

Kraska-Szlenk, Iwona

Nyumba 'dom' w języku i kulturze suahili

Etnolingwistyka 22, 145-160

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Iwona Kraska-Szlenk
(Warszawa)

NYUMBA ‘DOM’ W JĘZYKU I KULTURZE SUAHLI

Autorka dokonuje analizy semantycznej leksemu *nyumba* ‘dom’ w języku suahili, na bazie materiału elektronicznego korpusu języka suahili oraz dodatkowych źródeł (słowniki, literatura ustna). Rekonstruuje rozgałęzioną sieć semantyczną poszczególnych sensów wychodzących od znaczenia podstawowego *nyumba*, która to sieć tworzy pojęciowy *Gestalt*: dom to równocześnie i budynek, i miejsce mieszkania rodziny, i schronienie dla człowieka, mające określone atrybuty. Rozgałęzienia semantyczne profilują poszczególne składniki prototypowego znaczenia, usuwając w cień niektóre z nich i stanowiąc podstawę dla wydobycia innych, powiązanych ze sobą za pomocą takich relacji, jak metonimia czy metafora. Dla przykładu, uwydatnieniu cechy ‘miejsce mieszkania rodziny’ służy kontekstowe użycie *nyumba* w odniesieniu do rodziny, które z kolei może stanowić podstawę kolejnych węższych rozwinięć jak ‘małżeństwo’ lub ‘zona’.

Niniejszy artykuł poświęcony jest pojęciu DOM w języku i kulturze suahili, a w szczególności analizie semantycznej leksemu *nyumba* będącego najczęstszym językowym korelatem tego pojęcia.¹ Podobnie jak *dom* w języku polskim, suahilijski wyraz *nyumba* cechuje różnorodność rozwinięć semantycznych układających się w rozbudowaną sieć znaczeń i odcieni funkcjonujących w zależności od kontekstu językowego i sytuacyjnego, a połączonych wzajemnie relacjami, takimi jak: metonimia, metafora czy rozszerzenie/zawężenie znaczenia. Wszystkie te sensory tworzą spójną całość – rozbudowane pojęcie o wymiarze fizycznym, społecznym i kulturowym.

Materiał językowy dla celów tego artykułu zebrany został przede wszystkim na podstawie dwu- i jednojęzycznych słowników oraz korpusu elektronicznego

¹ Pragnę podziękować p. Marcinowi Jarząbkowi za wzbogacenie przedstawionego w tym artykule materiału języka suahili o kilka interesujących przykładów.

języka suahili będącego własnością Uniwersytetu Helsińskiego, a udostępniono autorce dzięki grzeczności prof. Arvi Hurskainena. Korzystałam też z kilku źródeł dodatkowych, takich jak zbiory przysłów, teksty literackie oraz przykłady zebrane z różnych stron internetowych w języku suahili. Ten różnorodny materiał reprezentuje suahili w formie standardowej (w odróżnieniu do kilkunastu dialektów regionalnych), obowiązującej w całej Tanzanii oraz na znacznym obszarze Kenii jako język narodowy i (obok angielskiego) oficjalny. Poza tym, w różnorodnych swoich odmianach, suahili rozciąga się na znacznie większym terytorium Afryki Wschodniej, na północy sięgając krańców południowej Somalii, na południu – obrzeży północnego Mozambiku, na zachodzie docierając do Ugandy, Rwandy, Burundi i Konga, a na wschodzie do przybrzeżnych wysp Oceanu Indyjskiego. Dokładna liczba wszystkich użytkowników tego języka trudna jest do oszacowania ze względu na występującą na tym obszarze wielojęzyczność, a także ze względu na bardzo zróżnicowany stopień znajomości suahili przez mieszkańców różnych regionów czy wręcz poszczególne osoby; najczęściej źródła podają liczbę ok. 60–80 mln (Amidu 1995, Marten 2006, Ohly *et al.* 1998).

Języka suahili nie należy utożsamiać z ludnością i kulturą Suahili, które stanowią pojęcie znacznie węższe, zarezerwowane dla stosunkowo niewielkiej społeczności (ok. 1,5–2 mln) zamieszkującej wąski pas wschodnioafrykańskiego wybrzeża i okolicznych wysp (m.in. Zanzibar, Pemba, archipelag Lamu, Mafia). Ludność Suahili, która historycznie nigdy nie stanowiła ani grupy etnicznej w ścisłym tego słowa znaczeniu ani narodu, tworząc luźną federację miast-państw bądź to zwalczających się nawzajem bądź współpracujących ze sobą, ukształtowała się na przestrzeni wieków jako wspólnota kulturowa mająca rdzennie afrykańskie korzenie ludu Bantu, ale też znaczną domieszkę osiedlających się na wschodnioafrykańskim wybrzeżu przybyszów z Arabii, Persji i innych regionów basenu Oceanu Indyjskiego. Wszyscy badacze podkreślają synkretyzm kultury suahili (por. Knappert 1979, Middleton 1992, Nurse i Spear 1985, Prins 1961); jej arabsko-muzułmański charakter przejawia się w największym stopniu w religii i związanej z nią obrzędowości i obyczajowości, a jej najwyraźniejszym uzewnętrznieniem bantuskim jest właśnie język. Mimo, iż sama nazwa *suahili* (w oryginalnym brzmieniu *kiswahili*) ma źródłosłów arabski (z ar. *sawahili* ‘[język] ludzi wybrzeża’), suahili jest językiem z grupy bantu rodziny nigeryjsko-kongijskiej, blisko spokrewnionym z sąsiadującymi z nim innymi językami tej grupy. Istnienie licznych zapożyczeń arabskich, zwłaszcza w słownictwie religijnym, marynistycznym i innych domenach tradycyjnie związanych z kulturą muzulmańską w niczym nie umniejsza bantuskiego rodowodu i charakteru języka suahili.²

² W przeszłości było to kwestią sporną i suahili traktowany był jako język „mieszany” (por. dyskusję w Nurse i Hinnebusch 1993, Nurse i Spear 1985, Piłaszewicz i Rzewuski 2004).

