem wątek wypędzenia choroby do ziemi. Jest ona przestrzenią chtoniczną, zaświatami, z których raczej nie ma powrotu. Warianty określenia kierunku są różne – *ant žemės* (‘na ziemię’), *žemelin, į žemę, į žemyną, į žemę žemybę* (‘w ziemię, do ziemi’), *po žemem* (‘pod ziemię’), *žeme juodoji* (‘do ziemi czarnej’).

– zamówienie na różę:

Aik ont žemes, kuo pre žmuogaus kabinies! [Idź na ziemię, czego człowieka się czepiasz!] (V, 123);

– zamówienia na ból:

Dagilio dagilalio, skradžiais žemalan, sausom šakelam, žaliais lapeliais! Ir nusispjaudavusi [Oście, oście, znikaj do ziemi, suchymi gałązkami, zielonymi listkami! I splunęła] (V, 126).

Mogą być to również sformułowania opisowe, np.: „na twarde kamienie”, „do najgłębszego dołu”, „pod ogromne głązy” itd. W tego rodzaju zamówieniach bardzo często niezbędnym elementem rytuału jest plucie na ziemię.

Polski etnograf Henryk Biegeleisen dosyć szczegółowo opisał ten obrzęd oraz rolę śliny w zamówieniach leczących i odczyniania uroków: „ślina ma władzę oczyszczającą [...] a także ma wpływ nie tylko na uroki, ale w ogóle duchy, [...] może duchy odegnąć od osoby” (Biegeleisen 1929, 245)². Najczęściej należy trzykrotnie splunąć

2 Monografia Henryka Biegeleisena Lecznictwo ludu polskiego (Kraków 1929) stanowi autentyczne źródło wiedzy o medycynie ludowej i stosowanych w niej praktykach. Ważne miejsce w tym opracowaniu

na ziemię, „aby wszelkie nieszczęście, co je ma spotkać, spłynęło na ziemię” (tamże, 245). Również tu widać bardzo archaiczną wiarę w możliwość wypłucia choroby, co wiąże się z wypływaniem trucizny, na przykład po ukąszeniu żmii (zob. Zavalova 1998b, 79).

Žemė žemybė, ant tos žemės kirmėlė, ant tos kirmėlės geluonis, ant to geluonio tručyzna (nuodai). Vardan Dievo Tėvo, ir Sūnaus, ir Dvasios Šventosios – tručyzna, eik į geluonį, geluonis, eik į kirmėlę, kirmėlė, lįsk į žemę žemybė! [Ziemia, ziemczysko, na tej ziemi robak, na tym robaku kolec, na tym kolcu trucizna. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego – trucizno, idź do języka, język idź w robaka, robak, włącz do ziemi, ziemczyska!] (V, 168);

O piktoji šitoji kirmėlė, išeik iš žmogaus kūno ir gulėk po žemėm, kur tave žmogus neliestų. [O niegodziwy ty robaku, wychodź z ciała człowieka i leż pod ziemią, gdzieby człowiek cię nie dotknął] (V, 176);

Žeme juodoji, pasimk sava bjaurybį! Iš kur buvai, ti ir vėl eik! [Ziemio czarna, zabierz swoją ohydę! Gdzie byłeś, ty tam idź!] (V, 189).

Powyższe zamówienia stanowią przykłady najbardziej reprezentatywnej i najliczniejszej grupy zaklęć litewskich – związanych z ukąszeniem żmii. W publikacji Davivy Vaitkevičienė (2008, 23) znajdziemy ponad 320 tego rodzaju formuł.

W pierwszym przykładzie mamy do czynienia z archaicznym schematem, w którym wyznaczone zostają etapy pozbycia się lub usunięcia choroby, w tym przypadku trucizny. Choroba może być wypędzana stopniowo, wskazywana jest „droga” wyjścia z ciała człowieka: poprzez wymienianie chorych, uszkodzonych części ciała, przez pośrednika (żmiję, robaka, węża), do miejsca wypędzenia. W podanym przykładzie zamówienia etapy „wyjścia” trucizny i wyleczenia się z ukąszenia żmii to: trucizna, język żmii, żmija, ziemia. W opisanym mechanizmie następuje przekierowanie choroby/dolegliwości w odpowiednią przestrzeń ziemi, gdzie nie stanowi ona już zagrożenia dla człowieka lub zwierzęcia.

Choroba bywa też często odsyłana na kamień. Ten kierunek można interpretować jako wariant ziemi, ale kamień zazwyczaj posiada wiele odrębnych charakterystycznych cech, co sprawia, że warto rozważyć tę przestrzeń osobno.

Kamień

Kamień zarówno w zamówieniach, jak i ogólnie w folklorze i mitologii jest jednym z najbogatszych semantycznie symboli, mającym często ambiwalentne znaczenia i różnie interpretowanym.

zajmuje część poświęconą zamówieniom leczącym, stanowiącym jedną z podstawowych dziedzin w dawnym ludowym uzdrowicielstwie.

Z jednej strony może być on miejscem, w którym przebywają potężne uzdrowicielskie moce lub postacie. Wówczas kamień występuje jako kosmologiczne centrum świata, magiczne skrzyżowanie różnych wymiarów, które samo w sobie zwalcza chorobę lub złe duchy, rozpowszechniające choroby. W tej „jasnej” odsłonie kamień jest kojarzony jako samo zdrowie, jest opisany przy pomocy epitetów *zdrowy, mocny, czysty, twardy*:

Jezau Marija, prakaitu išvarek iš šito žmogaus šitą kvarabų, ir kad daugiau akių jis nebijotų, ir kad būtų kaip akmuo sveikas [Jezu, Maryjo, potem wypędź z tego człowieka te choroby, tak by więcej oczu nie bał się, i by był jak kamień zdrowy] (V, 180);

Jėzau Marija, Juozapas šventas, priduo (priduok) anam sveikatos, kadai būt (=kad būtų) kaip akmuo drūtas! [Jezu, Maryjo, Józefie święty, dodaj temu zdrowia, bym był jak kamień mocny!] (V, 181);

Čystas vandenėlis, Čystas akmenėlis, Kad mano būt čystas kūnelis [Czysta wodeńka, Czysty kamyczek, by czyste było moje ciało] (V, 602).

Kamień jest synonimem twardości, wytrzymałości i niezniszczalności, dlatego często zdrowe zęby są porównywane do kamienia, określane jako kamień. Na przykład, podczas rzucania mlecznego zęba za piec wymawia się takie zamówienie:

Pele, pele, te tau dantį medinį, o tu duok man akmeninį ar bent kaulinį [Myszko, myszko, oto tobie ząb drewniany, a ty mi daj kamienny lub chociaż kościany] (V, 518)

Znane jest też zamówienie na tzw. „złe oko”:

Druska į akis, akmuo į dantis! [Sól w oczy, kamień w zęby!] (V, 954).

W słowiańskim folklorze taki święty kamień występuje pod nazwą *Алатырь/Латырь*, ale i w litewskich zamówieniach spotykamy formy zapożyczone *Alatyris, Alatyrus, Latyr*:

Tyrame lauke guli akmuo Latyr, ant to akmens sėdi Švenčiausioji Dievo Motina, ji laiko lydeką su žaliais dantimis, užkalba į upę, į išvalką... [W szczerym polu leży kamień Latyr, na tym kamieniu siedzi Najświętsza Matka Boża, ona trzyma szczupaka z zielonymi zębami, zaklina do rzeki, do przerębli...] (V, 1650).

W litewskich zamówieniach najczęściej pojawia się „szary kamień” (*pilkas akmuo*) lub forma w liczbie mnogiej – „szare kamienie” (*pilki akmenys*) bądź kamień biały (*baltas*):

Eik iš Petro rankos greičiau. Tu čia nebūk, tu čia nesėdėk. Eik už mėlynųjų marių, ant pilko akmens... [Idź z ręki Piotra szybciej. Ty tu nie bądź, ty tu nie siedź. Idź za niebieskie morza, na szary kamień...] (V, 142).

Z drugiej strony, równie często kamień – w przeciwieństwie do poprzedniego ujęcia – jest miejscem martwym, chtonicznym, nieczystym, miejscem przebywania

oraz pochodzenia złych sił i duchów, a także związanych z nimi chorób lub spersonifikowanych chorób. W tym przypadku kamień może być wręcz wcieleniem lub nosicielem choroby. Na przykład w poniższym zamówieniu białe i szare kamienie są obmywane czystą wodą – obmywanie, oczyszczanie wodą jest utożsamiane z uzdrowieniem:

Švariu vandenėliu, Kristau, nuplaunu, Kristau, nuvalau baltuosius akmenis, pilkuosius akmenis. Amen. Amen. Amen. Vardan Dievo Tėvo, ir Sūnaus, ir Šventosios Dvasios. Amen [Czystą wodiczką, Chryste, umyję, Chryste, oczyszczę białe kamienie, szare kamienie, Amen. Amen. Amen. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen] (V, 1642).

Innym skutecznym zabiegiem jest obrócenie choroby lub jej roznościela/pośrednika w kamień. Choroba kamienieje, zostaje uwięziona w kamieniu i tym samym znajduje się w bezpiecznym dla człowieka miejscu:

Ak, Jėzau, padaryk sveikų šitų žmogų, išvaryk tručyznų iš jo. Valyt (verčiau) tegu šitos gyvatės gėluo pavirsta į akmenį! [O Jezu, zrób zdrowym tego człowieka, wypędź trucziny z niego. Niech lepiej żądło tej żmii zamieni się w kamień!].

Inna ważna opozycja, aktualna w omawianym kontekście, to żywy – nieżywy, aktywny – pasywny. Kamień, jako przedmiot natury martwej, sprawia wrażenie „nieżywego”, dlatego właśnie każda aktywność kamienia, jego „ożywienie” jest traktowane jako przewaga lub zwycięstwo choroby. Pod tym względem spotykamy następujące opozycyjne cechy kamieni:

RUCHOMY – NIERUCHOMY: zazwyczaj kamień jest nieruchomy i dlatego kojarzy się z chorobą. Dążenie do unieruchomienia, stabilności kamienia oznacza, że choroba nie postępuje, ustaje, mija:

Kaip guli akmenelis ant daiktelio ant vietelės, kad taip gulėtų vocis, kunigė... [Jak leży kamyczek na przedmiocie na miejscu, tak i leżałbyś furunkule, księżę] (cyt. za: Zavalova 2020, 62).

Kaip tas akmuo kietas, nebylus ir nejudantis, taip, o dieve mūsų Ganikli (o Dziewie musu Goniglis)³, vilkai ir kiti plėšrūnai tegu negali pasijudinti ir pakenkti mūsų gyvuliams, tau globoti pavestiems [Jak ten kamień twardy, niemy i nieruchomy, tak też, o Dziewie musu Goniglis, wilki i wszystkie drapieżne zwierzęta niechaj się nie mogą ruszyć, aby bydlu naszemu, twojej obronie zleconemu, szkodzić nie mogli] (V, 1147).

3 Zamówienie od ataków wilków i innych drapieżników na bydło. Tekst z XVI w., zapisany również w języku polskim z zachowaniem litewskojęzycznego zwrotu. W tekście wymieniony Dievas Ganiklis – Bóg Pasterz, wspomniany na przykład u M. Strykowskiego (Goniglis Dziewos, pasterski bóg leśny). Analogiczną funkcję we wcześniejszych źródłach pełnił św. Jurgis (św. Jerzy).

ZMIENNY – NIEZMIENNY: zbliżona do poprzedniej opozycji „niezmienność” kojarzy się z zatrzymaniem dolegliwości:

Kaip šventas Jonas krikštino Poną Jezusą an Ardono, ant to česo susto vandeniai; tegul sustojo šito žmogaus kraujas akmeniui [Kiedy święty Jan chrzcił Pana Jezusa na Jordanie, w tym czasie wody zatrzymały się; niech zatrzyma się krew tego człowieka kamieniem] (cyt. za: Zavjalova 2020, 63).

Warto jednak podkreślić, że również „zmiennność” może świadczyć o wyzdrowieniu. Dzieje się tak, gdy dochodzi do zmiany w kierunku „pomniejszenia”, „zanikania”, „rozdrobnienia”, jak na przykład w polskim zamówieniu:

Jak ten kamień zwięźnie, zmaleje,
I nie zna, gdzie się podzieje
Tak żeby to zmałało
I nie znać gdzie się podziało (Biegeleisen 1929, 52).

NIEMY – DŹWIĘCZNY: kamień niewydający dźwięku zwiastuje zwyciężoną chorobę:

Kaip guli akmenėlis užnėmęs mariose, Ka tep užnemt mano rožė! [Jak leży kamyczek niemy w morzu, Tak niech oniemieje moja róża!] (cyt. za: Zavjalova 2020, 64).

Opozycyjne charakterystyki kamienia świadczą o jego ambiwalentności i ukazują pierwotność oraz wielostronność symboliki zakorzenionej w koncepcie kamienia. Istotnym motywem jest również wątek umiejscowienia w kamieniu ognia, który jest też podstawowym narzędziem w walce z chorobą.

Ogień

Wszystkie narody czczą ogień jako jeden z kosmicznych elementów stanowiących fundament wszechświata. Jest wiele legend o powstaniu ognia, które stanowią ważną część kosmologii ludowej. Ogień jest jednocześnie źródłem ciepła i światła, groźnym, niszczycielskim żywiołem i potężną mocą uzdrowicielską i oczyszczającą. Już Hipokrates w swoich aforyzmach mawiał, że „czego ogień nie wyleczy, to jest nieuleczalne”.

W folklorze litewskim ogień jako byt duchowy i jednocześnie fizycznie przebywający w sferze codziennego bytu człowieka ukazuje się w postaci bogini Gabii (lit. *Gabija*). Gabija występuje jako bóstwo żeńskie, co utrwalone jest w systemie językowym – gramatycznie wyraz *ugnis* (ogień) jest rodzaju żeńskiego. Gabiji przypisywane są antropomorficzne i zoomorficzne cechy: ma nogi, nierzadko skrzydła, wykonuje różne czynności – je, pije, śpi, może się złościć lub cieszyć. Wierzono, że może też przeobrazić się w kotkę i uciec z domu, gdy źle się z nią obchodzi (zob. Dundulienė 1985; Zavjalova 1998a).

Gabija pozostaje w zamówieniach chrześcijańskich lub zostaje zamieniona na św. Agatę, której podstawowym zadaniem jest ochrona od ognia. W niektórych tekstach pojawiają się one razem:

Šventa Gabija, šventa Agota, saugok mus nuo ugnies [Święta Gabija, święta Agato, chroń nas przed ogniem] (Dundulienė 1985, 30);

Šventa Gabija, rusenk savo vietelėj, ateik, šventa Agota, aplankyk šventą Gabiją [Święta Gabija, tlij na swoim miejscu, przyjdź święta Agato, odwiedź świętą Gabiję] (tamże).

