

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

14

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

14

UNIwersYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

Redaktor

JERZY BARTMIŃSKI

Sekretarz

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA

Kolegium redakcyjne

MACIEJ ABRAMOWICZ

JAN ADAMOWSKI

FELIKS CZYŻEWSKI

IRINA LAPPO

ROMAN LEWICKI

ANNA PAJDZIŃSKA

MICHAŁ SAJEWICZ

Rada redakcyjna

JAMES BAILEY (Madison)

BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)

ALOYZAS GUDAVIČIUS (Szawle)

ALEKSY JUDIN (Odessa)

MARIAN KUCAŁA (Kraków)

ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)

MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)

SWIETŁANA MICHAJŁOWNA TOŁSTAJA (Moskwa)

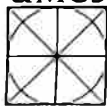
ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)

HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)

ANNA WIERZBICKA (Canberra)

KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)

UMCS



WYDAWNICTWO

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

14

Lublin 2002

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

RECENZENT
PROF. DR HAB. HANNA POPOWSKA-TABORSKA

REDAKCJA
BARBARA PAPROCKA

PROJEKT OKŁADKI
I STRON TYTUŁOWYCH
JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD I ŁAMANIE
ARTUR DROZDOWSKI

© WYDAWNICTWO UMCS, LUBLIN 2002

ISSN 0860-8032

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin, tel. (0-81) 537-53-02, 537-53-04
Internet: <http://press.umcs.lublin.pl>

SPIS TREŚCI

O stereotypach narodowych — lingwistycznie	7
I. ROZPRAWY I ANALIZY	
1. Wojciech Chlebda (Opole), Polak przed mentalną mapą świata	9
*	
2. Krystyna Pisarkowa (Kraków), Tożsamość nosiciela stereotypów etnicznych .	27
3. Елена Л. Березович, Дмитрий П. Гулик (Екатеринбург), <i>Homo ethnicus</i> в зеркале языка: к методике описания	47
4. Ałła Kożinowa, Olga Potarowa (Mińsk), Stereotypy językowe w dowcipach rosyjskich	69
*	
5. Елена Левкиевская (Москва), Стереотип поляка в русской литературе XIX–XX вв.	93
6. Jerzy Bartmiński, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska (Lublin), Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie	105
7. Irina Lappo (Lublin), Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym	153
8. Aneta Wysocka (Lublin), Językowy obraz Afrykanina	175
9. Agata Małycka (Lublin), Rytuał a stereotyp. Podobieństwa oraz różnice gene- tyczne i funkcjonalne	197
II. RECENZJE I OMÓWIENIA	
10. Maciej Abramowicz, Stereotyp w komunikacji międzykulturowej: <i>Język — stereotyp — przekład</i> , red. Elżbieta Skibińska i Marcin Cieński, Wrocław 2002, Dolnośląskie Wydawnictwo Edukacyjne, 261 s.	217
11. Marta Wójcicka, Kulturoznawca o stereotypach: Zbigniew Bokszański, <i>Ste- reotypy a kultura</i> , Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, 140 s.	220
12. Dečka Čavdarova, O polskości w kulturze bułgarskiej: Veličko Todorov, <i>Obštuvane s ceremonii ili bylgarskite obrazi na Polša i poljacite. Imagi- nistična studija</i> , Sofia 1999.	222
13. Jan Adamowski, Współczesna synteza słowiańskiej demonologii: Ludmila N. Vinogradova, <i>Narodnaja demonologija i mifo-ritualnaja tradicija slawjan</i> , Izd. „Indrik”, Moskwa 2000, 432 s.	224
14. Jerzy Bartmiński, O ludowym kalendarzu słowiańskim — z pozycji badacza mitologii: Tat’jana A. Agapkina, <i>Mifopoetičeskie osnovy slawjanskogo na-</i>	

- rodnogo kalendarja. Vesenne-letnij cikl.* Izdatel'stvo „Indrik”, Moskva 2002, 815 s. 227
15. Joanna Szadura, *O tradycyjnej kulturze polskiej dla wszystkich: Barbara Ogrodowska, Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik.* Wyd. 2. Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 2001, 311 s. . . 230
16. Katarzyna Smyk-Płoska, *Raporty antropologa codzienności: Roch Sulima, Antropologia codzienności,* Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, 194 s. 233

III. Z ŻYCIA NAUKOWEGO

17. Aneta Wysocka, *Warszawska konferencja o obrazie gniewu w różnych językach i kulturach:* 239

IV. NOTY O KSIĄŻKACH

18. Nadežda I. Konovalova, *Slovar' narodnych nazvanij rastenij Urala,* Ekaterinburg 2000, 233 s. 245
19. Tatjana A. Agapkina, *Etnografičeskije svjazi kalendarnych pesen. Vstreča vesny w obrjadach i fol'klore vostočnych slavjan,* Moskva, Izdatel'stvo „Indrik”, 2000, 336 s. (*Tradicionnaja duchovaja kul'tura slavjan / Sovremennye issledovanija*) 245
20. *Scripta linguisticae applicatae. Problemy prikladnoj lingvistiki, Sbornik statej,* Otv. red. A. I. Novikov, Moskva, „Azbukovnik”, 2001, 360 s. 245
21. *Rossija — Polša. Obrazy i stereotypy v literature i kul'ture,* Otv. Red. V. A. Chorev, Moskva, „Indrik”, 2002, 344 s. 245
22. *Logičeskij analiz jazyka. Semantika načala i konca,* pod red. N. Arutjunovoj, Moskva, „Indrik”, 2002, 648 s. 246
23. *Russkaja dialektnaja etimologija: Materialy IV Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ekaterinburg, 22–24 oktjabrja 2002 goda,* Ekaterinburg, Izdatel'stvo Uralskogo universiteta, 2002, 163 s. 246
24. *Priznakovoe prostranstvo kul'tury,* Otv. red. S. M. Tolstaja, Moskva, „Indrik”, 2002, 432 s. („Biblioteka Instituta slavjanovedenija RAN” 15) 246
25. Elena E. Levkijevska, *Slavjanskij obereg. Semantika i struktura,* Moskva, „Indrik”, 2002, 336 s. (*Tradicionnaja duchovnaja kul'tura slavjan. Sovremennye issledovanija*) 247
26. *Otrečennoe čtenie v Rossii XVII–XVIII vekov,* red. A. L. Toporkov, A. A. Turilov, Moskva, „Indrik”, 2002, 564 s. (*Tradicionnaja duchovnaja kul'tura slavjan. Publikacija tekstov*) 247

O STEREOTYPACH NARODOWYCH — LINGWISTYCZNIE

Numer 14. „Etnolingwistyki” poświęcamy tematyce stereotypów narodowych, ważnej w kontekście przemian politycznych dokonujących się w naszym regionie świata. Chcemy do badań nad stereotypami prowadzonych od lat przez socjologów, psychologów, etnografów, literaturoznawców i kulturologów wnieść metody specyficznie lingwistyczne i nowe pytania: o materiałową podstawę opisu, o pojemność treściową wyobrażeń o sobie i innych; o wewnętrzne aspekty („fasetowe”) uporządkowanie cech składających się na stereotyp grupy etnicznej; o zróżnicowanie ocen nakładanych na poszczególne cechy w zależności od ich aspektowego charakteru; o nieunikniony etnocentryzm auto- i heterostereotypów, ich zależność od wyznawanych systemów wartości, tradycji historycznych i aspiracji kulturowych; o funkcje wyobrażeń stereotypowych w komunikacji potocznej i we współczesnym dyskursie politycznym; wreszcie też o ich rolę w nasilającej się komunikacji interkulturowej i perspektywę nie tyle ich definitywnego przewyciężenia — bo to w praktyce nie jest możliwe — co neutralizacji negatywnych skutków ich funkcjonowania, jakiegoś niekonfliktującego współżycia z nimi. Oczywiście nie może ująć uwadze sam sposób językowego kodowania treści stereotypowych, tzn. pytanie o językowe wykładniki stereotypu. Punktem wyjścia wszelkich badań tego typu musi być refleksja teoretyczna nad istotą samego zjawiska oraz uzgodnienia co do metod jego badania.

Przedstawiany tom „Etnolingwistyki” przynosi pierwszą partię tekstów powstałych w międzynarodowym kręgu autorów zainteresowanych etnolingwistycznym problemem badań nad stereotypami. Tło ogólne problemu językowego obrazu świata kreśli Wojciech Chlebda. Pytanie o stosunek narodowości nosiciela do jego językowego obrazu świata stawia Krystyna Pi-sarkowa. Zagadnienia teorii stereotypu podejmuje Agata Małyska. Ważne metodologiczne kwestie stawiają Jelena Bierzowicz i Dmitrij Gulik oraz Alla Kożinowa i Olga Potapowa. Czoro autorów skupia uwagę na dwu

konkretnych przykładach stereotypów narodowych: Polaka i Rosjanina. Do tego ważnego tematu zechcemy powrócić w najbliższych numerach.

Publikowane prace stanowią fragment szerszego programu badań nad współczesnym językowym obrazem świata Polaków i ich sąsiadów. Badania te zostały włączone w skład opolskiego programu „komparacji” języków słowiańskich, zainicjowanego przez Stanisława Gajdę zbiorowym tomem *Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich* (Opole 2000).

Jerzy Bartmiński

Wojciech Chlebda
(Opole)

POLAK PRZED MENTALNĄ MAPĄ ŚWIATA

Analiza tekstów polskiego dyskursu publicznego ujawnia, że występujące w nim geograficzne nazwy własne i ich derywaty służą nie tylko lokalizowaniu (identyfikowaniu) miejsc i obiektów, ale i etykietowaniu stereotypowych wyobrażeń Europy i Azji, Morza Śródziemnego i Mount Everestu, Bizancjum i Atlantydy, Pcimia i Mławy, ulicy Woronicza i placu Pigalle. Sieć tych wyobrażeń tworzy swoistą „mapę mentalną” nadbudowaną nad mapami geograficznymi i politycznymi i stosunkowo od nich niezależną. Mapa mentalna ma charakter wybiórczy (pomija większość obiektów realnych) i narodowo nacechowany, a do dwóch podstawowych wymiarów — długości i szerokości — dodaje trzeci: pion, który służy wartościowaniu obiektów. Wskutek tego obiekty na mapach mentalnych — w przeciwieństwie do map tradycyjnych — łączą się w grupy na zasadzie podobieństwa lub przeciwieństwa ich cech i wartości. Mapy mentalne są zmienne w czasie, historycznie zmienna jest także umiejętność ich odczytywania, przy czym w dyskursie społecznym funkcjonuje równocześnie wiele krzyżujących się z sobą map mentalnych (narodowa, grupowe, środowiskowe, światopoglądowe, pokoleniowe itp.); stanowią one istotny, ale wciąż słabo poznany składnik kodu kulturowego danej wspólnoty komunikacyjnej w danym czasie. Bliższemu poznaniu map mentalnych wciąż jeszcze nie służy dzisiejsza leksykografia, programowo pomijająca definiowanie nazw własnych. Autor formułuje postulat wykorzystania definicji kognitywnej do opisu stereotypów tworzących polską mapę mentalną, a opis ten traktuje jako istotny czynnik społecznej i narodowej autorefleksji Polaków.

Przestrzeń sama w sobie — istniejąca niezależnie od naszej świadomości i woli, obiektywna, fizyczna, a w tej fizyczności bezkształtna i bezgraniczna — jest z samej swej istoty niepojęta dla człowieka. Przestrzeń nie pozwala

się nam też obserwować spoza samej siebie, z zewnątrz, z dystansu, jesteśmy bowiem nieodwołalnie w niej zanurzeni, więcej: sami jesteśmy tej przestrzeni częścią. Aby więc w ogóle móc mówić o przestrzeni, musimy relatywizować ją do istniejących w niej lub rozstawianych przez nas obiektów i zjawisk postrzegalnych, które stają się punktami oporowymi dla percepcji przestrzeni, systemami odniesień, schematami orientacyjnymi, a tym samym — wymiernikami przestrzeni. Tak więc aby być postrzeżoną, przestrzeń fizyczna musi zostać przekształcona w przestrzeń ludzką; przestrzeń musi stać się *miejscem* (zob. np. Adamowski 1999, Lachur 1999: 25–55, Walmsley, Lewis 1997, Wojciechowski 1996 i 1998, Tuan 1987: 16).

Konstruowanie przestrzeni ludzkiej w oparciu o namacalne doświadczanie przestrzeni fizycznej jest procesem nieodłącznym od procesu formowania się samego człowieka; powiemy wręcz, że budowanie przestrzeni ludzkiej jest jednym z procesów konstytuujących człowieczeństwo człowieka, i to w wymiarze zarówno jednostkowym, ontogenetycznym, jak i gatunkowym, filogenetycznym (zob. Clark 1992, Długosz 2001, Hall 1987: 156–170).

Drugą — obok tej bezpośredniej w wymiarze osobistym i gatunkowym — z dróg poznawania, opanowywania i podporządkowywania sobie przestrzeni było i pozostaje sporządzanie map. Mapa jest nie tylko świadectwem, ale przede wszystkim środkiem dokonywania konceptualizacji przestrzeni, jeśli tylko uświadomić sobie, że dla sporządzenia mapy konieczne jest mentalne zdeformowanie bytu trójwymiarowego, jakim jest przestrzeń fizyczna, i „przełożenie” go czy „przekodowanie” na język schematów dwuwymiarowych jedynie, do czego nieodzowna jest odpowiednia aparatura mentalna i (techniczne) środki wyrażania. Najdokładniejsza nawet mapa (choćby i naniesiona na trójwymiarowy globus) nie jest więc zwierciadlanym odbiciem przestrzeni fizycznej, lecz jej ludzką interpretacją, jej konceptualizacją właśnie, jej schematyzacją, i to schematyzacją względną — względną, gdyż zależną od celu sporządzania mapy, od jej adresata i od obranych sposobów kartografowania.

Trzecią z dróg poznawania i oswajania przestrzeni są teksty. Nawet największy obieżyświat może namacalnie poznać ledwo nikły wycinek realnej przestrzeni fizycznej. Mapy podsuwają nam tylko statyczne schematy, niosące informację o relacjach między rozrzuconymi w danym wycinku przestrzeni punktami oporowymi. Tak naprawdę większą część świata poznajemy poprzez zróżnicowane treściowo i formalnie teksty o świecie. Choćby jednak tekst był najbardziej beznamiętną, suchą i sumienną relacją podróżnika-badacza, o tekście tym musimy powiedzieć to samo, co właśnie powiedzieliśmy o najdokładniejszej nawet mapie: tekst nie jest zwierciadlanym odbiciem, wiernym odwzorowaniem przestrzeni fizycznej, jest interpre-

tacją przestrzeni świata — jak jest interpretacją świata budulec tekstów: całościowo pojmowany język. Wobec nieskończonej złożoności przestrzennego świata, wobec wszystkiego tego, co potencjalnie dałoby się o tym świecie powiedzieć, każdy tekst jest zawsze i siłą rzeczy konstruktem wybiórczym — wybiórczym, czyli wybierającym pewien tylko kąt patrzenia i pewien tylko aspekt czy zbiór aspektów danej przestrzeni fizycznej. Dzieje się tak już na poziomie zdań opisowo-relacjonujących typu *Opole leży nad Odrą*; wyraziściej odczuwamy to na poziomie zdań interpretujących (interpretujących różnorodne dane bazowe, tj. zdań typu *Śląskość Opola nie podlega dyskusji*); jeszcze wyraziściej w zdaniach relatywizujących (typu *Opole jest Wenecją południowej Polski*). Teksty, które są przecież mieszaniną takich i innych jeszcze typów zdań, nie stanowią więc, powtórzmy raz jeszcze, żadnego „odbicia rzeczywistości (przestrzennej)” — są one, używając określenia Jerzego Topolskiego, propozycjami takiego a nie innego konceptualizacyjnego „uchwycenia” danej rzeczywistości (Topolski 1995: 19).

Punktem wyjścia do naszych rozważań jest więc stwierdzenie, że powinniśmy w nich rozróżniać „przestrzeń fizyczną” („przestrzeń-w-ogóle”), istniejącą poza naszą świadomością i wolą, oraz „przestrzeń ludzką” („przestrzeń-dla-nas”), będącą mentalną reprezentacją tej pierwszej, a raczej zbiorem jej mentalnych reprezentacji, dokonywanych różnymi drogami, technikami i środkami i przynoszących różne efekty, które w sumie składają się na kulturowo nacechowaną interpretację rzeczywistości przestrzennej. Podkreślmy: kulturowo nacechowaną, gdyż w większości tekstów tworzących nasz dyskurs codzienny odbija się nie tylko nasza czysto subiektywna percepcja świata, lecz i skumulowane efekty postrzegania świata przez naszych poprzedników, przez kolejne pokolenia naszej wspólnoty kulturowo-językowej (por. Lachur 1999: 15–24).

Wobec wszystkiego, co tu zostało dotychczas powiedziane, na fundamentalne pytanie, w jakiej właściwie przestrzeni żyje człowiek, należałoby odpowiedzieć, że jako istota biologiczna człowiek żyje, oczywiście, w przestrzeni fizycznej, jednak jako istota społeczna żyje także — żyje przede wszystkim — w swej przestrzeni ludzkiej, a więc mentalnej, a więc kulturowej, poprzez której uwarstwienia postrzega zarysy i obiekty przestrzeni fizycznej. Przestrzeń mentalna jest dla człowieka przestrzenią realną. W koncepcji Jana Strzeleckiego (1989: 179–192) została ona określona jako „Rzeczywistość Dodatkowa”, w formułowanej od połowy lat 90. koncepcji Michaela Fleischera — jako „druga rzeczywistość”, „kolektywny konstrukt danej społeczności” (zob. Fleischer 2000: 56–61; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000; por. też Kwaśnica 1991).

Niniejszy szkic będzie próbą wnioskowania o polskim wymiarze przestrzeni ludzkiej na podstawie niezwykle wąskiego wycinka całościowego korpusu tekstów naszego dyskursu, tj. na podstawie wypowiedzi ze zdaniami relatywizującymi typu *Opole jest Wenecją południowej Polski*, zawierającymi eponimy jedynie semantyczne, a także ze zdaniami, które zawierają odtoponimiczne derywaty strukturalno-semantyczne (typu *bizantyjski* ‘wielki, paradny’, *bałkanizacja*, *afganizacja*). Wycinek jest wąski, niemniej pozwolił z wybranych czasopism polskich (głównie „Polityki”, „Gazety Wyborczej”, „Tygodnika Powszechnego” i „Wprost”) wypisać w ostatnich paru latach kilka tysięcy wypowiedzi, w których takie relatywizujące orzekanie o punktach i obszarach naszej przestrzeni tworzy zastanawiającą, niespotykaną gdzie indziej geografę; por.: „Kuwejt pod Wrocławiem”, „Somalia w Bośni”, „Liberia: nowa Somalia”, „żyjemy w europejskim Bangladeszu”, „Rosja to Górna Wolta z głowicami atomowymi”, „Rosja jest bliższa strefie Pacyfiku”, „Prawdziwym Morzem Śródziemnym globu jest dziś Pacyfik”, „przekształćmy Morze Bałtyckie w drugie Morze Śródziemne”, „obawa, że Europa zatoni w Atlantyku” itp. itd. Nasza szkolna wiedza o układzie przestrzennym świata nakazywałaby oceniać podobne wypowiedzi jako absurdalne, takimi bowiem są przy ich odczytywaniu dosłownym. Jeśli jednak mimo swej wiedzy szkolnej (a nawet wbrew niej) Polacy w swej ogólności nie protestują przeciwko absurdalności sformułowań typu „Somalia w Bośni”, „Europa tonie w Atlantyku”, „żyjemy w europejskim Bangladeszu”, „czy Rosja doczeka się Norymbergi?”, jeżeli ogół Polaków unie odczytywać takie sformułowania w kanale znaczeń innych, niż geograficzno-lokalizacyjne, to, widać, panuje jakaś umowa co do tego, że *Norymberga*, *Atlantyk*, *Afganistan*, *Himalaje*, *Morze Śródziemne* to coś więcej niż tylko toponimy, geograficzne nazwy własne — i, widać, umowa ta jest podzielana w społeczeństwie polskim stosunkowo powszechnie.

Zestawmy tę wiedzę szkolną i pozaszkolną na jednym przykładzie. W szkolnym nauczaniu geografii nazwą *Himalaje* nauczyciel określi łańcuch górski o długości 2500 km rozciągający się w Azji na terytorium Chin, Indii, Nepalu, Bhutanu i Pakistanu, pocięty lodowcami i przełęczami, trudno dostępny, mający 10 szczytów powyżej 8 tysięcy metrów — itd. itd. Ilekolwiek istotnych cech geologicznych, klimatycznych, botanicznych i innych wiązałyby jeszcze z Himalajami nauczyciel, z ogólnospołecznego punktu widzenia nie są one, widać, istotne, skoro w wypowiedziach relatywizujących z tego morza cech wyciągana jest i pożytkowana tylko jedna: cecha szczególnej wysokości Himalajów. Oto przykłady takich wypowiedzi: „teleturnieje upowszechniają Himalaje ludzkiej głupoty”, „Żeromski to Himalaje pisarstwa”, „Mickiewicz pozostawił po sobie Himalaje poezji”, „Himalaje hipokryzji” (o katowickich

lekarzach publicznie potępiających aborcję, a prywatnie dokonujących zabiegów), „Himalaje ambicji”, „Himalaje intelektu”, nawet „Himalaje małości” (opinia Jana Lechonia na temat artykułu Miłosza o Józefie Czechowiczu), „Internet stanowi Himalaje śmieci” (opinia Stanisława Lema), „na stołach piętrzyły się Himalaje żarcia”, „*Pierścień Nibelunga* Wagnera to są Himalaje”, „policjanci wspinali się na intelektualne Himalaje instrukcji”, „Pogłębia się przepaść w materialnym standardzie życia Romów i Polaków. Dysproporcje były zawsze, teraz to są Himalaje”; odnotowałem także „himalajskie szczyty hipokryzji” i „himalajskie diety polityków”. Ponieważ, jak widać, nazwa *Himalaje* odnoszona bywa także do zjawisk niekojarzonych z wektorem skierowanym ku górze, lecz ku dołowi (małość, pogłębiająca się przepaść), możemy powiedzieć, że nawet ta jedna relewantna społecznie konkretna cecha Himalajów — szczególna wysokość — podlega dalszemu uogólnianiu, pozwalając z nazwą *Himalaje* wiązać już tylko cechę ‘szczególnego nasilenia czegoś’ i przekształcając ją w językowy intensyfikatory.

Nieco inną strukturę ma polska mentalna reprezentacja Szwajcarii. Omawiając warszawską wystawę Paula Klee, „Polityka” pisała, demonstrując prawdziwe profilowanie pojęcia: „Dla smakoszy Szwajcaria to kraj sera, dla dzieci — czekolady, dla snobów — zegarków, dla etyków — uczciwości, dla katolików — papieskiej gwardii” (Pol 16/01). Skojarzenia te Szwajcaria istotnie w dogodnych momentach budzi, jednak dane tekstowe ujawniają inne jeszcze cechy, regularnie łączone przez Polaków z nazwą *Szwajcaria*. Pierwszy zespół cech tworzą ‘bogactwo, dobrobyt, zasobność’; por.: „Kostaryka zwana jest Szwajcarią Ameryki ze względu na dobrobyt i długi okres życia bez wojen” (TV Panorama, 2.05.92), „Moskwa mobilizowała miliony robotników, a ci jechali chętnie, bo Łotwa jawiła im się jako sowiecka Szwajcaria” (GW 117/00); por. też *Szwajcaria Ameryki Łacińskiej* — o Urugwaju i *Szwajcaria Bliskiego Wschodu* — o Libanie jako centrach bankowości. Zespół drugi — to ‘sumienność, dokładność, precyzja, pewność’ (por. *jak w szwajcarskim banku, jak szwajcarski zegarek*; „[Pod kierownictwem A. Czubajsa] Komitet ds. Majątku Państwowego działał jak szwajcarski zegarek” — Pol 12/97; „Dysponując sporym budżetem, Kenneth Branagh mógł sobie [w filmie „Frankenstein”] pozwolić na rozmach i iście szwajcarską dbałość o detale” — GTV 95/99). Zespół trzeci obejmuje cechy ‘odizolowania, zamknięcia, neutralności, bezpieczeństwa’, por.: „Przedtem nigdy nie zamykało się drzwi od altanek: tu była działkowa Szwajcaria” (Pol 23/95), „Teatr stał się miejscem spotkań młodzieży, neutralną Szwajcarią w Nowej Hucie” (GW 112/99), „Państwo było nam [Słoweńcom] potrzebne nie po to, byśmy zamknęli się „w naszej małej Szwajcarii” i odizolowali od wszystkiego, co się dzieje w świecie” (Milan Kuczan; GW 181/95), „Ukraina, schowana w Kar-

patach, stwarzała iluzję czegoś w rodzaju Szwajcarii” (J. Andruchowycz; GW 265/99). Zespół czwarty wreszcie skupia cechy krajobrazowe: obecność wysokich gór i jezior, piękne widoki, luksusowy odpoczynek; na tym fundamencie budowane są tzw. przydomki geograficzne, chętnie przywoływane zwłaszcza w reklamie: *czeska Szwajcaria* i *saska Szwajcaria* (Góry Nadłabskie), *Szwajcaria Kaszubska*, *mazowiecka Szwajcaria* (dolina Skrwy), *Szwajcaria Wschodu* (wyspy Luzon na Filipinach), *jordańska Szwajcaria* (Ramallah), *druga Szwajcaria* (fragment Gór Skalistych; podają za: Kałuski, Komornicki 1996). Natknąłem się także na jednostkowe uaktywnienie cechy piątej ‘jedność w różnorodności’; por.: „Marzy mi się Opolszczyzna jako mała Szwajcaria, zróżnicowana kulturalnie, ale połączona na rzecz wspólnego dobra” (GW w Opolu 261/98). Oto polska „mikroteoria” Szwajcarii, nasza ogólnospołeczna wiedza o niej (będąca, z innego punktu widzenia, przykładem niewiedzy): podzielone tu na podzespoły cechy składają się na dość spójny konglomerat o kilku dominantach, na zróżnicowaną, ale jednorodną wiązkę, tworzącą polską mentalno-językową reprezentację Szwajcarii. Setki innych atrybutów, jakie można byłoby jeszcze Szwajcarii przypisać, w wiązce tej nie znalazły dla siebie miejsca.

Jeżeli zgodzimy się, że ze stereotypem mamy do czynienia wówczas, kiedy z bogatego zestawu cech jakiegoś obiektu tradycja społeczna wybiera i na trwałe wiąże z nazwą tego obiektu cechę lub wiązkę jego cech reprezentatywnych (w sensie bycia stałymi, a nierzadko jedynymi w danej wspólnocie komunikacyjnej reprezentantami danego obiektu), to zgodzimy się, że w wyposażeniu mentalnym Polaków istnieje stereotyp Himalajów i stereotyp Szwajcarii, pozwalający zarówno na używanie nazw *Himalaje* i *Szwajcaria* w kontekstach wtórnych (wobec kontekstów lokalizacyjnych), jak i na odczytywanie (rozumienie) takich kontekstów w skali społecznej. Przegląd korpusu paru tysięcy cytatów ze współczesnej polskiej publicystyki pisanej i mówionej dowodzi, że — podobnie, jak to było w wypadku Himalajów i Szwajcarii — da się materiałowo udokumentować istnienie w polskiej siatce mentalnej wyraźnych stereotypowych wyobrażeń Europy i Azji, Bizancjum i Wenecji, Pczimii i Mławy, Atlantydy i Arkadii, Chin i Japonii, Atlantyku i Morza Śródziemnego, ulicy Woronicza, placu Pigalle. Sieć tych wyobrażeń tworzy swoistą „mapę mentalną”, nadbudowaną nad mapami geograficznymi i politycznymi i stosunkowo od nich niezależną, bo tworzoną pod naporem innych praw, niż prawa klasycznej kartografii, i innym służącą celom.