Podczas gdy dla Suahilijczyków z wybrzeża język stanowi część ich tożsamości i kultury uformowanej przez wiele stuleci, dla ludności interioru suahili jest przede wszystkim ponadetnicznym środkiem porozumiewania się i narzędziem formowania wspólnoty narodowej (zwłaszcza w Tanzanii, w mniejszym stopniu również w Kenii i Ugandzie). Ekspansja suahili w głąb Afryki Wschodniej rozpoczęła się dopiero w XIX w., kiedy arabsko-suahilijskie karawany handlowe zaczęły zapuszczać się na „barbarzyńskie” tereny w poszukiwaniu cennych towarów, takich jak kość słoniowa i niewolnicy; do tego czasu Suahilijczyli jedynie pośredniczyli w wymianie handlowej między interiorem i zamorskimi krajami basenu Oceanu Indyjskiego (Arabia, Indie, a nawet Chiny). Naturalne rozprzestrzenienie suahili jako *lingua franca* wzdłuż szlaków handlowych wykorzystane zostało później przez władze kolonialne w administracji, a następnie przez rządy niepodległych państw, zwłaszcza Tanzanii, gdzie jego status jest wyższy niż w innych krajach Afryki Wschodniej. Współcześnie, w regionie interioru suahili służy nie tylko celowi komunikacji międzyetnicznej³, ale jest językiem edukacji, mediów, polityki, literatury, życia publicznego w różnorodnych jego odmianach, a coraz częściej też życia prywatnego, wypierając języki etniczne. Reasumując, język suahili z jednej strony reprezentuje kulturę Suahili w ścisłym znaczeniu, a z drugiej wiąże się z licznymi innymi kulturami Afryki Wschodniej. Podczas gdy ta pierwsza miała w przeszłości i w znacznym stopniu zachowała do dziś charakter miejski, merkantylny i muzułmański, wieloetniczne społeczności interioru, tradycyjnie zamieszkujące tereny wiejskie, w sferze ekonomicznej zasadniczo opierały się na rolnictwie i pasterstwie, a ich światopogląd kształtowały różne wyznania animistyczne (współcześnie wyparte przez chrześcijaństwo oraz islam). Wielokulturowość ludności posługującej się językiem suahili niewątpliwie znajduje odzwierciedlenie w samym języku, który nieustannie wzbogaca się o nowe wyrażenia, czerpiąc z dziedzictwa kultur etnicznych, ale też kontynuuje i upowszechnia elementy bogatej tradycji Suahilijczyków. Wzajemne przenikanie ułatwia z jednej strony wspomniane wcześniej bantuskie zakorzenienie kultury suahili, ale także istnienie wielu wspólnych wartości muzułmańskich i rodzimych afrykańskich, jak na przykład silne poczucie więzi rodzinnej, poszanowanie współpracy i wzajemnej pomocy, wielożeństwo. Widać to między innymi w przysłowiach, zagadkach, wyrażeniach kliszowanych, które często wyrażają podobne treści niezależnie od tego, czy pochodzą z Zanzibaru, czy zebrane zostały w głębi interioru (i niekiedy przetłumaczone z lokalnych języków etnicznych). Dlatego w niniejszej pracy przyjmuje się założenie, że jakkolwiek suahili nie ma charakteru homogenicznego, tworzy koherentną całość; niektóre jednak części tej całości nie

³ W samej Tanzanii jest prawie 130, a w Kenii około 70 różnych języków.

muszą być reprezentatywne dla wszystkich osób posługujących się tym językiem.

Standaryzacja suahili rozpoczęła się w latach trzydziestych XX w., kiedy dialekt miasta Zanzibar przyjęto jako podstawę języka ogólnego i opracowano reguły zapisu w alfabecie romańskim (do tego czasu używano pisma arabskiego). W niniejszym artykule wszystkie przykłady podane są w oficjalnej ortografii, której zasady są bardzo proste: samogłoski (*a, e, i, o, u*) wymawia się podobnie jak w języku polskim, a większość spółgłosek jak w języku angielskim. Szczególna pisownia dotyczy tylko następujących spółgłosek: *ny* – nosowa palatalna (jak pol. *ń*), *ng'* – nosowa welarna (jak pol. *n* w wyrazie *bank*), *j* – zwarta dźwięczna palatalna (zbliżona do pol. *j, dź*) oraz *dh* – dźwięczna międzyzębowa (jak w ang. *the*).

Podstawowe znaczenie *nyumba*

W suahili nie zachował się pierwotny rdzeń o znaczeniu ‘dom’ rekonstruowany dla protobantu jako **jó* (Guthrie 1971, v. 2), **γu*, **ngu* (Meinhof 1932). Współcześnie używany wyraz *nyumba* (l.poj. = l. mn.) ma przejrzystą etymologię, choć biorąc pod uwagę jego stosunkowo duże rozprzestrzenienie wśród różnych języków bantu, również należy zaliczyć go do najdawniejszej warstwy słownictwa. Morfologicznie *nyumba* utworzony jest za pomocą przedrostka tzw. klasy rzeczownikowej⁴ *ny-* od czasownika *umba*, który w przeszłości najprawdopodobniej znaczył ‘lepić z gliny’ (por. Meinhof 1932), a więc etymologicznie *nyumba* to ‘gliniana chata’ czy ‘lepianka’ – typowe mieszkanie wczesnych Bantu. Obecnie czasownik *umba* prawie całkowicie zatracił swoje oryginalne znaczenie (wyparty przez inny czasownik *finyanga*) i używany jest w bardziej abstrakcyjnym sensie ‘tworzyć (zwłaszcza o Bogu), kształtować, nadawać formę’. Wszystkie derywaty z tym rdzeniem albo wiążą się z nowym znaczeniem czasownika, np. *kiumbe* ‘stworzenie’, *muumba/mwumba* ‘stworzyciel (Bóg)’, *umbile*, *umbo* ‘kształt, konstrukcja’ (dosł. to co stworzone), *maumbile* ‘przyroda’ (dosł. to, co stworzone, l. mn.), albo ze znaczeniem ‘dom’, np. *jumba* ‘duży dom, pałac’, *chumba* ‘pokój’ (etym. ‘mały dom’), *unyumba* ‘życie/pożycie małżeńskie’, *kinyumba* ‘wspólne mieszkanie, współżycie’. Bardzo często rzeczownik *nyumba* wy-

⁴ Klasy rzeczownikowe pełnią w językach bantu podobną funkcję co rodzaj gramatyczny np. w języku polskim. W suahili wyróżnia się 12 klas gramatycznych (oraz trzy dodatkowe klasy lokatywne), z których każda charakteryzuje się odpowiednim przedrostkiem w rzeczowniku i wyznacza związki zgody w zdaniu (por. Ohly *et al.* 1998). Rzeczownik *nyumba* w l. poj. należy do klasy o umownej (ogólnobantuskiej) numeracji 9, a tak samo brzmiący *nyumba* w l. mn. do klasy nr 10: różnica między nimi zaznacza się w związku zgody, por. *nyumba hii imejengwa* ‘ten dom został zbudowany’ oraz *nyumba hizi zimejengwa* ‘te domy zostały zbudowane’.

stępuje z sufiksem lokatywnym *-ni* (*nyumbani*) oznaczającym jakąkolwiek relację przestrzenną, której precyzyjną interpretację umożliwiała kontekst, np. *ametoka nyumbani* 'wyszedł z domu', *amekuja nyumbani* 'przyszedł do domu', *anafanya kazi nyumbani* 'pracuje w domu'.