Jak zostało wspomniane, charakterystycznym motywem jest wskazanie lokalizacji ognia w kamieniu. Takim kamieniem może być sakralne centrum ziemi (np. kamień Alatyr) lub miejsce kultu, składania ofiar bądź ołtarz, na którym odbywa się unieczyszczenie choroby. W jednym podaniu ludowym mowa o tym, że diabeł w kamieniu ukrył ogień przed ludźmi (Dundulienė 1985). W tym wypadku ogień zamknięty w kamieniu przedstawiony został jako broń, jako narzędzie do zwalczania choroby lub innego nieszczęścia:

Jei neišimsi, aš paimsiu, mesiu akmenio ugnį, uždegsiu kalnus, pakalnes ir klonius, ir tau nebus kur išeiti. Jei neišeisi, aš paimsiu gaidžio skiauterės kraujo, užliesiu kalnus, pakalnes, ir (tau nebus kur išeiti) [Jeśli nie wyciągniesz [trucizny], ja wezmę, rzucę ogień z kamienia, podpalę góry, pagórki i doliny, i nie będzie gdzie ci odejść. Jeśli nie odejdiesz, ja wezmę krew z grzebienia koguta, zaleję góry, pagórki, i [nie będzie gdzie ci odejść]] (V, 228).

Podobne zamówienia funkcjonują na terenie Litwy w językach białoruskim i rosyjskim. Interesujące jest to, że tego typu zamówienia nie zostały odnotowane na terenach Białorusi ani Rosji:

Я сь Латыря камня вазьму огню, сь питуна кровьи, выжгу вси мхи, вси болоты, вси крутыи бериגי. Ня будзить вамь ни пристанища, ні прыбьжыцца [Z kamienia Latyr wezmę ognia, od koguta krwi, wypalę wszystkie mchy, wszystkie bagna, wszystkie wysokie brzegi. Nie będzie wam ani schronienia, ani kryjówki] (V, 230).

Przywołane konteksty potwierdzają, że istotnym elementem powiązanym z metaforą ognia są również motywy koguta oraz krwi (krew koguta). Stanowią one swoistą personifikację lub wcielenie ognia. W powyższych przykładach ogień, kogut i krew koguta występują jako izomorfizmy. Krew (wzmocniony wariant – krew koguta) jest „zamiennikiem” ognia i przedstawia się ją jako ognistą rzekę, gotującą się źródło. Na przykład w zamówieniu na krwotok:

Ugniavistas kraujas, paparčio žiedas. Aprimo upė. Tegul šitas kraujas nustos tekėti [Ognista krew, kwiat paproci. Zacichła rzeka. Niech ta krew przestanie lecieć] (cyt. za: Zavjalova 1998, 8).

Charakterystycznym zabiegiem w opisach żywiołu ognia zwalczającego chorobę jest jej spalanie. Podczas zamawiania często równoległą czynnością symboliczną jest kadzenie – czynność naśladująca palenie ognia, a z drugiej strony pełniąca funkcję oczyszczającą poprzez używanie określonych roślin i materiałów.

Gyvate, gyvate, atsiimk sava nuodus, jei neatsiimsi, tai aš peraisiu per visų sviety ir surasiu neužgesamų ugnį ir išdeginsiu visų tavo giminių [Žmijo, žmijo, zabierz swoją truciznę, jeśli nie zabierzesz, to pójde przez cały świat i znajdę niegasnący ogień i spalę całą twoją rodzinę] (V, 230);

Jei akių gyvulys paboja, puodekelę rūkia – degančią puodekelę triskart apneša ape gyvulį, sakydami: – Kad jo akys išdegt (išrūkt)! [Jeśli zwierzęta chorują od „złego oka”, palą rękawicę kuchenną – palącą rękawicę trzykrotnie obnoszą wokół zwierzęcia, mówiąc: – Oby jego oczy wypalić (wykadzić)!] (V 746).

W porównaniu do innych mediacyjnych miejsc wypędzenia choroby przestrzeń ognia w tekstach zamówień jest przedstawiona najbardziej jednoznacznie. Bez względu na swój niszczycielski charakter ogień występuje jako żywioł unicestwiający i zwalczający chorobę.

Woda

Następne specjalne miejsce wypędzenia choroby stanowi obszar wodny. Przestrzeń ta jest dobrze znana w mitologiach bałtyckiej i słowiańskiej, postrzega się ją jako miejsce odległe, niedostępne, do którego zamawiacz może bezpowrotnie wypędzić chorobę. Po pierwsze, woda stanowi tutaj naturalną granicę pomiędzy światem ludzkim a innym wymiarem (podobnie jak w przypadku ziemi), zamkniętym dla człowieka. W różnych kulturach znane są wróżby związane z wpatrywaniem się w taflę wody w celu uzyskania nieznanых, zakazanych informacji lub przepowiadania przyszłości. Po drugie, woda występuje jako substancja oczyszczająca ciało fizycznie i mentalnie, sprawia, że choroba wsiąka w płynną materię lub „zmywa” chorobę oraz ją zwycięża (zanurzenie, topienie, zmywanie choroby).

W zamówieniach pojawiają się niewielkie lokalne akweny – jeziora, rzeki, bagna, a nawet kałuże (*eikit balon* (V, 145) ‘idźcie do kałuży’, *per baisias balas* (V, 153) ‘przez straszne kałuże’). Zdarza się również wymienianie nazw własnych – Puzinas (jezioro w okolicach Šimonys (Szymańce)), Dunojus (Dunaj). Jednak najczęściej choroba wysyłana jest za morze (*į/per/už jūres, marias* – do morza, za morze, przez morze, w morze). W tym kontekście znaczące i wymowne jest podobieństwo w języku litewskim wyrazów *marios* (pol. ‘morze, zalew’) i *maras* (pol. ‘dżuma, mór’), z których ten drugi stał się synonimem śmierci w ogóle (‘pomór, zaraza, epidemia’). W litewskiej kulturze ludowej określeniem *maras* nazywano nie samą chorobę, ale ogólnie zwiększony wskaźnik zakażeń i umieralności oraz ciężkie objawy choroby.

W ludowych wierzeniach istotne jest również miejsce pochodzenia mitycznych stworzeń, których działania wywołują różne skutki, w tym choroby. Przestrzenią tą jest zazwyczaj świat podziemny, daleka kraina za morzami, piekło, ale równie często woda – powierzchnia będąca strefą pogranicza między dwoma światami. Według opinii badaczek, Racénaitė i Vinogradovej, zbiorniki wodne generalnie powiązane są ze światem pośmiertnym, w którym także przebywają stwory przynoszące epidemie i śmierć – wierzono, że jest to jedno z miejsc, skąd wrogie istoty mityczne przychodzą i dokąd powracają (Racénaitė 2007, 85, Виноградова 2000, 106).

W zamówieniach znajdziemy różne warianty miejsc związanych z wodą, do których wypędzano choroby:

Aik iš Paulinos, griziau. Tu čia nebūk, tu čia nesėdėk. Aik an mėlynų marių, ant pilko akmenio. Amen. Pa šiai gerai dienai [Idź z Pauliny, przepuklino, Ty tu nie bądź, ty tu nie siedź. Idź do niebieskiego morza, na szary kamień. Amen. Do siego dobrego dnia] (V, 141).

Bardzo często motyw zbiorników wodnych występuje razem z motywem kamienia. Tak jak wspominaliśmy, motyw szarego (lub białego) kamienia jest dobrze znany w mitologiach słowiańskiej i bałtyckiej – uważany jest czasami za kosmiczne centrum, a sam kamień za ołtarz, na którym przepuklina czy inna choroba przepadnie, zginie bądź zostanie zniszczona:

Persižegnosiu, nueisiu ant mėlynųjų marių, mėlynose marėse guli baltas akmuo. Paimsiu auksines žirkles, iška(r)pinėsiu ten skausmą... [Przeżegnam się, pójdę na niebieskie morza, w niebieskich morzach leży biały kamień. Wezmę złote nożyczki i powycinam tam ból...] (V, 118).

Znajdziemy w zamówieniach i inne opisy przestrzeni, do których docierają choroby:

Tėve mūsų (pūtė bonkon su vandeniu). Omen, omen, omen (pučia). Tegul atjoja šv. Jurgis ir nuneša per jūres mares, kur geležies nekala, kuolų nekala, tvorų netveria [Ojciec nasz (dmucha na słoik z wodą). Omen, omen, omen (dmucha). Niech przyjedzie św. Jerzy i zanieś przez morza zalewy, gdzie żelaza nie kują, kołków nie wbijają, płotów nie stawiają] (V, 155).

Najczęściej chorobę wypędza się na pustkowiu, na martwy obszar, na którym zatrzymują się wszelkie czynności natury, zwierząt i człowieka – gdzie „nikt nie chodzi, ptaki nie latają, psy nie szczekają, koguty nie pieją”. W zacytowanym zamówieniu pojawia się również wątek cywilizacyjny – opisana przestrzeń jest obszarem, na którym nie ma miejsca na działalność człowieka, nie wyrabia się żelaza, a tym samym nie ma tam narzędzi do uprawy ziemi, broni czy innych przedmiotów z metalu; ziemia nie jest tam ogrodzona ani oznaczona – jest niczyja.

Ėjo Ponas Jėzus keliu ir sutiko tris rožes: vieną baltą, kitą geltoną, trečią raudoną. Baltą paleido į vandenį, geltoną – į pievą, raudoną – į kelią. Tegul visi skausmai nuo baltų

dantų eina į vandenį, nuo nesveikų dantų eina į pievą, o nuo supuvusių dantų eina į kelią [Szedł Pan Jezus drogą i spotkał trzy róże: jedną białą, drugą żółtą, trzecią czerwoną. Białą wypuścił do wody, żółtą na łąkę, czerwoną na drogę. Niech wszystkie choroby z białych zębów idą do wody, z niezdrowych zębów idą na łąkę, a ze zgniłych zębów idą na drogę] (V, 156).

W litewskich tekstach częstym motywem jest zatopienie choroby. Wypędzenie zostaje tutaj zastąpione zanurzeniem w wodzie:

Eikit bolon, eikit Puzinan (ežeras Šimonių apylinkėje), eikit šalin! [Idźcie do kałuży, idźcie do jeziora Puzinas, idźcie precz!] (V, 145).

Podobne sformułowania można zaobserwować w powiedzeniach ludowych o kształcie frazeologizmów, por.: *Eik tu po balumais!* (Jasiunaitė 2005, 115) ‘Idź ty pod kałużę’, *Suk tave bala!* (LKŽ, hasło *bala*) ‘Żebyś włożył w kałużę’, *Kad tu pelkėms nueitum!* (LKŽ, hasło *pelkė*) ‘Żebyś szedł przez bagna!’.

Wnioski

W światopoglądzie ludowym choroba przedstawiana jest jako wroga istota, zjawisko naruszające równowagę w ciele, umyśle, świadomości czy podświadomości człowieka. W związku z tym, że choroba ingeruje w porządek życia i narusza układ funkcjonowania człowieka, jedynym rozwiązaniem jest pokonanie jej i uwolnienie się od niej.

Wśród różnorodnych zabiegów i sposobów pozbywania się chorób zamówienia stanowią osobną grupę. Podstawowym celem zamówienia jest wypędzenie schorzenia z człowieka lub zwierzęcia. W tym kontekście ważnym elementem jest określenie lokalizacji wypędzenia choroby. Główną zasadą jest odesłanie, skierowanie jej w miejsce, z którego nie ma powrotu, lub w miejsce jej powstania (pochodzenia). Musi być to przestrzeń odległa, obca, nieoswojona, zamknięta, martwa, należąca do innego wymiaru niż ludzki.

W zamówieniach litewskich można wskazać kilka „kierunków” odesłania choroby, które są związane z podstawowymi przestrzeniami świata: sferą ziemską, wodną, a także powietrzną. Każda z nich ma charakterystyczne właściwości:

- ZIEMIA – binarna przestrzeń łącząca w sobie świat życia i płodności oraz świat chthoniczny, sferę umierania i śmierci; właśnie do tego wymiaru przyporządkowana jest choroba i to tam odsyła się ją w trakcie leczenia;
- KAMIEŃ – podobnie jak i ziemia, przestrzeń kamienia posiada ambiwalentne znaczenie, może występować jako magiczne kosmiczne centrum świata (np. kamień Latyr) lub, będąc elementem natury martwej, z założenia pozbawionej życia i dynamiki, stanowi przestrzeń chthoniczną; z tego powodu w zamówieniach

- aktualne są opozycyjne cechy kamieni: ruchomy – nieruchomy, zmienny – niezmienny, niemy – dźwięczny;
- OGIENŃ – ukazuje się przede wszystkim jako żywioł wyniszczający chorobę, zawiera w sobie potężne moce uzdrowicielskie i oczyszczające; w folklorze litewskim ogień występuje w postaci bogini Gabiji; charakterystycznym motywem jest wskazanie lokalizacji ognia w kamieniu; innym istotnym elementem powiązanim z metaforą ognia są motywy koguta oraz krwi (krew koguta), które stanowią swoistą personifikację lub wcielenie ognia;
 - WODA – przestrzeń mitologiczna, medialna; powierzchnia wody stanowi naturalną granicę pomiędzy światem ludzkim a innym wymiarem – zaświatami czy światem równoległym, niedostępnym dla człowieka; to oznacza, że jest to miejsce odpowiednie dla wypędzanej choroby; po drugie, woda występuje jako substancja, która oczyszcza ciało fizycznie i mentalnie, wsiąka w chorobę i zwycięża ją (zanurzenie, topienie choroby).

LITERATURA

- BERESNEVIČIUS GINTARAS, 1990, *Dausos: pomirtinio gyvenimo samprata senojoje lietuvių pasaulėžiūroje*, Klaipėda: Gimtinė Taura.
- BIEGELEISEN HENRYK, 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- BURSZA JÓZEF, 1967, *Lecznictwo ludowe*, [w:] Józef Bursza (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 393–436.
- DUNDULIENĖ PRANĖ, 1985, *Ugnis lietuvių liaudies pasaulėjautoje*, Vilnius: V. Kapsuko-Mickevičiaus spaustuvė.
- ENGELKING ANNA, 1991, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, t. 1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 36–45.
- ENGELKING ANNA, 2000, *Kłótnia. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław: Funna.
- GIMBUTIENĖ MARIJA, 1985, *Baltai priešistoriniais laikais. Etnogenezė, materialinė kultūra ir mitologija*, Vilnius: Mokslas.
- GURIEWICZ ARON, 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, tłum. Z. Dobrzyniecki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- JASIŪNAITĖ BIRUTĖ, 2005, *Eufemizmai tarmėse ir tautosakoje: problemos ir perspektyvos*, *Baltistika VI priedas*, 101–117.
- LAURINKIENĖ NIJOLĖ, 2004, *Gvyatės ryšys su gyvybe ir jos atsiradimu*, *Tautosakos darbai XXI (XXVIII)*, 70–77.
- LAURINKIENĖ NIJOLĖ, 2013, *Žemyna ir jos mitinis pasaulis*, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- LEROI-GOURHAN ANDRÉ, 1966, *Religie prehistoryczne*, tłum. I. Dewitz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Lietuvių kalbos žodynas, <http://www.lkz.lt/>.