Mapa mentalna Polaków obejmuje całość świata — od Kosmosu po ulice, place i pojedyncze budynki. Ale „całość świata” nie oznacza „cały świat”, mapy mentalne bowiem są w szczególny sposób wybiórcze. Wybiórczość przejawiała się już, jak pamiętamy, na poziomie budulca map mentalnych —

wyobrażeń stereotypowych — i dotyczyła szczególnej selekcji cech składnikowych każdego z tych wyobrażeń. Natomiast na poziomie samych map wybiórczość oznacza, że w narodowym postrzeganiu społecznym przestrzenna struktura świata podzielona jest czy rozczłonkowana na swój sposób, asymetrycznie wobec struktury geograficznej, i to w każdym języku nieco inaczej, potwierdzając myśl Edwarda Halla, iż „w każdej kulturze przestrzeń jest inaczej zorganizowana” (Hall 1987: 164; por. też ss. 165–166). Narodowa mapa mentalna jedne kontynenty wyolbrzymia, inne pomniejsza, jedne kraje dostrzega i faworyzuje, inne ledwo zauważa lub pomija (zaskakującym przykładem z mojej kartoteki jest fakt, że na polskiej mapie mentalnej trzecim obszarem pod względem częstotliwości odwoływania się do niego jest — po Europie i Ameryce — Bizancjum); mapa mentalna niewielkim zagubionym miejscowościom nadaje rangę większą, niż niejednej stolicy dużego kraju, zmienia zarysy regionów, łączy poziomiami punkty, które na mapach geograficznych w żaden sposób się nie łączą, a większości punktów zaznaczonych na mapach geograficznych po prostu w ogóle nie dostrzega. Jednak bodaj najistotniejszą cechą map mentalnych jest w zestawieniu z mapami geograficznymi ich szczególna trójwymiarowość. Szczególna — gdyż trójwymiarowość, o której myślę, nie dubluje, nie powtarza i nie odtwarza trójwymiarowości przestrzeni fizycznej, lecz w osobliwy sposób ją dopełnia. Nasza przestrzeń mentalna zagospodarowywana jest przez nas nie tylko w płaszczyźnie dwuwymiarowej (w układzie poziomym), lecz równocześnie także w układzie pionowym. Tym pionem, który z płaszczyzny czyni właśnie przestrzeń, jest aksjologia: pion przeciw, z jego opozycją „góry” i „dołu”, jest w naszej kulturze nośnikiem wartościowania dodatniego i ujemnego; tym samym geografia mentalna jest z samej swej istoty geografią wartościującą, oceniającą czy wyceniającą, geografią aksjologiczną. Jeśli na mapie geograficznej Ameryka leży dokładnie w tej samej płaszczyźnie, co Afryka, Europa zaś — dokładnie na tym samym poziomie, co Azja, to polska mapa mentalna zamienia ten dwuwymiarowy kartograficzny porządek rzeczy na swój trójwymiarowy porządek aksjologiczny: Ameryka (utożsamiana u nas powszechnie z Ameryką Północną) windowana jest na szczyt osi pionowej, Afryka zaś lokowana na przeciwległym jej biegunie, u samej podstawy osi, czyli mniej więcej w okolicy Azji, którą tam właśnie umieszcza polska (przykłady pokazują, że także środkowoeuropejska) kartografia mentalna.

Język polski (ściślej — teksty w języku polskim) bezlitośnie zdradza, że chociaż jako toponim, napis na mapie, *Afryka* jest wyrazem całkowicie neutralnym, to jako eponim *Afryka* ma zdecydowane zabarwienie ujemne. Tonacja wypowiedzi, w których pojawiają się eponimiczne użycia wyrazów *Afryka*, *afrykański*, waha się w przedziale od dezaprobaty przez lekceważenie

i pobłażanie do głębokiej pogardy, nie zawsze nawet maskowanej, bo często bezwiednej, por.: „— Jak w buszu, jak w Afryce — zdarzało się słyszeć o polskim stanie prawnym” (Pol 3/94), „— We wszystkich tych spółkach Michalik był prezesem, zaś na kierowniczych stanowiskach zatrudniał znajomych albo kogoś z rodziny. To taki afrykański styl zarządzania interesami” (biznesmen; Pol 40/96), „Nie wolno nam z perspektywy chrześcijańskiej akceptować pewnych form działania, w których ujawnia się albo mentalność pogańska, albo duchowość szczepów afrykańskich” (abp Józef Życiński; Pol 42/99), „...problem jest głębszy i wiąże się z projektem nowego budżetu, który Kazimierz Kutz nazywa „afrykanizacją kultury” (GW 303/01). Nazwy krajów afrykańskich służą nie lokalizacji, nie mówieniu o samych tych krajach, lecz obrazowaniu niskiego lub najniższego poziomu w jakiejś dziedzinie, przy czym nazwy te często wymieniane są dowolnie jedna na drugą, bo dla mówiącego istotny jest nie dany kraj sam w sobie, lecz jedynie jego przynależność do Afryki jako polskiego synonimu biedy i zacofania. Dla przykładu „Polityka” przytoczyła w 1995 r. wypowiedź kanclerza Helmuta Schmidta o Rosji jako „Górnej Wolcie z głowicami atomowymi” (nr 9), by w cztery lata później napisać: „Rosja od 1991 r. to — jak mawia Helmut Schmidt — jedynie Gambia z rakietami atomowymi” (26/99). Podobnych wypowiedzi w prasie polskiej nie trzeba długo szukać: „Z taką kwotą w kieszeni [3 mld dolarów Borysa Bierzowskiego] można sterować co najwyżej Gambią, ale nie Rosją” (Pol 23/98), „Amerykański samolot lata [równie dobrze] w barwach japońskich, jak i Górnej Wolty” (K. Zanussi; Pol 16/97), „Austria to nie Zair, gdzie każdy robi, co chce” (Pol 39/99), „nasi tenisiści odchylają się w złą stronę i grają na poziomie Ugandy” (D. Passent; Pol 49/96), „Czy pan nie widzi, że jesteśmy na poziomie Ghany?” (głos studentów rosyjskich; Pol 37/98), „W 1979 roku Kundera napisał w *Le Monde*, że rok 1968 uczynił z Czechosłowacji Białą duszą” (GW 73/99). Zwraca przy tym uwagę, że negatywny stereotyp Afryki programuje i napędza wypowiedzi nie tylko przedstawicieli polskiej ulicy, dla której sformułowania *znaleźć sobie murzyna do czarnej roboty, nie traktuj mnie jak Murzyna, ciemno jak u Murzyna w dupie, trzydzieści lat za Murzynami, bambus, asfalt* są zwyczajowe i powszechne. Przytoczone wcześniej wypowiedzi pochodziły z ust ludzi świetnie wykształconych i należących do elity kulturalno-politycznej. Różnica między potocznym *trzydzieści lat za Murzynami* i publicystycznym „jaśnie oświeceni Zulusi Europy”, jak się o Polakach wyraził Jerzy Duda-Gracz („Wiadomości Kulturalne” 3/95), dotyczy jedynie formalnej, językowej warstwy powierzchniowej; to, co leży głęboko — dezaprobata czy pogarda jako rdzeń stereotypu — jest dla obu wypowiedzi jednakowe. Identyczna wydaje się też przyczyna, która ten stereotyp zrodziła: nieuprawniona generaliza-

cja, nieróżnicowanie tego, co w rzeczywistości zróżnicowane. Jak skomentował to Ryszard Kapuściński: „My w Europie mamy tendencję do mówienia «Afryka, Afryka», i nawet nie pomyślimy, że to 52 kraje o ogromnym zróżnicowaniu. Denerwujemy się, jak Afrykańczyk nyli Portugalie z Polską, a dla nas Mali i Malawi to to samo. A to są zupełnie różne problemy. Kiedy dokonowano tragicznej rzezi w Rwandzie, to wiadomości o niej drukowano pod tytułami «Grób Afryki», «Śmierć Afryki» czy «Cmentarz Afryki». A Rwanda to jest mniej niż 1 proc. ludności Afryki” (Pol 21/97).

Mówiąc o tym, jak polska kartografia mentalna rozmieszcza na pionowej osi wartościującej Amerykę i Afrykę, Europę pominąłem, po pierwsze, dlatego, że we współczesnym dyskursie polskim funkcjonuje nie jeden, lecz dwa skontrastowane stereotypy Europy: jeden, przyciągający ku sobie w tekstach „bliskoźnaczniki pragmatyczne” typu *wolność jednostki, prawa człowieka, społeczeństwo obywatelskie, cywilizacja zachodnia, system wielopartyjny, tradycja judeochrześcijańska, państwo prawa, prawo stanowione, liberalizm* itp., nacechowany jest zdecydowanie dodatnio i lokowany wysoko; drugi, tekstowo wiążący z sobą pojęcia typu *prawo naturalne, wartości narodowe, neopoganie, cywilizacja śmierci, masoneria, prawdziwi Polacy, tak zwani Europejczycy* itp., ma nacechowanie ujemne i lokowany jest nisko (zob. Chlebda 1998). Po drugie, mówienie o Europie jest w naszym dyskursie ściśle związane z mówieniem (a przynajmniej myśleniem) o Azji, która w polskiej geografii mentalnej jest Europie regularnie przeciwstawiana. Dyskurs pokazuje, że nawet ci Polacy, którzy w zestawieniach Polska–Europa lokują Europę bardzo nisko w stosunku do Polski, potrafią o tej niskiej pozycji Europy zapomnieć, gdy tylko antytezą dla Europy staje się w danej wypowiedzi Azja; najwięksi narodowcy czują się wówczas Europejczykami, bo etykieta *Europy* daje poczucie wyższości wobec niskiej, ciemnej, zacofanej, dzikiej, po bolszewicku barbarzyńskiej Azji (przy czym dla wielu Polaków tak rozumiana Azja mentalna swe najpełniejsze ucieleśnienie znajduje w Rosji). Jeśli więc nie lokowałem tu na osi pionowej Europy, to dlatego przede wszystkim, że miejsca na mapie mentalnej są pozycjami względnymi: Europa mentalna może być lokowana względem Polski nisko, ale względem mentalnej Azji — na równi z Polską. Obraz więc jest dynamiczny, a przez to skomplikowany, co opis odnośnego stereotypu czyni z konieczności szczegółowym i rozbudowanym. Niemniej każdy ze stereotypów mapy mentalnej — czy byłby to stereotyp Mławy, Pcimia, Bizancjum czy Morza Śródziemnego — domaga się swojej mikromonografii, a mikromonografie te — scalenia w opis polskiej geografii mentalnej. Ponieważ przedstawienie choćby jej zarysu nie jest tu oczywiście możliwe, swoje rozważania zamknę prezentacją czterech istotnych cech charakteryzujących mapy mentalne.

Po pierwsze, mapy geograficzne poznaczone są płynnymi liniami, którymi kartografowie łączą punkty o jednakowej wysokości (względem poziomu morza); linie te zwane są warstwicami, poziomiami, izohipsami lub izoliniami. Zauważmy przy tym, że nie ma w kartografii linii czy innych symboli przeznaczonych do wyróżniania obiektów, które nie łączą się, lecz się sobie przeciwstawiają — ale bo też w rzeczywistości fizycznej nic się samo z siebie niczemu nie przeciwstawia: rzeki, miasta, pasma górskie, kontynenty w naturalnym porządku rzeczy istnieją tylko same w sobie. Mapy mentalne są inne: ich przestrzenie pocięte są, owszem, izoliniami, ale dukt tych poziomici daleki jest od przebiegu poziomici geologicznie zdeterminowanych i trwale naniesionych na mapy geograficzne. Bieg poziomici mentalnych określony jest przez treść wyobrażeń stereotypowych i ustala się, gdy tylko odczucie społeczne wyodrębni w tych treściach jakieś wspólne pierwiastki czy punkty styeczne. Nie ma na przykład takiej mapy geograficznej, na której trzy miejscowości: Targowica (na Ukrainie), Jalta (na Krymie) i Magdalenka (pod Warszawą) obwiedzione byłyby jedną izolinią. Linie tę dostrzec można tylko na polskiej mapie mentalnej (a i to nie na wszystkich jej egzemplarzach), w mentalności polskiej bowiem stereotypy tych trzech miejscowości łączy wspólny pierwiastek: sem zdrady (sprzedania/zaprzeczenia się). Na żadnej też mapie Polski izolinia nie łączy miast Grójec, Pczim, Pacanów, Kłaj i Mława — na żadnej, prócz polskiej mapy mentalnej, na której jedna wyrazista linia łączy te i dobre dwa dziesiątki innych jeszcze miast, których stereotypy spaja wspólna cecha prowincjonalizmu. W obrębie tej poziomici lokowane są przez Polaków m.in. Radom i Otwock, Wąchock i Kutno, Kielce i Garwolin. W obszar ten trwale wpisane są też miejscowości powołane do życia przez pisarzy (Ciernogród, Pipidówka, Kleryków, Obrzydłówek), mapa mentalna bowiem zrównuje w prawach obiekty realne i nierealne. Do obszaru tego odnoszone są wreszcie wszelkie miejscowości o nazwach, których samo już brzmienie kojarzy się Polakom z pogardliwie lub prześmiewczo traktowaną prowincją: Mielęcin, Parzęczew, Kacze Doły, Kobyłka Mała, Wólka Dolna... Jednak to, że stereotypy tych miejsc osadzone są na wspólnym rdzeniu treściowym — prowincjonalizmu — nie oznacza wcale, że ich nazwy są w pełni synonimiczne. Są, owszem, bliskoznacznikami, ale w każdym z odnośnych stereotypów są treści szczegółowe i niepowtarzalne, prawdopodobnie nigdy jeszcze dotąd nieeksplicowane, choć intuicyjnie dobrze wyczuwane (*Pacanów* — to prowincja dobrotliwa, śmieszna, ale śmiesznością żartobliwą; *Mława* to też prowincjonalizm, ale prymitywny i groźny; por. Chlebda 2000a). Nazwy tych miast obwiedzone są więc izolinią, jednak w wymiarze szczegółowym mogą też one być sobie mentalnie przeciwstawiane. Decydujące o tym cechy dyferencjalne mogą też ulegać wzmocnieniu i usamodzielniać się, jak to się

stało np. w wypadku *Wołomina* — do niedawna tylko jednego z symboli polskiej prowincji. od niedawna zaś, na równi z *Pruszkowem*, także jednoznacznego symbolu rodzinnej mafii.

Jednocześnie jednak takie miasta, jak Garwolin, Grójec czy Kutno, które na mentalnej mapie Polaków łączy jedna izolinia, na tej samej mapie przeciwstawiane są Warszawie. Nikt z Polaków nie zaprzeczy jednocześnie, że Warszawa z kolei jest na tejże mapie przeciwstawiana przez nas Krakowowi, w innej zaś części dyskursu — temu tworowi mentalnemu, który nazywamy *warszawką*. Proponuję, by linię, łączącą na mapie mentalnej punkty czy obszary, które pod jakimś względem pozostają względem siebie w stosunku antytetycznym, czysto roboczo nazwać „izokontrą”. Taka izokontra łączy na polskiej mapie mentalnej nie tylko *Warszawę* i *Grójec*, *Warszawę* i *Kraków*, *Warszawę* i *warszawkę*, ale też np. *Lublin* i *Londyn* czy *Puławy* i *Natolin*. Izokontra ta pojawia się na naszej mapie mentalnej tylko przy odpowiednim kącie patrzenia: przy profilowaniu struktur pojęciowych *Lublina*, *Londynu*, *Puław* i *Natolina* z pozycji politologa czy historyka współczesności. Inny kąt patrzenia przywraca *Puławom*, *Natolinowi* i *Lublinowi* ich geograficzną jedynie odnośność lokalizacyjną. Nie trzeba dodawać, że izokontra między *Londynem* i *Lublinem* pojawiła się na polskiej mapie mentalnej dopiero po 1944 r., a między *Puławami* i *Natolinem* — po 1956 r.

Mówię o tym wszystkim nie tylko dlatego, by pokazać, że mapa mentalna (w tym wypadku — polska) poznaczona jest wcale gęstą siecią linii — izohips i izokontr — których kształt, układ i przebieg zdecydowanie nieraz odbiega od układów linii na mapach geograficznych (a nawet politycznych). Chcę tym samym uzmysłwić drugą z zapowiedzianych cech map mentalnych: ich historyczność (historyczną zmienność). Oznacza to, że dyskurs publiczny, interpretujący przebieg zdarzeń na scenach społecznych i politycznych, jedne byty mentalne powołuje do życia, inne zaś może skazywać na powolną niepamięć. Afganistan był częścią naszej szkolnej wiedzy geograficznej od dawna, ale na polskiej mapie mentalnej (czyli w niegeograficznych użyciach językowych typu *drugi Afganistan*, *nowy Afganistan*) pojawił się dopiero na przełomie lat 70. i 80., Albania zaś — jeszcze o 10 lat później, na początku lat 90., w stosunkowo krótkim czasie wykształcając wyraźny, silny stereotyp, którego dominantą rzeczową jest skrajna bieda, zacofanie, korupcja i chaos, emocjonalną zaś — lekceważenie, dezaprobata, pogarda; por. językowe manifestacje tego stereotypu: „[„Trybuna”] Wskazała na podobieństwo [Marka Belki] do Balcerowicza, zaproponowała mu wycofanie się z polityki i skupienie się na doradzaniu rządowi... Albanii” (GW 238/01); „Linda obraził się na reżysera, bo ten nazwał go „albańskim aktorem” (Pol 20/96); „...dotychczasowy dyrektor [Teatru Wielkiego w Warszawie] Janusz

Pietkiewicz otrzymał wymówienie w przeddzień ważnej premiery „Straszного dworu”, co z kolei reżyser Żuławski nazwał obyczajem rodem z Albanii” (Pol 7/98); „Antypornograficzne marsze i pikieety organizowano pod hasłami: *Dziś pornografia — jutro pedofilia* lub *Dziś pornografia i Stocznia Gdańska — jutro Albania*” (Pol 5/00). Jedną z najświeższych zmian na polskiej mapie mentalnej dotyczy Moskwy i Brukseli. Jeszcze w latach 80. w polskim stereotypie Moskwy dominowały silne akcenty radzieckie: nazwa *Moskwa* była synonimem ZSRR i jego twardej polityki zagranicznej, Bruksela zaś w ogóle nie miała swojego stereotypu i należała do sfery wiedzy geograficznej. Stereotyp Brukseli zarysował się na polskiej mapie mentalnej dopiero w latach 90., treściowo utożsamiając się z pojęciem ‘stolicy (jednoczącej się) Europy’. Że jednak, jak wspomniałem, na polskiej mapie mentalnej istnieją właściwie dwie *Europy* połączone izokontrą, tak też mamy na niej dwie *Bruksle*: jedną leżącą na tej samej poziomicy, co *Maastricht*, *Strasbourg*, *Shengen* i *Haga*, i drugą, która na tejże izolacji sąsiaduje z *Moskwą*, co o tyle zmienia sytuację, że *Moskwa* w tym układzie przejmuje ze swego dawnego stereotypu cechę ‘ośrodka dyktującego warunki’. W polskim dyskursie publicznym wymienianie *Moskwy* i *Brukseli* jednym tchem stało się normą i przekształciło w rodzaj zbitki pojęciowo-leksykalnej: „... mówi on [M. Krzaklewski], że postkomuniści traktują Brukselę jak nową Moskwę” (Pol 2000, nr 32); „... pojawiły się slogany z epoki kijów baseballowych: Polska tak, Maastricht nie! Nie pozwolimy włączyć Polski do Unii Europejskiej i NATO! Precz z masonerią, aborcją i anarchią! „Gazeta Wyborcza” do Izraela! Wczoraj Moskwa, dziś Bruksela” (R.M. Groński; Pol 47/96); „Bruksela i Moskwa jawią się zwłaszcza starszym jako podobne centra biurokratycznego zamordyzmu” (GW 226/98); „Nieraz zachowania naszych bliskich są zachowaniami typowych sierot po PRL-u, kiedy zaczynają się obawiać, że Bruksela będzie odpowiednikiem Moskwy w nowej zjednoczonej Europie” (abp J. Życiński; „Gość Niedzielny” 5.04.98), „Jak rządziła Moskwa, to jeszcze tak się nie pchali, a jak Bruksela — to niedługo już nic polskiego u nas nie będzie” („Zielony Sztandar”; za Pol 11/97), „[Władimir Bukowski] oznajmił w „Naszym Dzienniku”, że ta cała Unia to nowy Związek Radziecki. Bruksela zaś to Moskwa” (Pol 15/98).

Po trzecie, historycznie zmienna jest także umiejętność odczytywania map mentalnych. Jeśli prawdą jest, że przestrzeń ludzką poznajemy głównie poprzez teksty, że więc poprzez teksty przekazywana jest nam treść organizujących tę przestrzeń wyobrażeń stereotypowych, to prawdą jest też, że mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym: zawartość owych stereotypowych wyobrażeń programuje treść i tonację tekstów; teksty bywają świadectwami, dowodami, a w każdym razie przejawami istnienia w naszych

mózgach map mentalnych. Ale historyczna zmienność map mentalnych powoduje, że co współtworzyło taką mapę, powiedzmy, sto czy dwieście lat temu, nie musi współtworzyć jej dzisiaj. Czytelnik dzisiejszy bez specjalnego komentarza „od redakcji” prawdopodobnie prześlizgnie się jedynie po *Konkluzji liryków* Wespazjana Kochowskiego, nie rozumiejąc, do czego odsyła go obecne tu imiona własne: „Ehej! żegnam was, Kameny, Z Helikonu jadę, Żegnam, zdroju Hipokreny I twych dam gromadę” (dwa wieki później tymiż odniesieniami bawił się w *Beniowskim* Słowacki: „O boćwino! Hipokreno Litewska! Ty, co utworzyłaś szkołę! Waza twa zawsze wytryska Kameną, Która ma oczki gazelli wesole”). Gdy w *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* wołał Słowacki: „O Cheroneo! O Maciejowice!”, gdy pytał retorycznie: „Na Termopilach? — Nie, na Cheronei Trzeba się memu załamać koniowi”, nie musiał się obawiać, że nie zostanie zrozumiany: greckie toponimy współtworzyły ówczesną mapę mentalną, i jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym przeciętny polski gimnazjalista powinien był bezbłędnie lokować na niej i symbole poetyckiego natchnienia, i symbole upadku niepodległości, bo należały one do ówczesnego kodu kulturowego. Z mapy mentalnej dzisiejszych młodych Polaków *Cheronea*, *Termopile*, *Helikon* czy *Hipokrena* zniknęły bezpowrotnie, co oznacza, że współczesny młody Polak, czytając teksty będące produktami i świadectwami map mentalnych sprzed lat stu czy dwustu, jest na ogół bezradny. Ale dodajmy, że tenże młody Polak lokuje na swojej mapie mentalnej punkty i obszary, których jego ojciec i dziad nawet nie podejrzewali o istnienie.

Tak więc mapy mentalne — ich komponenty i konfiguracje tych komponentów — można rozpatrywać jako składniki kodu kulturowego pożytkowanego przez wspólnotę komunikacyjną danego miejsca i czasu. Liczba mnoga — „mapy komunikacyjne” — użyta tu została nieprzypadkowo: wiele wskazuje na to, że w przestrzeni naszego dyskursu społecznego współistnieją różne mapy mentalne, które się z sobą krzyżują, dopełniają, zderzają, częściowo nakładają, częściowo rozchodzą. Zawartość tych map jest pochodną wielu czynników charakteryzujących grupy ludzkie, które się na daną wspólnotą składają (przynależność pokoleniowa, odnośność klasowa, status społeczny, wykształcenie *resp.* typ wiedzy o świecie, wyznawany system wartości, światopogląd czy typ racjonalności, profil zawodowy i inne cechy podmiotowe; zob. Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 211–212). Zapewne jest jakiś wspólny mianownik tych map, wspólny obszar, który moglibyśmy nazwać „polską mapą mentalną” (analogicznie do tego, jak mówimy o „polskim językowym obrazie świata”) — ale równie wiele zdaje się wskazywać na to, że rzeczywistością dyskursu jest raczej niejednakowość równocześnie występujących w nim map mentalnych. Wiemy skądinąd, że im większa spójność

społecznego kodu kulturowego, tym skuteczniejsza komunikacja w skali danej wspólnoty. Tak więc współwystępowanie różnych map — choć skądinąd nieuchronne, bo będące faktem obiektywnym — może być i bywa przyczyną niepowodzeń komunikacyjnych. Mogą to być niepowodzenia w komunikacji literackiej, czyli w odbiorze tych dzieł literatury pięknej, których intertekstualność — aluzje czy reminiscencje — jest w niemałym stopniu pochodną autorskich odniesień do „konkurencyjnych” map mentalnych (map okresów wcześniejszych, map cudzych, map bardziej szczegółowych od ogólnie przyjętych itp.). Ale na myśli mam tu przede wszystkim niepowodzenia w komunikacji codziennej, w dyskursie niespecjalistycznym. Sygnałem możliwości takich niepowodzeń był dla mnie fakt, że mniej więcej połowa składu dwóch filologicznych grup studenckich nie zrozumiała zjadliwego dowcipu białoruskiej ulicy, przedrukowanego przez „Gazetę Wyborczą”: „Do prezydenta Białorusi Aleksandra Łukaszenki przychodzi szef MSZ. — Panie prezydencie, mam dwie wiadomości: dobrą i złą — mówi. — Zacznij od dobrej — prosi Łukaszenko. — Może pan już wyjechać na Zachód — mówi minister. — A zła? — Na razie niestety tylko do Hagi” (GW 173/01). Wyrazem *Haga* określa się zarówno miasto w Holandii nad Morzem Północnym, jak i — metonimicznie — Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości; zrozumienie przytoczonego dowcipu wymaga znajomości obu odniesień tego wyrazu: toponimicznego i eponimicznego, pierwszego stanowiącego składnik li tylko wiedzy szkolnej, drugiego przynależnego także do mapy mentalnej. Problem leży w tym, powtórzmy, że treść toponimiczna i treść eponimiczna oznakowane są jedną i tą samą etykietą wyrazową. Wiarygodność treści toponimicznej (odniesienia lokalizacyjnego) może być zweryfikowana przy pomocy mapy fizycznej lub encyklopedii. Czy zakres odniesienia eponimicznego również daje się w jakiś sposób weryfikować?

Zapytajmy najpierw, gdzie i jak weryfikacja taka mogłaby nastąpić. Takim weryfikującym punktem odniesienia bywają, po pierwsze, definicje tekstowe, a mogłyby być — i powinny — regularne definicje słownikowe. Definicja tekstowa to bieżący komentarz odautorski, towarzyszący w tekstach publicystycznych niektórym specyficznym użyciom wyrażen językowych; por.: „Odcięty ołówkiem Curzona i wyzwolony z panowania Pakistanu po krwawej wojnie wyzwoleniczej *Bangladesz jest dla świata synonimem ubóstwa* (przewodzi nawet organizacje krajów będących na drodze rozwoju najdalej od celu)” (K. Zanussi; Pol 9/99, kursywa moja — W.Ch.). Jest to jednak środek stosunkowo rzadki; przy wcale licznych sformułowaniach typu „Galicja, ten ukraiński Piemont”, „Lwów, zwany ukraińskim Piemontem”, „Kosowo miało być Piemontem zjednoczonej albańskości”, „Zdaniem Giedroycia Piemontem narodowej myśli niepodległościowej Białorusi miałyby być Katedra

Kultury i Języka Białoruskiego na Uniwersytecie w Białymstoku” (wszystkie przykłady z „Gazety Wyborczej” z lat 1996–2001) ani razu nie natknąłem się na definicję tekstową, nic o tak rozumianym *Piemoncie* nie mówi encyklopedia PWN, milczy nawet *Słownik eponimów* Władysława Kopalińskiego — i dopiero *Słownik mitów i tradycji kultury* tegoż autora wyjaśnia początkującym geografom mentalnym, że przez *Piemont* powinni rozumieć ‘punkt wyjścia, wysunięty przyczółek, stanowisko, placówkę, kluczową pozycję, z której promieniuje, krzewi się, rozprzestrzenia na cały kraj jakaś idea, ruch, prąd umysłowy, polityczny, społeczny, gospodarczy itd.’. Nie trzeba dodawać, że *Piemontu* nie notuje żaden ze słowników filologicznych, te bowiem od dawna pozostają wierne programowej zasadzie nienotowania nazw własnych. Owocuje to bardzo osobliwymi skutkami: na przykład *Słownik języka polskiego* pod red. M. Szymczaka odnotowuje derywaty *europejski*, *europeizm*, *europeizować* — ale bez ich podstawy słotwórczej, czyli eponimu *Europa*. Co więcej, definiowanie owych derywatów ma charakter strukturalno-znaczeniowy (a więc gramatyczny), a nie realnoznaczeniowy (pojęciowy); u Szymczaka mamy więc: *europeizować* ‘nadawać komu lub czemu cechy europejskie’, *europeizm* ‘zespół cech świadczących o przynależności do kultury europejskiej’ itd., tyle że jakie to cechy świadczą o przynależności do *Europy* — słownik nie podaje; definiowanie *europejskości* jako ‘odnoszenia się do Europy’ przy jednoczesnym braku zdefiniowania w odrębnym artykule, co się przez ową *Europę* rozumie, jest klasycznym przykładem wyjaśniania *ignotum per ignotum*. Hasła *Europejczyk* w ogóle u Szymczaka brak — czy to wobec uznania je za oczywiste, czy to wskutek zaliczenia go do nazw własnych. Nawet wielotomowy *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. Haliny Zgółkowej nie jest w omawianej dziedzinie konsekwentny. Co prawda znaczenia toponimów regularnie dzielone są na „geograficzne” i „niegeograficzne”, dzięki czemu *Ameryka* na przykład ma u Zgółkowej także znaczenie ‘stan zasobności, dobrobytu, bogactwa’. Ale już derywaty słownik ten wyprowadza tylko od znaczeń „geograficznych”, wskutek czego *amerykański* to jedynie ‘taki, który dotyczy Ameryki lub Amerykanów, żyje, występuje w Ameryce’. Co gorsze, słownik ten derywaty takie opatruje uwagą „nie stopniuje się”, co sugeruje, że nadzwyczaj rozpowszechnione w naszym dyskursie sformułowania typu *iście amerykański*, *prawdziwie po amerykańsku*, *najbardziej amerykański* itp. nie mają racji bytu.