Tradycyjny dom miejski ludności Suahili nazywa się *nyumba ya mawe* dosł. 'dom z kamienia'⁵ i zbudowany jest z białego koralowca (*tumbawe*) łączącego zaprawą murarską. Zgodnie z obowiązującymi kanonami architektonicznymi dom taki ma budowę piętrową (*nyumba ya juu/nyumba ya ghorofa*) i płaski dach (*dari*). Część mieszkalna ulokowana jest na wyższych kondygnacjach, zaś pomieszczenia parteru przeznacza się na biura, sklepy, a dawniej również na kwatery służby i niewolników. Dom tego typu ma dziedziniec wewnętrzny (*behewa*) otoczony koralową kolumnadą oraz wychodzącą na ulicę zadaszoną werandę (*baraza*). W ścianach górnych pięter znajdują się liczne okna (*dirisha*, l. mn. *madirisha*) oraz okrągłe otwory ułatwiające cyrkulację powietrza (por. Prins 1961: 77). Charakterystyczną cechą domów suahilijskich, które do dziś można podziwiać na wybrzeżu Afryki Wschodniej są pięknie rzeźbione drewniane drzwi (*mlango*, l. mn. *milango*). Domy wiejskie budowane są również na planie prostokąta, ale mniej okazałe, parterowe (*nyumba ya chini*), z czterospadowym dachem, którego przedłużenie tworzy zadaszone tarasy (*upenu*, l. mn. *peni*). Ściany domów wiejskich mogą być murowane (nazywane są wtedy *ukuta*, l. mn. *kuta/makuta*) lub konstruowane z mniej trwałych materiałów (nazywane *kiambaa*, l. mn. *viambaa*).

Współcześnie większość domów w Afryce Wschodniej swym kształtem architektonicznym odbiega zarówno od pierwotnej glinianej chaty, jak i od tradycyjnego domu z Zanzibaru czy Lamu. Sam wyraz *nyumba* można z powodzeniem stosować do domu mieszkalnego wykonanego z jakiegokolwiek budulca, którego nazwa może wystąpić jako przydawka po rzeczowniku, np. *nyumba ya miti* (dom z drewna), *nyumba ya udongo* (dom z gliny), *nyumba ya makuti* (dom z dachem z liści palmy kokosowej), *nyumba ya mabati* (dom z dachem z blachy falistej) itd. Równie dobrze desygnatem *nyumba* może być mieszkanie w bloku.

Leksem *nyumba* należy do słownictwa poziomu podstawowego, o bardzo wysokiej częstotliwości użycia. Słownik synonimów (Mohamed i Mohamed 2004) wyróżnia kilka wyrazów bliskoznacznych do *nyumba* (w pierwszym znaczeniu), z których dwa (*makao* i *makazi*, oba w znaczeniu 'miejsce zamieszkania, siedziba') derywowane są od rodzimego rdzenia *kaa* 'siedzieć, mieszkać', a pozostałe są zapożyczeniami z języka arabskiego. W porównaniu do *nyumba* wszystkie te wyrazy są znacznie rzadziej używane, a niektóre z nich występują

⁵ Por. też nazwę *mji wa mawe* 'miasto z kamienia' – zwyczajowa nazwa starej części miasta Zanzibar i innych miast suahilijskiego wybrzeża, która przeszła do języka angielskiego jako *Stone Town*.

prawie wyłącznie w języku poetyckim, por. ich liczbę wystąpień w korpusie: *nyumba* (łącznie z *nyumbani*)⁶ 1773, *makao* 71, *makazi* 39, *maskani* 13, *manzili* 4, *mastakimu* 3, *hashuo* 2, *baiti* 0.

Jako wyraz często używany *nyumba* cechuje się znaczną polisemią i łatwością tworzenia połączeń frazeologicznych oraz nowych odcieni znaczeniowych na bazie innych, dobrze zakorzenionych w użyciu językowym. W niniejszym artykule przyjmuję istotne założenie szeroko pojętego światowego językoznawstwa kognitywnego (por. m.in. Croft, Cruse 2004, Geeraerts 1997, Lakoff 1987, Langacker 1987, Tabakowska 2001, Taylor 2001) oraz polskiego modelu znanego od ponad trzydziestu lat pod nazwą *językowy obraz świata* (por. Bartmiński 2009c oraz literatura tamże), że w analizie semajologicznej poszczególne sensory leksemu tworzą elastyczną, rozbudowaną sieć powiązanych ze sobą sensów, które składają się na wielowymiarowe rozumienie określonego pojęcia w języku i kulturze danej społeczności. Przy tym ujęciu tradycyjne rozróżnienie denotacji i konotacji, a szerzej: semantyki i pragmatyki, traci ostrość, a wszystkie kontekstowe użycia wyrazu, zarówno w jego „dosłownym” słownikowym znaczeniu, utartym metaforycznym czy całkowicie nowatorskim wspólnie kreują językowy obraz danego przedmiotu, chociaż niektóre z sensów mogą być częstsze, bardziej zakorzenione, a więc bardziej istotne niż inne.⁷ W analizie kognitywnej, poszczególne znaczenia przechodzą płynnie w nowe, tworząc ciągi (łańcuchy) rozwinięć semantycznych o prototypowej organizacji, a nie niezależne od siebie sensory o wyraźnie określonych granicach. Dla przykładu, w niektórych słownikach jednojęzycznych (np. *Kamusi* 2004, Mohamed i Mohamed 2004), jak i w dwujęzycznych (np. Miachina 1987), poza znaczeniem *nyumba* jak podanym wyżej, wymienia się, między innymi, odrębne znaczenie ‘żona’ (którego synonimem i „zwykłym” korelatem językowym jest *mke*), niekiedy zaznaczając, że użycie to ogranicza się do zwrotów przysłowiowych czy metaforycznych. Skonstruowanie ciągu semantycznego w naturalny sposób spaja oba te, pozornie bardzo różne sensory, tłumacząc jednocześnie, dlaczego *nyumba* w znaczeniu ‘żona’ podlega pewnym ograniczeniom, których nie znajdujemy w przypadku *mke*.

⁶ Pozostałych wyrazów nie używa się z lokatywnym przyrostkiem *-ni*. Dla celów tego porównania użyto części *Books* Korpusu Helińskiego.