MARCZEWSKA MARZENA, 2012, *Ja cię zamawiam, ja cię wypędzam... Choroba. Studium językowo-kulturowe*, Kielce: Instytut Filologii Polskiej UJK.

RACĖNAITĖ RADVILĖ, 2007, Regimieji mirties pavidalai skirtinguose lietuvių tautosakos žanruose, *Tautosakos darbai XXXIII*, 72–90.

VAITKEVIČIENĖ DAIVA (wyb., red. i wstęp), 2008, *Lietuvių užkalbėjimai – Lithuanian verbal healing charms*, I anglų kalbą vertė Laima V. Sruoginis, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

VINOGRADOVA LUDMILA [Людмила Виноградова], 2000, *Народная демонология и мифопутевальная традиция славян*, Москва: Издательство Индрик.

WALKOWSKA ALFREDA, 2006, *Powrót do harmonii. Program zdrowia według św. Hildegardy z Bingen*, Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.

ZAVJALOVA MARIJA, 1998a, Ugnies įvaizdis lietuvių ir rusų užkalbėjimuose, *Liaudies kultūra, Mokslo darbai* 1(58), 6–12.

ZAVJALOVA MARIJA, 1998b, Lietuvių ir rusų užkalbėjimų nuo gyvatės pasaulio modelių pa-lyginimas, *Tautosakos darbai IX(XVI)*, 62–107.

ZAVJALOVA MARIJA, 2000, Kovos su ligomis samprata lietuvių ir baltarusių užkalbėjimuose, *Liaudies kultūra* nr 4, 34–38.

ZAVJALOVA MARIJA, 2020, Akmuo ir liga baltų ir slavų užkalbėjimuose, *Būdas* 5(194), 60–67.

Disease Referral in Lithuanian Healing Incantations: Earth, Stone, Fire, Water

Abstract

In Lithuanian healing incantations, as well as in all others, we can designate a system of disease control strategies, which presents ways of influencing the disease in order to combat it.

These models of behavior are perfectly reflected in the texts of Lithuanian incantations. By using the correct strategies, the disease is expelled. In this case, the thread of determining the location of the expulsion becomes an important element of the incantation. The main principle in this issue is to refer the disease to a place from which there is no return or to the place of its origin. That is why it is supposed to be a distant, foreign, untamed, closed or dead space, which belongs to a dimension other than that of a human being.

In Lithuanian healing incantations we can indicate several “directions” of disease referral, which are related to the basic spaces of the world – earth, water and air spheres.

EARTH – a binary space combining the world of life and fertility as well as the chthonic world, the sphere of dying and death. The disease is assigned to this dimension and sent during treatment.

STONE – similarly to earth the space denoted by stone can have differing meanings: it can appear as the cosmological center of the world, or as an element of inanimate nature, by its very concept devoid of life and dynamics, a chthonic space.

FIRE – first and foremost, the element that removes disease, containing superb healing and cleansing powers; in Lithuanian folklore it appears as the goddess Gabija; a recurring theme is the search of where fire resides in stones; roosters and blood (often: the blood of a rooster) are another important aspect related to the metaphorical meaning of fire, as they serve as a peculiar personification and incarnation of fire.

WATER – mythological and media space; the surface of the water is a natural border between the human world and another dimension – the underworld or a parallel world, which is inaccessible to humans. This means that it is a suitable place for expelled disease. What's more, it acts as a substance that cleanses the body physically and mentally, soaks up the disease and overcomes it (immersion, melting the disease).

KEYWORDS: *incantations, healing folk practices, Lithuanian folklore, disease*

SANTRAUKA

VERTYBĖS LIETUVIŲ IR LENKŲ KALBOS PASAULĖVAIZDYJE. REGIONO KULTŪROS TYRIMAI

Penktasis serijos „Vertybės lenkų ir lietuvių kalbos pasaulyje“ tomas skirtas regiono kultūrai ir didžiąja dalimi pagrįstas tarmių medžiaga. Tai monografinis kalbinio pasaulio vaizdo, išreikšto tarmių žodynų tekstuose, ritualų ir maginių praktikų aprašymuose, netgi internetinio folkloro tekstuose, tyrimas. Rengdami šitą monografiją, autoriai darė prielaidą, kad tarmė, kaip vietinė kalbos atmaina, atspindi konkrečios bendruomenės pasaulį – vertybes, patirtį ir mentalitetą, o tarminiai tekstai suteikia autentišką medžiagą tokiems tyrimams. Liaudies pasakojimai ar tarminiai leksikografiniai šaltiniai, plačiai naudojami Lenkijos ir Lietuvos tyrėjų darbuose, labai svarbūs etnolingvistikai, nes jie yra žinių apie konkrečios vietos bendruomenės kalbinį ir kultūrinį pasaulio vaizdą lobynas. Šių šaltinių analizė padeda atskleisti, kaip tarmės vartotojai suvokia ir vertina pasaulį, kaip vadina mus supančią tikrovę. Liaudies tekstai ir jais pagrįsti tarmės žodynai dokumentuoja ne tik nykstančią kalbą, bet ir su ja nykstančius vietinius pasaulio suvokimo būdus, apeigas, įrankių, augalų, žemės ūkio praktikų pavadinimus. Šiandien niekam nekelia abejonių faktas, kad tarminiai šaltiniai padeda išsaugoti nematerialųjį kultūros paveldą. Jie taip pat leidžia analizuoti regionų skirtumus ir panašumus, suteikia įžvalgų apie istorinius kalbos ir kultūros pokyčius.

Knyga pradedama teorinio pobūdžio darbais, kurių tikslas – atskleisti metodiką, naudingą tokio tipo tyrimams, ir išskirti liaudies pasaulėžiūros aprašymo vienetus. Jerzy Bartmiński nurodo dvi termino *raktiniai žodžiai* reikšmės – informacinę (žodis, vartojamas dokumentų turiniui indeksuoti ir informacijai ieškoti) ir lingvistinę (žodis, būdingas tam tikram tekstui, tapatinamas su *teminiu žodžiu*). Jis apžvelgia šio termino reikšmės ir kelia klausimą dėl termino konteksto: „raktiniai žodžiai – kam?“, suskirsto autorinius darbus pagal nuorodas: į atskirą tekstą, į vieno autoriaus kūrybą, į vieną funkcinį stilių ar vieną discipliną, taip pat į visą prieinamą literatūrą ir visą nacionalinę kultūrą. Pastarajame kontekste *raktiniai žodžiai* didžiąja dalimi sutampa su *kultūremų* kategorija. Autorius įdomiausia tyrimo perspektyva laiko raktinių žodžių susiejimą su vertybių pasauliu, jų suvokimą kaip kultūrinių konceptų.

Maciejus Rakas knygos skyriuje „Kultūrems – kas tai yra ir kaip jas tirti?“ atkreipia dėmesį į termino *kultūrema* suvokimą. Autorius pabrėžia, kad Lenkijoje etnolingvistiniai tyrimai yra orientuoti pirmiausia į kalbinio pasaulio vaizdo, kalbinio

stereotipo ir kultūrinio koncepto aprašymą. Kiek atskirai nuo to yra kultūremos, t. y. etnolingvistinės sąvokos, raktiniai žodžiai, kurie išraiškos požiūriu yra atstovaujami atskirų leksemų, o turinio požiūriu turi tokią turtingą reikšmę, kad per jas galima suprasti tam tikros tautinės, etninės ar regioninės bendruomenės specifiką. Būtent per kultūremas bendruomenė apibrėžia savo tapatybę, požiūrį į tradicijas ir vertybes, taip pat elgesį šiais laikais. Dažnai dėl savo neverčiamumo į kitą kalbą, negalėjimo perteikti tiksliai, šios leksemos turi etnocentrinį pobūdį (dažnai yra autostereotipo sudedamosios dalys) kaip žodžiai, priklausantys kolektyvinei atminčiai.

Nustatant kultūremas, be savo intuicijos reikia atsižvelgti į šiuos duomenis: 1) sisteminius kalbinius, ypač į išskirtų žodžių produktyvumą, jų semantinius ryšius, leksikografinį apibūdinimą, frazeologinių junginių su tais išskirtais komponentais skaičių; 2) literatūrinius, įskaitant literatūrinių motyvų ir poezijos metaforų analizę; 3) sociologinius, tarp jų socialinio elgesio stebėjimą; 4) etnologinius, tarp jų kultūrinio elgesio ritualizavimą; papročius ir apeigas; 5) tapatybės diskursą spaudoje ir internete. Kultūremos gali būti apibrėžtos kognityvinės definicijos būdu, kurį pasiūlė J. Bartmiński ir kuris naudojamas, pvz., „Stereotipų ir liaudies simbolių žodyne“.

M. Rako knygoje „Podhalańskie kulturemy“ (Krokuva, 2015) 34 tarminės (regioninės) kultūremos aprašytos pagal šias kategorijas: 1) savo – svetimasis priešprieša: GÓRÁL, GAZDA, BACA, JUHAS, ZBÓJNIK, KSIONDZ, PÁN, CEPER; 2) teigiamos: PÁMBÓCEK, PÁNIEZUS, GAŹDZINÁ PODHÁLA, KRZYŻ, ŚLEBODA, HONÓR, ROBOTA, ZIYM, DUDKI, ir neigiamos: BIYDA, GLÓD, vertybės; 3) kultūrinė tapatybė: GWARA, MUZYKA, ŚPIYWANIE, TÁNIEC, UBRANIE, PORTKI, CIUPAGA, MOSKÁL, OSCYPEK, GORZÁŁKA, OWCA; 4) mentalinė geografija: PODHÁLE, GÓRY, GIEWONT, HÁLA.

Lenkų kultūremos: KRESY, POLSKA, WISŁA, CZĘSTOCHOWA, KRAKÓW, WARSZAWA, PRACA, HONOR, BOHATERSTWO, BOHATERSZCZYŻNA, ODWAGA, PRAWOŚĆ, BAŁAGAN, BIEDA, CHAM, CWANIAK, KOŁTUN, CHLEB, WÓDKA, KOTLET SCHABOWY, WARCHOŁ, ZAŁATWIĆ, ZIEMIAŃSTWO, PAN BÓG, PAN JEZUS, MATKA BOSKA, KRZYŻ.

Violetos Švaikovskajos darbo tikslas – aprašyti *kultūremos* termino atsiradimą, raidą ir sampratą ispanų lingvokultūrologijos mokslo kryptyje. Autorė atkreipia dėmesį, kad ispanų lingvokultūrologijos metodologiniam pamatui įtakos turėjo rusų mokslininkų darbai: Viktoro V. Vinogradovo pastoviųjų žodžių junginių klasifikacija, Juriiaus D. Apresjano leksinės semantikos tyrimai ir Veronikos N. Telijos lingvokultūrologijos teorinės nuostatos. Pastarosios grindžiamos požiūriu, kad kalba ir kultūra yra semiotinės sistemos, tarp kurių vyksta nenutrūkstama sąveika, atsispindinti pastoviuosiuose žodžių junginiuose.

Ispanų lingvokultūrologijoje ypatingas dėmesys skiriamas pastoviųjų žodžių junginių ir metaforų kultūrinei semantikai bei motyvacijai. *Kultūrema* suprantama kaip kultūriškai sąlygotas ekstralingvistinis simbolis, kurio pagrindu kalboje formuojasi

perkeltinės reikšmės vienetai. Šių vienetų reikšmė suvokiama dėl kultūrinėje terpėje paplitusio simbolio, leidžiančio dekoduoti tiek pastoviuosius, tiek laisvuosius žodžių junginius.

Simboliu tapusi *kultūrema* gali prarasti šį statusą, mažėjant jos svarbai visuomenėje, tačiau istorinės *kultūremos* sąmoningai saugomos kalbinės ir kultūrinės bendruomenės atmintyje, siekiant išlaikyti tautinį dvasingumą ir patriotizmo jausmą. *Kultūremos* gali būti tautinės arba kelių tautų. Tautinės *kultūremos* atspindi konkrečios kultūros pasaulėžiūrą, o kelių tautų apima mažiausiai dvi artimas arba net tolimesnes kultūras. Tas pats simbolis gali egzistuoti kaip kelių kultūrinių bendruomenių *kultūrema*, tačiau jo reikšmės gali sutapti tik iš dalies, persidengti arba visiškai nesutapti. Taigi, *kultūremų* ir jų reikšmių identifikavimas leidžia atskleisti tiek kiekvienai kultūrai būdingas, tiek universalias – daugelyje kultūrų pasikartojančias – reikšmes.

Tetiana Yastremskaja analizuoja ukrainiečių dialektinio pasaulio vaizdą ir darbo pradžioje bando nustatyti kalbinio (dialektinio) pasaulio vaizdo modeliavimo specifiką naudodama koncepto kategoriją, taip pat apibrėžti ir iš naujo apmąstyti pagrindines teorines prielaidas, susijusias su koncepto sąvokos interpretavimu, atsižvelgiant į šiuolaikinėje kalbotyroje didėjančią susidomėjimą šiuo klausimu. Todėl buvo akcentuojama šaltinių, leidžiančių analizuoti sąvoką ir atrasti jos pagrindines reikšmes, pasirinkimo svarba, nes tai yra esminis dalykas, norint atkurti jos vartotojų pasaulio vaizdą. Tie šaltiniai atskleidžia kontekstą, kuriame sąvoka susiformavo.

Pagrindinis šio tyrimo objektas – rekonstruotas ukrainiečių dialektinio pasaulio vaizdo segmentas, susijęs su jo vertikaliąja ašimi, apimančia sąvokų „viršus–apačia“ priešpriešą. Procesas pagrįstas dialektinių reiškinių semantikos ir žodžių kūrimo modeliavimu. Šis segmentas leidžia suvokti objektų erdvinę orientaciją ir nustatyti jų erdvinę kvalifikaciją, o tai leidžia atkurti savitą koordinačių sistemą, būdingą dialektiniam pasaulio vaizdui.