Postulat, jaki w tym momencie należałoby sformułować, ma na celu przede wszystkim takie przeformułowanie programowych reguł leksykografii, by przed eponimami typu *Madagaskar*, *Wenecja*, *Bizancjum*, *Piemont*, *Norymberga*, *Himalaje* i ich derywatami otworzyć podwoje słowników filologicznych. Ale funkcja leksykografii nie jest funkcją utrwalającą jedynie,

kodyfikującą czy konserwującą pewien stan rzeczy. Leksykografia, jak dobitnie i wielokrotnie formułował to Witold Doroszewski, ma do spełnienia istotne funkcje społeczne, w szerokim sensie pragmatyczne, które uczony wiązał ściśle z procesami definiowania znaczeń (Doroszewski 1970: 302). Stanowisko Doroszewskiego chcę dzisiaj zdecydowanie przypomnieć, ponieważ każdy akt definiowania (zwłaszcza w sferze tak szczególnej, jak mapa mentalna) uważam za akt samouświadamiania sobie zawartych w *definiendum* treści — a przekonany jestem, że dla sprawności (ale i dla jakości) dyskursu publicznego jest sprawą społecznie doniosłą samouświadamianie sobie pełni tych znaczeń, konotacji, ocen i odniesień, jakie się na przestrzeni lat trwale wiązały w polskim dyskursie z wyrazami *Azja, Europa, Afryka, Kazachstan, Madagaskar, Jalta, Targowica, Galicja, Zamojszczyzna, Wisła, Jedwabne*, wreszcie *Polska, Polak, polski, polskość*. Ten specyficzny rodzaj definicji, jaką jest rozbudowana i wielofasetowa definicja kognitywna (zob. Bartmiński 1988), szczególnie ujawnianiu takich treści sprzyja. Dokładność, z jaką definicja kognitywna penetruje „światy za słowami”, może być bolesna, bo dla Polaka samouświadomienie sobie, z czego tak naprawdę składają się stereotypowe wyobrażenia np. Madagaskaru, Rumunii czy Albanii, będzie zapewne przykre i wstydlive. Ale dla ustalenia swego faktycznego miejsca w przestrzeni globalnej takie akty samoświadomościowe są po prostu nieodzowne. Analiza różnych map mentalnych naszego dyskursu poprzez definiowanie treści składników tych map może być okazją do rekonstrukcji podmiotów te mapy (i ten dyskurs) tworzących. Mówienie o naszych mapach mentalnych jest mówieniem o nas samych.

W przenikliwym traktacie o wolności i niezależności przestrzeni, o samobytności natury, o jej trwaniu w sobie, o jej obojętnej wobec ludzi ciągłości, jakim jest *Widok z ziarnkiem piasku* Wisławy Szymborskiej, poetka pisała: „Zwiemy je ziarnkiem piasku. A ono siebie ani ziarnkiem, ani piasku. Obywa się bez nazwy ogólnej, szczególnej, przelotnej, trwałej, mylnej czy właściwej. Na nic mu nasze spojrzenie, dotknięcie. Nie czuje się ujrzone i dotknięte. A to, że spadło na parapet okna, to tylko nasza, nie jego przygoda”. To człowiek niweluje samobytność rzeczywistości, tnie ciągłość natury liniami, granicami, schematami, wieńczonymi etykietami nazw. Natura obywat się bez nas i bez całej naszej aparatury mentalnej — my bez niej wobec natury obyć się nie możemy. Nie mogąc sprostać rzeczywistości samej-w-sobie, tworzymy z naszych wyobrażeń Rzeczywistość Dodatkową, „rzeczywistość drugą”. Wypełniamy ją stworzonymi przez siebie konstrukcjami mentalnymi, których zawartość programuje całą naszą działalność, których treść więc nie jest dla nas obojętna. Skoro przestrzeń mentalna jest dla człowieka przestrzenią realną, w której żyjemy i działamy, to mapa men-

talna staje się swoistym wymiernikiem ludzkiej przestrzeni egzystencjalnej. Leży więc w naszym życiowym interesie, byśmy ukrytą za nazwami zawartość konstruktów mentalnych tych map poznali możliwie dokładnie — bo między innymi od tego zależy miejsce, jakie zajmować będziemy w realnej przestrzeni egzystencjalnej.

Literatura

- Adamowski J., 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze, Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Anusiewicz J., Dąbrowska A., Fleischer M., 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, [w:] *Język a kultura*, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, red. A. Dąbrowska i J. Anusiewicz, Wrocław.
- Bartmiński J., 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S., 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin.
- Chlebda W., 1997, *Zarys polskiej geografii mentalnej*, „Przegląd Humanistyczny” nr 3.
- Chlebda W., 1998, *Kilka słów o Europach i innych mentalnych kontynentach*, [w:] *Słowo i czas*, red. S. Gajda i A. Pietryga, Opole.
- Chlebda W., 2000, *Plaszczyzny oglądu językowego obrazu świata w opisie semantycznym języka*, [w:] *Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich*, red. S. Gajda, Opole.
- Chlebda W., 2000a, *Ile jest Mławy w Mławie? Pochodne nazw własnych w językowym obrazie świata Polaków*, [w:] *Język a kultura*, t. 13, wyd. cyt.
- Clark G., 1992, *Przestrzeń, czas i człowiek. Spojrzenie badacza prehistorii*, Warszawa.
- Długosz Z., 2001, *Historia odkryć geograficznych i poznania Ziemi*, Warszawa.
- Doroszewski W., 1970, *Elementy leksykologii i semiotyki*, Warszawa.
- Fleischer M., 2000, *Obraz świata. Ujęcie z punktu widzenia teorii systemów i konstruktywizmu*, [w:] *Język a kultura*, t. 13, wyd. cyt.
- Hall E. T., 1987, *Bezgłośny język*, Warszawa.
- Kałużski S., Komornicki T., 1996, *Słownik niekonwencjonalnych nazw geograficznych*, Warszawa.
- Kostrowicki A. S., 1997, *Przestrzeń — jej istota i zróżnicowanie*, [w:] *Rzeki. Kultura — cywilizacja — historia*, t. 6, red. J. Kultuniak, Katowice.
- Kwaśnica R., 1991, *Rzeczywistość jako byt sensu*, [w:] *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz i J. Bartmiński, Wrocław.
- Lachur Cz., 1999, *Semantyka przestrzenna polskich przyimków prefigowanych na tle rosyjskim*, Opole.
- Loth J., 1928, *Zarys dziejów rozwoju horyzontu geograficznego na tle historii odkryć*, Kraków.
- Muszyński Z., 1998, *„Profilowanie” profilowania*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin.
- Sirko M., 1999, *Zarys historii kartografii*, Lublin.
- Szczański J., 1989, *Socjalizmu model liryczny. Założenia o rzeczywistości w mowie publicznej*, Polska 1975–1979, Warszawa.
- Walmsley D. J., Lewis G. J., 1997, *Geografia człowieka. Podejścia behawioralne*, Warszawa.

- Wojciechowski K. H., 1996, *Przestrzeń i geografia*, [w:] *Rzeki. Kultura — cywilizacja — historia*, t. 5, red. J. Kułtuniak, Katowice.
- Wojciechowski K. H., 1998, *Koncepcje przestrzeni geografii humanistycznej*, [w:] *Przestrzeń w nauce współczesnej*, red. S. Symotiuk, G. Nowak, Lublin.
- Tuan Yi-Fu, 1987, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa.

Skróty

Pol — „Polityka”

GW — „Gazeta Wyborcza”

GTV — „Gazeta Telewizyjna”

A POLE'S MENTAL MAP OF THE WORLD

The analysis of the Polish public discourse reveals that geographical proper names and their derivatives are used not only to identify places and buildings or structures, but also to label stereotyped images of Europe and Asia, the Mediterranean Sea and Mount Everest, Byzantium and Atlantis, Pcim and Mława, Woronicza street and Place Pigalle. A networks of these images constitutes a „mental map”, superimposed over and relatively independent of geographical and political maps. A mental map is selective, i.e. it disregards the majority of real places and structures, and marked in the national sense. To two basic dimensions — longitude and latitude — it adds a third one: that of verticality, which is used to valuate the entities under consideration. Therefore objects on mental maps, in contrast to traditional maps, are grouped according to the similarity or discrepancy of their features and values. Mental maps change in time, as does the ability to read them. In social discourse there exist a number of crisscrossing mental maps (national, based on social groups, on particular social environments, worldviews, typical of a given generation, etc.), which constitute an important though still poorly known component of the cultural code of a given linguistic community at a particular time. By omitting to define proper names, contemporary lexicography does not contribute to a greater understanding of mental maps. In the present article the author proposes to use the cognitive definition to describe the stereotypes which constitute the Polish mental map, which description is treated as an important factor of the social and national reflection of Poles on themselves.

Krystyna Pisarkowa
(Kraków)

TOŻSAMOŚĆ NOSICIELA STEREOTYPÓW ETNICZNYCH

Autostereotyp narodowy, inaczej niż stereotyp obcego, jest z zasady pozytywny. A rozszerzająca się wielojęzyczność i wielokulturowość społeczeństw współczesnych modyfikuje koncepcje narodu, jego rozwoju lub regresu, ingerencji państwa i samą jego istotę „lingwistyczną”. Wielojęzyczność nosicieli stereotypu etnicznego wymaga wiedzy o kilku kulturach, np. w Polsce o polskiej i żydowskiej. Także polski był dla Żydów żyjących w Polsce językiem szkoły, zawodu i fascynującej ich kultury. Na przykład Rubinstein, w anglojęzycznej autobiografii wyznał, że „kocha Polskę”, lekcje polskiego były „źródłem radości”, miał pozytywny stereotyp Polaka i Polki, Tatr i Górali — ale i bliski związek z kulturą żydowską; Celan, najwybitniejszy dla Niemców współczesny poeta niemieckojęzyczny, to typowa postać pogranicza, znawcą tłumacz tekstów rumuńskich, niemieckich, hebrajskich, rosyjskich, angielskich, francuskich; trójjęzyczny Reich-Ranicki identyfikuje się z kulturą niemiecką, choć jako Żyd zaznał prześladowań, zakazu studiów, deportacji, getta, a jako jedyny bagaż zabrał ze sobą język i znajomość kultury niemieckiej, i to z nią utożsamia „ojczyznę”. Akceptując niemieckość, „rozumie” i kocha Chopina jako „poetę muzycznego”, reprezentującego Polskę, jej wielką „lirykę”, poezję romantyczną i późniejszą. Po wojnie przybiera drugie nazwisko (słowiańskie), a na pytanie (Grassa), kim jest, powie: „Pół Polakiem, pół Niemcem i pełnym Żydem”. Ojczyznę, której mu brak, znajduje w sztuce. Od innych różni go samotność, zawdzięczana literaturze, która pozwala zająć postawę metajęzykową wobec rzeczywistości odbitej w jednym z języków naturalnych.

Niegdyśjsze próby opisanie współczesnego polskiego stereotypowego spojrzenia na cudzoziemców (1976 i udział w konferencji: *World Communication — Decisions for the Eighties*, 1980) upewniły mnie, że o ile stereotypy

obcych narodowości, zwłaszcza sąsiadów, są negatywne, wręcz złośliwe, to stereotyp „własny” jest pozytywny. Nawet cechy nasuwające wątpliwości, czy są zaletami, mogą w nim ująć za pozytywne (np. fantazja, zapalczywość, szaleńcza odwaga, czyli ryzykanctwo, szeroki gest, czyli rozrzutność), jeśli cechują tego, z kim się utożsamiamy. Można się spodziewać, że materiał dokumentujący „autostereotyp” zezwoli na próbę rekonstrukcji tego, co w opinii publicznej tworzy zespół tak zwanych „wartości”. Zatem *Niemiec* może być dla nas, jak wykazują ankiety, „systematyczny”, „zdyscyplinowany”, „okrutny” i zarazem „ekliwy”, „ja” zaś osoby, utożsamiającej się ze stereotypowym Polakiem winno się okazać łagodne, wrażliwe, uczuciowe, dobre w improwizacji, pełne fantazji, dynamiczne, nieobliczalne, a niezdolne skrzywdzić muchy. Z przeciwstawienia stereotypu obcego swojskiemu mogła się wykluczyć składanka cech istoty pozytywnej, czyli zbiór „wartości” konstytuujących nasze (moje) *ego*. Tożsamość człowieka, czyli świadomość istnienia własnego „ja” oraz względna znajomość *ego*, jest dla nauki pewnikiem — podobnie jak istnienie związku między językiem etnicznym a tożsamością człowieka z własną grupą etniczną. Zwłaszcza nauki o społeczeństwie postrzegają tu społeczną rolę języka, uznając ją za równie istotną jak jego funkcje filozoficzne i komunikacyjne. Owymi społecznymi funkcjami języka mają być: integrowanie (według koncepcji Bronisława Malinowskiego to funkcja „fatyczna”), separacja (odcinanie od obcych: np. manifestowane w stereotypowości spojrzenia na „obcego”), wspieranie prestiżu narodowego (dotyczy wersji standardowych), tworzenie ramy odniesienia, np. kodyfikacja norm.¹

Linde zdefiniował *naród*: s.v. *naród*, *nacya* jako ‘cały ten zbiór ludzi jednego języka, jednych obyczajów, w jednym kraju osadzonych — nie tylko dorośli, ale *niemówiątki* są narodem’. Czy rzeczywiście wolno i dziś wierzyć, że naród w sensie historycznym, geograficznym, religijnym, politycznym to język? Śmierć języka, utrata równowagi systemu wynikają z wymarcia grupy etnicznej, nie z zakazu używania języka. Historia uczy, że poczucie zagrożenia etnicznego sprzyja konsolidacji i ocaleniu języka (Pisarkowa 1982). Ale może współczesność zbliża nas do punktu, w którym się pojęcie narodowości spośród parametrów pomocnych przy określaniu tożsamości człowieka *ja* wykrusza? A niezdefiniowana wielojęzyczność jest zawsze tuż za progiem² czy to w postaci dialektu, czy regionalnej odmiany języka ogólnego, czy to w postaci klanowego idiolektu rodziny. Niektóre grupy etniczne jeszcze przywiązują wagę do tego właśnie kryterium klasyfikowania członków swoich

¹ Według Hymesa i Weinreicha są 4 główne funkcje społeczne języka standardowego: jednocząca, separująca, prestiżowa i funkcja ramy odniesienia (por. Bobrowska /red./, 2000, s. 13).

² Ukazał to już pół wieku temu Uriel Weinreich Weinreich, 1964 (1953).

i obcych wspólnot. Jeszcze żyją — wprowadzając jako historyczne — tradycje dydaktyczne i żyją reprezentujące je teksty, które dziecku „od dziecka” pomagają wpoić i utrwalić świadomość przynależności do grupy narodowej wraz z poczuciem więzi tożsamości z jej członkami. Jeszcze trwają nawet w słownictwie i frazeologii niektórych języków etnicznych i w ich odpowiednich kompendiach dokumentacje „znaczeń” nazw narodowości. Potwierdzają one istnienie stereotypów narodowych, choć się w miarę narastania i związków, i konfliktów między narodami, zmienia struktura społeczna i polityczna społeczeństw współczesnych.

Kontynenty lub wielkie ich obszary przeobrażają się w wielojęzyczne lub „wielodialektowe” ponadnarodowe wspólnoty kulturowe (np. wyznaniowe jak islam, polityczne jak były ZSRR, rasowe: „czarni” i „biali”; „rasa” Latynosów i inne wielkości etniczne). Uświadamiają to nam raz po raz relacje o konfliktach rasowych, np. w USA między Amerykanami a Kubańczykami na Florydzie, między dziećmi Amerykanów a filipińskimi i wietnamskimi, czy wręcz z przybyszami z Afryki. W obliczu tego zjawiska dziennikarz powie „Język nie jest w stanie nadążyć za zmieniającymi się układami”:³ dorastające dzieci imigrantów czy małżeństw mieszanych nie są w stanie określić samych siebie na formularzach szkolnych sprawdzianów testowych. Syn Japończyka i matki z Indii Zachodnich wpisze do formularza: „Azjata”, ale zapytany, za kogo się uważa, odpowie, „że jest mieszancem” i dalej że „być mieszancem to rodzaj niesamowitego poczucia, że się jest wszystkim, ale również, że się jest nikim, [...] ponieważ się szybuje między dwoma światami, oba uważa za swoje” — „to głos młodych a zarazem ich wizja narodu”. Takie tradycje państwa wielonarodowego, znanego z innych kontynentów (w Ameryce mniejszości narodowe przekraczają nawet 50%) — rozlewają się dziś także na Europę, a kontekst, w którym żyje Europejczyk, narzuca podobne pytania.

Wraca i do mnie nękające mnie od dawna pytanie o koncepcję stereotypu etnicznego. W nurt tej koncepcji wplata się wielojęzyczność i „wielokulturowość wyniesiona domu”, nienabyta w szkole, pierwotna lub „jeszcze” pierwotna, jak u Mickiewicza, który mówi: „Litwo, Ojczyzno moja...”, choć nie zna języka litewskiego. Jak u Chopina, u którego składniki kultury francuskiej nie tłumią potrzeby przemawiania *Krakowiakiem*, *Mazurkiem*, czyli ludowym wątkiem muzycznym. Jak u Odojewskiego, który traktuje sam język jako wartość aksjologiczną, konkretnie jak ekwiwalent ojczyzny: „Urodziłem się w Poznaniu, mieszkałem zaś w wielu stronach i miejsco-

³ P. „Nowa twarz rasy — Pojęcie rasy zyskuje w USA nową definicję” Jon Meacham i in., „Newsweek” 18 IX 2000 (według przedr.: „Forum” 1 X 2000, s. 10-11).

wościach; jak zaczynam liczyć, to ze zdumieniem stwierdzam, że najdłużej w Bawarii, w Monachium. Myślę, że moje korzenie tkwią w języku i w jego zawłościach, i tajemnicach, w historii naszego kraju, w pejzażu. Oczywiście można by jeszcze inaczej odpowiedzieć. Że w tradycji, w pewnym kodeksie moralnym. Albo, że w literaturze” („Tygodnik Powszechny” 1988). Z innej wypowiedzi Odojewskiego, udokumentowanej w krótkometrażowym filmie o nim, wynika, że chmury polskie są zupełnie inne niż w obcym kraju (Pisarkowa 1999).

Zapewne wielokulturowość modyfikuje myślenie stereotypowe. A jest pojęciem nieostrym, ma wiele nieusystematyzowanych odmian. Zróżnicowane są społeczeństwa słowiańskie, zwłaszcza bałkańskie; dawna monarchia habsburska to uderzająca „niejednorodność”; Żydów łączyło wyznanie (możeszowe), dzieliło pochodzenie, dzieliły języki, stosunek do tradycji.⁴ Stosunek koncepcji narodu do „lingwistycznej rzeczywistości społeczeństw”, „jej rozwoju lub regresu” (ingerencja władzy państwowej: wynarodowienie, centralizacja władzy) to zjawiska ciągle rozważane. Zajmują się nimi autorzy uczestniczący w tomie *Język a tożsamość narodowa* (2000) pod redakcją Bobrownickiej, która sama wyróżnia spośród tych narodów właśnie historię Polaków. Uznaje, że tylko tu „mamy do czynienia z paralelnym rozwojem świadomości narodowej i narodowego języka [...] bez szczególnych powikłań autoidentyfikacji narodu i korelatu językowego”.

Podobnie widzi Polskę Bajerowa. W jednym, ostatnim odcinku okresu, polszczyzna rozdziela się na potoczną wersję mówioną i na polszczyznę pisaną. Oznacza to: spetryfikowanie normy pisanej w ostatnich latach XIX wieku, wzrost kręgu korzystających z mediów pisanych — to inteligencja: „język obsługuje już wszystkie sfery życia społecznego wraz z sferą nauki”, popularyzuje „intelektualizację”, składnia tworzy „łańcuchy przyczynowo-skutkowe”, bo „wnika w zależności między zdarzeniami” (Bajerowa 2000, s. 143–4). To załóżek fundamentu późniejszej koncepcji *langue*. I właśnie składnia wykazuje istnienie świadomych mechanizmów „strzyżenia” tekstu pisanego według reguł odbijanych i zarazem narzucanych już interpunkcją. Zdanie złożone zyskuje stałe cechy strukturalne.⁵ Choć więc początek rozwoju polskiej hipotaksy wyłania się z samych początków piśmiennictwa polskiego, formalizacja i „zaklepanie” (Bajerowa 2000) statusu struktury w systemie, organizacja składni, jej „uspokojenie” (Bajerowa 2000), elizja nadmiernej ilości wariantów nastąpi później. Normalizacja to czynnik ze-

⁴ Cały nr 11/2000 kwartalnika „Krasnogruda”: Krajobraz i pamięć. Zagłada Galicji dotyczy tej problematyki.

⁵ Początek rozwoju hipotaksy tkwi oczywiście w początkach piśmiennictwa polskiego (Pisarkowa 2001).

wewnętrzny i wewnętrzny, a towarzyszy mu wpływ polityki, praktyki wydawniczej i dydaktycznej.

Te czynniki i ugruntowanie normy dla wersji polszczyzny pisanej rozstrzygnęły w końcu XIX w. o jej uratowaniu mimo rozbitcia regionalnego wzmacnionego przez rozbitcie Polski na trzy odmienne zabory. Warto zapamiętać tę rolę gramatyki w historii ocalenia tożsamości kulturowej. Bo choć w każdym zaborze traktowano polszczyznę inaczej, w żadnym jej nie rozpieszczano. Najłagodniej obchodzono się z nią w zaborze austriackim.⁶ Wśród wielojęzycznych narodów monarchii habsburskiej są oczywiście Żydzi, trudni do ujęcia w stereotyp lub opis uproszczony, wchodzili oni w skład każdego z narodów i państw uplątanych w relacje z monarchią habsburską, a ponadto w państwa, które jak np. Polska poza Austrią tkwiły w zaborze rosyjskim i pruskim, gdzie uczenie polskiego było zakazane. Dlatego refleksje ogólne z obserwacji wielojęzyczności i nosicieli polskiego stereotypu etnicznego nie obejdują się bez wiedzy o problematyce i kulturze polskiej i żydowskiej. Wybieram z bezliku wielojęzycznych profili⁷ świadectwa Artura Rubinsteina, Paula Celana i Marcela Reicha-Ranickiego.

Co do Rubinsteina z jego anglojęzycznej autobiografii wybieram i cytuję tu (na końcu tekstu) fragmenty naświetlające jego stosunek do polskiej kultury, które mówią same za siebie, że: Rubinstein „kocha Polskę” (1); lekcje polskiego były mu „źródłem radości” (1), polskie wyrazy, jak *żał* są bliskie i nieprzetłumaczalne (2), mimo że znał kilka języków tak dobrze, iż brano go za ich rodowitego użytkownika (3, 13), ma pozytywny stereotyp Polaka: mężczyzna o eleganckich, doskonałych manierach, umiejący się bawić, (7) Polka to wdzięk, uroda, temperament, „bujność” (8); fascynują go Tatry i Górale polscy (9) — a jednocześnie ma poczucie bliskości w stosunku do kultury żydowskiej (11, 12).

Paul Celan jest postacią typową dla pogranicza, zna, bo czyta i tłumaczy teksty rumuńskie, niemieckie, hebrajskie, rosyjskie, angielskie, francuskie. Dla Niemców to najwybitniejszy współczesny poeta niemieckojęzyczny. A i on sam uważał niemiecki za „sвій język ojczysty”, o czym mówi w wielu

⁶ Najgorszy był zabór rosyjski: gdy w 1895 zakazano uczyć polskiego w szkole, inteligencja Żydowska uczestnicząca w kulturze polskiej uznała za konieczne nauczać polskiego w chederach (p. Klemensiewicz 1974, 518 i tabl. synchroniczne Bajerowej ib.). Jeszcze w XX w. mój dziadek woził dzieci z pn. Małopolski końmi po kryjomu przez zieloną granicę do Galicji do „szkół” (córkę na Salwatorze u krakowskich Norbertanek).

⁷ Pomijam trójjęzycznego Josepha Conrada — jak pomijam dwujęzycznych polskich mieszkańców Litwy (jak przedstawiciele dwóch generacji Karłowiczów), niezliczonych mieszkańców Ukrainy, Białorusi.

swych wierszach. Ostatnio Maria Kłańska (Kłańska 2000) przypomina *Nähe der Gräber*⁸:

*Kennt noch das Wasser des südlichen Bug,
Mutter die Welle, die Wunden dir schlug?
[...] Und steigt nicht der Gott mit dem knospenden Stab
den Hügel hinan und den Hügel hinab?
Und duldest du, Mutter, wie einst, ich daheim,
den leisen, den deutschen, den schmerzlichen Reim?*

i notuje jednocześnie fakt bardzo znamienity:

„nie ma prostej korelacji między tożsamością narodową a językiem, który Żydzi danej prowincji uważali za ojczysty, czy też który był dla nich językiem codziennej komunikacji. [...] Również język polski był dla wielu Żydów z Galicji językiem nie tylko szkoły i życia zawodowego, lecz przede wszystkim fascynującym ich językiem kultury i literatury polskiej [...]” (Kłańska, 2000, 254).

Literackich świadectw dokumentujących pytania-odpowiedzi do zagadki własnej tożsamości dostarcza wielu pisarzy żydowskiego pochodzenia. Jest wśród nich Rose Ausländer — jak i Celan⁹ — z Czerniowiec, Franz Kafka z Pragi. Wypada też wymienić Josipa Brodskiego:

„Jestem Żydem, choć nigdy właściwie nie robiłem z tego sprawy. [...] W istocie sądzę, że poeta musi wywiązywać się ze swego rzemiosła, operować tym, co czuje lub co mu nakazuje odczuwać jego język.”¹⁰

— nawet także Aleksandra Wata: mówi sam o sobie, mówią inni (Venclowa 1997, Pisarkowa 1999), ostatnio Kornhauser:

„[...] to nie same wiersze [...] przemawiają, lecz biografia poety”, „unikanie jednoznaczności”, „rezygnacja z interpretacji rzeczywistości”, „chaos”, „święty chaos”, który „jest wtajemniczeniem, *sacrum*”, „zapisem trwogi ze słańca [...] człowieka rzuconego w dalekie nieprzyjazne strony”; „tematyka obcej przestrzeni”, gdy „obce miejsca” we Włoszech, Francji, Ameryce są „jedną z zasad przeżywania poetyckiego świata”, gdy „obca przestrzeń” przeciwstawiona zostaje „normalności”, „płynność chaosowi [! — K.P.] świata, życiu na rozstajach” jak „*sacrum* dzieciństwa” i „dawność świata”; tym dawnym światem jest dzieciństwo, jego symbolicznej Czystości i niewinności, do której Wat się stale odwołuje [...]. Dzieciństwo to oczywiście

⁸ Rozszerzam cytowany u niej wers o dodatkowy fragment kontekstu rzeki (pol. *Bug*, niem. *südlicher Bug*).

⁹ P. też moja analiza *Fugi śmierci* (Pisarkowa 1998).

¹⁰ Z wywiadu danego amerykańskiemu sławie: Davidowi M. Bethea w *Niezawisimej Gazecie* (Kozioł 2000).

kwestia żydowska, tradycja, problem wiary, zdroj życia [...]. Pod koniec życia mówił ostentacyjnie: „Zawsze byłem dumny, że jestem Polakiem i Żydem [...]”. Poezja Wata została od początku zbudowana na antynomii.” (Kornhauser 2000).