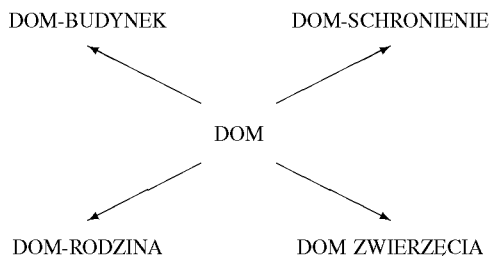
⁷ Badania korpusowe umożliwiają procentowe oszacowanie częstości użycia poszczególnych sensów, co jest interesujące zwłaszcza dla celów porównawczych. W badaniach leksyki suahili taka metodologia zastosowana była dotychczas w moich wcześniejszych pracach: Kraska-Szlenk (2004b, 2005b), oraz porównawczo z materiałem polskim, w Kraska-Szlenk (2004a, 2005a,c). Niestety, obecna forma korpusu elektronicznego (a jest to jedyny dostępny) z powodów technicznych uniemożliwia taki szacunek; ograniczam się zatem do podawania przykładów, posługując się własną intuicją w formułowaniu bardzo ogólnych stwierdzeń co do typowości/rzadkości danej frazy/znaczenia.

Podobnie jak *dom* w języku polskim, *nyumba* w swoim podstawowym znaczeniu łączy aspekt fizyczny domu jako budynku (pomieszczenia) oraz jego aspekt funkcjonalny – zapewnienia człowiekowi (rodzinie) schronienia przed światem zewnętrznym. Oba te elementy znajdują odzwierciedlenie w definicjach słownikowych, w których takie rozumienie *nyumba* pojawia się zwykle jako pierwsze. Dla przykładu, w internetowej Wikipedii hasło *nyumba* rozpoczyna się następującymi słowami: *Nyumba ni jengo yenye shabaha ya kuwapa watu makazi na nafasi ya kuishi humo*. 'Dom to budynek, którego celem jest zapewnienie ludziom siedziby i możliwości mieszkania (życia) tam'.⁸ Podobną, choć nieco krótszą definicję podaje jednojęzyczny słownik *Kamusi* (2004). Wydaje się ponadto, że dodatkową cechą prototypowego *nyumba*, jak i polskiego *domu*, jest pozytywne nacechowanie aksjologiczne (por. Bartmiński 2009a; 2009d). W swym podstawowym znaczeniu *nyumba* stanowi pojęciowy *Gestalt*, łącząc w spójną całość różne atrybuty: budynku, miejsca do mieszkania, schronienia dla rodziny. W proponowanej tu analizie semajologicznej przyjmuję, że tak scharakteryzowany *Gestalt*, umownie nazwany DOMEM, stanowi centrum kategorii leksykalnej *nyumba* oraz podstawę dla rozwinięć semantycznych, dla których znamienne jest to, że profilują niektóre tylko atrybuty prototypowego DOMU, usuwając w cień inne. Można wyróżnić cztery główne gałęzie rozwinięć semantycznych, które z kolei inicjują następne ciągi powiązanych sensów, omówionych w dalszych częściach tego artykułu.

Pierwsze odgałęzienie to DOM-BUDYNEK, które wiąże się z aspektem fizycznym DOMU. W następnym, nazwanym DOM-SCHRONIENIE, mocno uwidocznia się aspekt aksjologiczny DOMU, a jego fizyczny wymiar rozciąga się na szeroko pojęte własne miejsce. Trzecie z kolei, uwarunkowane metonimiczną relacją pomiędzy DOMEM a jego ludzką „zawartością” to: DOM-RODZINA. Czwarte i ostatnie wyróżnione rozwinięcie opiera się na metaforycznym rzutowaniu DOMU w domenę świata zwierząt. DOM ZWIERZĘCIA widzimy w takich wyrażeniach jak: *nyumba ya kuku* (kurnik, dosł. 'dom kur') czy *nyumba ya kondoo* (owczarnia, dosł. 'dom owiec'), które oznaczają pomieszczenia lub zagrody budowane przez człowieka dla zwierząt hodowlanych, jak też w różnego rodzaju wyrażeniach denotujących struktury budowane przez zwierzęta i przez nie zamieszkiwane, np. *nyumba ya mbayu* 'gniazdo jaskółcze', dosł. 'dom jaskółki'. W odróżnieniu od trzech wcześniej wspomnianych rozwinięć, DOM ZWIERZĘCIA nie tworzy złożonego łańcucha semantycznego i z tego powodu zostanie pominięty w dalszych rozważaniach. Ponadto, konstrukcje o formie *nyumba ya X*, gdzie *X* jest nazwą zwierzęcia, mimo iż tworzą klasę otwartą i są całkowicie transparentne semantycznie, mają niewielkie znaczenie z punktu widzenia użycia

⁸ Wszystkie tłumaczenia z suahili autorki.

językowego, gdyż w suahili, podobnie jak w języku polskim, istnieją bardziej precyzyjne, wyspecjalizowane leksemy oznaczające różnego rodzaju „mieszkania” zwierząt, np. *shimo* ‘nora’, *tundu* ‘gniazdo’, *mzinga (ya nyuki)* ‘ul (pszczoły)’ itp.



Nyumba jako budynek

Aspekt fizyczny niewątpliwie wybija się jako jeden z najbardziej zakorzenionych atrybutów *nyumba*, co znajduje wyraz w niektórych definicjach słownikowych, gdzie znaczenie ‘budynek’ (konstruowany z różnych materiałów, służący różnym celom) wymienia się czasem jako pierwsze (np. Johnson 1978, Miachina 1987). W tekstach, *nyumba* o tym sensie występuje w kontekście takich czasowników jak: *jenga* ‘budować’, *bomoa* ‘zburzyć, wyburzyć’, *pangisha* ‘wynająć (komuś)’, *panga/kodi* ‘wynająć (dla siebie)’ itp. Podobnie jak każdą inną rzeczą, człowiek może dysponować swym fizycznym domem na różne sposoby, co widać w wyrażeniach takich jak: *nunua/uzamiliki nyumba* ‘kupić/sprzedać/posiadać dom’, *mkopo wa nyumba* ‘kredyt mieszkaniowy’ itp.