Tyrimo pagrindą sudaro istoriniai ir regioniniai žodynai, tarminiai tekstai ir kalbos atlasai. Atsižvelgiant į medžiagą, gautą iš istorinių šaltinių ir ukrainiečių kalbos rankraščių, siekiančių XI amžių, buvo galima išsamiai dokumentuoti semantinius pokyčius įvairiais istorijos laikotarpiais.

Atliktos analizės esmė – dialektinės medžiagos kaip pagrindinio elemento įtraukimas rekonstruojant kalbinio pasaulio vaizdo fragmentus, kurie nėra išreikšti nei literatūrinėje kalboje, nei senuose kultūriniuose įrašuose. Per dešimtmečius įvairių etninių grupių kalbinis pasaulio vaizdas formavosi pagal jų savitus pažinimo būdus, pasireiškiančius aplinkos, kasdienybės ir tradicijų suvokimu, išreikštu gimtąja kalba, visų pirma jos dialektine atmaina.

Ukrainiečių dialektinis pasaulio vaizdas yra sudėtinga struktūra. Jį sudaro atskiri gyventojų dialektiniai pasaulio vaizdai, susilieję į nacionalinį pasaulio vaizdą.

Magorzata Misiak bando atkurti lemų tapatybės vaizdą, susiformavusį po priverstinės ekspatriacijos 1947 m. Tyrimo medžiagą sudaro lemų prisiminimai, surinkti pasitelkiant naratyvinio interviu metodą. Taikytas metodas reiškia, kad tyrėjas

nesikiša į informatoriaus pasakojimo eigą. Lemkai, tarpukario laikotarpiu sudarę daugiau nei šimto tūkstančių etnografinę ir etninę mažumą žemėje, kuri driekiasi tarp Poprado ir Oslavos, buvo prievarta iškeldinti ir priversti išsisknyti naujoje žemėje. Semantinė triada *įsišakniję – iškeldinti – įsišaknijantys* sudaro pereinamojo lemų kartos gyvenimo patirtį. Tai patirtis, kuri privertė apmąstyti savo tapatybės formą. Empirinės medžiagos analizė leido atsakyti į klausimą, ką reiškia būti lemku. Paaiškėjo, kad lemakai priima įvairias tapatybės strategijas, kurių rekonstrukcija leidžia atkurti savo tapatybės simbolinį vaizdą. Šiuolaikinis tapatybės universumas neišvengiamai yra keturiose tarpusavyje koegzistuojančiose plotmėse, kurias sudaro teritorija, kalba, religija ir istorija. Tačiau nėra abejonės, kad dabartinę jo formą lėmė ekspatriacija, įvedusi vadinamąją ištrėmimo trajektoriją. Tai savitas procesas, vykstantis žmogaus biografijoje, susijęs su tokio jo gyvenimo įvykiu, kuris visiškai pakeitė jo iki tol buvusį gyvenimą, pastatydamas jį į naują, nežinomą situaciją. Nuo iškeldinimo momento lemų bendruomenės ypatumu tapo jos išsibarstymas. Po iškeldinimo iš gimtosios žemės, t. y. jau svetur, lemkus charakterizavo dualizmas, pasireiškiantis dviejų religijų, dviejų kalbų ir dviejų teritorijų turėjimu.

Apibendrinant teigiama, kad lemakai ir toliau save apibrėžia remdamiesi gimtąja teritorija, kalba, religija ir istorija, bet papildomai save apibrėžia ir remdamiesi bendruomene. Pastaruoju atveju nėra skirstymo į moteris, vyrus, vaikus, senelius, turtuolius ir vargšus. „Mes“, lemakai, reiškia tiesiog bendruomenę.

Halinos Kurek tyrimų objektas yra kaimo namas – pagrindinė sąvoka ir kaimo kalbinės bei kultūrinės bendruomenės vertybių sistemos centras, suprantamas kaip „namų vieta“, nes kaime namas yra ne tik gyvenamasis pastatas, bet ir su juo neatskiriamai susiję ūkio pastatai, kiemas ir juos supanti gamta.

Kaimo namo savitumas atsispindi žmogaus jam suteiktame pavadinime, pvz.: *Koło Dębu* (Namas prie ąžuolo), *Koło Lipy* (Namas prie liepos), *Na Górcie* (Namas ant kalnelio) ir kt. Savitumo turi ir elementai, sudarantys namo esmę: virtuvė, stalas, krosnis, žemės ūkio įrankiai, naminiai gyvūnai ir namą supanti gamta. Tačiau svarbiausia kaimo namo išskirtinumo dalis yra per savo protėvius į jį atėjęs žmogus. Tai patvirtina namų pavadinimai, kurie daugiausia sudaryti iš jų savininkų pavardžių ar pravardžių, pvz., *Dyngoszówka* (nuo pavardės Dyngosz).

Pagal Jerzio Bartmińskio metodologiją ir atliktus tyrimus, kaimo namas suvokiamas dvejopai – kaip materialinė ir kaip socialinė vertybė. Socialinę šios leksemos reikšmę sudaro tokios sąvokos kaip tėvas, motina, šeima, taip pat vietos kaimo bendruomenė.

Tradiciniame kaimo name buvo kalbama tarmiškai, kalba laikyta viena iš svarbiausių vertybių. Tarmėje išsaugota atmintis leido paprastam žmogui apibrėžti savo subjektyvią tapatybę – individualią ir (arba) kolektyvinę. Kaimo namuose buvo puoselėjami liaudies papročiai ir apeigos, tai stiprino prisirišimą prie kaimo bendruomenės, kartu įtvirtino valstiečių kultūrinę tapatybę.

Su kaimo namu susijusios trys pagrindinės vertybės: darbas, katalikų religija ir tradicinė, kelių kartų šeima. Darbas laukuose buvo nulemtas natūralaus gamtos ritmo, metų laikų kaitos ir žemės ūkio ciklo: arimas, akėjimas, sėja, pjūtis, kūlimas. Jis buvo neišvengiamas ūkyje, bet taip pat buvo ir pagrindinė vertybė, nes užtikrino namams deramą pragyvenimą. Tradiciniuose kaimo namuose buvo labai svarbu laikytis katalikų tikėjimo principų, o tai lėmė vadinamąjį liaudies pamaldumą ir erdvės, darbo bei laiko sakralizaciją. Kaimo erdvės sakralizacijos pavyzdžiai yra daugybė kulto objektų: pakelės koplyčios ir kryžiai, votyvinės koplyčios kieme. Namų erdvės sakralizacija susijusi su šventųjų paveikslų kultu. Laiko sakralizacija kilo iš įprasto ir šventinio laiko atskyrimo, o įprastiniu laiku – iš papildomų valandų, skirtų maldai. Darbo sakralizacija, kilusi iš religijos ir magijos neskrymo bei tikėjimo žodžio galios, buvo susijusi su linkėjimų sakymu atliekant pareigas. Trečia svarbi kaimo namų vertybė – tradicinė, kelių kartų šeima. Pagal protėvių perduotas taisykles, po bažnytinių vestuvių santuoka tapdavo neišardoma, o vaikai buvo auklėjami pagal patikrintas moralines vertybes.

Per pastaruosius dešimtmečius socialinė ir kultūrinė kaimo vietovių transformacija šiek tiek pakeitė kaimo namų įvaizdį, tačiau nepakeitė jų vertinimo – visada aukšto ir labai teigiamo.

Ivonos Burkackos tekste pateikiamas Polesės ir Liublino regiono bei jų gyventojų pasaulio suvokimas, perteiktas ir įtvirtintas 2020–2022 m. surinktuose lenkų kalbos internetiniuose memuose. Tyrimo pagrindą sudaro daugiau nei 300 memų, susijusių su dviem regionais, vertinamais iš kasdienio kategorizavimo perspektyvos. Memų autoriai (paprastai anoniminiai) naudoja kultūroje įtvirtintą regiono įvaizdį, kurį sudaro materialinės ir nematerialinės kultūros elementai (ypač papročiai, kalba, kultūriniai tekstai, tarp jų ir stereotipai). Memai, pateikdami tam tikrą regiono vaizdą, įtvirtina jį ir taip formuoja mūsų požiūrį. Todėl svarbu tiek pasirinkti charakteringas savybes, tiek įtraukti naujus elementus, dažnai susijusius su aktualiais įvykiais. Memai, primindami seniai žinomus vertinimus ir įsitikinimus, juos pateikia naujame kontekste arba prideda netikėtą komentarą. Taigi jie gali kurti naujas asociacijas ar jų derinius, o vėliau visa tai skleisti populiariojoje kultūroje.

Memų vaizdas apie Polesę ir Liubliną apskritai yra neigiamas, nes šie regionai laikomi skurdžiais ir atsilikusiais. Daugiakultūriškumas ir religinė įvairovė šiuose regionuose bei kraštovaizdžio privalumai memuose neatsispindi, o industrializacijos stoka ir galimybė artimai bendrauti su gamta paprastai interpretuojami kaip trūkumai.

Polesės regionas vaizduojamas kaip tolimas ir laukinis kraštas, kurio gyventojai piktnaudžiauja alkoholiu, bijo naujovių ir kalba regionine lenkų kalba. Teigiamai vaizduojama gyventojų, ypač vaikų ir moterų, fizinė jėga bei regiono žemės ūkis.

Liublino regionas memuose irgi rodomas neigiamai, jame dominuoja nedarbas ir naujų technologijų baimė. Tai laukinė vieta, iš kurios bėga žmonės. Pasididžiavimo verti tik praeities įvykiai (Liublino unija) ir regioninis alus.

Ilonos Kulak tyrimas rodo, kad liaudies augalų pavadinimai gali atlikti vertinančio ir vertybes perteikiančio žodyno funkciją. Jie netiesiogiai informuoja apie žmogaus požiūrį į atskirus floros elementus arba šią pasaulio dalį. Augalų leksika taip pat yra vertingas žinių apie pavadinimą suteikiantį subjektą (žmogų), jo patirtį ir aplinkos realybės konceptualizavimą šaltinis. Atliktas tyrimas remiasi fitonimais ir jų liaudies etimologija, surinkta keliuose kaimuose šiaurės Podhalėje (Mažosios Lenkijos vaivadijoje) 2016–2017 m.

Pirmoji teksto dalis skirta vertinimo raiškos priemonėms aprašyti. Medžiaga rodo, kad augalų pavadinimuose yra daug vertinamųjų žodžių. Tai daugiausia kasdienio naudojimo daiktų, įrankių, maisto produktų, kūno dalių ir pan. pavadinimai, pvz., *dzbanuszki* (ąsotėliai), *herbatnik* (sausainis). Su minėtais žodžiais fitonimai paveldėjo teigiamą konotaciją. Neigiamą konotaciją daugiausia turi augalų pavadinimai, į kuriuos įtraukti gyvūnų vardai, keliantys neigiamas asociacijas, pvz., *wilkų pienas*, *roplių žolė*, pavadinimai, kuriuose yra išraiškingai apibūdinamas žmogus, pvz., *dziad*, *rajfura* (senis, moterų išlaikomas vyras), ir pavadinimai, sudaryti iš tautybių pavadinimų ir atspindintys savo ir svetimų priešpriešą, pvz., *żydowska wiśnia*, *żydowska cebula* (žydų vyšnia, žydų svogūnas). Vertinant svarbi ir žodžių daryba. Mažybiniai žodžiai, pvz., *kluczyki*, *koniki* (rakteliai, arkliukai), paprastai parodo teigiamą požiūrį į objektus, dažnai ir nedidelį jų dydį. Pavadinimai su tokiomis formomis kaip *-ic(a)* / *-yc(a)* ar *-ar(a)*, pvz., *kwaśnica*, *psiara* (rugštinė, šunybė), pabrėžia neigiamas augalų savybes. Vertinimas taip pat atsiskleidžia stilistinių tropų lygmenyje. Perkeliemieji augalų pavadinimai su teigiama konotacija kalbos vartotojams vaizdingai perteikia informaciją apie designatus. Neigiamos konotacijos pavadinimai informuoja apie augalo nenaudingumą arba net nuodingumą.

Antroji teksto dalis supažindina su liaudies augalų pavadinimuose užkoduotomis vertybėmis. Fitonomai pirmiausia įtvirtina instrumentines (pragmatiškas) ir pažintines savybes, pvz., *wrzodowiec*, *urocznik* (žodžių *pūlinys*, *išgąstis* derivatai). Surinktoje medžiagoje taip pat yra terminų, liudijančių visuotines (absoliučias) ir transcendentes, pvz., *Boże liczko* (Dievo veidelis), *krew Chrystusa* (Kristaus kraujas), moralines, pvz., *miłosne ziele*, *lubczyk*, *talary* (meilės žolė, taleriai), vertybes. Egzistencines vertybes rodo pavadinimai, susiję su antivertybėmis, pvz., *durnica*, *pijanica* (žodžių *kvailas*, *girtuoklis* derivatai). Egzistencines ar gyvybines vertybes netiesiogiai liudija vaistinių augalų pavadinimai, pvz., *anginka*, *plucznik* (žodžių *angina*, *plaučiai* derivatai), ir pavadinimai, susiję su maginėmis praktikomis, pvz., *przywrotnik*, *grzmotnik* (žodžių *užburti*, *griaustinis* derivatai). Žmogui taip pat svarbūs jausmai, tokie kaip laimė ir malonumas, jie taip pat atsispindi augalų pavadinimuose, pvz., *drzewko szczęścia* (laimės medelis). Mažiau svarbos teikiama estetinėms vertybėms.

Vilijos Sakalauskienės tyrimas skirtas kalbiniam ir kultūriniam *avižos* įvaizdžiui lietuvių leksikografiniuose šaltiniuose. Darbe pateikiamas holistinis požiūris į *avižą* ne tik kaip į vertingą augalą, bet ir kaip į kultūros nešėją, įsitvirtinusį kalboje, papročiuose ir simbolikoje.

Rekonstruodami kalbinio pasaulio vaizdo fragmentą, susijusį su augalais, tarp jų ir javais, prieš akis turime ypač turtingą lietuvių leksikografinių šaltinių medžiagą, kurioje užkoduotas atsakymas į klausimus: kaip žmogus suvokia pasaulį, kaip mąsto apie augalus, kokias savybes jiems priskiria. Remiantis lietuvių leksikografiniais šaltiniais ir pasitelkiant kognityvinės definicijos metodologiją tyrime rekonstruojamas kalbinis kultūrinis *avižos* poveiklis lietuvių kalboje. Pristatomą tyrimą inspiravo Liublino etnolingvистinės mokyklos parengtas „Stereotipų ir liaudies simbolių žodynas“.