Wielojęzyczność decyduje po prostu o uczestnictwie w kilku kulturach. Formy uczestnictwa są czynne, świadome (próba wyboru), pełne lub bierne, podświadome i alternatywne. Niegdyś, w czasach wielonarodowej II Rzeczypospolitej wielokulturowość i wielojęzyczność zajmowały inne miejsca w świadomości społecznej. W malutkim, a bogato i egzotycznie ilustrowanym¹¹ kalendarzyku z 1939 roku, który reklamuje wyroby tytoniowe i „zwitki, tutki, gilzy, bibułki” firmy *Herbevo-Morvitan* napotykam dodatkowo dwa wykazy świąt: ruskich (7 I Rizd. Chryst, 14 I Nowy Rik 1939 itd...) i żydowskich (2 III *Post Estery*, 5 III *Purim*, itd.). Patriotyzm może się objawiać jako manifestacja czynna: dystynktywna w sytuacji krytycznej. Świadome uczestnictwo w jakiejś kulturze daje poczucie pełnej tożsamości etnicznej. Język etniczny nosiciela konkretnej kultury etnicznej zawiera tak wyraziste ślady reprezentacji stereotypów etnicznych, że wielojęzyczny nosiciel tej kultury może być źródłem informacji nie tylko o tożsamości, ale i o noszonym przez niego stereotypie. Rekonstruowane motywy wyboru własnej tożsamości i odrzucenia innej ukazują swoją hierarchię. Obserwacja tego procesu ukazanego w tekstach wyczerpujących i rozległych autobiografii podmiotów literacko utalentowanych jest nęcąca i owocna.

Taki jest przykład Marcela Reicha-Ranickego, „papieża” czy „cara” niemieckojęzycznych krytyków literackich, jak go nazywają Niemcy, nosiciela dwóch lub kilku profili kulturowych ukształtowanych czy sygnalizowanych przez języki zawdzięczane rodzicom i środowiskom, w których przyszło mu żyć bądź które sam wybierał. Zrodzony (*1920) we Włocławku z niemieckojęzycznej matki Żydówki, zaplątanej w Polskę przez związek z kupcem z Płocka, powierzony w wieku szkolnym zamożnym krewnym matki w Berlinie, przeżył tam dzieciństwo lat szkolnych do matury, czyli lata stabilizacji i ekspansji reżimu nazistowskiego. Deportowany z Niemiec już w październiku 1938, przeszedł niemal całą wojnę w getcie, z którego uciekł 3 II 1943.¹² Koniec wojny zastał go nad Prypecią. Po wojnie jest w Polsce do 1958 r., by „wybrać wolność”, zyskać obywatelstwo niemieckie. Już jako największy niemiecki krytyk literacki opisuje drogę do triumfów w Niemczech. Sam pyta

¹¹ Są tam także maksymy i „przypowieści Dalekiego Wschodu”.

¹² Ukrywała go blisko Warszawy „przypadkowa polska rodzina dobroczyńców”, ludzi „prostych”. „To nie perspektywa forsy skłaniała Bolka i Genię do tego, lecz coś, co zdołam wyrazić tylko już dawno użytymi słowami: miłosierdzie, dobroć, człowieczeństwo” (o.c. s. 293).

o przyczynę ocalenia życia, rozgrywającego się w trzech światach etnicznych (polski, niemiecki, żydowski), nad którym się przetaczają trzy światowe huragany polityczne: II wojna światowa, zwycięstwo komunizmu i jego upadek.

Także tożsamość jednostki w świetle języka kultury, do której należy też polityka, okalają płynne granice. Dotyczy to kultur współczesnych chronionych przez konwencje granic politycznych lub atakowanych przez globalizację. Oto istnieje Reich-Ranicki, człowiek o kilku profilach kulturowych ukształtowanych przez języki rodziców i konteksty, które wybrał. Czy w motywach wyboru biją źródła identyfikacji podmiotu ze stereotypem etnicznym i odrzucenia wartości alternatywy? Los zmusza go do pytań o przyczynę ocalenia „tego” życia w trzech światach etnicznych. Budzi świadomość, że otrzymany dar trzeba spłacić: dać świadectwo miłosierdzia i przebaczenia. Ten ktoś identyfikuje się z kulturą niemiecką, nawet jeśli rodzice dali mu w sumie aż trzy języki. W Polsce nauczycielka mówiła wyjeżdżającemu do Niemiec chłopcu o „wejściu w kraj kultury”. Pierwszy kontakt z tą kulturą ukazał mu „anty-wartości” „chłód”, „okrucieństwo” (chłosta), „sztuczność, precyzję, oszczędność”. Matka oddając go zimą 1935 do Fichte-Gymnasium Berlin Wilmsdorf, mówi dyrektorowi: „Mój syn jest Żydem i Polakiem. Jak będzie traktowany w szkole?”. Dyrektor zapewnia: „Szkoła pielęgnuje dobre, sprawiedliwe tradycje niemiecko-pruskie”. Był w klasie z przedmiotu *Deutsch* najlepszy, ale nie mógłby jako Żyd (!) mieć z tego przedmiotu na świadectwie maturalnym „piątki”. Mimo to rozmiłowany w literaturze, a wyobcowany, identyfikuje się właśnie z Mannowskim Tonio Krögerem. Na maturze pojmuje, że choć go uczono wiary w zwycięstwo sprawiedliwości i choć uwierzył, że źli Niemcy i złe Niemcy przegrają, to jako Żyd nie ma wstępu na wyższą uczelnię. Można go było deportować do kraju urodzenia „tak jak stał”: świtem 28 X 1938. Zabrał ze sobą (podświadomie) bagaż języka i tamtej kultury, nie pomyślał o tym w zimnym pociągu, który go wiozł z Niemiec, nie przeczuwał, jaka rolę w przyszłym życiu odegra ten niewidzialny, „ten bezużyteczny, jak się obawiałem bagaż, [który] wywoził [...] z kraju, z którego [go] wygnano, język, niemiecki język i literaturę: literaturę niemiecką.” (Reich-Ranicki 2000, 160).

I właśnie ją uznał za swoją „ojczyznę”, ona i „jej” język uczestniczy w konstytuowaniu jego tożsamości, umożliwia mu akceptację niemieckości, bo została słowami Manna oddzielona od „całego *Deutschtum* jako takiego”, tym ściślej spleciona z kulturą. Postawa Manna upoważnia Reicha-Ranickiego do przyjęcia a antynomii między „Niemcami Hitlera” i „Niemcami Manna”. Polska jest mu „krajem urodzenia i krajem wygnania”. W indeksie nazwisk wymienionych w tej autobiografii jest na 600 — kilkunastu Polaków: wielokulturowi *Chopin, Rubinstein, Joseph Conrad, M. Karlo-*

wicz¹³, Kopernik, pisarze: Mickiewicz, Iwaszkiewicz, Koprowski, Kruczkowski, Lec, Słonimski, Tuwim (i Bierut, Gomułka). „Rozumie” i kocha Chopina: jest to dla niego „poeta muzyczny”, który reprezentuje *język polski*, jej lirykę, jej wielką poezję od romantyzmu po wiek dwudziesty (notabene od 1942 nie wolno w getcie warszawskim grać Chopina!). A jego zachwyt poezją polską, poczęty od lektury Tuwima¹⁴ i innych najlepszych poetów polskich, rośnie w miarę jej poznawania.

Mimo to w trakcie lektury biografii Reicha-Ranickiego narasta wrażenie, że mu się trzeci, polski, składnik tożsamości wymyka, choć autor odkrywa Niemcom, że „sprzeczność” charakteryzuje wszelką *niemieckość* i Niemca i „towarzyszy mu przez całe życie”: choć przypomina megalomanię, upokarzającą tego, kto się pozwala piętnować jako słabszy. Uzupełnia szkolne nauczki historii o zwycięstwie sprawiedliwego: nie wygra słaby. W szkole „trudna do wymówienia” nazwa miejsca urodzenia: *Włocławek*, wywołuje atak śmiechu klasy, kpiny nauczyciela. Za bezczelny komentarz dostaje w twarz. I oto do dziś język „wielkiej” kultury przecho-wuje w czynnym słownictwie, nie jako archaizm, pojęcie: *Ohrfeige* ‘policzek’, obiegową nazwę barbarzyńskiej obelgi fizycznej. Czy to opozycja stereotypów? Czy folklorów, czyli kultur? Ale Reich-Ranicki, dotąd *Reich*, przy-biera po wojnie (już w Niemczech!) drugie nazwisko, manifestujące w sposób oczywisty słowiańskość: chce, by je wymawiano z polską [-ran’itski]¹⁵ tam, gdzie wiadomo, iż przedstawiciele „małych narodów” (Słowianie) mają nazwiska „nie do wymówienia”, lecz do przekręcania w mowie i piśmie!

Jego powojenna, odnowiona fascynacja Niemcami, dotyczy Niemiec wy-bawionych z głównej sprzeczności: „Mann vs Hitler”, skoro Mann zapytany (1937), czym są Niemcy naszego wieku, mówi: „Adolf Hitler i Tomasz Mann, te nazwiska symbolizują obie strony niemieckości, jej potencji, a zapomnienie o tej ambiwalencji jest potencjalnym zagrożeniem dla ludzkości”. Toporne pytanie Grassa obnoszącego od Renu po Indie kaszubskie pochodzenie, zadane z pozycji kultury „wyższej”, której gramatyka zezwala pytać podmiot o to, co Niemiec chce wiedzieć, zaimkiem nieosobowym, pyta „Was sind Sie denn nun eigentlich — ein Pole, ein Deutscher oder wie?”¹⁶ Reich-Ranicki

¹³ Z rodziny Polaków litewskich, syn Jana, głównego autora *Słownika Warszawskiego*.

¹⁴ Żona odkryła go Reichowi-Ranickiemu, który uznaje, że to może najmuzykalniejszy z poetów polskich, muzykalność zaś — to dla Reicha-Ranickiego typowa (stereotypowa?) cecha Żydów.

¹⁵ Por. *Brockhaus Lexikon*, dtv, s.v.

¹⁶ Przywodzi to na myśli dowcipy z serii *Przychodzi baba do lekarza, a lekarz się jej pyta: „Co Pan(i) jest?”*. Baba odpowiada „krawcowa”.

pisze, że zachwycił Grassa odpowiedzią: „Pół Polakiem, pół Niemcem i pełnym Żydem”, i że sam wtedy uznał swoją spontaniczną odpowiedź za „całkiem — ale i za ledwie — ładniutką”:

„Owa formuła arytmetyczna była tyleż efektowna, co nieprawdziwa: ani jedno słowo się tu nie zgadzało. Nigdy nie byłem na wpół Polakiem, nigdy — na wpół Niemcem — i nie miałem wątpliwości, że nigdy nie będę. Nigdy w życiu nie byłem także «pełnym» Żydem, nie jestem nim i dziś.” (Reich-Ranicki, 12).

Rozważamy osobowości ludzi utalentowanych artystycznie, mających swoistą odmianę wyobraźni kreatywnej, percepującej i interpretującej ekskluzywne, bo niedostępne niewprawnemu odbiorcy kody semiotyczne, jak tzw. muzyka poważna, kody intersemiotyczne, może zawierające znaki awerbalne, prewerbalne, suprasegmentalne. Nawet we wstępnej, powierzchownej obserwacji tych osobowości uderza, że **jeden** człowiek wielojęzyczny i wielokulturowy, to jak świadczą wypowiedzi Rubinsteina (4), Celana („język” rzeki), Wata, Odojewskiego („język” pejzażu: chmury, Pisarkowa 1999), Reicha-Ranickiego (dialog z Grassesem) to właściwie **dwie** osoby wielojęzyczne. Jedna z nich to Cygan lub w ogóle artysta.

Pionierska praca lingwisty Weinreicha (Weinreich 1953) o wielojęzyczności zawiera szkic powiązanej z tematem interdyscyplinarnej problematyki i stosownej literatury. Weinreich przytacza m.in. konkluzję niemieckiego badacza z lat trzydziestych, Henssa¹⁷, który stwierdzał istnienie psychicznych efektów wielojęzyczności u dzieci, zwłaszcza oddalonych od kraju urodzenia (*native land*):

A bilingual child [...] „early begins to brood over its peculiarities and its difference from the surrounding world; it becomes subject to an inner splitter [*Zerrissenheit*] and starts a fight for clarification, a struggle for becoming whole [*Ganzwerden*]”, which in turn leads to intellectual and moral deterioration (Weinreich 1953, 119) — lub u dziecka, którego drugi język jest językiem narodu wrogiego:

„A war will often afflict a bilingual person particularly severely because it may be to him almost a civil war (Christophersen)” (Weinreich 1953, 121).¹⁸

Z autobiografii Reicha-Ranickiego wynika jasno, że dla niego „najmuzykalniejsi uczniowie niemieckiej szkoły to Żydzi”. A rozmowy z Yehudi Menuhinem czy Ojstrachem uświadamiają mu, że „w każdym Żydzie jest coś z muzycznego Cygana”.

¹⁷ Wilhelm Henss, *Erziehungsfragen der fremden Minderheiten*, Bureau International d'Éducation, *Le bilinguisme et l'éducation*, Travaux de la conférence internationale tenue à Luxembourg, Geneva-Luxembourg, 1928, Spanish edition, Madrid 1932, 211.

¹⁸ Za Weinreichem według: Paul Christophersen, *Bilingualism*, London 1948, 9 i nn.

Wytyczając bieguny obszaru (niemieckości) nazwiskami *Manna* i *Hitlera* powie, że „zapomnienie o tej ambiwalencji jest potencjalnym zagrożeniem dla całej ludzkości”. Szuka Ojczyzny, której mu brak, z nadzieją znalezienia jej w literaturze. I nie do podważenia jest prawdziwość wyznania, że ją tam znalazł. Ma osobisty i intensywny — także przez dynamizm swej krytyki — stosunek do tej „ojczyzny”.¹⁹ W jego przypadku wielojęzyczność przyczynia się do poczucia tożsamości, ale nie wypełnia formuły „więzi fatycznej” (!) z innymi członkami tej wspólnoty kulturowej. Jest samotny jak Tonio Kröger. Bo od innych różni go świadomość samotności zawdzięczanej literaturze:

„To w Toniu Krögerze, który marzy o „rozkoszach zwyczajności”, i który się lęka, że mu umknie życie w swym przerażającym banale, który cierpiąc z powodu alienacji, żyje jak obcy we własnym domu — to w nim się rozpoznałem. Jego skarga, że często bywa śmiertelnie znudzony koniecznością przedstawiania tego, co ludzkie, bez możliwości rzeczywistego uczestnictwa w tym człowieczeństwie”, zraniła mnie do głębi. Lęk przed wyłącznym życiem w literaturze, przed wykluczeniem z uczestnictwa w tym, co ludzkie, zatem tęsknota do pięknej, zielonej łąki rozpostartej dookoła, a mimo to nieosiągalnej, nigdy mnie nie opuściła. Ów lęk i owa tęsknota są właściwymi wątkami mojego żywota.” (103).

Literatura zezwala na samotność i wyobcowanie albo wręcz zmusza do niego. Ona i muzyka pozwala także, podobnie jak bilingwizm, zająć postawę metajęzykową wobec rzeczywistości odbitej w jednym z języków naturalnych. Więc też relatywizuje krańcowość sytuacji wyboru u jednostki wielokulturowej. W rezultacie już te parametry odróżniają owo indywiduum od innych. Refleksja znów nasuwa myśli o Celanie, o jego samobójstwie, o Aleksandrze Wacie.

A zespół domniemanych cech, tworzących tożsamość etniczną kojarzoną przez intuicję i naukę z językiem, tworzy zarazem sito w poszukiwaniu kośca aksjologicznego jednostki wielojęzycznej.²⁰ Wyciedza ono: poczucie wyobcowania z codzienności, transcendencję, niepokój nomady, dystans wobec „stałości praw grawitacji”, uczestniczenie w sztuce, muzykę. Nieprzećiętna wrażliwość muzyczna wielojęzycznych poetów, pisarzy, wirtuozów,

¹⁹ Warto zrobić bilans etapów życia w kilku „ojczyznach”: 1. Polska 1920–1930: to może czas bliskości z matką, nieco „zagubioną” w Polsce, niemieckojęzyczną Żydówką; 2. Niemcy 1930–1938: życie w kręgu dalszej rodziny, szkoły i wpływy kultury: literatura, teatr; matura i zakaz studiów; deportacja do Polski; 3. Polska 1938–1944: getto, miłość, żona, ucieczka (1942) i życie w ukryciu do „wyzwolenia nad Prypecią przez *Krasną Armię*”, a do 1957 pod rządami Bieruta, Gomułki i „wybranie wolności”...); 3. Niemcy 1957–...

²⁰ Nacechowane nazw wartości aksjologicznych w języku sugerują obecność tych wartości w „systemie etycznym” nosicieli języka i zezwalają na identyfikację, np. *wstyd*, *honor* (Pisarkowa 1978), *krzywdą* (Pisarkowa 1999b).

kompozytorów prosi o analizę obustronnej relacji między wielojęzycznością a muzykalnością i o wcielenie muzyki do zbioru potencjalnych „wartości” aksjologicznych. Wrażliwość muzyczna już samych polskich kompozytorów wielokulturowych Chopina, Moniuszki, Wieniawskiego, Karłowicza, Szymanowskiego, i wykonawców jak Rubinstein, ale i „obcych”: Jehudi Menuhina, Ojstracha — podobnie jak poetów, pisarzy pozwala postrzegać muzykę jako pozytywną wartość stereotypu etnicznego. Postrzeganie obustronnej relacji między wielojęzycznością a muzykalnością jest spojrzeniem intersubiektywnym. Opowiada się za nim także Zbigniew Herbert:

[...] dawno temu właściwie od zarania życia Pan Cogito uległ zwodniczym urokom muzyki przez bory niemowlęstwa niósł go śpiewny głos matki ukraińskie niańki nuciły mu do snu rozlewną jak Dniepr kolysankę rósł jakby przynaglany dźwiękami w akordach dysonansach zawrotnym crescendo otrzymał podstawowe wykształcenie muzyczne [...] trudno powiedzieć kiedy zaczęły go nękać wątpliwości skrupuły wyrzuty sumienia słuchał muzyki rzadko [...] wyszło źródło radości mistrzowie motetu sonaty fugi nie byli temu winni zmieniły się obroty rzeczy pola grawitacji a wraz z nimi wewnętrzna oś pana Cogito nie mógł wejść do rzeki dawnego upojenia [...] ale czym jest czym jest naprawdę metronomem wszechświata egzaltacją powietrza medycyną niebieską [...]” (*Przygody Pana Cogito z muzyką*, 1992).

Muzyka, która też jest językiem, nie tylko jako „język Chopina” — ale i jako rytm rzeki (Heraklit!), jako *metronom kosmosu* — wydaje się wartością wprowadzającą ład w niepokój i chaos bilingwizmu czy wielojęzyczności tego świata, które nas ogarniają, gdy przestawszy być *niemówiątkiem*, opuszczamy dzieciństwo sielskie, anielskie. Może zresztą „jednojęzyczność” w ogóle nie istnieje? Martinet uznaje (we Wprowadzeniu do Weinreicha: Weinreich 1964 (1953)), że odkąd dialektolodzy wykazali przepuszczalność komórek językowych, i rozprzestrzenianie zmian językowych w postaci fal, społeczność językowa nigdy nie wyda się ani homogeniczna, ani zamknięta. Interferencje zaczynają się „tuż za najbliższymi drzwiami, w domu i to w jednym i tym samym człowieku”. Jednostka jest polem walki dla skłóconych znaków i nawyków językowych i zarazem stałym źródłem ich mieszania się. To, co nazywamy *językiem*, jest „agregatem milionów mikrokosmosów, z których liczne zdradzają takie odchylenia zachowań językowych, że się wahamy, czy nie należałoby ich zaliczyć do innego języka”. Ową wymianę determinuje coś ponad samą komunikacją między użytkownikami języka. To „wycucie językowe” (*allegiance*) sprawia, że istnienie dwóch odrębnych języków literackich: czeskiego i słowackiego, jest czymś więcej niż różnice między nimi jako językami literackimi. Bilingwizm przemawia za *podzielnością wycucia językowego*. Zależność między językami jest faktem istotnym, ale to nie ona decyduje o tym, kiedy się między nimi zaczyna kontakt. Każdy mniej lub bardziej dostosowuje swój język do okoliczności, do interlokutora. A ów

proces adaptacji zależy od tego, co się wydarza, kiedy przechodzimy z języka na język, np. z angielskiego do rosyjskiego. Niby cały czas używamy tego samego systemu, a naraz przechodzimy na inny, w dodatku zmieniamy system leksykalny. Odkładamy jakiś system homogeniczny, by przejść do innego homogenicznego. Weinreich (i Martinet) (Weinreich 1953) uznają, że właśnie to charakteryzuje sytuację osoby dwujęzycznej. Ale do jakiego stopnia uświadamiamy sobie tę sytuację, skoro tylko nieliczni wirtuozi językowi umieją *utrzymać*, czyli opanować więcej niż jeden „instrument” języka niemal równocześnie (p. Rubinstein, cyt. 13)?

Wielojęzyczność istnieje w postaci wielu odmian pośrednich. Wzajemne porozumienie nie jest kryterium jednojęzyczności: Skandynawowie czy Czesi i Słowacy mogą się porozumiewać między sobą, mówiąc (każdy własnymi językami). „Czasem łatwiej zrozumieć cudzoziemca niż rodaków omawiających sprawy techniczne”, pisze Martinet łagodnie. Dwóch rozmówców inaczej się też rozumie po kilku godzinach wspólnej rozmowy. I nawet owe języki wchodzące w grę nie muszą mieć więzów genetycznych. Jeśli chęć komunikacji jest zrazu tylko po jednej stronie, to wkrótce i po tamtej stronie rozwinie się „sytuacja dwujęzyczna”, czyli trzeba kontaktów i interferencji. A mamy z tym zjawiskiem do czynienia, kiedy języków używa alternatywnie ta sama osoba. Używając ich, staje się ona „miejscem kontaktu i interferencji między nimi²¹”. Interferencję języków wolno postrzegać jak interferencję fal, definiować ją jako „nakładanie się fal świetlnych czy dźwiękowych tej samej częstotliwości, powodujące wzmacnianie i osłabianie natężenia fali wypadkowej”. Takim procesem (wraz z alternatywą osłabiania lub wzmacniania) staje się może dla jednostki wielojęzycznej wybór tożsamości i ojczyzny.

Suplement

Cytaty z autobiografii Artura Rubinsteina *Moje młode lata*. Przeł. z ang. Tadeusz Szafar, Kraków 1976, PWM.:

1. „Posłano mnie do szkoły — z konieczności do szkoły rosyjskiej, nie zezwalano bowiem na istnienie szkół polskich. Zaczęto od nauczania nas szybkiego odklepywania oficjalnych tytułów cara i carskiej rodziny: «Jego cesarska Mość, Samodzierżawca Wszechrosji, Król Polski, Wielki książę Finlandii itd.», oraz do śpiewania rosyjskiego hymnu państwowego. Nienawidziłem tego, buntowałem się przeciwko narzucaniu mi czegoś równie obcego.

²¹ Ta praktyka nazywana dwujęzycznością l. bilingwizmem, a uczestnicząca osoba — dwujęzyczną, sprawia, że z kontaktu wynika przemieszanie czyli interferencja: nacisk jednego systemu norm na drugi. I lingwistę interesuje właśnie, że nowy element może przeorganizować (reorganizować) system a nie dodatki (Weinreich 1964).

W domu mówiliśmy po polsku, byłem Polakiem [! — K.P.]. Znamienne jak bardzo ta nienawistna atmosfera szkoły uświadomiła mi, że kocham Polskę [! — K.P.], po południu z siostrą Franią odbywałem lekcje języka polskiego, które były dla mnie źródłem wielkiej radości.” (17).

2. „Jest polskie słowo *żał*, słowo piękne i niemal nieprzetłumaczalne [! — K.P.]. Oznacza smutek, nostalgię, rozżalenie, ból serca i jeszcze coś więcej. Wyraża uczucie, kiedy w człowieku coś wyje w środku, uczucie nie do zniesienia, od którego pęka serce.” (18).

3. [Kuzynka zmarła:] „Pewnej nocy, kiedy leżałem, nie mogąc zasnąć, przyszło nagle olśnienie. Tak, to Bóg, Bóg, do którego mój dziadek modlił się tak gorąco, zapewniając mnie, że On jest wszechwiedzący, wszechobecny, że zna nasze najskrytsze myśli, chroni nas i nigdy się nie myli. «A więc — myślałem rozgoryczony — jak mógł uczynić coś równie niesprawiedliwego i okropnego! Musiał być roztargniony albo nieuważny, ale u Boga — powiadają — jest to niemożliwe.» Opanowało mnie desperackie pragnienie. Musiałem się koniecznie przekonać, czy On naprawdę istnieje, czy wie o moich wątpliwościach. «Tak, muszę zaryzykować, nawet jeśli miałbym przypłacić to życiem.» Siedziałem na łóżku wyprostowany, mały, śmiertelnie przerażony chłopczyk, wstrzymywałem oddech i powtarzałem w myśli straszliwe słowa: «BÓG JEST GŁUPI!» Oczekiwałem Jego natychmiastowego objawienia, śmiertelnego ciosu [...] ale nic się nie stało. Zacząłem więc na cały głos wykrzykiwać te bluźnierstwa — i ciągle nic! Noc po nocy przeżywałem tę samą scenę. [...] Poza tym w szkole czułem się nieszczęśliwy, bo musieliśmy sobie wszystko przyswajać zbyt mechanicznie, nigdy nie wkładając serca w to, co robimy. Jednak nauczyłem się mówić po rosyjsku, a także po niemiecku, którym to językiem wszędzie wokół mnie się posługiwano. Razem z rodzimym, polskim [! — K.P.], znałem więc już trzy języki.” (18–19).

4. „Do najulubieńszych należały powieści Sienkiewicza [...]. Poezję uważałem za fałszywą muzykę, za coś w rodzaju «ubogiej krewnej muzyki». Odczuwałem zawstyżenie, słysząc jak forma, takt i rytm służą nie dźwiękom, lecz wzniosłym słowom. Ilekroć któraś z młodszych panienek w naszej rodzinie zaczynała deklamować wiersze (jak to było wówczas w modzie), dostawałem nerwowego ataku śmiechu i musiałem wychodzić z pokoju.” (20).

5. „Kraj, w którym się urodziłem, obejmował zaledwie jedną trzecią terytorium Polski. Haniebne przymierze trzech szczwanych władców — pruskiego króla Fryderyka «Wielkiego», osławionej rosyjskiej carycy Katarzyny II, również przezwanej «Wielką», oraz cesarzowej Austrii Marii Teresy — podzieliło Polskę na trzy zabory.” (21).

6. „Drugie wydarzenie okazało się znacznie bardziej kłopotliwe. Aby przygotować się do *bar-mykwy* musiałem zacząć chodzić do szkoły przy zy-

dowskiej synagodze reformowanej i opanować podstawy języka hebrajskiego; uznałem to za nieoczekiwany zamach moralny na moją osobę, nie do pogodzenia z moją przeszłą i obecną postawą moralną. Rodzice, a zwłaszcza ojciec, nigdy nie byli ortodoksami. Matka chodziła do bożnicy głównie po to, aby ją widziano. Przestrzegaliśmy tylko sabatu. Ale był to raczej [...] pretekst, by w każdy piątek cała rodzina mogła się spotkać w radosnym nastroju. Wychowani zostaliśmy w duchu polskim. Nie przywiązywaliśmy większej wagi do żydowskich praw i dogmatów, choć zawsze byliśmy dumni z naszego pochodzenia [! — K.P.]. Mimo to pamiętam, że niejednokrotnie odnosiliśmy się z pogardą i lekceważeniem do polskich Żydów-ortodoksów, z ich czarnymi chałatami do ziemi, długimi brodami, pejsami i religijnym zawodem. Raz czy dwa ojciec zabrał mnie ze sobą do synagogi — ale wyłącznie ze względów muzycznych — abym posłuchał jakiegoś sławnego kantora. [...] Jednak musiałem być posłuszny, toteż przez trzy czy cztery tygodnie zmuszony byłem wysłuchiwać znudzonego, monotonnego głosu mężczyzny, który usiłował wytłumaczyć pięćdziesięciu chłopcom zawiloci języka hebrajskiego i biblijnej interpretacji naszego żywota. [...] Po krótkiej wymianie zdań w języku hebrajskim między rabinem a pozostałymi ceremonia dobiegła końca. Meyerowie i matka zaprowadzili mnie do doskonalej koszernej restauracji; otrzymałem też tradycyjne prezenty. Od matki dostałem *tefilin*, które miały mi ponoć służyć przy odmawianiu codziennej modlitwy. Meyerowie zaś podarowali mi złoty zegarek, który okazał się znacznie przydatniejszy.” (60–61).