Obraz *nyumba* jako przedmiotu o określonym kształcie i strukturze jest stale obecny w literaturze ustnej suahili, zwłaszcza w przysłowiach i zagadkach.⁹ W przypadku tych drugich, stosunkowo rzadko *nyumba* jest rozwiązaniem zagadki, choć takie przykłady też można znaleźć, por. *Huanzwa chini na kupandishwa juu (nyumba)* ‘Zaczyna się na dole/na ziemi i wznosi do góry (dom)’, *Wako karibu lakini hawasalimiani (nyumba ama kuta zinazoelekeana)* ‘Są blisko, ale się nie pozdrawiają, tzn. nie spotykają (domy lub ściany naprzeciw siebie)’. O wiele częściej *nyumba* pojawia się w treści suahilijskich zagadek, które opisują różnego rodzaju rzeczy, przyrodę, a także pojęcia abstrakcyjne, nawiązując do wizualnego przedstawienia domu jako zwartego, zamkniętego obiektu

⁹ Przykłady przysłów i zagadek cytowanych w tym artykule pochodzą z następujących zbiorów: *Fasihi-Simulizi* (1983, 1985) Farsi (1958, 1973), Mohamed (1973), Scheven (1981), *Vitendawili* (1960).

o określonych częściach. Zatem jajko to metaforycznie dom bez drzwi, por. *Nyumba yangu kubwa, haina mlango (yai)* 'Mój dom jest duży, [ale] nie ma drzwi (jajko)'. Z kolei wiele „drzwi” – otworów mają na przykład pułapka na ryby czy mrowisko, por. *Nyumba yangu ijaa milango (dema)* 'Mój dom ma mnóstwo (dosł. jest wypełniony) drzwi (pułapka na ryby)', *Nyumba yangu ina milango mingi (kichuguu)* 'Mój dom ma wiele drzwi (mrowisko/kopiec termitów)'. Dom z jednym słupem/filarem to grzyb lub parasolka, por. *Nyumba yangu ina nguzo moja (uyoga)* 'Mój dom ma jeden słup (grzyb)', *Nyumba yangu ijengwa juu ya mti mmoja (mwamvuli)* 'Mój dom zbudowany jest na jednym drzewie (parasol)'. Dom bez światła to grób, por. *Nyumba yangu kubwa, haina taa (kaburi)*. 'Mój dom jest duży, [ale] nie ma światła (grób)'. Grób to także dom z jednym tylko lokatorem; z kolei wielu lokatorów zamieszkuje pudełko zapalek, por. *Nyumba yangu kubwa, lakini mpangaji ni mmoja tu (kaburi)*. 'Mój dom jest duży, ale ma tylko jednego lokatora (grób)', *Nyumba ya bibi imejaa wapangaji (kibiriti na njiti zake)* 'Dom babci przepełniają lokatorzy (pudełko zapalek)'. Oprócz walorów rozrywkowych, zagadki suahili mają często wartość edukacyjną, jak w poniższym przykładzie, który uczy, że śmierć jest nieuchronna: *Kila mtu atapitia mlango huo (kifo)*. 'Każdy człowiek przejdzie przez te drzwi (śmierć).'

Dom tworzący pewną zorganizowaną całość jest pojęciem tak mocno przyswojonym i oczywistym, że często stanowi punkt odniesienia w przysłowiaach, aby przekazać jakieś prawdy ogólne. Do logicznej struktury domu, gdzie każda rzecz powinna mieć swoją funkcję nawiązują takie przysłowia jak: *Kila nyumba na mlango wake* 'Każdy dom ma swoje drzwi' (tzn. na wszystko jest jakiś sposób), *Nyumba isiyolala ndani huijui ila yake* 'Nie poznasz wad domu, jeśli w nim nie spałeś', *Nyumba kuu haina nafasi* 'W wielkim domu nie ma miejsca' (tzn. nie należy niczego marnotrawić). Kolejny przykład nawiązuje do procesu budowy domu, niosąc przesłanie, że nie należy ociążać się z pracą, bo efekty będą słabe, por. *Nyumba ya usiri ni nyumba mbaya* 'Dom spóźniony to dom marny'.

Dom-budynek może też stanowić metaforę ludzkiej natury, jak w przysłowiu, które opisuje człowieka wybuchowego, nieumiejącego panować nad swoimi emocjami, a więc takiego, którego można „zburzyć”, por. *Nyumba ya udongo haihimili vishindo*. 'Gliniany dom nie znieśie uderzeń.' Następne przysłowie przekazuje z kolei myśl, że człowiek powinien mieć pełną kontrolę nad swoimi słowami wychodzącymi z „domu” – metaforycznych ust: *Kinywa ni jumba la maneno*. 'Usta to pałac (lub: 'duży dom') słów.' Do typowych przysłów należą też takie, w których ludzka wada bądź zaleta metaforyzowana jest jako konstruktor/budowniczy domu, mającego w konsekwencji odpowiednie cechy „zamieszkujące” ten dom, por. *Ajizi/uvivu nyumba ya njaa* 'Niezdeterminowanie/lenistwo jest domem głodu.'

W suahili, podobnie jak w języku polskim, istnieje leksem, którego podstawowym denotatem jest ‘budynek’, a mianowicie *jengo* (por. *jenga* ‘budować’). *Nyumba*-budynek różni się od *jengo* w podobny sposób jak polski *dom* w wyrażeniach typu: *dom wczasowy*, *dom książki* itp. kontrastuje z typowymi użyciami wyrazu *budynek*. Ogólnie rzecz biorąc, odmiennosc bierze się stąd, że podczas gdy ‘budynek’ jest znaczeniem podstawowym dla *budynku* czy *jengo*, *nyumba*-budynek (*dom*-budynek) stanowi skonwencjonalizowaną metaforę bazującą przede wszystkim na fizycznym aspekcie DOMU, ale również na jego cechach funkcjonalnych. W suahili znajdujemy liczne i bardzo produktywne wyrażenia o strukturze konstrukcji dopełniaczowej *nyumba ya X* ‘dom X-a’, gdzie *X* może być nazwą rzeczy, osoby lub czynności, a które określają przeznaczenie owego budynku lub szerzej pojętego miejsca. Najbardziej transparentne semantycznie są wyrażenia, w których człon określający denotuje grupę osób – metaforyczną „rodzinę” zamieszkującą przeznaczone dla niej miejsce, jak w następujących przykładach: *nyumba ya mayatima* ‘sierociniec’, *nyumba ya (matunzo ya) wazee* ‘dom starców’, *nyumba za walimu* ‘domy dla nauczycieli’, *nyumba za wauguzi* ‘domy dla pielęgniarek’. Do tej kategorii można też włączyć miejsce spoczynku człowieka po śmierci, w formie fizycznej – w *nyumba ya maiti* ‘kostnica’ (dosł. dom zwłok) bądź w *nyumba ya milele* ‘wiecznym domu’ – będącym eufemistyczną nazwą grobu, bądź w formie duchowej w ‘domu ostatecznym’: *nyumba ya mwisho* (dosł. dom końcowy) lub *nyumba ya akhera* (dosł. dom życia pozagrobowego). W metaforycznym „domu” mieszka też Bóg, por. *nyumba ya Mungu/Allah* ‘dom Boga/Allaha’.