Avižos – vienas iš svarbiausių keturių lietuvių vartojamų javų. Prieš 4,5–5 tūkst. metų avižos buvo tretį pagal svarbą javai po rugių ir kviečių. Lietuvių tautos kultūroje aviža pagal vertinimą yra antra po rugio. Jau senovėje žmonės avižas naudojo ne tik maistui, pašarui, bet ir ligoms gydyti. Tyrime dėmesys kreipiamas į avižos ir žmogaus būties bei liaudies kultūros ryšį, žmogui teikiamas vertybes, avižos vertinimą kitų javų atžvilgiu.

Lietuvių leksikografiniuose šaltiniuose *aviža* apibūdinama kaip vasarinis pašarinis varpinių šeimos jervas, to jervo grūdas. Tradiciškai avižos, kaip ir rugiai, kviečiai, miežiai, grikliai, priskiriamos prie duoninių javų. Avižos sėjamos ir apdorojamos kartu su rugiais, miežiais, grikliais ir kt. Žodynų duomenys atspindi šių javų gretinimą, lyginimą ir vertinimą, tautosakos pavyzdžiai liudija, kad aviža dažnai nesutaria su kitais javais, dažniausiai su rugiu, kartais – miežiu ir grikliais.

Išsamus avižų veislių pavadinimų ir jų įvairių praktinių savybių (spalva, stiebo aukštis, miltingesnis grūdas, kiekis, paskirtis) aprašas atskleidžia platų semantinį ir aksiologinį spektrą, tradicinėje sąmonėje priskiriamą šiam augalui. Atskirų augalo dalių (varpos, stiebo, lukšto, šiaudų) analizė išryškina lietuvių kalboje ir kultūroje įsišaknijusią gilią žemdirbystės patirtį. Be to, leksikografinių šaltinių medžiaga iliustratyviai parodė, kad senovėje avižos neturtingiesiems buvo svarbus maisto šaltinis, labiau pasiturintiems – arklių pašaras.

Aukštą *avižos* vertinimą rodo ir lietuvių kalendoriniai bei agrariniai papročiai. Avižai suteikiama žmogaus savybių, aviža sužmoginama, pavyzdžiui, liaudies dainoje aviža prašo gražiai pasėti. Menką avižos vertę rodo prastai užaugusios, išgulusios avižos. Mažas avižos aukštis lyginamas su žvirbliu, su katės keliu, avižos trapumas siejamas su liga. Derlingos avižos yra gyvybingumo, vaisingumo ir skalsumo simbolis. Lietuvių tautos tradicijoje *aviža* yra vaikino simbolis – žąsino maitinimas avižomis, apibėrimas avižomis per vestuves.

Aviža kaip maistinis augalas naudotas ne tik kasdieninėje mityboje ir apeiginiams valgiams ruošti, bet ir kaip priemonė nusilpusiems ligoniams gydyti. Liaudies medicinoje buvo pritaikomi ne tik avižų grūdai, bet ir sėlenos bei šiaudai.

Tikėjimuose, susijusiuose su aviža, atsiskleidžia žmogaus ir gamtos santykis. Daugelis tikėjimų padeda žmogui pačiam apsisaugoti ir apsaugoti javus, tikėtis gero derliaus, nuspėti orus, laikytis ūkio darbų eiliškumo.

Analizuojant lietuvių leksikografinių šaltinių duomenis nustatyta, kad leksema *aviža* vartojama įvairiose leksikografinių straipsnių dalyse: 1) kaip antraštinis žodis

leksikografiniuose straipsniuose; 2) definicijose ir iliustraciniuose sakiniuose; 3) kitų žodžių straipsnių iliustracijose; 4) terminologiniuose, frazeologiniuose junginiuose ir paremijose.

Atlikta leksikografinių šaltinių duomenų analizė rodo, kad pastarieji teikia gerokai ribotesnę medžiagą negu tautosakos naratyvai. Tačiau, pasitelkiant tautosakos naratyvus, leksikografinių šaltinių medžiaga leidžia rekonstruoti kalbinį kultūrinį augalų poveiklį. Lietuvių leksikografinių šaltinių duomenys grupuojami pagal Liublino etnolingvistinės mokyklos pateiktą specifinių bruožų sąrašą, t. y. pagal esminius *avižos* parametrus, vadinamus fasetais.

Vilija Ragaišienė, remdamasi XX a. antroje pusėje – XXI a. pradžioje išleistų žodynų ir tarminių tekstų rinkinių, tarminių žodynų rankraščių ir tautosakos šaltinių medžiaga, nagrinėja, koks anytos ir marčios sąvokų supratimas glūdi Pietų Lietuvoje gyvenančios bendruomenės vartojamoje patarmėje, atskleidžia šių vaizdinių panašumus ir skirtumus, parodo jų sąsajas.

Anytos ir marčios vaizdinius kartu aptarti pasirinkta todėl, kad tarminiuose tekstuose anyta ir marti dažnai kalba viena apie kitą – *mano anyta, mano marti, mūsų marti*. Be to, anyta ir marti neretai lyginamos aptariant jų elgesį, tarpusavio santykius, pvz.: *Kokia anyta, tokia ir marti – atitiko kirvis kotą* Rdm.

Pietų aukštaičių patarmėje iki šiol išlaikyti agrarinei kaimo kultūrai būdingi anytos ir marčios vaizdiniai. Anytą ir marčią vertinantys subjektai dažniau jas apibūdina kaip nesutariančias, rečiau – kaip mylinčias, gerbiančias ir užjaučiančias viena kitą. Pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje įsitvirtinęs neigiamas anytos vaizdinys, marti vertinama palankiau. Tokį vertinimą iš dalies lemia tirtos medžiagos specifika – tautosakos šaltiniai (dainos ir patarlės) ir tarminiame diskurse vyraujantys vyriausiosios kartos atstovų pasakojimai apie praeities realijas.

Tiriamosios medžiagos branduolį sudaro tarminiame naratyve užfiksuoti buitiniai sakiniai (tautosakos šaltinių duomenys sudaro apie trečdalį). Tarminė medžiaga daugiausia ir remtasi nustatant, kaip dažniausiai suprantamos anytos ir marčios sąvokos pietų aukštaičių patarmėje:

anyta – myli savo vaikus, jais rūpinasi ir žavisi; yra sena, ligota, neturi jėgų dirbti; netenka namų šeimnininkės funkcijų (sūnui parvedus marčią); bloga, pikta, klastinga ir įnoringa; priešingybė motinai; skriaudžia ir engia marčią, nemyli jos ir nevertina;

marti – gimdo, augina, myli savo vaikus ir jais rūpinasi; yra jauna, stipri, daug dirba; perima namų šeimnininkės funkcijas (atitekėjusi į vyro namus); rūpinasi namais ir šeimos geroje; bloga, nenuovoki, kvaila ir linkusi vaidytis; priešingybė dukrai; nemyli, negerbia savo anytos ir nesirūpina ja (ar vyro tėvais); kelia grėsmę tautiniam identitetui (periferinėse šnektose).

Sudėtingus anytos ir marčios santykius atskleidžia tarpusavyje susijusios opozicijos: senas : jaunas, savas : svetimas, geras : blogas. Svarbiausia iš jų laikytina opozicija

jaunas : senas, paliudyta žodžių etimologijos – *anyta* ‘ta, kuri sena’ : *marti* ‘ta, kuri jauna’. Marčiai atėjus į namus *anyta* automatiškai tampa sena – netenka šeimininkės funkcijų, turėto statuso šeimoje ir bendruomenėje. Priverstinis šeimininkės funkcijų atsisakymas – tai ypač matyti dainose – kuria negatyvius *anytos* ir *marčios* santykius, jie atskleidžiami per opozicijas *savas* : *svetimas*, *geras* : *blogas*.

Anyta ir *marti* veikia šeimos apsuptyje, jas sieja tas pats veiklą ir jausmus nulemiantis objektas, kuris vienai moteriai yra sūnus, kitai – vyras ir vaikų tėvas. *Anytos* ir *marčios* veikimo erdvė yra namai, kuriuose abi siekia tų pačių šeimininkės funkcijų. Dainos pristato senąjį agrarinio kaimo modelį – šeimininkės funkcijos ir namų erdvė priklauso *anytai*. Tarminiai tekstai atskleidžia jau besikeičiančio gyvenimo nulemtą situaciją – namuose dažniausiai šeimininkauja *marti*.

Atliktas tyrimas rodo, kad tarminių šaltinių medžiagai, ypač žodynuose pateiktiems žodžių reikšmės iliustruojantiems sakiniams, suvokti ir interpretuoti labai svarbi yra žodinė liaudies kūryba (patarlės ir dainos). Tarmių tekstų ir žodynų duomenų komentavimas remiantis tautosakos šaltiniais, pristatančiais bendrąsias vertybes ir visuotinai nustatytas žinias apie pasaulį, padeda atskleisti bendruomenės pasaulėvaizdį ir jos specifiškumą.

Astos Leskauskaitės darbe remiantis sisteminių (leksikografinių) ir tekstinių duomenų semantine ir etnolingvistine analize siekiama atskleisti, koks kalbinis ir kultūrinis religijos vaizdas yra įsitvirtinęs pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje ir kaip jis keičiasi laiko požūriu. Atliekant tyrimą remtasi Liublino etnolingvistinės mokyklos kalbos pasaulėvaizdžio rekonstrukcijos metodologija ir lietuvių etnolingvistų darbais. Pagrindinis dėmesys sutelkiamas į esmines religijos vertybes – Dievą ir tikėjimą.

Atlikta analizė atskleidė, kad tarminiam diskurse Dievas žmogui fiziniu pavidalu nepasirodo, bet savo egzistavimą įrodo per įvairius apsireiškimus, sapnus. Jis įprastai charakterizuojamas pagal krikščioniškąją sampratą: visagalis, visažinis, gailiatingas, rūpestingas, teisingas, niekada neapleidžiantis. Tačiau ne visi Dievo sprendimai žmogaus yra besąlygiškai priimami kaip teisingi. Tarminėje medžiagoje akcentuojamas ir socialinės nelygybės aspektas: neturtingam žmogui nėra lengva nei žemėje, nei pomirtiniame pasaulyje, o turtingas pagalbos sulaukia tiek iš Dievo, tiek iš dvasininkų ar netgi antivertybe laikomo velnio.

Leksikografiniuose ir kituose šaltiniuose dažniausiai akcentuojami religinis, pažintinis, moralinis ir etinis tikėjimo aspektai. Pietų aukštaičiams tikėjimas yra priemonė, padedanti susidoroti su įvairiais gyvenimo sunkumais, ir svarbus žmogaus egzistencijos vertybinis matas, siejamas su jo elgesį reguliuojančiomis moralės ir dorovės normomis bei principais. Jis turi įtakos bet kurio asmens vietai ir autoritetui šeimoje, žmonių grupėje ar bendruomenėje. Tačiau nei perdėtas religingumas, nei bedieviškumas vertybėmis nėra laikomi – geriausia yra sąmoninga religinė pusiausvyra. Pats žmogus save ir savo poelgius dažnai pervertina, mato subjektyviai, ir tik Dievas gali pateikti teisingą visa ko įvertinimą.

Nors pietų Lietuvos kaimų ir miestelių gyventojai iš esmės religiją vertina kaip svarbią ir neginčijamą tiesą bei gyvenimo dalį, tačiau ją derina prie savo poreikių, bendruomenės standartų ir besikeičiančios aplinkos. Tad ir jų tikėjimo samprata gali skirtis nuo skelbiamos, pavyzdžiui, teologų darbuose ir pasisakymuose. Pietų aukštaičių pasaulėvaizdyje krikščionybės mokymas, simboliai ir ritualai tiek sąmoningai, tiek nesąmoningai susiejami su liaudiškais tikėjimais, papročiais, magija ar burtų elementais, senosios pasaulėžiūros pomirtinio pasaulio samprata ir pan.

Sociologų ir kitų mokslo sričių tyrėjų minimos Vakarų pasauliui ir Lietuvai bendros sekuliarizacijos tendencijos ir moralinių, etinių vertybių krizės ženklai pastebimi ir tarminiame diskurse. Pietų aukštaičiai nurodo pastebintys ryškėjantį religinio tikėjimo silpnėjimą, požiūrio į dvasininkus ir bažnyčią keitimąsi, vis mažesnę tradicinių moralės ir etikos principų laikymąsi, naujų tikėjimo formų ir ritualų radimąsi ir t. t. Visa tai, be įvairių kitų veiksnių, neabejotinai skatina tiek tradicinės šeimos, tiek įprastos bendruomenės modelio transformaciją.

Jūratės Pajėdienės studijoje remiantis sisteminės skirtingo pobūdžio sakytinių šaltinių (XX a. II pusės) ir viešajam kalbėjimui susirašytų tekstų (XIX a. pradžios) analizės rezultatais aptariamas žemaičiams būdingas darbo vaizdinys ir kalbinės jo suvokimo ypatybės, leidžiančios darbą laikyti ne tik viena svarbiausių kūrybinių – aktyvia veikla įgyvendinamą – vertybių, bet ir kultūrema.

Žemaičiai darbą sieja su asmens pareigomis ir įsipareigojimais (sau, šeimai, bendruomenei), moralumu ir doru elgesiu (svarbu tinkamai dirbti ir deramai už darbą atsilyginti), paslankumu, kantrybe ir gabumais, nes darbas yra ne tik pragyvenimo šaltinis, bet ir saviraiška. Darbas yra vertybė, kurios dominavimą nulėmė būtinos bendruomeninio gyvenimo aplinkybės ir auklėjamoji tradicija, atsispindinti ir išoriniame, ir vidiniame kalbos apvalkale. Darbo paminėjimai įvairiomis reikšmėmis ir skirtingų leksemų pavidalais atspindi žemaičių sakinės žodinės kultūros ypatumus.