7. „Bal trwał do białego rana; gdy chodzi o tańce i picie, Polacy są niezmordowani, a przy tym zawsze potrafią zachować się z właściwą kurtuazją i elegancją manier [! — K.P.].” (116).

8. „Ale za to kobiety, warszawskie kobiety zasługują na osobny rozdział! W tym miejscu chciałbym jedynie stwierdzić, że — moim skromnym zdaniem — są to najbardziej pociągające przedstawicielki słabej płci na całej kuli ziemskiej! Do niewieściego wdzięku i szyku paryżanek dodajmy sławny *charme slave*, nordycką urodę, połączmy z włoskim temperamentem i bujnością, a wówczas dopiero potrafimy wyobrazić sobie typową Warszawiankę.” (128).

9. „Kształty gór przywodziły na myśl czarodziejski świat baśni [...], zdawały się niedostępne, lecz nie były takie dla swych synów, górali, jedyne go niezwykłego plemienia, które w odróżnieniu od reszty Polaków żyło z nimi w bliskiej więzi. Smukli i wysocy, o orlich twarzach, wystających kościach policzkowych i zakrzywionych nosach przeważnie gładko wygoleni, górale sprawiali wrażenie idealnych modeli dla malarzy i rzeźbiarzy.” (137–138).

10. „Skomplikowany charakter miała ta moja siostra — ładna, choć w nieco zbyt mocnym, orientalnym typie, otrzymała wykształcenie bardzo powierzchowne, obejmujące między innymi naukę gry na fortepianie, język francuski i nieco tańca, jak przystało młodej dziewczynie z żydowskiej rodziny mieszczańskiej w Łodzi.” (173).

11. [W Warszawie] „właśnie wtedy zdarzało mi się coś ogromnie dziwnego: co noc, gdy zapadałem w sen, w podświadomości pojawiały się najbardziej fantastyczne i ekstrawaganckie sceny — zawsze grałem rolę osobistości potężnej i szczęśliwej. [...] W innych snach toczyłem zwycięskie **boje o Polskę, ratowałem Żydów** [! — K.P.] przed prześladowaniami [...]” (298–299).

12. „Dziś, kiedy piszę tę książkę jestem ogromnie szczęśliwy i wdzięczny Opatrzności za to, iż dane mi było dożyć tych czasów, w których odrodziło się państwo Izrael. Mój ojciec zawsze — jak daleko sięgam pamięcią wstecz — mówił i marzył o tej chwili. Mam uczucie, jak gdybym w głębi serca reprezentował go w tym podniosłym momencie.” (428).

13. „Wsiadłem do porannego pociągu do Florencji i zająłem miejsce przy oknie w przedziale pierwszej klasy. Na przeciwko mnie siedział wytworny starszy pan, Francuz, który słyszał mnie podczas przyjęcia u Rudinich. Przedstawił się, wypowiedział kilka słów pochwały i wciągnął mnie w przyjacielską pogawędkę. Do przedziału weszło polskie małżeństwo w średnim wieku i zajęło dwa miejsca przy drzwiach. W ostatniej chwili na pozostałych, środkowych miejscach, usiadł zdyszany, czerwony na twarzy Niemiec z żoną.

Pociąg gładko pokonywał przestrzeń, gdy w pewnym momencie doszło do zabawnego *qui pro quo*. Francuz i ja wszczęliśmy namiętą dyskusję o sztuce. Aby podkreślić wagę moich argumentów, podniosłem ręce do góry i zawołałem:

— Ależ Michał Anioł jest z nich największy!

Polka spojrzała na mnie karcąco.

— Patrz, jak ten smarkacz sobie pozwala z tym starszym panem — odezwiała się do męża. — Ci francuscy chłopcy w ogóle nie mają wychowania. . . Zatracili wszelkie poczucie szacunku. Gdyby mój syn ośmielił się tak zachowywać, to by dostał takie lanie, że popamiętałby je na długo! Ten tu sprawia wrażenie bardzo niegrzecznego, Bóg raczy wiedzieć, kim są jego rodzice!

Bawiłem się doskonale, zachowując absolutny spokój. A nie był to jeszcze wcale koniec zabawy. Grając w Rzymie, skaleczyłem się w palec i ciągle jeszcze opatrywałem go, posługując się małą buteleczką spirytusu. Żona Niemca przyglądała mi się i nagle zapytała po niemiecku:

— Co się panu stało? Czy palec bardzo dokucza?

Po niemiecku powiedziałem jej, w czym rzecz.

— Mój mąż jest farmaceutą, mógłby panu pomóc.

Mężczyzna wydobyl z walizki pudełko, obejrzał palec i czymś go posmarował. Uprzejmie podziękowałem mu w jego języku. Gdy tylko Niemcy wszczęli ze mną rozmowę, moja Polka zaczęła się denerwować.

— Wiedziałam, wiedziałam — powiedziała z sardonicznym uśmiechem.

— To jest ordynarne szwabisko. Jakżeż mogłam go wziąć za Francuza... Tylko Niemiec może być tak arogancki!

Bawiłem się coraz lepiej i czekałem na stosowny moment. Z rosinowy dowiedziałem się, że Polacy pochodzą z Krakowa. Francuz i ja kontynuowaliśmy dyskusję, od czasu do czasu rozmawiałem też po niemiecku z moimi sąsiadami. Na krótko przed Florencją wyciągnąłem pudełko wyśmienitych czekoladek i poczęstowałem towarzyszy podróży. Francuz wziął jedną czekoladkę, Niemcy także, ale kiedy grzecznie podałem pudełko Polakom, pani odmówiła wzgardliwym gestem.

— Wyglądają smakowicie, ale nie przyjąłabym niczego od tego smarkacza. — odezwała się do męża po polsku.

Kiedy pociąg zatrzymał się i wszyscy przygotowywaliśmy się do wyjścia, zwróciłem się do niej najczystsą polszczyzną:

— A co słyszać w Krakowie, proszę pani?

Spojrzała na mnie z wyrazem osłupienia na twarzy i wydała z siebie przeciągłe «Auuuu». Mąż obrzucił ją morderczym spojrzeniem i szybko wyprowadził z przedziału. Opowiedziałem całą historię Francuzowi — zaśmiewaliśmy się do łez."

Bibliografia

- Austin John Langshaw, 1975, *How to do things with Words*, The Clarendon Press Oxford. Oxford University Press. Zur Theorie der Sprechakte, Philip Reclam Jun.Stuttgart przekł. Eike von Savigny.
- Bartmiński Jerzy, 1994, *Jak się zmienia stereotyp Niemca w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5, s. 81–101.
- Besemeres Mary, 1998, *Language and Self in Cross-Cultural Autobiography: Eva Hoffman's Lost in Translation*, Canadian Slavonic Papers/Revue, Vol. XL, Nos. 3–4, IX–XII.
- Bajerowa Irena, 2000, *Polski język ogólny XIX w. Stan i ewolucja*, t. 3, Składnia. Synteza, Wyd. UŚI, Katowice.
- Bobrownicka Maria, 2000, *Poliglotyzm społeczeństw słowiańskich a rozwój ich świadomości narodowej*, [w:] *Język a tożsamość...*, s. 19–38.
- Gellner Ernest, 1998, *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge, University Press.
- Hoffman Eva, 1991, *Lost in Translation: A Life in a New Language*, London 1991.

- Język a tożsamość narodowa. Slavica*, 2000, pod red. Marii Bobrownickiej, Universitas, Kraków.
- Klemensiewicz Zenon, *Historia języka polskiego*, Warszawa PWN 1974.
- Kłańska Maria, 2000, *Tożsamość narodowa Żydów w monarchii habsburskiej ery konstytucyjnej, a ich wybory kulturowe*, [w:] *Język a tożsamość*, s. 221–256 (cyt. 253–254);
- Kłosowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Kornhauser Julian, 2000, *Na smudze chaosu*, TP, nr 26
- Kozioł Urszula, 2000, *O Josifie Brodskim: O Żydostwie i o poezji*, Odra, 9, s. 113–114.
- Odojewski Włodzimierz, 1988, *Jeżeli jeszcze kiedyś wróćę...*, Tygodnik Powszechny, nr 50.
- Pisarek Walery, 1992, *Współczesne słowa sztandarowe w Polsce i ich publiczność*, „Zeszyty Prasoznawcze” 1–2, 16–37.
- Pisarek Walery, 1994, „*Słysząc słowo wolność*”, RNDydakt. P. Językozn. VIII, z. 168, 160–174.
- Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości w języku polskim*, Z Prasozn. 1, 5–26; (przedr.: *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka*. Wybór P IJP PAN 89, Kraków 1994, 215–234)
- Pisarkowa Krystyna, 1978, *Hasło honor jako przedmiot analizy pragmatycznojęzykowej*, IJP, Polonica IV, 117–135 (przedr.: *Z pragmatycznej stylistyki*, 1994, 55–71).
- Pisarkowa Krystyna, 1982, *Language and Nationality. Implications* (według referatu z: *World Communication, Decisions for the Eighties School*, Annenberg School of Communication Uniwers. Philadelphia) BPTJ XXXIX, s. 33–43.
- Pisarkowa Krystyna, 1998, *Pragmatyka przekładu*, IJP PAN.
- Pisarkowa Krystyna, 1999a, *Semantyczne klucze do kultury*, [w:] *Między oryginałem a przekładem*, V: *Na początku był przekład*, red. M. Filipowicz-Rudek, J. Koniecznej-Twardzikowej, U. Kropiwiec, Kraków, s. 335–354.
- Pisarkowa Krystyna, 1999b, *Krzywdą jako słowo-klucz*, „Collectanea Linguistica”.
- In honorem Casimiri Polańskiego*, pod red. Marii Brzeziny i Haliny Kurek, Księgarnia Akademicka, Kraków, s. 143–150.
- Pisarkowa Krystyna, 2000, *Język kultury a tożsamość jednostki* — rec.: Marcel Reich-Ranicki, *Mein Leben*, Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart, 1999, s. 566, *Ruch Literacki* XLI, 2000, z. 4, s. 503–507.
- Pisarkowa Krystyna, 2001, *Miejsce wydarzenia a determinacja czasu: stante pede*, „Prace Filologiczne” tom XLVI, Warszawa, s. 483–487.
- Pisarkowa Krystyna, 2002, *Tożsamość jednostki w świetle języka kultury*, [w:] *Składnia. Stylistyka. Struktura tekstu. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Teresie Ampel*, pod red. M. Krauz i K. Ożoga, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 27–32.
- Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach Europy*, 1993, red. J. Bartmińskiego, Inst. Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- Rubinstein Artur, 1976, *Moje młode lata*, przekł. z ang. (1973 NY) Tadeusz Szafar, PWM Kraków.
- Ruta Magdalena, *Dwujęzyczna twórczość literacka: Przypadek Kalmana Segala* (w przygotowaniu).
- Tomas Venclova, 1997, *Aleksander Wat, obrazburca*, przekł. Jan Goślicki, Kraków, Wyd. Literackie.
- Wat Aleksander, 1977, *Mój wiek, Pamiętnik mówiony*, t. 1–2, Londyn.
- Weinreich Uriel, 1953, *Languages in Contact. Findings and Problems*, Columbia University, (1953) III Printing, Mouton and Co., London–The Hague–Paris, 1964.

THE IDENTITY OF A CARRIER OF ETHNIC STEREOTYPES

A national stereotype, contrary to the stereotype of a foreigner, is positive, while a spreading multilingual and multicultural nature of contemporary societies modifies the conception of a nation, its progress or regress, the interference of the state and the nation's very essence in the linguistic sense. The multilingualism of the carriers of ethnic stereotypes requires knowledge of several cultures; e.g. in Poland these would be Polish and Jewish cultures. For Polish Jews, the Polish language was the language of school, profession and a fascinating culture. Rubinstein, for example, claims in his autobiography that he loves Poland, that lessons of Polish were his joy, that he has a positive stereotype of a Polish man and woman, of the Tatras and Tatra-dwellers, but also that he had a close contact with Jewish culture. Celan, in turn, the most distinguished contemporary poet of the German language, is a typical representative of someone functioning in a borderland area, an expert on and translator of Romanian, German, Hebrew, Russian, English and French texts. Reich-Ranicki identifies himself with German culture, although as a Jew he experienced persecution, a ban on higher education, deportation and a stay in ghetto. All he had was the German language and the knowledge of German culture: it is this culture that he considers his own. However, he also understands and loves Chopin as a „musical poet”, representing Poland, its great lyricism, Romantic and later poetry. After the war, he assumes another name (a Slavic one) and answering Grass's question concerning his identity, he answers: „A half-Pole, half-German and fully a Jew. The homeland he misses is found in art. He is distinguished from others by the loneliness he draws from literature, which allows one to take a metalinguistic stance on the reality reflected in one of the natural languages in which one operates.

Елена Л. Березович, Дмитрий П. Гулик
(Екатеринбург)

НОМО *ETHNICUS* В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА: К МЕТОДИКЕ ОПИСАНИЯ

Autorzy rozpatrują możliwości rekonstrukcji wyobrażeń o obcych etnosach na podstawie analizy kulturowych konotacji etnonimów. Analiza taka prowadzi do rekonstrukcji „portretu onomazjologicznego”. Składa się on z modeli nazewniczych, w których „wiedza językowa” o obiekcie rzeczywistości odbija się w „wewnętrznej formie” jednostek leksykalnych (mowa głównie o wewnętrznej formie etnonimów-przezisk i tworzonych od nich derywatów semantycznych). Sprawą zasadniczej wagi jest uwzględnienie leksyki z różnych odmian języka: gwar, żargonów, języka literackiego, a także faktów z dziedziny onomastyki. Wszystko to pozwala na uzyskanie stosunkowo pełnego obrazu badanego zjawiska. Ważny jest również aspekt kontrastywny, zakładający m.in. porównanie portretów tego samego etnosu w różnych językach; w związku z tym autorzy dokonują porównawczej analizy dwóch języków: rosyjskiego i angielskiego. W artykule scharakteryzowano typy informacji, jakie można wyodrębnić w wyniku badań modeli nazewniczych. Szczególną uwagę zwracają autorzy na analizę czynnika techniki językowej, który może wnieść istotne korekty treściowe do rekonstruowanego obiektu.

Значимость анализа семантического потенциала этнонимов для характеристики наивных представлений носителей языка о чужих этносах очевидна. По сути, „задача выявления стереотипов национальных характеров может быть сведена к задаче выявления коннотаций у этнонимов [...], точнее, таких их несущественных семантических признаков, которые несут информацию о чертах характера” (Кобозева 2000, 185). Однако в лингвистической литературе учтены далеко не все возможности концептуального изучения этнонимической лексики. Так, мало

внимания пока уделяется такому носителю концептуальной информации, как номинативные модели, позволяющие построить ономастологический портрет *homo ethnicus*. Этот вид работы осложняется тем, что набор соответствующих фактов характеризуется значительной энтропией, они рассыпаны по словарям разных форм существования языка, при этом преимущественно „внелитературных” подъязыков, лексическое богатство которых пока, к сожалению, редко подвергается концептуальному анализу.

Характерно следующее суждение И. М. Кобозевой: „Возникает непростой вопрос о том, что считать объективным проявлением коннотации. Если считать таковыми только те свойства лексемы, которые зафиксированы в лингвистических описаниях, в частности, в словарях, то среди этнонимов в русском языке, пожалуй, только *цыган* окажется наделенным коннотациями.” (Кобозева 2000, 185). С этим можно согласиться только по отношению к литературному языку. В то же время диалекты, просторечие, жаргоны, а также такой совершенно не востребованный концептуалистами источник, как ономастика, дают большое приращение материала, позволяющее говорить о наличии коннотаций у многих этнонимов. Особое значение фактов этих подъязыков для обнаружения коннотаций этнонимов определяется тем, что в них, как известно, нет ограничений в отношении „политической корректности”; большей раскованностью отличается и сама языковая техника. Кроме того, здесь можно получить более разнообразный набор коннотативных этнонимов, что определяется внелингвистическими факторами (факторами социохронотопа). К примеру, на различных территориях происходили контакты „местного значения” с представителями соседних этносов, что отразилось в диалектных этнонимических образованиях, но не стало актуальным для литературного языка (ср. в русских говорах Карелии — *вепса* ‘об упрямом человеке’ (СРГК 1, 172)¹, в русских говорах Псковщины — *латышатъ* ‘говорить неразборчиво, невнятно’ (СРНГ 16, 293)). Что касается жаргона, то он быстрее, чем литературный язык, реагирует на разного рода социальные процессы, а это тоже может сказаться на коннотативном спектре этнонимов, ср., к примеру, след боевых действий в Афганистане, проявившийся в семантике лек-

¹ Здесь и далее при подаче иллюстраций в целях экономии места не приводятся указания на язык, в котором функционируют данные факты: примеры в кириллической графике относятся к русскому языку, примеры в латинице — к английскому. Указание на язык будет приводиться только при появлении параллелей, не относящихся к русскому или английскому языкам. Кроме того, русские примеры не паспортизируются, если они являются литературными или просторечными.

семь *афган* ‘убийца’ (БСЖ, 41). Все это дает возможность пронаблюдать изучаемый феномен в его максимально полном проявлении.

В данной статье, основанной на русском и английском материале, осуществляется попытка охарактеризовать возможности такого жанра лингвокультурологического описания национальных стереотипов, как *ономасиологический портрет*, который строится на номинативных моделях — фактах воплощения знаний об объекте действительности во внутренней форме лексических единиц. Ценность этого источника концептуальной информации определяется тем, что заложенный в названии признак отражает наиболее устоявшееся в сознании носителя языка представление об объекте. Сам факт наличия номинативной единицы в узусе ограждает от использования для получения этнокультурной информации разовых, индивидуально окрашенных словоупотреблений (подробнее см. Березович, Рут 2000, 34).

Итак, ономасиологическим портретом „человека этнического” — представителя отдельного этноса или псевдоэтноса (псевдоэтносы — конструкты наивного сознания, возникшие в результате ошибочной этнической классификации, ср. образ „индийца” = „индейца”, или квалификацию любого жителя Великобритании как „англичанина”) следует называть то наивное знание о нем и о группе в целом, которое оказалось запечатленным в номинативной системе языка. Соответствующая информация может быть выделена из языка путем *концептуального анализа* следующих единиц этой системы.

А. Собственно этноним может оказаться источником концептуальной информации в следующих случаях: 1) если у него прозрачная внутренняя форма, при этом само ее осознание и интерпретация носителями языка должны подтверждаться фактами языка (*gypsy* ‘цыган’ < *gyp-cient* < кратк. от среднеангл. *Egipcien* ‘египетский, египтянин’ (Webster-88, 603)), и/или 2) если его трактуют с позиций народной этимологии (ср. восприятие *Irish* ‘ирландский’ как имеющего отношение к слову *ire* ‘гнев’, подробнее см. ниже); 3) в случае его „выразительной” — т.е. концептуализируемой — морфологической оформленности. Например, собирательные этнонимы *мордва*, *весь*, *чудь*, *чухна*, *литва*. Оформление этнонима в виде собирательного существительного можно трактовать как отражение восприятия соответствующего этноса в виде некоего нерасчлененного, неразличимого — и потому непонятного мира. Кроме того, собирательность придает этнониму некоторую пейоративную окраску.

Б. Словообразовательные производные этнонима. Сюда относятся лексемы, призванные обозначить особенности культуры и существова-

ния всей этнической группы в целом (*цыганищина, еврейство, gipsyish* ‘свойственный цыганам’), а также экспрессивные словообразовательные дериваты, обозначающие отдельных представителей этноса (*татарышка, еврейчик, немчик, арапчонок, цыганенок*) либо этнос в целом (*татарва, немчура*). Само наличие в лексических системах таких производных для одних этнонимов — при отсутствии аналогичных дериватов для других — уже свидетельствует об особом месте образов соответствующих этносов в языковой картине мира. Другое дело, насколько детализированным окажется такой образ для „среднестатистического” носителя языка, т.е. какое количество лингвистически релевантных черт будет присуще данному денотату. В любом случае, при наличии означающего в лексической системе мы вправе говорить о существовании, по крайней мере, языкового концепта-минимума, т.е. „языкового провозглашения онтологичности” определенного идеального либо материального объекта или явления без его дальнейшей детализации.

Особо следует выделить ситуации, когда словообразовательные производные приобретают прозвищный характер, функционируя как вторичные „неофициальные” обозначения того или иного этноса. Факты такого рода можно считать переходным явлением между словообразовательными производными этнонима и „этническими кличками” (см. далее). Словообразовательной трансформации может подвергнуться как „внешние” этнонимы (*америкос, ашкиназик* ‘еврей’ (БСЖ, 35, 41), *Яп* (< *Japanes*) ‘японец’ Longman, 702), так и „внутренние” (*Nip* < яп. *nipponjin* ‘японец’ Partridge, 810). Хотя у таких языковых единиц нередко отсутствует интерпретируемая в концептуальном плане внутренняя форма, можно говорить о наличии некой минимальной и самой общей концептуальной информации (как правило, это этнопейоративность) на уровне значения словообразовательной модели (ср., например, пейоративную семантику усеченных форм типа *Argie* < *Argentinian* ‘аргентинец’ (Longman, 51), *азер* ‘азербайджанец’, *юг* ‘югослав’ (БСЖ, 32, 713), а также собирательных вроде *татарва, немчура*), фоносемантики и, наконец, прагматического наполнения (его передают, в частности, словарные пометы типа *презрительно, пренебрежительно*).

Ц. Прозвищные этнонимы (ПЭ), „этнические клички” — неофициальные, прозвищные названия народов, сообществ и групп (*тохол, жид, бабай* ‘татарин’, *баклажан помидорович* ‘заключенный, как правило, уроженец Кавказа’ БСЖ, 42, 45). ПЭ, как и другие прозвища, нередко имеют прозрачную концептуально информативную внутреннюю форму, в которой получает отражение одна из характеризующих — с точки зрения номинирующей группы — черт этноса.

В этнических кличках могут реализовываться различные модели номинации. Приведем в качестве примера некоторые из них.

1. Номинация *по названию другой национальности* (модель „этнос₁ → инородец/чужак → этнос₂”; при этом „этнос₂” может быть генерализованным, обобщенным обозначением нескольких этносов): *киргиз* ‘казах’ (СРГА 2 II, 36), *азербайджан* ‘о людях нерусской национальности’ (СРСГСР 1, 16), англ. *Chinaman* („китаец”) ‘ирландец’ (Partridge, 255).

2. Номинативный признак — *место обитания*: *горец* ‘представитель любой кавказской национальности’, *Froglander* (букв. „житель страны лягушек”) ‘голландец’ (Partridge, 430).

3. Номинативный признак — *особенности речи*. В основу наименований может быть положен распространенный, типичный для определенного этноса антропоним: *абрам*, *абрамович*, *хаскель* ‘еврей’ (Отин, 108), *шмулька* ‘презрительное прозвище еврея’ < идиш *Schmul* ‘Самуэль’ (Фасмер IV, 460), *абдул* ‘татарин’ (АС 1, 39), *Mick* (уменьш. от *Michael*) ‘ирландец’ (Partridge, 735; L, 838), „слово из речи” соответствующего инородца: *амор* ‘итальянец’ (БСЖ, 35), *асей* (< англ. *I say* Фасмер I, 93) ‘иностранец, особенно англичанин’ (Даль I, 26), специфика акцента представителей номинируемой группы (*Taffy* < *Davy* + особенности валлийского акцента ‘валлиец’ Partridge, 1194).

4. Номинативный признак — *внешний вид / перцептивный образ*: *черномордик* ‘негр, африканец’ (БСЖ, 668), *pongo* < *pong* ‘вонять’ ‘негр’, ‘цветной’, ‘иностранец’ (Thorne, 382).

5. Номинативный признак — *особенности быта*: пищевые привычки — *макаронник* ‘итальянец’ (БСЖ, 331), *Frog* („лягушка”) ‘француз’ (Longman, 521); одежда — *азеродром* (< широкополая плоская кепка, популярная в южных регионах бывшего СССР) ‘грузин’ (БСЖ, 41), *towel-head* („обмотанная полотенцем голова”) ‘араб’ (Thorne, 483); специфика домашнего хозяйства — *kelper* (< *kelp* ‘бурая водоросль’, ‘ламинария’, используется в качестве топлива и удобрения жителями скалистых островов) ‘аргентинец, житель Фолклендских островов’ (Thorne, 304).

6. Номинативный признак — *национальный символ или эмблема*: *аллат* ‘уроженец Средней Азии’ (БСЖ, 34), *kiwi* („киви” — эмблема Новой Зеландии) ‘новозеландец’ (Longman, 725).

8. Номинация *на основе масс-культурных аллюзий*: *Анкл Бэнс* (торговая марка Uncle Ben’s, символ которой — портрет чернокожего мужчины) ‘негр’ [БСЖ, 37]; *kermi* (*Kermit the Frog* — Лягушонок Кермит из кукольного сериала „The Muppet Show”) ‘француз’ (Thorne, 305).

Д. Отэтнонимические семантические дериваты (ОД) — этнонимы и их производные, которые в качестве самостоятельных лексических

единиц либо в составе узуальных словосочетаний имеют коннотативно „нагруженные” значения, являющиеся узуальной материализацией связанного с этнонимом „языкового знания”.

Можно выделить следующие сферы функционирования ОД: 1) переносные значения этнонимов, например: *мериканец* ‘изобретательный, изворотливый человек’ (СРНГ 18, 118), *грек* ‘невоздержанный в употреблении вина человек’ (СРНГ 7, 131), *еврейка* ‘о сердитом, раздражительном человеке’ (СПГ 1, 243); 2) образная фразеология: *китайские церемонии* ‘излишние проявления вежливости’, *цыганский пот* ‘озноб’; 3) производные слова с идиоматическим значением, факты морфолого-семантической мотивации: *цыганить* ‘вымогать, попрошайничать’; *корелять* ‘говорить лишнее’, ‘использовать большое количество диалектных слов’ — ‘говорить по-карельски’ (СРГК 2, 423); 4) инвективные формулы: *транцуз тя огложи* ‘чтоб ты пропал!’ (СРНГ 22, 318).

Сюда же относятся все случаи подобного функционирования ПЭ, когда последние заменяют собой собственно этнонимы и при этом получают переносное значение (иногда это варианты одного и того же фразеологизма). В таком случае можно говорить о двойном кодировании этнокультурной информации — на уровне внутренней формы самих ПЭ и на уровне коннотаций, реализуемых в производных и фразеологически связанных значениях, которые теперь уже получает ПЭ. Например, *жид* ‘воробей’ (ЦОГ 3, 118), *жиди* ‘черти лесные’ (Богораз, 51), *Хохлы*, жители д. Фатьяново — „темные, необрядные мужики, ругательство такое было” (Арх); *Paddy* — ПЭ со значением ‘ирландец’ — может получить переносное значение ‘ярость’, ‘гнев’ (Partridge, 847), устойчивое выражение *Paddy’s apricots / Irish apricots* („абрикосы Пэдди / ирландские абрикосы”) имеет фразеологически связанное значение ‘картофель’ (Partridge, 848).