W kolejnych rozwinięciach metaforycznych *nyumba* nie określa miejsca permanentnego zamieszkania, ale czasowego przebywania, por. *nyumba ya maaskari* ‘koszary’ (dosł. dom żołnierzy), *nyumba ya ulezi* ‘przedszkole’ (dosł. dom wychowania), które może też służyć wykonywaniu określonych czynności, por. *nyumba ya ibada* (dosł. dom czczenia) lub *nyumba ya sala* ‘dom modlitwy’ oznaczające kościół bądź meczet, *nyumba ya kulala* ‘dom noclegowy’ (dosł. dom do spania), *nyumba ya biashara* ‘lokal użytkowy’ (dosł. dom do celów handlowych/biznesowych), *nyumba ya uchapishaji* ‘drukarnia’ (dosł. dom drukowania). Wyrażenia tego typu są dalej uogólnione na nazwy różnego rodzaju obiektów, w których człon określający precyzuje nie tylko ich funkcje, ale również rzeczy bądź instytucje w nich się znajdujące, por. *nyumba ya makumbusho* ‘skansen’ (dosł. dom pamięci) *nyumba ya sanaa* ‘galeria, muzeum sztuki’ (dosł. dom sztuki), *nyumba ya simu* ‘biuro telegraficzne/telefoniczne’ (dosł. dom telegrafu/telefonu).

Wreszcie, jako ostatnie ogniwo w łańcuchu semantycznym, bardzo rzadko występujące w suahili w postaci skonwencjonalizowanej, pojawia się metaforyczne użycie *nyumba* jako nazwa nie budynku lub miejsca, ale rzeczy przeznaczonej

czonej do czegoś, jak w *nyumba ya uzazi* 'macica' (dosł. dom rodzenia), por. *saratani ya nyumba ya uzazi* 'rak macicy/dróg rodnych'. W ostatnich latach, jako kalka z angielskiego powstało inne wyrażenie, w którym *nyumba* niewiele ma wspólnego z fizycznym miejscem, lecz z jego wirtualnym wyobrażeniem, a mianowicie *nyumbani* (dosł. w domu) oznaczające domową stronę internetową.

Nyumba jako schronienie

Muyaka bin Haji Al-Ghassaniy (1776–1840), mistrz krótkiej formy klasycznego wiersza suahili, swój składający się zaledwie z czterech wersów utwór opisujący kolejne stadia budowania domu, kończy następującymi słowami (za Abdulaziz 1979: 326): *Nyumba njema si mlango, fungua uingie ndani*. 'Dobry dom to nie drzwi, otwórz i wejdź do środka'.

Mimo iż wiersz ten można interpretować na wiele sposobów, odnosząc do różnych osób, rzeczy czy sytuacji życiowych, niewątpliwie zawiera on w sobie supozycję, że o wartości domu świadczy nie jego fizyczny kształt, ale to co oferuje wewnątrz, a więc ciepło rodzinne, bezpieczeństwo, poczucie przynależności. Podobnie jak w przypadku relacji *dom-świat* w języku polskim (por. Bartmiński 2006), *nyumba* jako miejsce przyjazne, w którym człowiek znajduje oparcie, przeciwstawia się groźnemu światu (suah. *dunia, ulimwengu*), który z kolei nie rozpieszcza i któremu trzeba stawić czoła. Ilustruje to inny wiersz Muyaki, w którym każda z trzech strof rozwija metaforę określającą *dunia* 'świat' (za: Abdulaziz 1979: 63). Zatem w pierwszej strofie: *dunia mti mkavu* 'świat to suche drzewo', o które nie można się oprzeć; w drugiej: *dunia mwendo wa ngisi* 'świat porusza się jak meduza' (dosł. jest poruszaniem się meduzy), w sposób śliski, pokrętny; w trzeciej: *dunia kitu dhafu* 'świat jest rzeczą mizerną', a więc kruchą, nieprzewidywalną. Każda ze strof tego wiersza kończy się mało optymistycznym refrenem: *Usione kwenda mbele, kurudi nyuma si kazi* 'Nie sądz, że posunąłeś się do przodu, w każdej chwili możesz się cofnąć'. Warto dodać, że cytaty z tych dwóch wierszy Muyaki weszły na stałe do języka suahili i używane są jako utarte zwroty.

Motyw dychotomii: dobry dom-zły świat często pojawia się również w ludowej literaturze ustnej suahili, co ilustrują następujące przysłowia: *Dunia ni nyumba ya mtu asiye na nyumba* 'Świat jest domem tego, kto nie ma domu', *Asiyefunzwa na mamaye, hufunzwa na ulimwengu* 'Kogo nie nauczyła matka, tego nauczy świat' (tzn. dostanie nauczkę, wpadnie w tarapaty), *Dunia haina shukrani* 'Świat nie zna (dosł. nie ma) wdzięczności'. O człowieku w kłopotach mówi się, że błąka się jak ptak pozbawiony domu: *Kidege hakina nyumba, nyumba yake mti* 'Ptaszek nie ma domu, jego dom to drzewo'. Do domu wraca

się po eksplorowaniu świata: *Mwisho wa njia ni nyumbani* ‘Koniec drogi jest w domu’.

Nyumbani ‘w domu’ lub *kwetu* ‘u nas’ może podobnie jak w analogicznych frazach w języku polskim określać szeroko pojęte własne miejsce, jak czytając wieś rodzinną lub kraj. Fraza *kurudi nyumbani* ‘wrócić do domu’ może odnosić się do kogoś, kto po niefortunnych przeżyciach w mieście przeprowadza się z powrotem do “swoich” na wsi, ale też do piłkarzy wracających do kraju po zagranicznym meczu. W przypadku suahili, metaforyczny dom może rozciągać się nawet na cały kontynent afrykański, co ilustruje fragment z piosenki w stylu reggae autorstwa Jhikomana Manyiki: *Ukombozi wetu, upo mikononi mwetu! Amka binti wa Afrika, Amka mwana wa Afrika! Nyumba yetu inaungua, Nyumba yetu inafuka moshi Waafrika!* ‘Nasze wyzwolenie jest w naszych rękach! Zbudź się, córko Afryki, Zbudź się, synu Afryki! Nasz dom płonie, Nasz dom dymi, Afrykanie!’

W języku codziennym odnotować można wiele subtelnych niuansów sugerujących pozytywne nacechowanie *nyumba* jako miejsca własnego, dającego szczególnie komfort. Jednak wyłonienie tego rodzaju przykładów z korpusu nastrocza pewną trudność ze względu na brak szerszego kontekstu, który pozwoliłby stwierdzić, czy fraza typu *kurudi nyumbani* ‘wrócić do domu’ dotyczy zwykłej czynności czy też zawiera pewien ładunek emocjonalny.