Nagrinėtų žemaitiškų šaltinių diskursas rodo, kad darbinė veikla yra natūralus ir nuolatinis kalbančiųjų buities ir būties fonas. Kalbantis su svetimaisiais pabrėžiamas darbo visuotinumai, apsuptis, gausa, moteriškų ir vyriškų darbų pasiskirstymas, o pašnekesiuose su savaisiais – neišskirtinis, beveik visiems vienodas, priklausantis tik nuo pareigų ar įsipareigojimų, darbų pobūdis. Žemaičių kalbėjime atsispindi ir aksiologiniai darbo vertinimai. Su darbavimosi procesu susijusios asmens būdo savybės nusakomos ne vien darbštumo epitetais, bet ir ryškinant asmens emocinį – meilės, polinkio, pripratimo, nebijojimo – santykį su darbu. Darbą nusakančių leksemų antonimai vartojami reguliariuose poilsio, miego, pramogavimo kontekstuose. Paremijomis apibūdinama darbo nauda ryškinant jo nekenksmingumą, darbas vertinamas kaip prasimaitinimo ar pragyvenimo šaltinis, jomis nurodomas poreikis pasirūpinti ateitimi ir nuolatinei šventei prilyginamas tinginių gyvenimas. Tirta medžiaga rodo, kad žemaičiai mėgsta kritikuoti ir apkalbėti kitus dėl nepakankamo darbštumo ar netikslingos veiklos. Darbas ir darbštumas žemaičiams yra palankaus savęs vertini-

mo pagrindas. Praėjusio amžiaus žemaičių pokalbiai su svetimaisiais rodo kalbėtojų užimtumą darbu nuo vaikystės ar paauglystės. Jų pasakojimuose aptariamai įvairūs darbo sunkumo aspektai skirtingais asmens raidos ir tautos istorijos tarpsniais, ūkio darbams būtinas fizinis pajėgumas ir ištvermė, situacinis tam tikrų darbų prioritetiškumo suvokimas, sąžiningumo ir bendruomeniškumo poreikis. Darbą esant vertybiniu elgesio modelių pagrindu rodo knygoje *Šiaurės žemaičių Skuodo zona* publikuotos skirtingų kalbėtojų papasakotos pasakos. Darbai pasakose pateikiami kaip natūralus gyvenimo fonas, kokybinė personažų priešštata jose ryškinama gretinant darbštumą ir tingumą, pasakų struktūra ir stilistika atskleidžia žodinei žemaičių kultūrai būdingus auklėjamuosius modelius, perteikiamus vis kartojant tam tikrus natyvus. Vertybiniai požiūrio į darbą ir darbo kaip iš kartos į kartą perduodamos pareigos ugdymo aspektai išsamiai aptariamai J. A. Pabrėžos pamoksluose. XIX a. pradžios žemaitiškam kalbėjimui būdinga kalbinė darbo conceptualizacija beveik atitinka užfiksuotąją XX a. II pusės žemaitiško kalbėjimo šaltiniuose. Rankraščio *PAMOKSLAY Wayringosy Materyjosy* tekstai atskleidžia esmines katalikiškojo mokyimo apie darbą nuostatas. Katalikiškasis pamaldumas reikalauja ne vien tikėjimo ir visų Dievo Prisakymų pildymo, bet ir tinkamo bendruomeniško elgesio, nes samprata *geri (mielaširdingi) darbai* apima ir pagalbą artimui.

Tatjana Vologdina analizuoja lietuvių liaudies užkalbėjimus ir pateikia ligų išvairymo vietų analizę. Autorė parodo, kad liaudies pasaulėžiūroje liga vaizduojama kaip priešiška būtybė, reiškiny, pažeidžiantis žmogaus kūno, proto, sąmonės ar pasąmonės pusiausvyrą. Kadangi liga trikdo gyvenimo tvarką, pažeidžia žmogaus funkcionavimo sistemą, vienintelis sprendimas yra ją nugalėti ir išsilaivinti iš jos. Tarp įvairių gydymo būdų ir ligų išgydymo metodų užkalbėjimai sudaro atskirą grupę, kurios pagrindinė užduotis yra išvairyti ligą iš žmogaus ar gyvūno. Šiame kontekste svarbus elementas yra išvairymo vietos nustatymas. Pagrindinis principas yra išsiųsti, nukreipti ligą į vietą, iš kurios negrįžtama, arba į jos atsiradimo (kilmės) vietą. Tai turi būti tolimes, svetima, nepažįstama, uždara, negyva, kitam, ne žmogiškajam, matmeniui priklausanti erdvė.

Lietuvių užkalbėjimuose galima nurodyti keletą ligos išsiuntimo „krypčių“, jos susijusios su pagrindinėmis pasaulio erdvėmis – žemės, vandens ir oro sferomis. Kiekviena iš jų turi savitų savybių.

- ŽEMĖ – dvejoja erdvė, jungianti gyvenimo ir vaisingumo bei chtoninį pasaulį, mirties ir mirimo sferą; būtent šiai erdvei priskiriama liga ir ten ji nukreipiama gydymo metu.
- AKMUO – kaip ir žemė, akmenis erdvė turi dvejoją reikšmę: tai gali būti magiškas kosminis pasaulio centras (pvz., Latyr akmuo) arba, kaip negyvos gamtos elementas, iš esmės neturintis gyvybės ir dinamikos, chtoninė erdvė; dėl to užkalbėjimuose aktualios priešingos akmenis savybės: judantis / nejudantis, kintantis / nekintantis, tylus / garsus.

- UGNIS – pirmiausia pasirodo kaip ligą naikinanti stichija, turi galingų gydomųjų ir valomųjų galių. Lietuvių folklore ugnis pasirodo kaip deivė Gabija. Būdingas motyvas ugnies vietos nurodymas akmenyje. Kitas svarbus elementas, susijęs su ugnies metaforika, yra gaidžio ir kraujo (gaidžio kraujo) motyvai, kurie yra savotiška ugnies personifikacija ar įsikūnijimas.
- VANDUO – mitologinė, medijinė erdvė; vandens paviršius yra natūrali riba tarp žmogaus pasaulio ir kitos erdvės – pomirtinio ar paralelinio pasaulio, neprieinamo žmogui, todėl tai tinkama vieta ligai išvaryti. Be to, vanduo yra medžiaga, kuri fiziškai ir emociškai valo kūną, įsigeria į ligą ir ją nugali (paskandina).

Parengė Vilija Ragaišienė, Kristina Rutkovska

O AUTORACH

JERZY BARTMIŃSKI † – emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, członek czynny Polskiej Akademii Umiejętności. W latach 1992–2009 kierownik Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej UMCS; w latach 2008–2015 – kurator Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne UMCS”; od 2008 roku kierownik Zespołu Etnolingwistycznego IS PAN i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej do prac nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych*; przewodniczący Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów i podobnej komisji w Komitecie Językoznawstwa PAN. Jego zainteresowania badawcze to: etnolingwistyka, aksjologia, tekstologia i genologia, folklorystyka. Autor ponad 800 publikacji, w tym 14 książek: *O języku folkloru* (1973); *O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego* (1997); *Nazwiska obce w języku polskim. Problemy poprawnościowe. Słownik wymowy i odmiany* (współaut. I. Bartmińska, 1978, wyd. 2 – 1992, wyd. 3 – 1997); *Folklor, język, poetyka* (1990); *Jazykovej obraz mira očerki po ètnolingvistike* (Moskwa 2005); *Językowe podstawy obrazu świata* (2006, wyd. 5 – 2012); *Stereotypy mieszkają w języku* (2007, wyd. 2 – 2009); *Aspects of Cognitive Linguistics* (London 2009, reprinted 2010; paperback 2012); *Tekstologia* (współaut. S. Niebrzegowska-Bartmińska, 2009, wyd. kolejne: 2010, 2011, 2012); *Jezik – slika – svet. Etnolingvističke studije* (Beograd 2011); *Polskie wartości w europejskiej aksjosferze* (2014); *Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolingvistiky* (Praha 2016); *Język w kontekście kultury, czyli co dziś znaczy metafora „europejski dom”?* (2018); *Ludzie, których spotkałem. Sylwetki i wspomnienia* (2021). Autor koncepcji i redaktor *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (1996, 1999, 2012, 2017–2022). Założyciel i redaktor „Etnolingwistyki” (t. 1–30, 1988–2018); redaktor prac zbiorowych, m.in.: *Współczesny język polski* (1993, wyd. 4 – 2012); *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. 4: *Lubelskie*, cz. 1–6 (2011); *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, t. 1: *Dom* (z I. Bie-lińską-Gardziel i B. Żywicką, 2015), t. 3: *Praca* (z M. Brzozowską i S. Niebrzegowską-Bartmińską, 2016), t. 4: *Wolność* (z M. Abramowiczem), t. 7: *Demokracja* (z M. Grzeszczak i A. Rudenką).

IWONA BURKACKA – dr hab., językoznawczyni, zatrudniona na stanowisku profesora w Instytucie Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego, prodziekan ds. badań naukowych i współpracy z zagranicą Wydziału Polonistyki UW; członkini Komisji Słotwórczej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów, członkini Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk i przewodnicząca Zespołu Ortograficzno-Onomastycznego RJP, honorowy członek Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek. Obszar zainteresowań

badawczych obejmuje słowotwórstwo (w tym słowotwórstwo gniazdowe i morfotaktykę), kulturę języka polskiego, medialingwistykę, stylistykę, badania nowego słownictwa i języka współczesnej prozy polskiej oraz profesjo- i socjolekty. Popularyzatorka dobrej i poprawnej polszczyzny oraz prostego języka (*plain language*), współautorka *Słownika gniazd słowotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*; *Encyklopedii szkolnej WSIP. Nauka o języku*, autorka monografii: *Kombinatoryka sufiksalna w polskiej derywacji odrzeczownikowej*; *Porównawcza analiza gniazdowa wybranych leksemów neutralnych i nacechowanych ekspresywnie*, oraz wielu artykułów i rozdziałów.

ILONA KULAK – doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, adiunkt w Katedrze Lingwistyki Kulturowej i Socjolingwistyki Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, wcześniej leksykograf w Pracowni Wielkiego Słownika Języka Polskiego Instytutu Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie i członek zespołu opracowującego *Korpus Spiski*. Współpracownik Komisji Dialektologicznej Komitetu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk i Komisji Socjolingwistyki afiliowanej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów. Autorka monografii *Ludowy obraz człowieka utrwalony w nazwach roślin. Na przykładzie leksyki górali rabczańskich* (2022) oraz kilkunastu artykułów naukowych. Jej prace dotyczą przede wszystkim języka w ujęciu etno- i socjolingwistycznym, ze szczególnym uwzględnieniem polszczyzny mieszkańców południowej Małopolski. Obecnie ukierunkowana na badania języka Polonii amerykańskiej.

HALINA KUREK – prof. dr hab., profesor zwyczajny na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego; kierownik Katedry Lingwistyki Kulturowej i Socjolingwistyki. W latach 1971–1976 studiowała polonistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracę doktorską obroniła w roku 1981, habilitowała się w roku 1991, w roku 1996 uzyskała tytuł naukowy profesora, a w roku 2004 stanowisko profesora zwyczajnego UJ. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się na opisie przemian polszczyzny mówionej miast i wsi ujmowanych w aspekcie socjolingwistycznym, kulturowym i komunikacyjnym, a także wokół onomastyki i kultury języka polskiego. Jest autorką ponad stu trzydziestu prac naukowych, w tym książek: *Metodologia socjolingwistycznego badania fonetyki języka mówionego środowisk wiejskich (na przykładzie kilku wsi Beskidu Niskiego)* (1990); *Przemiany językowe wsi regionu kroszeńskiego. Studium socjolingwistyczne* (1995); *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu* (2003); *Polszczyzna mówiona inteligencji* (2008); oraz współautorką: *Bibliografii dialektologii polskiej (od roku 1976 do 1980)* (1986); *Bibliografii dialektologii polskiej (od roku 1981 do 1985)* (1990); *Wyboru tekstów języka mówionego mieszkańców Krakowa* (1979), a także redaktorem kilkunastu tomów zbiorowych, w tym serii *Podkarpackie spotkania. Literatura – Język – Kultura*. Jest przewodniczącą Komisji Językoznawstwa PAN (Oddział w Krakowie) oraz członkiem kilku towarzystw naukowych i regionalnych.

ASTA LESKAUSKAITĖ – dr, samodzielny pracownik naukowy w Centrum Geolingwistyki w Instytucie Języka Litewskiego. Członkini kolegium redakcyjnego czasopisma „Acta Lingui-

stica Lithuanica”. Jej zainteresowania badawcze to: geolingwistyka, fonetyka eksperymentalna, fonologia, morfologia, leksykografia, kontakty językowe, etnolingwistyka. Autorka monografii *Pietų aukštaičių vokalizmo ir prozodijos bruožai* (2004) i *Pietų aukštaičių daiktavardžio gramatinės kategorijos* (2022), opracowała zbiory tekstów gwarowych: *Kučiūnų krašto šnektos tekstai* (2006), *Marcinkonių šnektos tekstai* (2009), *Seirijų šnektos tekstai* (2016), *Leipalingio apylinkių tekstai* (2018), *Švendubrės apylinkių tekstai* (2020), *Lenkijos lietuvių šnektų tekstai* (2021). Współautorka prac zbiorowych: *Baltu valodu atlants. Prospekts / Baltų kalbų atlasas. Prospektas / Atlas of the Baltic Languages. A Prospect* (2009); *Baltu valodu atlants. Leksika 1: Flora / Baltų kalbų atlasas. Leksika 1: Flora / Atlas of the Baltic Languages. Lexis 1: Flora* (t. 1, 2012, 2013); *Pietinių pietų aukštaičių šnektų žodyno*, (t. 1, 2016; t. 2, 2019); *XXI a. pradžios lietuvių tarmės: geolingvistinis ir sociolingvistinis tyrimas* (2014); *Lietuvių tarmių kaita XXI a. pradžioje: Lenkijos lietuvių šnektos* (2016); *Dialektometrinis lietuvių tradicinių tarmių klasifikacijos pjūvis: žvalgomasis tyrimas* (2019) i monografii *Priebalsių akustinės ypatybės: palatalizacija ir balsingumas* (2014). Opublikowała artykuły naukowe z zakresu fonetyki gwarowej, fonologii, morfologii, socjolingwistyki, leksykologii, etnolingwistyki i innych zagadnień.

MAŁGORZATA MISIAK – dr hab.; adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Autorka książek: *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie* (2006) oraz *Między Popradem a Oslawą. Tożsamość kulturowo-językowa Łemków w ujęciu etnolingwistycznym* (2018). Zainteresowania badawcze obejmują socjolingwistyczne uwarunkowania sytuacji języków mniejszości etnicznych, kontakty i wzajemne oddziaływania między językami oraz językoznawstwo kognitywne.