Е. Ономастические образования, включающие этноним. Особо следует выделить недостаточно изученные в этнокультурном аспекте и даже не описанные с должной степенью полноты ситуации, когда этнонимы, этнические клички либо отэтнонимические семантические дериваты функционируют во вторичных ономастических образованиях. Такого рода факты встречаются в разных разрядах ономастики: топонимии (например: *Jewish Alps* „еврейские Альпы” — горы Кэтскилл в штате Нью-Йорк, где расположены пансионаты, владельцами которых, как считается, были евреи (Charman, 243), *Татарский пролив* (данный топоним демонстрирует обобщенное представление о татарах как всех тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских народах (Нико-

нов, 410), *Чудские Жернова*, лощина (Влг²), астрономии (*Чухонский Лапотъ*, созвездие Плеяды (Арх), зоонимии (многочисленные клички *Цыган* для быков черного цвета), прагмонимии (*Jew's Сапог* „каноз еврея” ‘автомобиль марки „Ягуар” или любой другой большой автомобиль’ (Thorne, 287) и, конечно, антропонимии, где этот материал встречается наиболее часто. Речь идет о разных разрядах прозвищной антропонимии: индивидуальных прозвищах (*Еврей* — „вредные были предки у него”³ (Арх); *Чуваш* — „сам-то русский, а глаза маленькие” (Арх); семейных прозвищах (*Мордовцы* — „все на роду у них были росточком маленьким” (Влг); *Английцы* — „жили шибко хорошо” (Киров); коллективно-территориальных прозвищах (*Турки*, жители д. Яреньга — „они как турки: слушают-слушают, а ничего не понимают” (Арх); *Американцы*, жители д. Дьяково — „они таки чуваша были дикие, они другого приходу были, идут — не здороваются” (Костр); *Французы*, жители д. Павловское — „у нас народ настырный, задумают, что сделать — так все наше; вот французы и прозвали” (Арх)). Особо популярны этнотонимические образования среди коллективно-территориальных прозвищ (наименований жителей какого-либо населенного пункта или региона, не связанных с соответствующим топонимом и выполняющих характеризующую функцию) — и это вполне объяснимо, поскольку объект номинации в данном случае выбирается не из своего социума (как это имело место в случае с индивидуальными и семейными прозвищами), а из соседнего. При конструировании образов территориальных соседей в сознании носителей традиционной культуры весьма ощутима организующая роль оппозиции „свое — чужое” (Воронцова 2002): люди, проживающие в соседней местности, занимают промежуточное положение между своим социумом и чужаками, инородцами, однако ближе к последним (в наибольшей степени это актуально для территорий с этнически неоднородным населением). Таким образом, образы соседей, воспринимаемых скорее как „чужие”, чем как „свой”, вполне органично могут быть „оязыковлены”

² Здесь и далее русский ономастический материал извлечен из картотек Топонимической экспедиции Уральского университета по территории Русского Севера (Архангельская, Вологодская области), а также частично Костромской и Кировской областей. Ссылки на источник материала не приводятся, географические пометы даются на уровне области.

³ В кавычках приводятся мотивационные контексты — объяснения прозвищ носителями ономастических систем. Конечно, они могут отражать не первоначальный номинативный признак, а какой-то вторичный мотив, однако это не суть важно: в любом случае мотивировка содержит некоторый фрагмент ментального образа инородца, существующий в сознании носителя языка.

путем переноса названия „большого” этноса (макроэтнонима) на микроуровень.

Итак, на основе выделенных источников концентуальной информации может быть воссоздан ономаσιологический портрет „инородца”, который представляет собой *систематизацию мотивов, эксплицируемых из коннотативного фона этнонима*. Этот портрет есть фрагмент языковой картины мира, отражение в языке наивной мифологии, описывающей свойства и особенности отдельных „инородцев”. Подобное исследование, по определению, не может иметь отношение к „этнической реальности” как таковой, а лишь описывает реальность языковую. Причины образования определенных коннотаций у этнонимов носят экстралингвистический характер: они связаны с историческим, политическим, религиозным контекстом существования данных лексем и их референтов, а также с действием закономерностей кросс-культурной психологии. Однако внеязыковые факторы не всегда являются единственными в процессах формирования и функционирования коннотаций. В ряде случаев коннотации могут продолжать существовать, развиваться и детализироваться уже вне всякой связи с внешними причинами, однажды давшими толчок к их возникновению, только под влиянием внутриязыковых факторов и в соответствии с чисто языковыми закономерностями.

При работе с каждым языковым (да и не только языковым) источником этнокультурной информации необходимо отдавать себе отчет в том, что какая-то доля информации содержит „помехи”, искажающие объективную картину. Если последовательно использовать „изобразительную” метафору, то речь идет об особенностях, отличающих произведение фотографа-документалиста от фотохудожника. Допустим, при изучении свободных текстовых связей этнонима необходимо делать поправку на индивидуальный характер некоторых контекстных пар, которые не верифицируются таким социально детерминированным „фильтром”, как система языка. Эта опасность снимается в ходе анализа номинативных моделей, однако здесь возникает проблема иного рода, связанная с *проявлением фактора языковой техники*. Данный фактор уводит номинатора от познания свойств объекта, подталкивая его к реализации облегченной схемы номинативного процесса: этап подготовки идеального (мыслительного) содержания к лексическому объективированию оказывается редуцированным, а новая единица формируется под ощутимым влиянием накопленного ранее номинативного материала. В результате линия *объект* → *языковая единица* оказывается прочерченной более слабо — в пользу линии „старые” *номинативные модели* → *новая языковая единица*.

Достаточно наглядно описанная ситуация проявляется в фактах народно-этимологических трансформаций, базирующихся на формально-смысловых основаниях. Обилие таких трансформаций в какой-то определенной номинативной сфере само по себе показательно: та легкость, с которой номинатор идет на ослабление объектной „поддержки” номинации, свидетельствует о недостаточном знакомстве со свойствами объекта, которое компенсируется языковым мифом. Рассмотрим ситуации такого типа. Слова *мордовка*, *мордовинка* ‘некрасивая женщина’, зафиксированные в ярославских говорах (ЛК ТЭ), представляют собой, по всей видимости, результат контаминации этнонима и просторечного слова *морда* (кстати, образ мордвы оказывается проработанным в русских говорах, причем в его структуре выделяется соматический мотив — мотив маленького роста, ср.: *мордва* ‘различные мелкие предметы, всякая мелочь’; ‘о маленьких детях’ (СРНГ 18, 258)). Лексема *еврей* ‘постный суп’ возникла в результате „супилетивной” номинативной реакции на *жидовский суп* ‘то же’ (ЛК ТЭ). Номинативным материалом, спровоцировавшим появление этого сочетания, стала контаминация прозвищного этнонима *жид* и слова вроде *жидель* ‘постная похлебка’ (ЛК ТЭ), *пожид* ‘то же’ (СОГ 10, 93), реализующего признак жидкой консистенции такого супа. Смысловой базой для этого сближения следует, очевидно, считать представление о жадности *жидов* (которые из скупости не заправляют суп), а оно, в свою очередь, возникло в результате притяжения слова *жид* к просторечному *жадаться* ‘жадничать’; это притяжение, в частности, реализует *figura etymologica* *Чего жидишься, как жид?*, ср. также просторечное *жид* и диалектное *жиделяга* ‘жадный человек’ (СРГК 1, 59). Конечно, мотив скупости евреев может иметь и экстралингвистические корни, связанные, предположим, с традицией ростовщичества, однако для диалектных и просторечных фактов русского языка естественнее предполагать внутриязыковой стимул, поскольку названная внеязыковая мотивировка несет определенный отпечаток книжной культуры.

Если говорить об английских примерах, то следует упомянуть причины, сформировавшие образ „гневного ирландца” в английском языке. Мотив гнева верифицируется следующими языковыми фактами: *Irish* „ирландское” ‘гнев’, *get up one’s Irish* „разбудить в себе ирландца” ‘разозлиться’ (Partridge, 600), *Irish confetti* „ирландские конфетти” ‘камни и другие тяжелые предметы, которыми бросаются во время демонстраций и беспорядков’, ‘обломки кирпичей’ (Thorne, 240), *Paddy* ‘гнев’, ‘ярость’, *paddy-whack* ‘сильный, с шумом, удар Пэдди’ ‘гнев’, ‘ярость’ (Partridge, 847–848). Несомненно, что данный мотив возник под воз-

действием языковой аттракции: здесь очевидно внутрисистемное влияние слова *ire* ‘гнев’, ср. народную этимологию названия *Ireland* как ‘страна гнева’ (Shipley, 75). Также возможно, что вторичная номинация французов при помощи слова *Frog* ‘лягушка’ явилась следствием аттракции слов *French* и *Frog*. Наконец, интересна ситуация с образом ‘английского татарина’ (*Tartar*): этот довольно неожиданный (во всяком случае исходя из экстралингвистических соображений) для английской ‘карты этносов’ образ оказался ономаσιологически релевантным. Он включает, в частности, мотив дикости, злобности (*tartar* ‘человек дикого, необузданного либо раздражительного нрава’ Webster-36, 2583). Данный мотив, очевидно, появился — помимо экстралингвистических факторов (‘культурного’ образа татарина) — вследствие того, что в английском языке название этноса испытывает аттракцию к мифониму *Tartarus* ‘преисподняя’ (звуковой облик и графическое оформление английского этнонима обусловлено смещением с *Tartarus* Webster-36, 2583), а также, возможно, к прилагательному *tart* ‘кислый, едкий’, ‘резкий, колкий (об ответе, возражении и т.п.)’ (там же).

Еще один внутриязыковой фактор, зачастую тесно связанный с предыдущим и вносящий свои коррективы в процесс создания образа инородца, — экспрессивная звукосимволика. Думается, именно яркий фоносимволический облик стал причиной появления богатого коннотативного фона этнонима *чукча* (экспрессия выразительной аффрикаты *ч* здесь удваивается и поддерживается гласными переднего ряда и взрывным *к*). Разумеется, помимо звуковой экспрессии, при языковом выделении *чукчи* свою роль могли сыграть процессы аттракции к другим этнонимам, соотносящимся в наивном сознании с образом ‘северных’ и ‘диких’ народов (*чудь*, *чухна*), а также к словам вроде *чушь*, простореч. *чухня* ‘то же’, *чужой* и т.п.

Показательна и ситуация с английским прилагательным *Dutch* ‘голландский’. Обилие английских языковых фактов (особенно фразеологии), рисующих образ голландца, может быть объяснено, по мнению Ю. Д. Апресяна, экстралингвистическими факторами: негативные коннотации восходят к XVII в. — времени ожесточенного политического и военного противоборства Англии и Голландии за господство на морях (Апресян 1995, 171). Однако факторы ‘вертикального контекста’ не могут объяснить асимметричную ситуацию с этнонимом *Spanish* ‘испанский’, ср.: ‘Интересно, что аналогичное или даже еще более ожесточенное соперничество между Англией и Испанией в тех же областях и в то же время для прилагательного *Spanish* кончилось вполне благополучно’ (там же). Думается, что причина этой асимметрии во многом состоит

в том, что прилагательное *Dutch* имеет выразительные фоносемантические особенности: звукоизобразительная пейоративность вследствие наличия „условно лабиального” гласного [Л] усиливается экспрессией, создаваемой за счет того, что соответствующий слог относится к периферийному для английского языка типу слогов. Конечно, фоновыми причинами активности „голландских” коннотаций могут быть дополнены причинами другого плана, в частности, семасиологическими: данный этноним имеет диффузную семантику (ср. сохранившуюся до сих пор тенденцию к обозначению с его помощью не конкретной национальности, а группы народов, в данном случае — континентальных германцев). Доминирование внутриязыковых факторов при создании данного образа обуславливает своеобразие его структуры: в портрете „голландца” — в сравнении с другими языковыми образами „иностранцев” — мало конкретики (лишь „скупость”, „пьянство”, „грубая сила”, полностью отсутствуют характеристики внешности, места обитания, особенностей речи, черты характера). Превалирующими в нем являются отсубъектные характеристики: мотивы „непонятный”, „ложный”, „неправильный”, общая негативная оценка. Все это максимально сближает его с архетипическим образом чужака.

Итак, опомасиологический портрет иностранца содержит значительную долю таких деталей, которые „примыслены” (точнее, „пририсованы”) языком. Кроме них, существуют детали портрета, не воссозданные или акцентированные заново, но возникшие благодаря стандартизирующим условностям самой языковой „манеры письма”. В частности, условностью такого рода можно считать существование рядов номинативных фактов, где конкретный этноним (который должен был бы стать смысловым центром образа) варьирует, но при этом совпадает логика конструирования внутренней формы и семантики языковых единиц. Факты такого рода могут встретиться как в рамках одного языка, так и на межъязыковом уровне. Например, в русском языке существует этнонимический ряд названий тараканов: *прусок*, *цыган* (Даль IV, 574), *француз*, *немец*, *чужак* < *чудь* (ЛК ТЭ), *киргиз* (СРНГ 13, 219)⁴, ср. чеш. *šváb* „шваб” ‘рыжий таракан’ (Фасмер IV, 390). Толчковым в этом ряду, вероятно, было наименование *прусок*: оно является фактом общенародного русского языка и соотносится с научным названием *Blattella Germanica*. Другие члены ряда появляются в результате расширения номинативной модели, которая пополняется не только названиями „ино-

⁴ Интересно, что представленный ряд номинирует преимущественно рыжих тараканов, в то время как черный имеет, в частности, название *русский таракан* (ЛК ТЭ).

земных захватчиков” (*немец, француз*), но и инородцев вообще (*киргиз, цыган*). Следовательно, конкретная образная логика, согласно которой полчища тараканов, пришедшие „от соседей”, соотносятся с армией захватчиков (ср. еще усы *прусака!*), сменяется обобщенной идеей чуждости, не позволяющей „прочитать” детали виденья того или другого инородца. Ср. другие примеры: *Dutch gold* „голландское золото” ‘сплав меди и цинка — дешевая имитация золотого покрытия’ (Мюллер, 229) — *Gipsy gold* „цыганское золото” ‘отражение огня на посуде из драгоценных металлов’ (OED VIII, 524) — *еврейское золото* ‘сплав, имитирующий золото’ (Борхвальдт, 401); *тата́ра (моло́тят) в голо́ве* ‘о состоянии головокружения от усталости’ (Прокошева, 98) — *немцы́ мо́лотят / игра́ют в брю́хе* ‘о чувстве голода’ (ЛК ТЭ) — словацк. *sidani ti v bruchu vyhrávajú (klince kuží)* „цыгане у меня в брюхе играют / гвозди куют” ‘о чувстве голода’ (SSJ I, 169) и т.п. Во многих случаях такие ряды начинают захватывать иные сферы отождествления, например, образы инородцев номинативно уравниваются с образами животных: *Paddy’s lantern* „светильник Пэдди-ирландца” ‘луна’ (Partridge, 848) — укр. *циганське сонце* ‘месяц’ (ФСУМ 2, 843) — *медвежье солнце* ‘луна’ (Даль II, 312); *цыганский дождь* — блр. *жыдоўскі дождж* — укр. *циганський дощ* — болг. *магарешкия дъжд* „ослиный дождь” — *свинный дождь* — укр. *медведичий дощ* — укр. *пташиний дощ* — болг. *лисица се жени* и др. ‘теплый дождь в солнечную погоду’ (Кондратенко 2000, 93–96, 101). Здесь нет смысла говорить о мифологических представлениях, которые могут стоять за такого рода номинациями (ср. богатые в этом плане обозначения слепого дождя); для нас имеет значение то, что эти факты демонстрируют неважность конкретного представления об инородце для носителя языка. Они характеризуют инородца вообще — „неполноценного”, „ненастоящего” и т.п. (причем эта неполноценность доходит до того, что инородец воспринимается как „противопоставленный человеку”).

Если в рассмотренных выше ситуациях языковые факторы создают, корректируют или стандартизируют какую-то часть портрета, то в некоторых случаях мы сталкиваемся с тем, что связанный с этнонимом языковой факт вообще не должен рассматриваться как языковое проявление этнических коннотаций. Иногда этнонимы используются как прямая (и не связанная с коннотациями) аллюзия на дифференциальный признак, лежащий в основе вторичной номинации предмета или ситуации. Например, одно из переносных значений слова *Greek* „грек” ‘член неформального объединения студентов университета’ возникло вследствие того, что эти объединения традиционно именуются

по названию греческих букв *Sigma Nu* (Longman, 1266). Данный метонимический перенос не имеет концептуальной значимости для характеристики этноса. Встречается также немало выражений с этнонимами, где вторичные номинации являются следствиями различных видов языковой игры. Такая игровая номинация может основываться на внешней схожести слов, например: *hungarian* „венгр” ‘нищий’ (через игровое притяжение к *hungry* ‘голодный’) (Partridge, 502). Частое явление — рифмованный сленг, например: *Germans* „немцы” ‘руки’ — через сворачивание рифмы *German bands* „немецкие городские оркестры” — *hands* (Partridge, 498). Аналогичная техника задействуется и при формировании прозвищных этнонимов, ср.: *quarter-to-two* „без четверти два” ‘еврей’ — через рифму *quarter-to-two* — *Jew* (Thorney, 396); *widow* „вдова” ‘американец’ — через рифму *Widow Twankey* (персонаж пантомимы „Алладин” — *Yankee*) (Thorney, 670). Конечно, игровые номинации потенциально могут быть переосмыслены и „семантизированы”, однако обычно этого не происходит, следовательно, эти языковые единицы не должны использоваться для „портретирования”.

Для того, чтобы иметь возможность сопоставлять языковые портреты между собой, следует соотносить выделяемые мотивы с некой общей схемой рассмотрения языкового образа „человека этнического”, в которой должны быть учтены принципиально возможные аспекты такого отражения. В качестве такой единой системы координат предлагается следующий набор идеограмм (этот набор выявлен индуктивным путем, на основе анализа структуры языковых образов инородцев в русском и английском языке).

„Отобъектные” характеристики: происхождение этнической группы; речевые характеристики; место обитания; биологические характеристики (например, внешность, физические данные, сексуальная сфера); менталитет (психика: черты характера, привычки; интеллект; убеждения, религиозность); социальные характеристики (экономическая сфера: например, бедность/богатство, род занятий, быт); отношение к окружающим: например, „гостеприимство”, „скупость”, „хитрость”); влияние на другие культуры.

„Отсубъектные” характеристики — общие эмоционально-оценочные характеристики типа „непонятный”, „неправильный”, „ненастоящий”, „общая негативная оценка” и т.д.

На основе этих параметров может быть произведен сопоставительный анализ портретов — выводимых как из разных языков, так и из различных форм существования одного языка (жаргон — разговоры — литературный язык). В качестве примера приведем фрагмент со-

поставительного анализа портрета „цыгана” в русском и английском языках.

Если говорить о конкретных чертах русского и английского портретов „цыгана”, то в обоих языках наблюдается скорее больше сходства, чем различий. Оба портрета в своих конкретных чертах не противостоят друг другу, а скорее оказываются взаимно дополняющими.

Что касается социальных характеристик портретов, наиболее широко и определенно представлены в обоих языках мотивы *скитальчества* (*цыганская жизнь, цыганская натура, цыганствовать* и др.; *gipsy* ‘скитаться и жить подобно цыганам’ OED VII, 524; Webster-88, 603) и *обмана, плутовства, воровства* (*цыган* ‘обманщик, плут, барышник, перекупщик’ (Даль IV, 575) и *gipsy* почти с таким же значением, а также *gipsy away* ‘стащить, украсть’ (OED VII, 524), *gip* ‘обманывать или отнимать посредством мошенничества; надувать, жульничать’ и *gipper* ‘тот, кто этим занимается’ (Random, 854)); в обоих языках данный этноним употребляется в качестве клички по отношению к „хитрой, лживой, непостоянной женщине” (ЛК ТЭ; OED VII, 524).

Как в русском, так и в английском есть немалое количество связанных с данным этнонимом названий сорных и диких растений, что можно интерпретировать как некую обобщающую черту в социальном аспекте портрета, а именно — метафорическое выражение идеи *неокультурности* и даже *контркультуры*.

К лексемам, отражающим языковое видение образа жизни „цыгана”, по-видимому, относятся в обоих языках и этнонимические названия приспособлений, орудий труда с общей для них чертой, которую можно было бы обозначить как *импровизированность, транспортабельность* и *примитивность*: *gipsy table* „цыганский стол” ‘легкий круглый стол, в основании которого находятся три скрещенные палки’; *gipsy winch* „цыганская лебедка” ‘небольшая лебедка, состоящая из барабана, храповика и собачки и прикрепляемая к столбу’ (ОЕД ВИИ, 524), *цыганка* ‘рычаг, связывающий подножку самоирялки с осью колеса’ (СРГА 4, 203), *цыганка-балаганка* ‘плохое, неудобное, мало приспособленное для постоянного обитания жилье’ (АОС 1, 99). Схожий мотив — *импровизированный, сделанный на скорую руку* — присутствует и в названии *цыганка* ‘блюдо из вареного картофеля с конопляным маслом’ (СРГНО, 577).

Однако каждый из языков добавляет и свои специфические черты к социальному портрету „цыгана”. В первую очередь это касается аспекта *экономической деятельности*. В русском языке это *покупка, продажа и обмен лошадей* — *цыганить (лошадьми)* ‘барышничать,

менять, покупать и продавать, не без плутовства': У цыгана не купи лошади, у попа не бери дочери (Даль IV, 575). Правда, „лошадиная” тема присутствует и в английском языке в деривате *gyp* (также *gypsy*) 'владелец беговых лошадей, также выступающий в качестве тренера и жокея' (Random, 854).

Русский „цыган” занимается также *вымогательством* и *попрошайничеством* (*цыганить*, *выцыганить*). В английском языке *gipsy's warning* „предупреждение цыганки” со значением 'загадочное и злоещее предупреждение' запечатлен факт занятия цыган „гаданием” (кстати, оно используется и в рифмованном сленге со значением „morning” 'утро' (Partridge, 466). В английском языке *gipsy* ассоциируется с „нелицензированной и независимой (от каких-либо объединений) индивидуальной трудовой деятельностью”, ср., например, *gipsy plumber* 'цыганский сантехник', *gipsy cab* 'цыганское такси' (Webster-88, 603), *gipsy* 'водитель грузовика, работающий независимо/незаконно, не имея постоянного маршрута и пункта приписки' (Webster-86, 1015; OED VII, 524) (в последнем примере, безусловно, присутствует мотив *скитальчества*). Говоря об отражении особенностей повседневной жизни „цыгана”, следует отметить английский мотив *жизнь* (и связанные с ней функции) *вне дома, на открытом воздухе*, ср. устойчивые выражения *gipsy breakfast / dinner / party* для обозначения соответствующих трапез на открытом воздухе, глагол *gipsy* 'устроить пикники' (OED VII, 524), а также *gipsy's ginger* „цыганское рыжее” 'человеческие экскременты на улице' (Partridge, 466).

В том и другом языке имеется несколько устойчивых словосочетаний, обозначающих ассоциируемые с „цыганами” предметы материальной культуры — *цыганская иголка* (СРГП, 319), *цыганские сани* (ЛК ТЭ), *gipsy-bonnet* 'цыганский капор', *gipsy ring* 'цыганское кольцо' (OED VII, 524), употребление эпитета *цыганский* по отношению к яркой одежде с крупными деталями. Любопытно отметить, что в словарных описаниях всех этих предметов в обоих языках присутствует сема большого размера.

Биологические характеристики (внешность, физические данные) и менталитет представлены в русском портрете гораздо более детально, чем в английском.⁵ Что касается внешности, то из английского языка

⁵ В то же время нельзя отрицать, что этот вывод может оказаться не вполне адекватным, обусловленным „субъективным словарным фактором”, а именно: в английских словарях мы находим соответствующие этнонимические дериваты с толкованиями типа 'человек, чья внешность и привычки, как у цыгана', 'цыганский характер', 'цыганская внешность' (OED VII, 524; Webster-88, 603), однако при этом нет

мы узнаем лишь то, что „цыган” *смугл* (*gipsy* как „игривое обращение к женщине, особенно если она смугла” (Partridge, 465), а также как обозначение особого оттенка коричневого цвета (Webster-86, 1015)). В русском же портрете к этому добавляются еще и *черные волосы, черные, как смоль глаза, подвижное лицо*. Кроме того, русский язык запечатлел еще одну специфическую черту — *выносливость по отношению к морозам: цыганский пот (прошибает)* ‘озноб, дрожь от холода, ощущение холода’, *цыган с рождества шубу продает* „поговорка, означающая, что цыган привык легко переносить холод” (СибФр, 200) (ср. отражение этого мотива в других славянских языках: укр. *циганське тепло* ‘мороз’, чеш. *cihánská rosa* ‘сильный мороз’, ‘иней’, ‘утренний или вечерний заморозок осенью или весной’, болг. *цигански сняг* ‘первый снег’ Кондратенко, 101).

То же самое и с характеристикой менталитета и черт характера. „Цыган” английского языка лишь артистичен и „богемен”: любить петь и танцевать: *Gypsy* ‘танцор /танцовщица в массовых сценах в музыкальных шоу’ (Webster-88, 603), „дружит с музами”: сленговое название Британской Ассоциации литераторов *Gipsies of Science* (Partridge, 465). Кроме того, что русский „цыган” также любит петь и танцевать, он еще и *весельчак* ‘шутник, весельчак, танцор’, *цыганить* ‘шутить, острить, плясать, балагурить’ (СРГЗ, 448), а также ‘звать, приглашать’ (ЦРГА 4, 203). Более того, в русском портрете имеются такие черты, как ‘пересмешничество, передразнивание, склонность дурачить и подымать на смех’ (Даль IV, 575). В отличие от английского языка, в русском имеются и негативные характеристики менталитета и черт характера цыгана (*цыганство* ‘бестолковщина, безалаберность’, *цыганщина* ‘страстность, диковатость’).

У рассматриваемого этнонимического прилагательного в составе ряда названий растений, животных, предметов обихода в обоих языках с достаточной определенностью просматривается значение „*дешевый заменитель, эрзац-продукт*”. Так, в русских диалектах есть *цыганское мыло* ‘травянистое растение’ (ц мотивировкой *цыгане им умываются*), *цыганская пудра /табак /дым* ‘перезрелый гриб-дождевик’ (ЛК ТЭ), *цыганские кораллы* ‘продолговатые бусы коричневого цвета’ (СРГНО, 577), а в английском имеются словосочетания, переводимые дословно как „цыганские сельдь, лук, свинья/свинина” и обозначающие соответственно ‘сардины’, ‘дикий чеснок’, ‘еж/мясо ежа’, а также выражение

никакой конкретизации (возможно, из соображений „политической корректности”), в то время как в русских словарях толкование подобных лексем всегда достаточно конкретно.

„цыганское золото” со значением ‘отражение огня на посуде из драгоценных металлов’ (OED VII, 524).

В приведенных выше лексемах заключены и отсубъектные характеристики „цыгана”, являющиеся отражением не свойств самого объекта (представителя данного этноса), а субъективного отношения к нему и оценки со стороны „отражающих” языков. Оценка эта выражается мотивами *поддельный, дешевый, ложный, ненастоящий*.

Любопытным в обоих языковых портретах (хотя и представленным единичными лексемами) является мотив, который можно было бы определить как *влияние на другую культуру*. В русском языке этот мотив прочитывается в слове *цыганщина* ‘стиль русских романсов и их исполнения, созданный в подражание цыганским мелодиям и цыганской манере исполнения’, а в английском — в устойчивом словосочетании *Romany rye* ‘цыганский господин’ ‘человек, сам не являющийся цыганом по происхождению, но общающийся с цыганами, говорящий на их языке и т.д.’ (Webster-88, 1165; Partridge, 986).

Английский и русский портреты сближает и полностью отсутствующая в них характеристика *место обитания*, что объясняется реалиями существования объекта отображения (ср., например, данную характеристику в английских языковых портретах „ирландца” — „обитатель болотистых местностей”, „еврея” — „житель определенных кварталов города”).

Отличие от русского языка, английский язык добавляет еще и речевую характеристику к портрету „цыгана” — в его лексическую систему вошли вторичные (прозвищные) этнонимы, образованные от одного из самоназваний данного этноса (*Romany* — Webster-88, 1165), а также от слова из его языка (*rye*, от цыганского *rei* ‘господин’).

Наконец, в английском языке на уровне этимологии собственно этнонима закрепилось ложное представление жителей Англии XVI века (периода, когда там появились цыгане) о египетском происхождении этого этноса (OED VII, 524) (*gypsy* < *gypcient* < кратк. от среднеанглийского *Egipcien* ‘египетский, египтянин’ — Webster-88, 1165, 603).

При этом, что очень важно, этимологическая связь этнонима с Египтом является, по всей видимости, весьма ощутимой для носителей языка, о чем свидетельствует его употребление одновременно в двух значениях (‘цыганский’ и ‘египетский’) как в литературе (например, *W. Shakespeare*, *Antony and Cleopatra*, IV), так и в сленге разных периодов: *gipsy*, *gippo*, *gippy* в значении как ‘цыган’, так и ‘египетский солдат’, ‘египетская сигарета’ (Partridge, 465). Это, в свою очередь, наводит на мысль об информативности внутренней формы дан-

ного этнонима для носителей английского языка, ее способности задавать концепцию в языковой картине мира относительно происхождения соответствующего „инородца” (в данном случае, понятно, неадекватную реальности).⁶

Итак, несмотря на сходства и взаимную непротиворечивость обоих портретов, заметны и их *глубинные различия*. Во-первых, в русском языке сильнее тенденция обобщать ассоциации, связанные с „цыганами” — через этноним или его дериват обозначается целое понятие (например, „веселье”, „плутовство”, „диковатость” вообще); другими словами, этнонимические дериваты наделяются широкой обобщающей семантикой. В то же время в английском языке „цыганские” ассоциации часто используются лишь для характеристики весьма конкретных реалий, существующих в англоязычных сообществах. Так, этнонимом (или его производным), как было показано выше, обозначают не „склонность петь и танцевать” вообще, а „танцора в массовых сценах музыкального шоу”, не „независимость” вообще, а именно „нелицензированную индивидуальную трудовую деятельность” представителей определенных профессий, не „жизнь вне дома” как явление, а лишь, в частности, „трапезы на открытом воздухе”, причем в отношении к собственной традиции пикников. Все эти случаи скорее напоминают шуточные прозвища людей, в чем-то похожих на цыган, и „игровые” названия явлений, напоминающих отдельными чертами цыганскую жизнь.