***Nyumba* jako rodzina**

Podstawę rozwinięcia tego łańcucha semantycznego stanowi ‘dom jako wspólnota rodzinna’, co, jak już wspomniano, oparte jest na metonimicznej relacji między domem-budynkiem a zamieszkującymi go osobami. Metonimię między domem-budynkiem a rodziną można rozumieć jako zależność przylegania (zawierania się) w sensie czysto fizycznym, ale ma ona też aspekt przyczynowy, gdyż dom służy zasadniczo do tego, aby mieszkała w nim rodzina. To podwójne, silne sprzężenie metonimiczne sprawia, że w wielu językach obserwujemy naturalną derywację semantyczną leksemu o podstawowym znaczeniu ‘dom’ (fizyczny) w kierunku sensu ‘rodzina’.

Nawiązanie do tych dwóch możliwych interpretacji *nyumba* często pojawia się w literaturze ludowej odwołującej się do wartości rodziny, która jest dla człowieka najważniejsza i która tak jak dom w znaczeniu fizycznym potrzebuje zarówno solidnego filaru, tj. głowy rodziny, ale również innych elementów konstrukcyjnych, tzn. współpracy całej rodziny, por. *Nyumba kwa kuwa na nguvu, lazima iwe na mwamba* ‘Aby dom był mocny, musi mieć centralną belkę’, *Nguzo moja haijengi nyumba* ‘Jeden filar nie zbuduje domu’.

Przejście między sensem 'dom' a 'rodzina' ma charakter gradualny, co ilustruje następujące zdanie z korpusu, w którym *nyumba* łączy oba aspekty: *Siri za nyumbani zinasikika toka nyumba hadi nyumba* 'Sekrety domowe słycać od domu do domu'. W następujących przykładach aspekt fizyczny znacznie słabnie, ale nadal jest obecny w tle, por. *Nyumba moja kuwa ina watoto wanane hata kumi* 'Jedna rodzina (dom/domostwo) może mieć ośmioro dzieci, a nawet dziesięcioro', [...] *alifungua mtoto wa kike ambaye alikuwa msichana wa pekee hapo nyumbani* '[...] urodziła córkę, która była jedyną dziewczynką w domu'. W kolejnym zdaniu można w zależności od kontekstu interpretować *nyumba* albo w sensie fizycznym albo jako domowników (dotkniętych nieszczęściem, podczas gdy dom-budynek niekoniecznie ucierpiał), por. *Tukio hilo la kusikiti-sha limetokea jana jioni na nyumba iliyokutwa na zahama hilo ni ya mtu mmoja ajulikanaye kama [...]* 'To smutne zdarzenie miało miejsce wczoraj wieczorem, a dom, którego dotknęło należy do człowieka znanego jako [...]'. W następnym przykładzie z korpusu, mówiący *explicite* wyjaśnia, że *nyumba* i *familia* 'rodzina' to synonimy: *Takwimu za Umoja wa Mataifa zinaonyesha kuwa nusu ya familia au kila nyumba nchini Tanzania inaishi kwa kipato ambacho ni chini ya dola moja ya Marekani*. 'Statystyki ONZ pokazują, że połowa rodzin bądź domostw w Tanzanii żyje z dochodu poniżej jednego dolara amerykańskiego'.

Fraza lokatywna *nyumbani* dosł. 'w domu' w wielu kontekstach odnosi się do domowników, jak w popularnym pozdrowieniu *Hawajambo nyumbani?*, które w dosłownym tłumaczeniu znaczy: 'Jak się mają w domu?', tzn. 'Jak się ma twoja rodzina/domownicy?'

Mimo iż metaforycznym filarem domu-rodziny jest w patriarchalnym społeczeństwie wschodnioafrykańskim ojciec, na kobietę spadają wszystkie bez mała obowiązki domowe. W tekstach różnego rodzaju wyrażenie *kazi/shughuli za nyumbani* 'prace/zajęcia związane z (opieką nad) domem (rodziną)' prawie zawsze występuje w kolokacji z *mke/mwanamke* 'żona/kobieta', a niemal nigdy w połączeniu z wyrazami oznaczającymi męskich przedstawicieli rodziny. Współcześnie coraz częściej o pracy kobiet w domu mówi się w kontekście nierówności i wykorzystywania, co pokazują następujące przykłady z korpusu: *ubaguzi uliopo nyumbani na katika jamii kwa jumla* 'dyskryminacja, która ma miejsce w domu i w ogóle w społeczeństwie', *uchunguzi mwingi uliofanywa juu ya wanawake unatoa hoja kwamba wanawake wanaonewa nyumbani na katika jamii nzima ya Tanzania ya leo* 'wiele badań nad sytuacją kobiet dostarcza argumentów, że kobiety uciskane są w domu i w całym społeczeństwie współczesnej Tanzanii', *ni lazima wadhibiti kazi za uzalishaji mali na kazi za nyumbani zinazofanywa na wanawake* 'muszą [mężczyźni] docenić (dosł. dbać) wytwarzanie kapitału przez kobiety oraz wykonywane przez nie prace w domu'.

Biorąc pod uwagę wyjątkowo silne tradycyjne przywiązanie kobiety do domu z jego wszystkimi obowiązkami, nie dziwi nas wspomniany już wcześniej fakt, że słowniki suahili jako jedno ze znaczeń *nyumba* podają ‘żona’. Warto dodać, że w takim metaforycznym użyciu występuje również wyraz *jiko* dosł. ‘kuchnia’, por. *Umeshapata nyumba/jiko?* dosł. ‘Czy znalazłeś już dom/kuchnię?’ w znaczeniu ‘Czy już się ożeniłeś?’ Obie te metafory o solidnej metonimicznej podstawie aż nadto klarownie pokazują rolę żony jako pani domu i karmicielki. Na pocieszenie warto jednak dodać, że podobnie jak w kulturze polskiej, kobietę, a zwłaszcza matkę, ceni się nie tylko za wykonywane prace, ale również za wnoszenie do domu przysłowiowego „ciepła rodzinnego”. Ilustruje to fragment pochodzący ze współczesnej powieści, w której nastoletnia bohaterka ubolewa nad faktem opuszczenia domu przez matkę (zmuszoną do tego czynu przez męża, który sprowadził do domu kochankę): *Nyumba baridi... imepooza... Kweli mama ni faraja, mama ni pendo... ni uzima katika nyumba. Nyumba isiyo na mama haina uhai*. ‘Zimny dom... wystygł... Naprawdę mama jest ukojeniem, mama to miłość... to zdrowie w domu. Dom bez matki nie ma życia’.