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA – prof. dr hab. w Instytucie Językoznawstwa i Literaturoznawstwa UMCS w Lublinie. Autorka publikacji z tekstologii, genologii, aksjologii lingwistycznej, folklorystyki i etnolingwistyki. W latach 2009–2019 – kierownik Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, a od X 2019 r. – Katedry Tekstologii i Gramatyki Języka Polskiego; w latach 2015–2017 kurator Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne UMCS”. Od 2019 r. – redaktor „Etnolingwistyki” (od 1989 r. – sekretarz, od 2010 r. – zastępca redaktora); od 2022 r. – redaktor *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (w latach 1996–2022 – zastępca redaktora). Członkini trzech komisji przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów: Komisji Etnolingwistycznej, Komisji Folklorystycznej, Komisji Bibliografii Językoznawstwa Slawistycznego; członkini Komitetu Językoznawstwa PAN i Komitetu Słowianoznawstwa PAN, przewodnicząca Komisji Etnolingwistycznej KJ PAN. Członkini Komisji Etyki Komunikacji PAU i przewodnicząca Międzynarodowego Konwersatorium EUROJOS. Autorka ponad 360 prac, w tym książek: *Polski sennik ludowy* (1996); *To jest moja Ojczyzna. Polscy emigranci z północnej Francji o sobie* (1999); *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych* (2000); *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej* (2007); *Tekstologia* (z J. Bartmińskim, 2009), *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce* (2020); *Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych*

(z J. Bartmińskim i O. Kielak, 2015); *Jak chłop u diabła pieniądze pożyczął. Polska demonologia ludowa w przekazach ustnych* (z A. Michalec). Współredaktorka ok. 50 tomów zbiorowych, m.in. *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów* (t. 2–6).

JŪRATĖ PAJĖDIENĖ – dr, starszy pracownik naukowy w Centrum Badań nad Dziedzictwem Pisanyim Instytutu Języka Litewskiego. Opublikowała ponad 40 artykułów naukowych w prasie litewskiej i zagranicznej. Jej główne zainteresowania badawcze to: składnia i semantyka dawnego i współczesnego języka litewskiego, historia kultury litewskiej i tekstów religijnych, analiza dyskursu żmudzkiego.

MACIEJ RAK – prof. dr hab., pracownik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Katedra Historii Języka i Dialektologii), absolwent filologii polskiej na UJ (2004), doktorat obroniony na WP UJ (2006), habilitacja (2015), profesura (2022). Zainteresowania naukowe: etnolingwistyka, frazeologia gwarowa, gwary Podtatrza, aksjolingwistyka gwarowa, historia dialektologii, etnolingwistyki i etnografii. Współautor (wraz z J. Kąsiem) *Ilustrowanego słownika gwary i kultury spiskiej*, t. 1 (Kraków 2024), autor *Słownika frazeologicznego gwary Dębna w Górach Świętokrzyskich* (Kraków 2005) i trzech monografii: *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)* (Kraków 2007); *Kulturemy podhalańskie* (Kraków 2015); *Jan Karłowicz w świetle materiałów archiwalnych* (2021). Opracował 3 tomy materiałów źródłowych: *Materiały etnograficzne z Podhala Ignacego Moczydłowskiego* (Kraków 2011), *Materiały do etnografii Podhala* (Kraków 2016), *Materiały do dziejów polskiej dialektologii i etnologii. Listy Cezarii Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowej, Adama Fischera, Antoniego Kaliny, Izydora Kopernickiego, Kazimierza Nitscha, Seweryna Udzieli, Juliusza Zborowskiego* (2018). Współredaktor 13 tomów naukowych. Autor ponad 120 artykułów z zakresu językoznawstwa, redaktor naczelny czasopisma „LingVaria”. Laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za wysoko ocenione osiągnięcia będące podstawą nadania stopnia naukowego doktora habilitowanego (2017), kilkakrotnie otrzymał Nagrodę Rektora UJ „za szczególne osiągnięcia w pracy naukowej”; (2008, 2012, 2016, 2019, 2022, 2023). Członek wielu towarzystw naukowych.

VILIJA RAGAIŠIENĖ – dr, starszy pracownik naukowy w Centrum Geolingwistyki Instytutu Języka Litewskiego. W latach 1990–1995 studiowała w Wileńskim Instytucie Pedagogicznym (obecnie Akademia Pedagogiczna Uniwersytetu im. Witolda Wielkiego), gdzie uzyskała kwalifikacje nauczyciela języka i literatury litewskiej. W 2010 roku obroniła pracę doktorską z zakresu nauk humanistycznych *Linksniuojamųjų žodžių kirčiavimo variantai pietų aukštaičių ir rytų aukštaičių vilniškių tarmėse*. W 1994 roku rozpoczęła pracę w Złazdziej Słowników Instytutu Języka Litewskiego, najpierw jako starszy asystent laborant, a później jako asystent. Od 2007 roku pracuje jako młodszy pracownik naukowy w Centrum Leksykografii, od 2011 – jako pracownik naukowy, od 2015 – jako pracownik naukowy

w Centrum Geolingwistyki, a od 2019 – jako starszy pracownik naukowy. Od 1996 roku jest zatrudniona w Państwowej Komisji Języka Litewskiego, najpierw pracowała jako sekretarz programowy, następnie jako koordynator programu, a od 2002 roku jako kierownik działu programowego. Opublikowała artykuły dotyczące akcentologii gwarowej, leksykologii, leksykografii i etnolingwistyki. Wspólnie z autorami przygotowała 20. tom *Słownika języka litewskiego* (2002); *Słownik gwar południowych Auksztotów* (t. 1, 2016; t. 2, 2019), monografie: *Gwary litewskie na początku XXI wieku: badanie geolingwistyczne i socjolingwistyczne* (2014) oraz *Zmiany gwar litewskich na początku XXI wieku: gwary Litwinów w Polsce* (2016). Jej zainteresowania badawcze obejmują: akcentologię, dialektologię, leksykografię, etnolingwistykę.

KRISTINA RUTKOVSKA – prof. dr hab., pracownik dydaktyczno-naukowy w Instytucie Języków i Kultur Regionu Bałtyckiego Uniwersytetu Wileńskiego. Razem z Virginią Vasiliauskienė przygotowała wydanie krytyczne dwujęzycznej postylli katolickiej K. Szyrwida *Punkty kazań*. Jej monografia „*Punkty kazań*” Konstantego Szyrwida – *zabytek piśmienictwa litewskiego i polskiego z pierwszej połowy XVII wieku*, Vilnius: LKI, 2016 jest ukierunkowana na badania wielojęzyczności w aspekcie diachronicznym. Profesor Rutkovska bada nazwy wartości w języku litewskim i polskim, bierze udział w opracowywaniu *Leksykonu aksjologicznego Słowian i ich sąsiadów* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego. Od ponad 20 lat bada język polski na Litwie, jest autorką ponad 90 artykułów i kilku książek współautorских poświęconych różnym zagadnieniom: problemom tożsamości na pograniczu, wielokulturowości w języku, interferencjom litewskim i wschodniosłowiańskim na polszczyznę, lituanizmom leksykalnym. Przygotowała wspólnie z Januszem Riegerem i Ireną Masojć słownik gwar polskich na Litwie oraz studium poświęcone leksyce gwarowej (*Słownictwo polszczyzny gwarowej na Litwie*, 2006). Pod jej kierunkiem został przygotowany portal internetowy w językach polskim i litewskim przedstawiający gwary polskie na Litwie i kulturę tego regionu: „Gwary polskie na Litwie / Lietuvos lenkų tarmės” (<http://www.lenkutarmes.flf.vu.lt/>). Badała działalność Jana Karłowicza na Litwie, a szczególnie jego zasługi dla folkloru litewskiego. Członkini czterech Komisji Międzynarodowego Komitetu Sławistyki (etnolingwistyki, socjolingwistyki, folkloru i dialektologii). Wyniki swoich badań prezentowała na różnych konferencjach (Rzym, Mediolan, Bolonia, Wiedeń, Sztokholm, Ryga, Rijeka, Belgrad, Madryt, Tavira, Edynburg, Lwów, Warszawa, Wrocław, Kraków, Poznań, Lublin itd.). Jej zainteresowania naukowe dotyczą językoznawstwa porównawczego, etnolingwistyki, dialektologii i historii języka.

VILIJA SAKALAUSKIENĖ – doktor nauk humanistycznych, samodzielny pracownik naukowy Instytutu Języka Litewskiego, Zakładu Języka Współczesnego. Vilija Sakalauskienė jest autorką książek: *Teksty z okolic Griškabūdisa* [*Griškabūdžio apylinkių tekstai*] (wspólnie z Rimą Bacevičiūte, 2003) i *Teksty z okolic Jurbarkasa* [*Jurbarko apylinkių tekstai*] (2008), studium *Obraz człowieka w litewskich gwarowych źródłach leksykograficznych: aspekt*

etnolingwistyczny i semantyczny [*Žmogaus vaizdinys lietuvių tarmių leksikografiniuose šaltiniuose: etnolingvistinis ir semantinis aspektas*] (2021), współautorką i współredaktorką *Słownika języka litewskiego* [*Lietuvių kalbos žodynas*], współautorką i współredaktorką *Współczesnego słownika języka litewskiego* [*Bendrinės lietuvių kalbos žodynas*], jedną z autorek *Słownika gwar Zanawików* [*Zanavykų šnektos žodyno*], główną redaktorką tomów 2 i 3 tego słownika. Opublikowała liczne artykuły naukowe z zakresu leksykologii, leksykografii, dialektologii i etnolingwistyki, także artykuły popularnonaukowe. Ostatnio część jej opracowań jest poświęcona badaniom etnolingwistycznym gwar litewskich, pracuje też nad materiałami kartoteki Jonasa Jablonskisa sporządzonej dla *Słownika języka litewskiego*, bada leksykę dwujęzycznego litewsko-polskiego słownika Antoniego Juskiewicza (Antanas Juška), przygotowuje do druku *Słownik gwar Jurbarkasa*. Uczestniczyła w konferencjach naukowych organizowanych w Warszawie, Wrocławiu, Petersburgu i innych miastach. Współpracuje z Instytutem Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

VIOLETA ŠVAIKOVSKAJA – doktorantka w Instytucie Literatury i Folkloru Litewskiego, wykładowczyni języka hiszpańskiego w Instytucie Języków Obcych Uniwersytetu Wileńskiego. Posiada tytuł bakałarza języka hiszpańskiego oraz tytuł magistra z zakresu językoznawstwa ogólnego. Prowadziła badania nad obrazem młodości w języku litewskim, prezentowała referaty na międzynarodowych konferencjach. Jej zainteresowania badawcze to: etnolingwistyka, frazeologia, nauczanie języków obcych.

TETIANA YASTREMSKA – doktor nauk filologicznych, zastępca dyrektora Instytutu ds. naukowych (od 2018), starszy pracownik naukowy w Oddziale Języka Ukraińskiego. Autorka licznych artykułów naukowych z zakresu ukraińskiej dialektologii i leksykografii, leksykologii i semantyki. Ostatnio część jej badań poświęcona jest popularyzacji języka ukraińskiego i jego dialektów w warunkach wojny rosyjsko-ukraińskiej. Autorka książek: *Традиційне гуцульське пастухування* (2008), *Модельовання українського діалектного простору: концепти ВЕРХ / НИЗ* (2021) oraz współautorka słowników, m.in.: *Лексикон львівський: поважно і на жарт* (z N. Khobzey, O. Simovych, H. Dydyk-Meusz, wyd. 1 – 2009; wyd. 2 – 2012; wyd. 3 – 2015; wyd. 4 – 2019), *Слова з Болехова* (z J. Hnatyszakiem, N. Khobzey, O. Simovych, 2017;), słownika dialektu huculskiego *Гуцульські світи. Лексикон* (z N. Khobzey, O. Simovych, 2013) i innych. Współpracuje z Instytutem Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

TATJANA VOLOGDINA – dr, absolwentka lituanistyki i sławistyki Wileńskiego Uniwersytetu Pedagogicznego oraz Uniwersytetu Wileńskiego. Stopień naukowy doktora otrzymała na Uniwersytecie Wileńskim za pracę dotyczącą wpływu filozofii Nietzschego i Schopenhauera na literaturę europejską. W roku 2004 odbyła 7-miesięczny staż w Chinach, nauczając języka i kultury litewskiej. Od 2004 roku prowadzi Studium Języka i Kultury Litewskiej na Uniwersytecie Wrocławskim (jest kierownikiem Studium i lektorką trzech przedmio-

tów – Języka litewskiego, Literatury litewskiej oraz Kultury Litwy). Jest założycielką i wieloletnią opiekunką Koła Naukowego Lituanistów „Labas” oraz przewodniczącą rady fundacji „Pobliza”. Od lat jest również organizatorką wydarzeń kulturalnych związanych z Litwą oraz promotorką kultury litewskiej we Wrocławiu. Co roku organizuje szkoły letnie, obozy i podobne wydarzenia na Litwie dla studentów UW, służące poznaniu języka i kultury litewskiej oraz integracji polskiej i litewskiej młodzieży. Pomysłodawca i główny organizator Międzynarodowego Kongresu Lituanistów. Autorka licznych publikacji i tłumaczeń.