Во-вторых, в русском портрете явно больше характеристик, заключающих в себе отрицательную оценку. Кроме общих с английским негативных мотивов *обмана и плутовства, неокультуренности*, в русском „цыгане” присутствуют *пересмешничество, бестолковость, безалаберность, диковатость*, а также *общая негативная характеристика* — образ *незваного гостя, нежелательного элемента* (цыган, цыганенок ‘таракан’ — Даль IV, 575; ЛК ТЭ).

В-третьих, в английском языке отразилась идея неоднородности цыганского этноса, обусловленная фактом обитания его в различных странах: в общие словари вошли названия венгерских (*tzigane* — Webster-88, 1447) и итальянских цыган (*zingaro* — Random, 2211). В русской же языковой картине мира данный этнос предстает как „единый и одинаковый повсюду”. Если вспомнить, что в английском портрете дается еще

⁶ В этом отношении небезынтересно отметить, как русское обыденное (наивное) сознание с трудом принимает научно доказанный факт индийского происхождения цыган — вследствие явной противоречивости между наивными образами „цыгана” (экстравагантность, импульсивность) и „индийца” (созерцательность, сдержанность, углубленность в себя).

и версия происхождения данного народа (пусть ложная), а также учесть детальность его социальных характеристик, то возможно охарактеризовать его — по сравнению с русским — как более „этнографический”. Русский же аналог данного портрета с его тенденциями к обобщению этнических ассоциаций, к общей негативной оценке всего этнического образа в целом и его абсолютизацией приближается к языковому отражению „чужака” вообще. В этом смысле русский портрет — в отличие от английского — более „мифологичен”.

Английский „цыган” — это один из многих „инородцев” в данной языковой картине мира. По количеству выводимых мотивов и по экстенсивной характеристике (количеству языковых единиц, запечатлевающих этот образ) он уступает место „ирландцу”, „голландцу”, „французу”, „валлийцу”, „еврею”. Русский же „цыган” является, по видимому, наиболее проработанным языковым портретом. К нему по детальности и экстенсивности близки „татарин”, „чудь”, „немец”. „Цыган” — один из немногих „инородцев” в русском языке.

Большая проработанность портрета „цыгана” в русском языке и его большая „мифологичность” и, с другой стороны, большая „этнографичность” английского портрета вполне естественно объясняются значительными отличиями между английским и русским языковыми коллективами в плане масштабов и интенсивности кросс-культурных связей (знакомством с иными народами представителей англоязычных культур и, с другой стороны, объективно обусловленной ограниченностью „этнографического кругозора” русского обыденного сознания). В свою очередь, меньшее количество „инородцев” в русской языковой картине мира могло способствовать тому, что присущий обыденному сознанию архетип „чужой” оказался более сконцентрированно выраженным в одном из них — „цыгане”.

Итак, создание ономаσιологических портретов представителей тех или иных этносов является продуктивным, хоть трудоемким и методически непростым способом выявления национальных стереотипов.

Литература

- АОС — *Архангельский областной словарь*, Москва 1980-. Вып. 1-.
- Апресян 1995 — Апресян Ю. Д., *Избранные труды*, Москва 1995. Т. II: *Интегральное описание языка и системная лексикография*.
- АС — *Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь)*, Пермь, 1984-. Вып. 1-.

- Березович, Рут 2000 — Березович Е. Л., Рут М. Э., *Ономазиологический портрет реалии как жанр лингвокультурологического описания* // *Известия Уральского государственного университета*. 17. Гуманитарные науки. Вып. 3: Филология. Екатеринбург 2000, С. 33–38.
- Богораз — Богораз В. Г., *Областной словарь колымского русского наречия* // Сб. ОРЯС. СПб. 1909. Т. 68, 4.
- Борхвальдт 2000 — Борхвальдт О. В., *Лексика русской золотопромышленности в историческом освещении*, Красноярск 2000.
- БСЖ — Мокиенко В. М., Никитина Т. Г., *Большой словарь русского жаргона*, СПб. 2000.
- Воронцова 2002 — Воронцова Ю. Б., *Коллективные прозвища в русских говорах: Автореф. дис. ... канд. филол. наук*, Екатеринбург 2002.
- Даль — Даль В. И., *Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т*, Москва 1955.
- Кобозева 2000 — Кобозева И. М., *Лексическая семантика*, Москва 2000.
- Кондратенко — Кондратенко М., *Лексика народной метеорологии: Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений*. München 2000.
- ЛК ТЭ — лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А.М. Горького.
- Мюллер — Мюллер В. К., *Англо-русский словарь*, Москва 1992.
- Никонов — Никонов В. А., *Краткий топонимический словарь*, Москва 1956.
- Отин — Отин Е. С., *Материалы к словарю коннотаций собственных имен (буква А)* // *Восточноукраинский лингвистический сборник*, Донецк 2000. Вып. 6. С. 108–151.
- СибФр — *Словарь фразеологизмов и иных устойчивых сочетаний русских говоров Сибири*, Новосибирск 1972.
- СОГ — *Словарь орловских говоров*, Ярославль 1989-. Вып. 1-.
- СПГ — *Словарь пермских говоров*, Пермь 1999-. Вып. 1-.
- СРГА — *Словарь русских говоров Алтая: В 4 т*. Барнаул 1993.
- СРГЗ — Элиасов Л. Е., *Словарь русских говоров Забайкалья*, Москва 1980.
- СРГК — *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, СПб. 1994-. Вып. 1-.
- СРГНО — *Словарь русских говоров Новосибирской области*, Новосибирск 1979.
- СРГП — *Словарь русских говоров Приамурья*, Москва 1983.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров*, Ленинград 1966-. Вып. 1-.
- СРСГСР — *Словарь русских старорусских говоров Среднего Прииртышья*, Томск 1992–1993. Вып. 1–3.
- Фасмер — Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка: В 4 т*, Москва 1964–1973.
- ФСУМ — *Фразеологичний словник української мови: В 2 кн*. Київ 1993.
- Chapman — *American Slang*, ed. by R. L. Chapman, New York 1994.
- Longman — *Longman dictionary of English language and culture*, Harlow, Essex, England, 1992.
- OED — *The Oxford English Dictionary*, second edition, prep. by J. A. Simpson and E. S. Weiner, Oxford 1989. Vol. I–XX.
- Random — *Random House Unabridged Dictionary*, New York 1983.

- Partridge — Partridge E., *A Dictionary of Slang and Unconventional English: Colloquialisms, Catch-phrases, Solecisms and Catachreses, Nicknames and Vulgarisms*, New York 1988.
- Shipley — Shipley J. T., *Dictionary of Word Origins*, 2nd ed.
- SSJ — *Slovník slovenského jazyka*, Ved. red. dr. Št. Peciar. Br., 1959–1968. D. I–VI.
- Thorne (CS) — Thorne T., *The dictionary of contemporary slang*, New York.
- Webster-36 — *Webster's New International Dictionary of the English Language*. Second Edition. Unabridged. L., Springfield 1936.
- Webster-86 — *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*. Unabridged. Springfield, Massachusetts 1986.
- Webster-88 — *Webster's New World Dictionary*, Cleveland and New York, 1988.

Сокращения

а) в названиях административных областей:

Арх — Архангельская область

Влг — Вологодская область

Киров — Кировская область

Костр — Костромская область

б) в лингвистических терминах:

ОД — отэтимонимические семантические дериваты

ПЭ — прозвищные этнонимы

в) прочие:

д. — деревня

HOMO ETHNICUS IN THE MIRROR OF LANGUAGE: TOWARDS A METHODOLOGY OF DESCRIPTION

The article is an attempt to reconstruct images of alien ethnic groups on the basis of cultural connotations of ethnonyms. The analysis leads to a reconstruction of an „onomasiological portrait”. It consists of naming models, in which the linguistic knowledge about a given real-world object is reflected in the „internal form” of lexical items (especially in the internal form of nickname-ethnonyms and their semantic derivatives). In order to reconstruct a relatively complete picture of a given phenomenon, it is important to take into account the lexis of different language varieties: dialects, jargons, the literary standard, as well as onomastic data. It is also important to consider the contrastive aspect of the phenomenon, to compare the portraits of the same ethnic group in different languages, which is why the present work offers an analysis of Russian and English data. The types of information identifiable through an inquiry into naming models are characterized. Special attention is paid to the factor of linguistic technique, which may significantly alter the content of the object being reconstructed.

Ała Kozinowa, Olga Potapowa
(Mińsk)

STEREOTYPY JĘZYKOWE W DOWCIPACH ROSYJSKICH

Obiektem badań w artykule są dowcipy w języku rosyjskim — gatunek tekstu, który odgrywa szczególną rolę w życiu współczesnego człowieka, biorąc udział, między innymi, w formowaniu stereotypów narodowościowych. Dla zrozumienia mechanizmu działania dowcipu na umysł odbiorcy niezbędna jest analiza jego składników tekstowych. Dowcip odbierany jest jako typ tekstu zbudowany na podstawie różnych mechanizmów przeciwstawienia skryptów, które tworzą swego rodzaju równanie. W równaniu tym występują wielkości stałe (cechy charakteru lub sposoby zachowania w pewnej sytuacji, leżące u podstaw charakteru narodowego) oraz wielkości zmienne (nazwy przedstawicieli narodowości). O powstaniu stereotypu możemy mówić w tym wypadku, kiedy pewna cecha stała jest przypisywana przedstawicielom pewnej narodowości.

Wprowadzenie

Obraz świata, który wyznacza wszystkie rodzaje działalności, w tym i działalność językową, jest tworzony na podstawie własnego doświadczenia człowieka poznającego rzeczywistość i wpływającego na nią, jak również na podstawie doświadczenia innych. Można przypuszczać, że większa część informacji, którą człowiek odbiera, gdy trafi do przestrzeni, w której krążą się własne i cudze opinie i doświadczenia, będzie oszlifowana do postaci stereotypu, tj. wyobrażenia przedmiotu obejmującego zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące, będącego rezultatem interpretacji rzeczywistości

w ramach społecznych modeli poznawczych (Bartmiński 1998, 64). Najczęściej informacje tego typu uzyskiwane są na podstawie różnych tekstów, zarówno pisanych, jak i ustnych, a przy tym z rozwojem ludzkości rola tekstów w formowaniu obrazu świata powiększa się, więc powiększa się udział tekstu w formowaniu zachowania człowieka.

Obiektem badań w tym artykule są dowcipy — gatunek tekstu, który odgrywa szczególną rolę w życiu współczesnego człowieka, zwłaszcza tego, który mieszka w europejskim i amerykańskim środowisku kulturowym.

Mówiąc o wzmacnianiu roli tekstu w formowaniu doświadczenia, jak się zdaje, należy mówić przede wszystkim o roli tekstu pisanego, dlatego nawet tekst pierwotnie ustny, bliski twórczości ludowej, jak np. dowcip, zmienia formę swojego istnienia, utrwalając się na łamach prasy i na stronach Internetu. Traktując taką formę istnienia dowcipów raczej negatywnie, w tekście wykorzystano wymienione źródła jako dodatkowe względem własnej kompetencji w tej dziedzinie. W dalszej części artykułu dowcipy będą podawane bez wskazania źródła, zgodnie z przekonaniem, że jedynie prawidłowa forma istnienia dowcipu to anonimowe swobodne rozpowszechnienie go w całym społeczeństwie.

Podstawą analiz są przede wszystkim dowcipy w języku rosyjskim i w związku z tym zawarte w nich stereotypy właściwe nosicielom języka rosyjskiego. Jak wiadomo, większość mieszkańców Białorusi rozmawia w języku rosyjskim, dlatego wskazanie pochodzenia dowcipu (rosyjskie czy białoruskie) często jest niemożliwe — poza niektórymi tekstami, w których dają się zauważyć realia znane, aktualne i typowe dla Białorusi.

Dowcip w życiu współczesnego człowieka

Rola dowcipu w życiu współczesnego człowieka nie ogranicza się do rozrywki lub spędzenia wolnego czasu. Dowcip jest bardzo ciekawym gatunkiem tekstu z tego względu, że formuje tzw. antyzachowanie, które jest definiowane jako „zachowanie na odwrót, tzn. zamiana tych lub innych reglamentowanych norm na ich przeciwieństwo” (Uspenskiy 1994, 320). Na przykład wpajane dziecku zasady dobrego zachowania w szkole i w domu spowodowało powstanie cyklu dowcipów o Wowoczce, które owe normy naruszają:

- Вовочка, а ты умеешь считать?
- Да! Папа меня научил!
- Ну, а после трех что идет?
- Четыре!
- Молодец! Ну, а после десяти что?

— Балет!¹

W polskiej tradycji dowcipów rolę *enfant terrible* pełni Jasio:

Nauczycielka pyta:

— Kochane dzieci, ile mucha ma nóg?

Wstaje Jasio:

— A pani nie ma większych zmartwień?

Antyzachowanie charakterystyczne dla hierarchicznej kultury średnio-wieczna, przyjmowało formę konkretnych akcji o charakterze sakralnym — włożenie ubrania na lewą stronę, wywrócenie przedmiotów do góry nogami, rytualne świętokradztwo itd. Obecnie antyzachowanie przyjmuje charakter raczej wirtualny — najczęściej zamyka się ono w granicach opowiedzianego dowcipu. W taki sposób odbywa się rozładowanie napięcia tworzonego przez nacisk zakazów i nakazów?

Dowcip jako komponent kultury

Badanie dowcipu możliwe jest z dwóch punktów widzenia — z punktu widzenia jego powstania na pewnym tle kulturowym i rozumienia go przez pryzmat pewnych stereotypów, jak również z punktu widzenia formowania za pomocą dowcipu stosunku do siebie i innych do przedstawicieli określonych narodowości.

Już na przykładach dowcipów szkolnych da się zademonstrować specyfikę w ich postrzeganiu, uwarunkowaną przez przynależność do tej lub innej kultury narodowościowej. I tak np. powstanie bardzo popularnego cyklu dowcipów o głuchoniemym Herasimie i jego ukochanym piesku Mu-Mu wywołane jest przez lekturę w młodszej klasie szkoły podstawowej odpowiedniego utworu klasyka literatury rosyjskiej Iwana Turgieniewa:

Стоя перед памятником, новый русский спрашивает:

— Кто это?

— Александру Сергеевичу Пушкину, — отвечают ему.

— Знаю, знаю, — говорит новый русский. — Это он «Муму» написал.

— Что вы, что вы, — отвечают, — «Муму» написал Иван Сергеевич Тургенев.

— И вот так всегда, — расстраивается новый русский, — «Муму» написал Тургенев, а памятник поставили Пушкину.²

¹ — Wowoczka, czy umiesz liczyć?

— Tak, tato mnie nauczył!

— Dobrze, jaka liczba jest po liczbie trzy?

— Cztery!

— Zuch z ciebie! No, a po dziesięciu?

— Walet!

² Stojąc przed pomnikiem, nowobogacki Rosjanin pyta:

Oczywiście, dowcip ten rozumieją jedynie ci, którzy znają literaturę rosyjską, a ponadto uczyli się w szkole według pewnego programu.

W niektórych wypadkach dla rozumienia dowcipu nie wystarczy tylko przynależność do określonej kultury narodowej, konieczna jest też ocena pewnego faktu, leżącego u podstawy dowcipu. Porównajmy następujący fragment:

— 'Что-то сказочка у нас получилась недетская, — сказал Колобок, дожевывая остатки лисицы'³.

By zrozumieć ten kawał, trzeba nie tylko od dzieciństwa znać bajkę o Kołobku, który nabrał wszystkich mieszkańców lasu, ale w końcu sam został zjedzony przez lisa, lecz również mieć na uwadze fakt, że często literatura dziecięca (a to jest pierwsza bajka w życiu dziecka) kryje w sobie nieuzasadnione elementy okrucieństwa, bajki ludowe bowiem nie zawsze były adresowane do dzieci.

Jak się wydaje, wszystkie dowcipy można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej należą teksty zrozumiałe dla każdego słuchacza, bez względu na jego przynależność narodową i kulturową. Na przykład:

Idzie kondukt pogrzebowy. Za karawanem idzie pan w żałobie ze swoim wilczurem, a za nim kilkudziesięciu mężczyzn.

— Kogo tu chowają? — pyta jednego z nich przechodzień.

— Teściową tego pana.

— Co jej się stało?

— Jego wilczur ją zagryzł.

— Chętnie bym pożyczył sobie tego psa.

— To ustaw się pan tam, na końcu kolejki — odpowiada z pogrzebową powagą zagadnięty.

Z rozszerzeniem integracji międzynarodowej szerzą się ramy rozumienia dowcipu. Banalem jest konstatacja faktu, iż ani nosicielowi języka polskiego, ani rosyjskiego leksem *ketchup* (кетчуп) nie przeszkodzi w rozumieniu następującego dowcipu:

— Kto to?

— Aleksander Sergiejewicz Puszkina — brzmi odpowiedź.

— Wiem, wiem, — odpowiada nowobogacki. — To on napisał „Mumu”.

— Coś pan! — słyszy odpowiedź. — „Mumu” jest napisane przez Iwana Siergiejewicza Turgieniewa.

— Jak zawsze — nowobogacki jest wyraźnie rozżalony, — „Mumu” jest napisana przez Turgieniewa, a pomnik postawiono Puszkinowi!

³ — Bajeczka nie wyszła nam bardzo dziecięca — powiedział Kołobok, dozuwając resztki lisa.

Szły dwa pomidory przez ulicę i jednego przejechał samochód. Drugi popatrzył i zawołał:

Ty, ketchup! Wstawaj, idziemy!

Druga grupa — to teksty zrozumiałe jedynie w ramach kultury narodowej. Oto przykłady polskich dowcipów o Wąchocku, których Rosjanin nie zrozumie bez dodatkowych objaśnień:

Przed domem sołtysa w Wąchocku jest metrowa dziura. Po co ją sołtys wykopał? Bo chciał sobie zdjęcie do połowy zrobić! Ale straszne, bo obok tej dziury wykopał jeszcze sześć! Wiecie dlaczego?... Bo kazali mu jeszcze sześć odbitek donieść!

W rosyjskiej tradycji liczną grupę dowcipów o ludziach, nieobeznanych z dobrami cywilizacji, zajmują dowcipy o Czukczach.

Чукча вернулся из армии, а у его жены — ребенок. — Однако, откуда ребенок: меня ведь не было?

— Так ведь ты же фотографию присылал из армии, помнишь?

— Однако, но ведь там же я до пояса...⁴

Do trzeciej grupy należą dowcipy, których rozumienie uwarunkowane jest przez pewne umiejętności zawodowe. Obecnie w grupie tej dominują dowcipy komputerowe, niezrozumiałe przez większość ludzkości.

— Что такое Шкатылка Пандоры?

— Фирменная копобка с Windows ME.⁵

Organizacja tekstu dowcipu

W dwóch ostatnich przykładach rozumienie dowcipu możliwe jest tylko w wypadku posiadania przez słuchacza niezbędnej wiedzy o świecie i o stereotypach.

Czy wiedza o świecie jest wystarczająca dla rozumienia dowcipu? Jeden z twórców teorii o semantycznych mechanizmach humoru V. Raskin wprowadził pojęcie skryptu, który niesie porcję informacji semantycznej oraz pewną część podobnej wiedzy (Raskin 1985, 81). Według Raskina tekst można uznać za dowcip, jeśli, po pierwsze, on jest zgodny w całości lub częściowo z dwoma różnymi skryptami, po drugie, dwa skrypty, z którymi

⁴ Czukcza wrócił z wojska, a jego żona ma dziecko.

— Skąd jest dziecko?

— Przecież przysyłałeś z wojska zdjęcie, pamiętasz?

Ależ jestem na tym zdjęciu tylko po pas!

⁵ — Co to jest puszka Pandory?

— Firmowe pudełko z Windows ME.

tekst jest zgodny, pozostają w opozycji (Raskin 1985, 99). Nawiasem mówiąc, o podobnym sposobie tworzenia dowcipu komicznego pisał A. Bergson: „... sytuacja zawsze jest komiczna, kiedy ona należy jednocześnie do dwóch absolutnie niezależnych serii zdarzeń i może być wytłumaczona od razu przez dwa przeciwstawne sensy” (Bergson 1992, 64).

Klasycznym przykładem słowa-bodźca, wywołującego dwa przeciwstawne skrypty jest słowo *doktor*, za którym stoją skrypty ‘lekarza’ i ‘naukowca’ (Chłopicki 1995, 61). Dowcip będzie niezrozumiały, jeśli adresat nie zrozumie skryptu, który on w sobie zawiera (Dymel 1994, 185). Oto przykład dowcipu, opartego na znajomości skryptu (Dymel 1994, 184):

- Co to jest ZOMO?
- Bijące serce partii.

Przywołany dowcip, niewątpliwie zawiera skrypty, które trzeba odszyfrować, by móc go zrozumieć. Ale te skrypty są podane nie przez abrewiaturę ZOMO, lecz przez leksem *bić* ‘zadawać ciosy’ i ‘tętnić (o sercu)’. Te skrypty nie posiadają żadnej specyfiki narodowej, odwrotnie, one wychodzą poza granicę jednego kraju. Dowodem na to jest powstanie podobnego dowcipu w warunkach innego reżimu — w Rumunii (Galatanu 1994, 195) (ciekawe, że dany przykład został znaleziony w tym samym zbiorze artykułów (Abramowicz i in. (red.), 1994).

- Wiecie, co jest sercem naszego kraju?
- Nie.
- Milicja, która bije, bije, bije...

Natomiast informacja, której może nie zrozumieć przedstawiciel innej kultury narodowej — o sytuacji politycznej w kraju itd. — należy do wiedzy o świecie.

W wyżej wymienionych wypadkach mechanizm połączenia skryptów można określić jako wewnątrzjęzykowy — powstaje on na podstawie polisemii czasownika *bić*. Uniwersalizm podobnego mechanizmu, możliwość tłumaczenia takiego dowcipu na inne języki uwarunkowana jest semantyką czasownika (pod warunkiem, że w odpowiednim kraju są karne organy władzy państwowej). Taki dowcip jest nieprzetłumaczalny na język rosyjski, dlatego że w nim porównywane akcje oznaczone są za pomocą czasowników niezwrotnego i zwrotnego — *бумь* ‘zadawać ciosy’ i *бумься* ‘tętnić (o sercu)’.

Skrypty, który powstały w oparciu na dwuznaczne jednostki systemu językowego stwarzają największą przeszkodę w rozpowszechnieniu dowcipu poza granice narodowe. Dlatego też omiemy podobne przykłady, nie da

się bowiem dokładnie ich przetłumaczyć. Ograniczymy się tylko do dwóch ciekawych przykładów dowcipów funkcjonujących w skali międzyjęzykowej. Pierwszy opiera się na homonimii międzyjęzykowej:

- Kto wynalazł konserwy?
- Radziecki uczony Puszkina.

Drugi w wariacie rosyjskim brzmi w następujący sposób:

Возвращаются два грузина с охоты и несут на шесте медведя. Их встречает третий и спрашивает:

- Гризли?
- Зачем гризли? Кинжалами зарезали!

Dowcip ten w parodystyczny sposób naśladujący wymowę Gruzinów, mówiących po rosyjsku, występuje w polskiej wersji językowej — zarówno w Internecie, jak również na łamach prasy. Obca i dlatego śmieszna dla Rosjanina wymowa została również obcą wymową dla Polaka, ale w ostatnim wypadku jest to wymowa samego Rosjanina:

- Dwóch Rosjan wraca z polowania, dźwigając niedźwiedzia. Dwaj Amerykanie pytają:
- Grizli?
- Niet, strielali...

Większy uniwersalizm ma sytuacyjny mechanizm przeciwstawienia skryptów. Mianowicie taki mechanizm reguluje strukturę następnego dowcipu, bardzo popularnego na Białorusi, bohaterami którego są przedstawiciele trzech bratnich narodów byłego Związku Radzieckiego:

В помещении Верховного Совета СССР рабочие монтировали аппаратуру для голосования. Как у нас часто бывает, они ушли, оставив неубранным весь строительный мусор — щепки, провода и т.д. Приходят депутаты, садятся на свои места, а там — гвозди.

Русский достает гвоздь и с грубым ругательством бросает его в Президиум.

Украинец достает гвоздь и со словами:

— Гвоздик?! Пригодится в хозяйстве — кладет его в карман.

Белорус достает гвоздь и со словами:

— А можа так і трэба, — засовывает его назад в сидение⁶.

⁶ W sali posiedzeń Rady Najwyższej ZSRR robotnicy montowali aparaturę do głosowania. Jak to często zdarza się, robotnicy poszli, pozostawiając na miejscu pracy wszystkie śmieci: drzazgi, przewody itd. Przychodzą deputowani, siadają na swoje miejsca, a tam — gwoździe.

Rosjanin wyjmując gwoździ i z przekleństwem rzuca go do Prezydium Rady.

Ukrainiec wyjmując gwoździ, mówiąc:

— Gwoździk?! Przyda się w gospodarstwie — kładzie go do kieszeni.

Białorusin wyjmując gwoździ i mówi:

— Być może, tak i trzeba? — wsadza go z powrotem do krzesła.

Mechanizm przeciwstawienia skryptów w tym wypadku da się przedstawić w następujący sposób: dwa pierwsze skrypty, w których zachowanie głównych bohaterów, z jednej strony, jest adekwatne do sytuacji, a z drugiej strony, odpowiada stereotypowi danej narodowości, przeciwstawione są trzeciemu, w którym zachowanie, na pierwszy rzut oka, nie jest adekwatne do sytuacji, jednak z tej nieadekwatności wynika istota charakteru narodowościowego.

Taki sam mechanizm sytuacyjny pojawia się w innym polskim dowcipie:

Diabeł złapał Polaka, Niemca i Amerykanina. Dał im po dwie metalowe kulki i obiecał, że ich wypuści, jeśli zrobią z nimi coś, co go zaskoczy.

Po chwili Niemiec podrzucił jedną kulkę w górę i trafił w nią drugą.

— No, całkiem nieźle — powiedział diabeł.

Amerykanin położył na ziemi jedną kulkę, a na niej postawił drugą. Stała!

— No, to mnie lekko zaskoczyło, ale zobaczymy, co zrobi Polak.

Niestety, Polak jedną kulkę zepsuł, a drugą zgubił.

W przywołanych dowcipach da się zauważyć wymienność nazw przedstawicieli narodowości w schemacie dowcipu. Więc, w pierwszym wypadku, miejsce Rady Najwyższej zajmie ONZ, miejsce Rosjanina — Amerykanin, Ukrainca — Szkot, Białorusina — Chińczyk. Drugi dowcip można odnaleźć w rosyjskim Internecie, tylko zamiast Polaka będzie tam oczywiście Rosjanin, inne postacie też ulegną zmianie: zamiast diabła — przywódca tubylców, zamiast Niemca i Amerykanina — Anglik i Francuz:

Корабль потерпел крушение. Выжили трое: англичанин, француз и русский. Плывут... Остров. Выбрались на берег, а там туземцы. Бзяли их в плен. Привели к вождю. Вождь на них посмотрел и говорит:

— Жалко мне вас, одного отпускаю, если сумеет выполнить мое условие. Давненько я уже не смеялся. Наскучило все уже на этом дурацком острове.

Посадили каждого из них в отдельную камеру и дали по два железных шара с кулака и двое суток времени. Еду приносили, в туалет выводили.

Через двое суток приходит вождь к англичанину. А тот шариками жонглирует, и между ног, и за спиной. А вождь:

— Не, не смешно. Остаешься с нами.

Заходит вождь к французу. Тот шарик на пол положил, второй бросил, да так, что он застрял между потолком и стенками, потом медленно скатился по углу, ударил по первому шару, тот отскочил в стенку... А вождь:

— Не, не смешно. И ты с нами останешься.