Skoro, jak wspomniano wyżej, *nyumba* może w suahili oznaczać żonę, wyrażeniem *nyumba ndogo* ‘mały dom’ można nazwać przenośnie konkubinę/kochankę. Derywaty *unyumba* lub *kinyumba* oznaczają życie/pożycie małżeńskie, ten ostatni z silnym podtekstem stosunków seksualnych. Wiążą się one z jeszcze innym rozszerzeniem znaczenia *nyumba*, a mianowicie na sferę małżeńską, stąd skonwencjonalizowane wyrażenie *vunja nyumba* ‘rozbić [czyjeś] małżeństwo’ (dosł. rozbić dom) i jego bardziej nowatorski wariant w tym samym znaczeniu *bomoa nyumba* (dosł. zburzyć dom). Być może oba rozwinięcia semantyczne *nyumba* > ‘żona’ oraz *nyumba* > ‘małżeństwo’ można interpretować jako swego rodzaju metonimię *pars pro toto* w stosunku do szerszego znaczenia ‘rodzina’.

Literatura

- Abdulaziz Mohmed H., 1979, *Muyaka. 19th century Swahili popular poetry*, Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- Amidu A. A., 1995, *Kiswahili: People, language, literature and lingua franca*, „Nordic Journal of African Studies”, 4/1, s. 104–125.
- Bartmiński Jerzy, 2009a, *Dom i świat – opozycja i komplementarność*, [w:] Bartmiński 2009b: s. 167–177. [Pierwodruk: *Dom i świat – opozycja czy współdziałanie*, [w:] *Dom w języku i kulturze*, red. Grażyna Sawicka, Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 1997, s. 11–22].
- Bartmiński Jerzy, 2009b, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2009c, *O pojęciu językowego obrazu świata*, [w:] Bartmiński 2009b: s. 11–21.

- Bartmiński Jerzy, 2009d, *The Polish DOM (house/home) in its physical, social and cultural aspects*, [w:] Bartmiński Jerzy, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, London: Equinox, s. 149–161.
- Croft William i D. Alan Cruse, 2004, *Cognitive linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fasihi-simulizi ya Mtanzania. Vitendawili*, 1985, Dar-es-Salaam: Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili.
- Fasihi-simulizi Zanzibar*, 1983, Dar-es-Salaam: Tanzania Publishing House.
- Farsi S. S., 1958, *Swahili sayings from Zanzibar*, Arusha: Eastern Africa Publications.
- Farsi S. S., 1973, *Swahili idioms*, Nairobi: East African Publishing House.
- Geeraerts Dirk, 1997, *Diachronic prototype semantics. A contribution to historical lexicology*, Oxford: Clarendon Press.
- Guthrie Malcolm, 1967–1971, *Comparative Bantu*, vol. 1–4, London: Gregg.
- Johnson Frederick, 1978, *A Standard Swahili-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press. [I wyd. 1939].
- Kamusi ya Kiswahili sanifu*, 2004, Oxford: Oxford University Press.
- Knappert Jan, 1979, *Four centuries of Swahili verse: A literary history and anthology*, London: Heinemann.
- Kraska-Szlenk Iwona, 2004a, *Leksem ręka w języku polskim w porównaniu do mkono w suahili*, [w:] *Języki Afryki a kultura*, red. Nina Pawlak, Zofia Podobińska, Warszawa: AGADE, s. 174–199.
- Kraska-Szlenk Iwona, 2004b, *Metaphorical uses of Swahili lexeme jasho 'sweat'*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 34, s. 43–57.
- Kraska-Szlenk Iwona, 2005a, *Metaphor and metonymy in the semantics of body parts: A contrastive analysis*, [w:] *Metonymy-metaphor collage*, red. Elżbieta Górka i Günter Radden, Warszawa: Warsaw University Press, s. 157–175.
- Kraska-Szlenk Iwona, 2005b, *The semantic network of Swahili moyo 'heart': A corpus-based cognitive analysis*, „Studies of the Department of African Languages and Cultures” 37, s. 47–80.
- Kraska-Szlenk Iwona, 2005c, *Serce w polskim i moyo w suahili w metaforach wyrażających emocje*, [w:] *Anatomia szczęścia – emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak i Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 137–146.
- Lakoff George, 1987, *Women, fire and dangerous things: What categories reveal about the mind*, Chicago/Londyn: The University of Chicago Press.
- Langacker Ronald W., 1987, *Foundations of cognitive grammar*, vol. 1, *Theoretical prerequisites*, Stanford: Stanford University Press.
- Marten Lutz, 2006, *Swahili*, [w:] *Encyclopedia of languages and linguistics*, red. Keith Brown, Oxford: Elsevier, t. 12, s. 304–308.
- Meinhof Carl, 1932, *Introduction to the phonology of the Bantu languages*, Berlin: Reimer.
- Miachina E. N. (red.), 1987, *Kamusi ya Kiswahili-Kirusi*, Moskwa: Russkij Jazyk.
- Middleton John, 1992, *The world of the Swahili: An African mercantile civilization*, New Haven–London: Yale University.
- Mohamed S. A., 1973, *Vito vya hekima, simo na maneno ya mshangao*, Nairobi: Longman.
- Mohamed A. M., Mohamed S. A., 2004, *Kamusi ya visawe. Swahili dictionary of synonyms*, Nairobi: East African Educational Publishers.
- Nurse Derek, Hinnebusch Thomas, 1993, *Swahili and Sabaki: A linguistic history*, Berkeley: University of California Press.
- Nurse Derek, Spear Thomas, 1985, *The Swahili: reconstructing the history and language of an African society, 800–1500*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Ohly Rajmund, Kraska-Szlenk Iwona, Podobińska Zofia, 1998, *Język suahili*, Warszawa: Dialog.
- Piłaszewicz Stanisław, Rzewuski Eugeniusz, 2004, *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Prins A. H. J., 1961, *The Swahili-speaking peoples of Zanzibar and the East African coast (Arabs, Shirazi and Swahili)*, London: International African Institute.
- Scheven Albert, 1981, *Swahili Proverbs*, Waszyngton: University Press of America.
- Vitendawili kutoka makabila mbalimbali ya Tanganyika*, 1960, Nairobi: Oxford University Press.
- Tabakowska Elżbieta (red.), 2001, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków: Universitas.
- Taylor John R., 2001, *Kategoryzacja w języku: prototypy w teorii językoznawczej*, Kraków: Universitas.

NYUMBA 'HOME' IN THE SUAHILI LANGUAGE AND CULTURE

The author presents a semantic analysis of the Suahili lexeme *nyumba* 'home' on the basis of an electronic corpus of that language and other sources (dictionaries, oral literature). She reconstructs a rich semantic network of senses deriving from the basic sense of *nyumba*, which network constitutes a conceptual Gestalt: home is a building, the family's dwelling place and a person's shelter characterized by certain specific features. Semantic extensions profile various attributes of the prototypical meaning, hiding some of them and providing the basis for other senses, linked with one another through metaphor or metonymy. For example, an extension of the profile 'dwelling place' is a contextual usage of *nyumba* in reference to the family, which in turn may be viewed as the basis of extended meanings 'marriage' or 'wife'.