INDEKS OSOBOWY

- Adamowski Jan 82
Al Jallad Nader 39
Aleksandravičius Juozas 233, 235
Aleksynas Kostas 171, 180-181
Ališauskienė Milda 200, 219
Anglickienė Laima 188
Anusiewicz Janusz 129
Apresjan Jurij D. 37-38, 50, 306
Asakavičiūtė Vaida 221
Astriab Filip 76
- Babik Wiesław 12
Bajsa Iwan 74
Bakalarski Krzysztof 95
Balkutė Rita 213
Bally Charles 37
Bańko Mirosław 11
Barna Iwan 73
Bartkowski Jerzy 127
Bartmiński Jerzy 7, 11, 13, 16-18, 21-24, 53-54,
81, 83-84, 90-91, 95-97, 122-124, 127, 135-
136, 201, 232, 234, 241 306, 308, 317, 319,
321
Basalyga Petr 74
Baudelaire Charles 12
Baudrillard Jean 13-14
Beke Vander 12
Benveniste Émile 84
Beresnevičius Gintaras 201-202, 212
Biegeleisen Henryk 293, 297
Bielińska-Gardziel Iwona 84
Biržiška Vaclovas 268
Błasziewicz Teresa 13
Bock Friedrich Samuel 147
Bogdzevič Monika 173
Borkiewicz Anna 95-96
Boryś Wiesław 69-70
Brownlie Faye 13
Brzozowska-Krajka Anna 85
Brzuchowska Zofia 84
Burkacka Iwona 8, 93, 95-96, 113, 309, 317
Burkhardt Hanna 15, 22, 36
Burszta Józef 292
- Casares Julio 37
Chlebda Wojciech 24, 27, 136, 167
Chomyk Wasyl 76
Churchill Winston 70
Cidzikaitė Dalia 188
Civjan Tamara 232
Corpas Pastor Gloria 37
Cowie Anthony P. 37
Craig Margaret 39
Culpeper Jonathan 11
Cygan Stanisław 126
Czachur Waldemar 95
- Černeckis Jonas 260
Čížik-Prokaševa Veslava 188
- Daukanto Simono 274
Davies Norman 70
Deleuze Gilles 14
Demmen Jane 11
Dobrovol'skij Dmitrij 39, 45
Dobrowolski Kazimierz 69
Donelaitis Kristijonas 147
Dundulienė Pranė 152-153, 297-298
Dwilewicz Barbara 167
- Ermanytė Irena 247-248
- Fiske John 95
Fleischer Michael 15-16, 23
Fraenkel Ernst 169-170, 240
Franciszek, papież 14
Frankl Viktor E. 231
- Gaidienė Anželika 188
Gajda Stanisław 84
García-Page Sánchez Mario 37
Gervinskaitė-Stanienė Liucija 259
Geržotaitė Laura 168
Gidžiūnas Viktoras 268
Gimbutienė Marija 292
Girdenienė Bronislava 262
Girdenis Aleksas 231-233, 257, 262, 264-265, 288

Gizbert-Studnicki Tomasz 14
 Glodenis Donatas 200, 219
 Głaz Adam 47
 Górak Jan 82
 Górnicka-Kalinowska Joanna 129
 Grabowska Magdalena 201
 Graciotti Sante 28
 Greenberg Robert D. 29
 Greimas Algirdas Julius 212
 Grigas Kazys 250-251
 Gritėnienė Aurelija 188
 Grzegorzczkova Renata 53, 85
 Grzeszczak Monika 16-17, 317
 Gudavičius Aloyzas 234
 Guiraud Pierre 12-13

Harré Rom 233
 Helm Bennet W. 235
 Hnát Andrej 61
 Hołówka Teresa 201
 Hyczka Michał 74

Iedema Rick 95
 Ivashchenko Viktoriia 53
 Izbiański Nikołaj 74

Janów Jan 58
 Jasiūnaitė Birutė 213, 301
 Jia Yongsheng 39
 Judžentis Artūras 239
 Juknevičius Stanislovas 219, 221-222

Kadyjewska Anna 95
 Kajfosh Jan 83, 87
 Kaleta Zofia 122, 127
 Kalnius Petras 212, 218
 Karaliūnas Simas 188
 Karaś Halina 106
 Kawka Maciej 95
 Kaźmierczak Łukasz 68
 Kaźmierska Kaja 78
 Kempf Zdzisław 125
 Kępa-Figura Danuta 95
 Kielak Olga 86-87, 319
 Kierkegaard Søren 221
 Kijak Marcin 14
 Kišūnienė Nijolė 268
 Kochanowski Marek 95, 108
 Kolasa-Nowak Agnieszka 95
 Koncewska Katarzyna 167
 Kopernicki Izidor 26
 Kopińska Marta 53
 Korol Karol 74

Kowalczyk Teodor 74
 Krakowiak Magdalena 94
 Kraševskis Juzefas Ignacas 135
 Krasieński Zygmunt 13
 Kraszewski Józef Ignacy 135
 Krawczyk-Tyrpa Anna 84
 Krzeszowski Tomasz 16
 Kulak Ilona 8, 121-122, 126-127, 310, 318
 Kupiszewski Władysław 82-83
 Kurek Halina 8, 81-85, 126, 308, 318
 Kurkowska-Budzan Marta 233
 Kuryłowicz Beata 121
 Kutyla Jan 82

Laskowska Elżbieta 122, 124
 Laumenskaitė Irena Eglė 219, 222
 Laurinkienė Nijolė 292-293
 Laužikas Rimvydas 146
 Lei Chunyi 39, 43-45
 Leskauskaitė Asta 8, 168, 171, 199, 201, 213, 313, 318
 Levchenko Olena 53
 Levisen Carsten 11
 Lewicki Andrzej M. 95
 Liutkevičienė Danutė 188
 Lotman Yuriy 18
 Luque Durán Juan De Dios 38-41, 44
 Luque Nadal Lucía 39-42, 44-45
 Lysychenko Lidiia 53

Łaziński Marek 15, 18, 22
 Łobodzińska Roma 83
 Łozyniak Jewko 76
 Łozyniak Wasyl 76

Maceina Antanas 175
 Macienė Jurgita 171
 Maćkiewicz Jolanta 53, 95
 Majer-Baranowska Urszula 85
 Malinowski Andrzej 14
 Malinowski Maciej 11
 Marcinkevičienė Nijolė 146
 Marciszewski Witold 13
 Marczevska Marzena 292-293
 Mardosa Jonas 201, 216, 218
 Marek Katarzyna 95
 Markevičienė Žaneta 172, 201
 Markevičius Aurimas 172
 Martinet Andre 22
 Mats'kiv Petro 53
 Matusiak-Kempa Iza 122, 125-126, 129
 Mažiulis Vytautas 138, 169-170
 Meiliūnaitė Violeta 168

- Mellado Blanco Carmen 37
 Melosik Zbyszko 67
 Mickiewicz Adam 13, 27
 Migalik Teodor 74
 Mikulėnienė Danguolė 235
 Minyue Zhai 39
 Miranda Márquez Gonzalo 39-40, 43, 47
 Misiak Małgorzata 8, 67, 69, 71-72, 75-76, 78-79, 307
 Mockus Edvardas 260
 Mokienko Walery 28, 95
 Montoro Del Arco Esteban T. 37
 Moszyński Kazimierz 25, 28
 Mounin Georges 22
 Mucha Joanna 108
 Muhsin Ismail Lawin 39
- Nagórko Alicja 15-16, 21-23, 26
 Naktinienė Gertrūda 201
 Nałkowska Zofia 83
 Narmantaitės-Leknienės Rozalija 258 Naruszewicz-Duchlińska Alina 95
 Niderli Izabela 94
 Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława 9, 13, 16-17, 23, 83-84, 86-87, 97, 136, 168, 201, 234, 317
 Niekrewicz Agnieszka 95
 Niewiara Aleksandra 24, 29
 Nomachi Motoki 29
 Nord Christiane 36
 Norwid Cyprian K. 28
 Nowak Jakub 95
 Oksaar Els 15, 22, 35-36
 Ong Walter 234, 262
 Ożdżyński Jan 22
- Pabrėža Ambroziejus 231-234, 244, 250, 265, 268-270, 272-277, 279, 283, 289, 315
 Pabrėža Juozas 233
 Pacevičius Arvydas 268
 Pajdzińska Anna 84, 122, 128
 Pajėdienė Jūratė 8, 231, 274, 314, 319 Pakulytės-Simutienės Barboros 259
 Pamies Antonio 37, 39-42, 44-46
 Papaurėlytė-Klovienė Silvija 167, 201
 Paukštytė-Šaknienė Rasa 212, 218
 Paulauskienė Aldona 201
 Pawlak Julia 94
 Pazos José Manuel 37
 Pažūsis Lionginas 45
 Pelcowa Halina 82, 85-87, 95, 122
 Peleckienė Aušrinė 219
 Penadés Martínez Inmaculada 37
- Petrykowycz Irena 74
 Picchio Riccardo 28
 Piekot Tomasz 95
 Pietrzak-Porwisz Grażyna 126
 Piirainen Elisabeth 39, 45
 Pisarek Walery 15-16, 23
 Płotnikowa Anna 82
 Pocek Jan 83
 Pokorny Julius 169-170
 Poniedziałek Jacek 93
 Popowycz Olga 73
 Poviliūnas Arūnas 219, 222
 Poyatos Fernando 15, 35-36, 50
 Prātorius Matthāus 146
 Prostek Agata 94
 Puzynina Jadwiga 16, 122-125, 127
- Racėnaitė Radvilė 300
 Ragaišienė Vilija 8-9, 167-168, 171, 181, 201, 206-207, 213-214, 218, 312, 320
 Rak Maciej 7, 15-16, 21-26, 84, 122-123, 234, 305-306, 320
 Ralys Kęstutis 219-220
 Raudytė Nijolė 268
 Reinfuss Roman 69
 Robotycki Czesław 12
 Roosevelt Franklin Delano 70
 Rosinas Albertas 238
 Rozga Antanas 261
 Ruiz Gurillo Leonor 37
 Rutkowska Kristina 9, 136, 167-168, 171, 173, 175, 177-178, 180-181, 184, 201, 232-233, 240, 242, 316, 321
 Rybicka Elżbieta 73
 Rykiel Zbigniew 73
- Sabaliauskas Algirdas 138, 169-170
 Sadowska-Kasiborska Ewa 87
 Sagan-Bielawa Mirosława 93, 95
 Sakalauskienė Vilija 8, 135, 139, 156, 167-168, 201, 310, 321
 Sambor Jadwiga 13
 Sapir Edward 15
 Sauka Leonardas 175-176
 Savicka Aida 219, 222
 Schilbrack Kevin 199
 Schütz Fritz 78
 Seco Manuel 37
 Sidorska-Ryczkowska Maria 12
 Sienkiewicz Henryk 27
 Sikora Kazimierz 87
 Silver Harvey F. 13

- Skorepova Koudelkova Andrea 39
Skowronek Bogusław 95
Skurdauskis Kazimieras 258
Sławski Franciszek 70
Słodczyk Janusz 81
Słowacki Juliusz 13
Smetona Marius 167, 201, 232, 240, 242
Smetonienė Irena 167, 201, 232, 240, 242
Smoczyński Wojciech 148, 240–241
Sobolewska Katarzyna 136
Sokołska Urszula 126
Sruoga Balys 181
Stachurski Edward 13
Stalin Józef 70
Starzyński Jerzy 71, 77
Stöckl Hartmut 95
Storey John 95
Strakšys Kazimieras 260
Styk Józef 86
Subačius Giedrius 235, 268
Svidinskaitė Danguolė 200, 203, 220–221
Szanter Zofia 69–70
Szewczyk Monika 18
Szkudlarek Tomasz 67
Szot-Radziszewska Elżbieta 127
Szwajkowska Violeta 7
Szymczak Mieczysław 81
- Šepetytė Rita 233–234, 268
Šeškauskaitė Daiva 143
Šleinyš Antanas 261
Šlekonytė Jūratė 202
Švaikovskaja Violeta 35, 306, 322
- Tambor Jolanta 16, 25
Tarsa Jadwiga 95
Telija Weronika N. 37–38, 306
Thomas William I. 85
Timofeeva Larissa 37
Tokarski Ryszard 95
Tolstoy Nikita I. 23, 28
Tołstojowa Swietłana 156
Trimakas Ramūnas 150
Trinkūnienė Inija 188
Trzeszczyńska Patrycja 72
Tuan Yi-Fu 73
Tuomienė Nijolė 168
Tutáeva Kamilla 39, 43
- Umińska-Tytoń Elżbieta 83
- Vaičiulytė-Semėnienė Loreta 188
Vaišnienė Daiva 233, 235
Vaitkevičienė Daiva 151, 213, 291, 294
Val'ter Harry 28
Valodzina Tacjana 201, 217–218
Vanagienė Birutė 233, 235, 238, 240
Vander Beke George E. 12
Velasco Menéndez Josefina 37
Vermeer Hans J. 22, 36
Vinogradov Viktor V. 50, 306
Vinogradova Ludmiła 300
Viršilaitė-Červinskienė Leonora 261
Vitkauskas Vytautas 201
Vologdina Tatjana 8, 291, 315, 322
Vosyltė Klementina 202
Vylis Jaunius 153
Vyšniauskaitė Angelė 212, 218
Vytautas Vitkauskas 170, 201
- Waczura Petr 77
Wasilewski Jerzy Sławomir 96
Waters Sophia 12
Wierzbicka Anna 11, 14–16, 22–24, 27, 29, 44–45
Williams Raymond 11
Winogradov Wiktor W. 37–38
Witosz Bożena 84
Witte Heindrun 22
Wojciechowski Tomasz 68
Wojtak Maria 14
Wójcicka Marta 95–96, 234
Wyka Kazimierz 13
Wyspiański Stanisław 13
- Yastremska Tetiana 7, 53–54, 57–60, 307, 322
- Zabulytė Jolanta 218
Zaikauskienė Dalia 173
Zamorski Krzysztof 233
Zarzycka Grażyna 22
Zavjalova Marija 292, 294, 296–298
Zgółkowa Halina 15
Znaniński Florian 85
Zwoliński Jarosław 77
Zykova Irina V. 38
- Želema Iwan 76
Żuk Grzegorz 95
Żywicka Beata 16, 82, 84, 95
Žiliukaitė Rūta 219–220, 222

Penktasis serijos *Vertybės lietuvių ir lenkų kalbos pasaulėvaizdyje* tomas skirtas regiono kultūros apibrėžimui, įtvirtintiems lenkų ir lietuvių tarmės šaltiniuose. Autoriai tiria, kaip vadinamos vertybės ir kaip jos konceptualizuojamos abiejose kalbose. Tyrėjų tikslas – parengti metodologinius kultūrinių reiškinių aprašymo pagrindus, skleisti žinias apie vykdomus vietinių ir regioninių kalbų bei kultūros tyrimus.

Lietuvių autorių darbai yra dažnai neprieinami platesniam tyrėjų ratui, todėl šiame tome lenkų kalba publikuojami darbai sudarys sąlygas mokslininkams vykdyti palyginamuosius ir įvairiapusiškus tradicijų, apeigų, gamtos simbolių ar kasdieninės kalbos tyrimus. Leidinys jungia lenkų ir lietuvių matymo perspektyvas atliekant lingvistinius ir etnologinius tyrimus ir atveria naujas galimybes tyrinėti regiono kultūrinį ir kalbinį pasaulio vaizdą, todėl tai neįkainojamas žinių šaltinis tyrėjams, studentams ir visiems, besidomintiems Lenkijos ir Lietuvos kultūriniu paveldu.

Piñtų tom serii *Wartości w językowym obrazie świata Litwinów i Polaków* jest poświęcony przejawom języka w regionie oraz utrwalonym w polskich i litewskich źródłach gwarowych obrazom świata. Autorzy badają nazwy wartości i sposoby ich konceptualizacji w obu językach i stawiają sobie za cel wypracowanie metodologicznych podstaw opisu zjawisk kulturowych oraz upowszechnienie wiedzy o prowadzonych badaniach nad lokalnymi i regionalnymi aspektami języka i kultury.

Opracowania autorów litewskich, często niedostępne dla szerszego grona badaczy, publikowane w języku polskim, umożliwiają prowadzenie porównawczych i wieloaspektowych analiz kulturowych, takich jak tradycje, obrzędy, symbole przyrody czy językowa dokumentacja codzienności. Dzięki połączeniu perspektywy polskiej i litewskiej, studiów lingwistycznych i etnologicznych, tom otwiera nowe możliwości badań nad kulturowym i językowym obrazem świata regionu, czyniąc go nieocenionym źródłem wiedzy dla badaczy, studentów i wszystkich zainteresowanych dziedzictwem kulturowym Polski i Litwy.