Остался русский. Заходит вождь к нему. Через несколько минут выплзает.

На глазах слезы, ржет — не может остановиться. Туземцы:

— Что случилось-то?

Вождь, давась смехом:

— Не поверите, один — сломал, другой — потерял!!!

Mechanizm przeciwstawiania skryptów, leżący u podstawy dowcipu, przedstawiamy jako swego rodzaju równanie, które posiada określoną strukturę, w niej zaś są wielkości stałe — w naszym wypadku to cechy charakteru lub sposoby zachowania w pewnej sytuacji, leżące u podstawy charakteru narodowościowego (wojowniczość, skąpstwo, głupota, zbytnia tolerancyjność itd.). W równaniu są również wielkości zmienne — nazwy przedstawicieli pewnych narodowości. O powstaniu stereotypu możemy mówić w tym wypadku, kiedy dana cecha stale jest przypisywana przedstawicielom określonej narodowości.

Stereotypy narodowościowe w dowcipach

W pierwszej kolejności przeanalizujemy wielkości zmienne w każdym dowcipie, tj. stereotypy przedstawicieli określonych narodowości. O tym, że to są wielkości zmienne, świadczy dynamika dowcipów w ciągu ostatnich 30–40 lat. W dowcipach końca wieku partnerem Rosjanina najczęściej jest Amerykanin, drugie miejsce zajmuje Anglik, kolejne — Francuz i Żyd. Na piątym miejscu jest Niemiec, rzadko Polak, chociaż jeszcze trzydzieści lat temu trójka Rosjanin-Niemiec-Polak była najbardziej popularna. Można przypuszczać, że o wyborze partnerów-rywali decydują priorytety natury politycznej. Sytuacja końca wieku (i tysiąclecia) jest wyznaczona przez rolę Stanów Zjednoczonych w polityce i wpływ kultury angielskojęzycznej na inne kultury. Natomiast jeszcze trzydzieści i czterdzieści lat temu wciąż żywa była pamięć o drugiej wojnie światowej, o wrogach i przyjaciółach z tej wojny.

Jeśli w dowcipie występują przedstawiciele jednej narodowości, statystyka będzie wyglądała inaczej. W tym wypadku pierwsze miejsce zajmują Żydzi (więcej niż połowa dowcipów), następne mieszkańcy Kaukazu (12%), Czukcze (5%), Ukraińcy (4%). Na niektórych stronach Internetu (na przykład, <http://bac.tut.by/anekdot>) oprócz rubryki o wszystkich narodowościach są poszczególne rozdziały — *Izia*, *Sara i Abram*, *Radio Ormiańskie*, *Czukcza w czumie*. Oprócz wymienionych narodowości spotykamy Anglików (3%), Białorusinów i Rosjan (2,5%), szereg zamykają Francuzi, Polacy, Murzyni, Japończycy. Czasem (ale bardzo rzadko) bohaterami dowcipów są Chińczycy, Indianie, Arabowie, Turcy, Duńczycy.

Badacze dowcipów zwracają uwagę na to, że na wybór bohaterów dowcipów wpływa szereg różnic między opowiadającymi dowcipy a ich bohaterami — różnice między kulturą dominującą a kulturą pochodną, miastem a wsią, umiejętnościami a brakiem umiejętności, pracownikami umysłowymi

a pracownikami fizycznymi, przedsiębiorczością a jej brakiem itd. (Chłopicki 1995, 82–83). W naszych dowcipach te różnice najlepiej widać w opozycji Rosjanin — Czukcz, gdzie ostatni jest przedstawicielem narodowości, mieszkającej w najbardziej odległym kącie Rosyjskiej Republiki Federacyjnej — w tundrze, gdzie większość mieszkańców nie posiada wyższego wykształcenia itd. Wobec tego Czukcz (co widać w podanym wyżej dowcipie) reprezentuje głupotę, brak sprytu i umiejętności.

W dowcipach amerykańskich na tym miejscu są Irlandczycy i Włosi. W anegdotach polskich (z powodu dominującej jednonarodowościowej struktury państwa) w tej pozycji występują mieszkańcy małych miasteczek, zwłaszcza Wąchocka.

Zatem stereotyp, który powstaje na podstawie dowcipu, rodzi się przy współpracy wielkości zmiennych i wielkości stałych. Jak wyglądają podstawowe stereotypy, reprezentowane w anegdotach rosyjskich?

Stereotyp Rosjanina

Cechy charakterystyczne dla przedstawiciela tej narodowości przedstawione są w następującym kawale z niezwykle dokładnością:

Один русский — пьяница,
двое русских — мордобой,
трое русских — первичная партийная организация⁷.

W autodowcipach Rosjanin okazuje się miłośnikiem trunków alkoholowych, amatorem bijatyk różnego rodzaju i człowiekiem, dążącym do życia w kolektywie.

Najczęściej podejmowany jest temat pijaństwa:

Что будет, если в России вдруг исчезнет водка?

В природе ничто не исчезает бесследно. Если в России вдруг исчезнет волка, значит, где-то она появится. Вот там, где она появится, там и будет Россия⁸.

Какая разница между русской свадьбой и русскими похоронами?

На похоронах на одного пьяного меньше⁹.

Pijaństwo wpływa na wszystkie strony życia człowieka, w tym na biznes:

⁷ Jeden Rosjanin to pijak,
Dwaj Rosjanie to bijatyka,
Trzej Rosjanie to podstawowa organizacji partyjna.

⁸ — Co to będzie, jeśli w Rosji nagle zginie wódka?

— W przyrodzie nic nie ginie bez śladu. Jeśli w Rosji nagle zginie wódka, ona się zjawi w innym miejscu. Oto tam, gdzie ona się zjawi, będzie Rosja.

⁹ — Jaka jest różnica między rosyjskim weselem a rosyjskim pogrzebem?

— Na pogrzebie jednego pijaka jest mniej.

Бизнес по-русски — купить ящик волки, волку вылить, бутылки сдать, деньги пропить¹⁰.

Podstawowe zajęcie Rosjanina w dowcipach to wspólne picie napojów wysokowych, dokładniej — wódki. W anegdotach nie ma żadnej wzmianki ani na temat zawodu, ani o stanie cywilnym ludzi, biorących udział w tym zajęciu, ani o innych istotnych charakterystykach.

Zasługuje na uwagę fakt, że Polacy też odbierają udział w podobnych imprezach jako honor narodowy:

Na księżycu ląduje pierwsza amerykańska załogowa ekspedycja. Neil Armstrong wychodzi ze statku, tu nagle zza kamienia wyskakuje trzech gości: Chinczyk, Rusek i Polak.

Jak to? — Amerykanin ma głupią minę.

Chińczyk:

Nas jest dużo, brat podsadził brata, i jestem.

Rusek:

Nasza agentura spisala się na medal, i byliśmy szybsi.

No a ty? — pyta Amerykanin Polaka.

Daj mi spokój, z wesela wracam.

Ale w niektórych wypadkach Polacy mogą oddać palmę pierwszeństwa w podobnych zawodach Rosjanom:

W pewnym mieście zorganizowano zawody w piciu napoju narodowego.

(Teraz mówi komentator na tych zawodach).

Proszę państwa, na scenę wychodzi zawodnik francuski, będzie pił napój narodowy Francji, tj. wino butelkami. I pierwsza, druga, ... piąta i załamał się zawodnik francuski.

Ale na scenę wychodzi zawodnik polski, będzie pił napój narodowy Polski, tj. żytnią butelkami. No i pierwsza, druga, ... dziesiąta, i załamał się, załamał się zawodnik polski.

Ale na scenę wychodzi główny faworyt, zawodnik rosyjski, będzie pił napój narodowy Rosji, tj. bimber prosto z wiadra. No i pierwszy czerpak, drugi, piętnasty, ... i złamał się, złamał się czerpak. Zawodnik rosyjski będzie pił prosto z wiadra.

Jak widać z przytoczonych przykładów w obu językach — rosyjskim i polskim — oba narody prawie jednakowo odbierają jedną cechę nie tylko jako stereotypową charakterystykę, lecz prawie jako honor narodowy.

Stereotyp Białorusina

W związku z sytuacją językową na Białorusi autostereotyp Białorusina odzwierciedlony jest, przede wszystkim, w dowcipach w języku rosyjskim. Niemniej jednak, charakterystyczna cecha przedstawiciela białoruskiej narodowości w podobnych anegdotach to jego język — groteskowe przedstawienie języka białoruskiego.

¹⁰ Biznes po rosyjsku — kupić skrzynkę wódki, wódkę wylać, butelki zwrócić do sklepu, grosze przepić.

Stereotypowa sytuacja dowcipu z udziałem Białorusina jest następująca — Białorusin jedzie do innego kraju (wyjazd w celu turystycznym do Ameryki, wypoczynek na Morzu Czarnym, przyjazd do Moskwy itd.) lub idzie do wojska, tzn. trafia do niezwykle trudnych warunków. I właśnie w takich warunkach ujawniają się osobliwości białoruskiego charakteru.

Po pierwsze, to wytrzymałość:

Белорус поехал отдыхать в Одессу в санаторий. Когда он вернулся домой, коллеги говорят ему:

— Прекрасно выглядишь. Наверное, отдохнул в свое удовольствие.

— И не только отдохнул. Как-то пошел прогуляться на ипподром, возле старта согнулся, чтобы шнурки завязать, а тут мне на спину кто-то седло положил.

— И что?

— Пришел первым!¹¹

Dla porównania podamy tutaj śląski wariant tego kawału:

Masztalski opowiada koledze, jak to poszedł obejrzeć wyścigi konne na Służewcu:

— Stolech blisko tego toru, wiesz, i nagle schylił się, coby zawiązać sznurowadło. No i wtedy ktoś założył mi siodło na plecy...

— Niemożliwie! I co?

— Byłech drugi.

Różnica jest widoczna — tylko Białorusinowi taka przygoda mogła zdarzyć się podczas wypoczynku, i tylko on po niej mógł dobrze wyglądać (por. *прекрасно выглядишь*). Ponadto on był w tych wyścigach na pierwszym miejscu.

Umiejętność przystosowania się do każdej, nawet najbardziej uciążliwej sytuacji to druga podstawowa cecha charakteru Białorusina:

Собрание на МАЗе:

— С завтрашнего дня зарплата уменьшается.

Аплодисменты.

— Рабочий день увеличивается.

Аплодисменты.

— За невыполнение плана каждого десятого будут вешать.

Вопрос из толпы:

— А веревку свою приносить или выдавать будут?¹²

¹¹ Białorusin pojechał do Odessy do sanatorium. Kiedy on wrócił, koledzy powiedzieli mu:

— Świetnie wyglądasz. Pewnie wypoczywałeś, ile się podoba.

— Nie tylko wypoczywałem. Jakoś poszedłem na wyścigi, obok startu się schyliłem, by zawiązać sznurowadło, i wtedy ktoś założył mi siodło na plecy.

— I co?

— Byłem pierwszy!

¹² Zebranie w Mińskiej Fabryce Samochodów:

— Od jutra pensja się zmniejszy.

Białorusin występujący w dowcipach jest człowiekiem bardzo biednym. Biednym nawet w porównaniu z Rosjaninem. Taka sytuacja uwarunkowana przede wszystkim pretensjami Rosji do Białorusi w kwestii opłat za surowce energetyczne, jak również ekonomicznym spadkiem w Republice.

Сообщение в «Новостях»: «Вчера в Минске какой-то иностранец потерял кошелек с 1000\$. Такого экономического подъема Беларусь не видела уже 10 лет!»¹³.

Stereotyp Żyda

Większość rosyjskich dowcipów o tematyce etnicznej to dowcipy o Żydach. Dlatego ten stereotyp narodowy jest najbardziej interesujący spośród wszystkich.

W odróżnieniu od przedstawicieli innych narodowości bohaterem dowcipu może być zarówno Żyd, jak i Żydówka. Akcja dowcipu najczęściej toczy się w rodzinie żydowskiej, która składa się z ojca, matki, jednego dziecka (zwykle syna) i babci. Kobieta w tym wypadku jest głową rodziny i inicjatorem wszystkich przedsięwzięć. Mąż boi się żony i stara się jej nie przeszkadzać:

- Алло, это милиция? Приезжайте, у нас дома массовые беспорядки!
- В каком смысле?
- Моя Сара разбушевалась.
- И это вы называете массовыми беспорядками?!
- А вы знаете, какая у Сарочки масса!!!¹⁴

W tym wypadku jest podstawa, by mówić o powstaniu dwóch zupełnie różnych stereotypów — mężczyzny i kobiety.

Różnicę można zauważyć już w wyglądzie zewnętrznym. Żydówka w dowcipach to nieładna, ale potężna kobieta. Często wzmiankuje się o masie jej ciała, która wynosi 100 kilogramów:

Oklaski.

— Czas pracy się zwiększy.

Oklaski.

— Za niewykonanie planu co dziesiąty zostanie powieszony.

Z tłumu pada pytanie:

— Sznur ze sobą przynosić czy będą wydawać?

¹³ Informacja w „Dzienniku”: „Wczoraj w Mińsku jakiś cudzoziemiec zgubił portfel z 1000\$. Takiego wzrostu ekonomiki na Białorusi nie widziano już od 10 lat!”

¹⁴ — Halo, milicja? Proszę przyjechać, u nas w domu są zamieszki masowe!

— Co to znaczy?

— Moja Sara rozszalała!

— I to pan nazywa zamieszkami masowymi?!

— A czy państwo wiedzą, jaką Saroczka ma masę?

Грабитель:

— У вас золото есть?

Еврей:

— Есть.

Сколько?

— 100 кг.

Давай его сюда!

— Сарочка, золотко! Собирайся, за тобой пришли!¹⁵

Natomiast Żyd to mężczyzna wątły, w okularach, z dużym nosem i uszami:

Генерал наблюдает за подготовкой солдат к смотру. Его внимание привлёк невысокий очкарик с большим носом и огромными ушами, который маршировал последним и все время сбивался с ноги и отставал. Генерал подозвал его к себе.

— Как ваша фамилия?

— Рядовой Рабинович!

— Что же вы, товарищ Рабинович, отстаёте, сбиваете ритм. И вообще, что у вас за вид — ремешок висит, гимнастерка не по размеру. Посмотрите на себя в зеркало, ну на кого вы похожи!

— Как на кого?! На тетю Цилю!¹⁶

Z innej strony, jeśli podstawowym zajęciem Żydówki jest chodzenie na bazar, plotki lub kłótnie z sąsiadkami, zdrady męża, to Żyd występuje jako człowiek uprawiający różne zawody, najlepiej scharakteryzowane w następującej anegdocie:

Один еврей — торговая точка;

Два еврея — финал чемпионата по шахматам;

¹⁵ Rabuś:

— Czy macie złoto?

Żyd:

— Mam.

— Ile?

— 100 kilo.

— Nieś je tutaj!

— Saroczka, moje złotko! Zbieraj się! Po ciebie przyszli!

¹⁶ General obserwuje przygotowanie żołnierzy do przeglądu wojsk. Jego uwagę przyciągnął niewysoki żołnierz w okularach z dużym nosem i olbrzymimi uszami, który marszerował ostatni i przez cały czas mylił nogę i opóźniał się. General przywołał do siebie żołnierza:

— Wasze nazwisko?

— Szeregowy Rabinowicz!

— Cóż wy, towarzyszu Rabinowiczu, opóźniacie się, mylicie nogę. I w ogóle, jaki macie wygląd — pas wisi, bluza wojskowa jest za duża. Zobaczcie siebie w lustrze, do kogo jesteście podobni?

— Jak to do kogo! Do cioci Cili!

Три еврея — цыганский народный хор¹⁷.

Rzeczywiście, w dowcipach Żyd w większości wypadków jest albo pracownikiem handlu (sprzedawca, sklepikarz, dyrektor supersamu, komiwojażer), pracownikiem umysłowym albo człowiekiem ze sfery kultury. Istnieje pewien zawód, stworzony specjalnie dla Żyda — to zawód zaopatrzeniowca:

— Алло! Это отдел снабжения Русской Православной Церкви? Пригласите отца Рабинович, пожалуйста¹⁸.

Istnieje również zawód, który nie mieści się w obiegowym stereotypie Żyda:

Еврей — дворник¹⁹.

Stereotyp Żyda jest na tyle rozpowszechniony w folklorze miejskim, że na podstawie dowcipów można odtworzyć cały jego życiorys, obejmujący nie tylko zawód, lecz również miejsce zamieszkania, stan cywilny i wyznanie.

Żyd z rosyjskiego dowcipu może mieszkać w trzech miejscach: w Izraelu, w Bobrujsku i w Odessie. Przy tym każde z tych miejsc jest odbierane przez niego jako centrum Wszechświata:

— Сара, где ты купила такую прелестную шляпку?

— В Париже.

— А это далеко от Бобруйска?

— 8 000 км.

— Боже мой! Какая глушь, а как шьют!²⁰

Rodzina odgrywa poważną rolę w życiu każdego Żyda. Święto to zawsze powód do zebrania całej licznej rodziny. Ale Żyd w dowcipie nigdy się nie żeni z miłości:

— Абрам, ты, говорят, женился,

— Да.

— Удачно?

¹⁷ Jeden Żyd to dom handlowy,
dwaj Żydzi to finał międzynarodowego turnieju szachowego,
trzej Żydzi to cygański chór ludowy.

¹⁸ — Halo! To wydział zaopatrzenia Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej? Czy mogę poprosić Rabinowicza?

¹⁹ Żyd zamiataczem.

²⁰ — Saro, gdzie kupiłaś taki śliczny kapelusik?

— W Paryżu.

— Czy to jest daleko od Bobrujska?

— 8 000 km?

— Mój Boże! Jaka to dziura, a jak szyją!

— Нет... Окна во двор²¹.

Żydzi w dowcipach mają bardzo ciekawe stosunki z Bogiem — oni się zwracają do Boga jak do swojego kolegi:

Еврей:

Я подбрасываю деньги в небо. Что Господь успел, то взял. А то, что на землю упало, то мое²².

Jak widać, portret Żyda w anegdotach jest doskonały, najbardziej doskonały ze wszystkich innych, dzięki przede wszystkim ilości dowcipów. Pierwsza przyczyna wynika z tego, że ludzie bardzo chętnie wybierają na ofiary dowcipów przedstawicieli innego wyznania (Chłopicki 1995, 83). Druga, jak się zdaje, tkwi w istnieniu autodowcipów — tak zwanych witzów, które Żydzi opowiadali o samych sobie. Cel powstania witzu żydowskiego to osiągnięcie porozumienia z często wrogim otoczeniem — „pomiedzy tym, z którego się śmieją i tym, który się śmieje” (Piguet 1994, 161).

Inne stereotypy narodowe w dowcipach

Ważne miejsce w rosyjskim folklorze miejskim zajmują dowcipy o Anglikach, zwłaszcza takie, które wykorzystują cechę stereotypowego angielskiego humoru i fakt, że „każdy Anglik to dżentelmen”. Teksty tego typu są dowcipami sytuacyjnymi, co znaczy, że zachowanie bohatera jest typowe dla niego (w danym wypadku — uwarunkowane zasadami dobrego tonu), ale zupełnie nieodpowiadające sytuacji.

По морю плывет судно под британским флагом. Вдруг с его палубы падает в море юная леди. Собравшиеся на палубе пассажиры с ужасом наблюдают, как к девушке приближается черный акулий плавник. Но тут с борта корабля ей на помощь прыгает молодой мичман. Он подплывает поближе и замахивается на акулу своим кортиком... И тут юная леди безглаголиво морщится:

²¹ — Abramie, ty, jak powiadają, ożeniłeś się?

— Tak.

— Trafny wybór?

Nie, okna wychodzą na podwórze...

²² Żyd:

— Rzucam grosze w niebo. Co Pan Bóg zdąży, to złapie. A to, co na ziemię spadło, to moje.

— Фи, сэр, рыбу — пожом?²³

Polacy mają podobny stereotyp Anglika, co można wnioskować na podstawie kawału:

Mr Smith pływa sobie w morzu. Nagle atakuje go rekin, chcąc pożreć. Mr Smith wyciąga nóż i rzuca na niego. Na to zde gustowany rekin:

— Mr Smith, pan Anglik, z nożem do ryby?

Mr Smith schował nóż. Pogrzebu nie będzie.

Spokój i powściągliwość to według powszechnej opinii ludowej podstawowe cechy Anglików. Często te cechy przekraczają pewną granicę, i wtedy dialog między przedstawicielami tej narodowości wygląda następująco:

На берегу озера стоят трое англичан. Один говорит:

— Джентльмены, по-моему, в этом озере водится форель!

Проходит 10 минут. Другой говорит:

— Джентльмены, по-моему, здесь форель не водится!

Проходит еще 10 минут. Третий говорит:

— Джентльмены, не спорьте!²⁴

Dowcip to tekst stereotypów w dziedzinie myślenia i stereotypów w dziedzinie formy. Podobny schemat rozwoju fabuły może być wykorzystany przy stworzeniu dowcipu o zupełnie innej narodowości — pod warunkiem zachowania tej samej stałej cechy (powściągliwości graniczącej z opieszałością):

Едут по снежным просторам Эстонии отец-эстонец с двумя сыновьями, также эстонцами. Вдруг вдалеке пробежало какое-то животное. Прошло два часа.

— Эт-то заяц — сказал один из сыновей. Прошло еще два часа.

— Нет-т, эт-то лисица — возразил ему брат. Прошло еще два часа.

— Ну, тише вы, горячие эстонские парни — прикрикнул на них отец.²⁵

²³ Drogą morską płynie statek pod sztandarem brytyjskim. Nagle z jego pokładu spada w morze młoda panna. Pasażerowie na pokładzie ze zgrozą obserwują, jak do dziewczyny zbliża się czarna płetwa rekina. Ale tu z burty na pomoc jej skoczył młody miczman. Podpływa bliżej i zamachuje się na rekina swoim kordzikiem... A w tym momencie dziewczyna ze wstrętem krzywi twarz:

— Fe, sir, z nożem do ryby?

²⁴ Na brzegu jeziora stoi trzech Anglików. Jeden mówi:

— Proszę panów, zdaje mi się, że w tym jeziorze są pstrągi!

Za dziesięć minut drugi mówi:

— Proszę panów, zdaje mi się, że w tym jeziorze nie ma pstrągów!

Jeszcze za dziesięć minut trzeci mówi:

— Szanowni panowie! Proszę się nie spierać!

²⁵ Na śnieżnych przestworzach Estonii jedzie ojciec-Estończyk z dwoma synami, również, oczywiście, Estończykami. Raptem gdzieś daleko przebiegło jakieś zwierzę. Minęły dwie godziny.

— To jest zając — powiedział jeden z chłopaków. Minęły jeszcze dwie godziny.

— Nie, to jest lis — powiedział drugi chłopak. Minęły jeszcze dwie godziny.

Spokój, a nawet oziębłość Anglik przejawia również w stosunku do kobiety.

Англичанин в Париже поздно вечером приходит в гостиницу и просит номер.

— Вы знаете, мсье, у нас все номера заняты, кроме одного — под крышей, темного и неудобного.

— «Не оставаться же на улице», — англичанин решил его занять. На утро портьер спрашивает его, как он провел ночь.

— О, превосходно, мсье!

— Мы забыли вас предупредить, что в номере находится мертвая француз-женка...

— Да? А я думал, что это живая англичанка!²⁶

W wielu dowcipach narodowościowych tematem jest miłość. Najczęściej motyw ten wykorzystywany jest w anegdotach o Francuzach.

Хорошенькая туристка прогуливается по Елисейским полям. Один напористый парижанин стал ее преследовать. Возмущившись его поведением, туристка подходит к полицейскому и говорит:

— Вон тот мужчина меня все время преследует.

Полицейский с восхищением смотрит на нее и галантно говорит:

— Мадемуазель, на его месте я поступил бы точно также.²⁷

Odebrać palmę pierwszeństwa Francuzom, mogą jedynie Gruzini.

Едут в поезде англичанка и грузин. Англичанка в соблазнительной мини-юбке. Грузин пожирает ее глазами. Чтобы как-то разрядить обстановку, англичанка спрашивает:

— Do you speak English?

Грузин отвечает:

— Вах! Канэшна, хачу!²⁸

— Cicho bądźcie, zuchy estońscy — krzyknął na nich ojciec.

²⁶ Anglik w Paryżu późno wieczorem przychodzi do hotelu i prosi o numer.

— Proszę pana, wszystkie numery są zajęte, oprócz jednego — na poddaszu, ciemnym i niewygodnym.

— „Przecież nie mogę nocować na ulicy” — pomyślał Anglik i zdecydował się zająć numer. Rano portier pyta go, jak on spędził noc.

— Świetnie, proszę pana!

— Zapomnieliśmy uprzedzić pana, że w numerze leży martwa Francuzka!

— Naprawdę? — Myślałem, że to żywa Angielka!

²⁷ Śliczna turystka spaceruje Polami Elizejskimi. Pewien natrętny pan zaczął ją prześladować. Oburzona jego zachowaniem, turystka podchodzi do policjanta i mówi:

— Oto ten pan przez cały czas prześladowa mnie.

Policjant z zachwytem patrzy na nią i odpowiada z galanterią:

— Proszę pani, gdybym był na jego miejscu, postępowałbym w taki sam sposób.

²⁸ Jadą w pociągu Angielka i Gruzin. Angielka włożyła kuszącą mini-spódniczkę. Gruzin pożera ją wzrokiem. Żeby rozładować napięcie, Angielka pyta:

— Do you speak English?

Gruzin odpowiada:

Jednak w świetle dowcipów stosunek do miłości u Gruzinów jest dość osobliwy. Po pierwsze, Gruzini lubią grube kobiety:

Одна армянская мама просит совета у своего друга тренера, тоже армянина:

— Знаешь, моя дочь Сусанна очень переживает из-за своей фигуры. Что бы ты ей посоветовал?

— Пусть крутит обруч.

На следующий день мамаша снова звонит ему:

— У нас проблема: Сусанна не влазит в обруч!

— Вай! Глупая девочка! Зачем портить такую прекрасную фигуру?²⁹

Być może, dlatego Gruzinom przypisuje się zboczenia różnego typu zboczenia płciowe, np. deprawowanie nieletnich i jedнопłciową miłość:

Урок в школе.

Учитель:

— Класс, что такое облом?

Ваня:

— Это когда ты идешь по улице, впереди красивая девушка, тут подъезжает автобус, и она уезжает.

Гия:

— Это когда ты идешь по улице, впереди красивый мальчик, тут подъезжает автобус, и он уезжает.

Вовочка:

— Это когда идешь по улице, сзади тебя идет Гия, а автобуса все нет и нет.³⁰

Następną cechą mieszkańców Kaukazu z punktu widzenia zwykłego Rosjanina jest ich przedsiębiorczość. Szczególnie ta cecha była zauważalna

— Wach! Oczywiście, chcę!

²⁹ Pewna ormiańska matka prosi o radę swojego koleżkę trenera, również Ormianina:

— Wiesz, moja córka Zuzanna bardzo martwi się z powodu swojej sylwetki. Co byś jej poradził?

— Niech kręci obręcz.

Następnego dnia matka znowu dzwoni do niego:

— Mamy problem: Zuzanna nie wchodzi do obręczy!

— Waj! Głupia dziewczynka! Po co psuć taką piękną sylwetkę!

³⁰ Lekcja w szkole.

Nauczyciel:

— Dzieci, co to jest pech?

Wania odpowiada:

— Kiedy idziesz ulicą, na przedzie idzie piękna dziewczyna, nadchodzi autobus, i ona odjeżdża.

Gija odpowiada:

— Kiedy idziesz ulicą, na przedzie idzie piękny chłopiec, nadchodzi autobus, i on odjeżdża.

Wowoczka odpowiada:

— Kiedy idziesz ulicą, za tobą idzie Gija, natomiast autobusu wciąż nie ma.

w warunkach byłego Związku Radzieckiego — Gruzini zawsze byli odbierani jako najbogatsi ludzie na tle ogólnego radzieckiego ubóstwa.

Встретились как-то грузин и американец. Спорят, где лучше жить — в Америке или в Советском Союзе.

- У нас каждый американец имеет отдельную квартиру.
- У нас каждый грузин имеет свой особняк.
- У нас каждый американец имеет машину.
- У нас каждый грузин имеет самолет.
- Слушай, а что ты все про грузин да про грузин? А русские-то у вас как живут?
- Я же у тебя про негров не спрашиваю...³¹

Swoim majątkiem Gruzini rządzą ze wschodnią hojnością:

Один грузин накопил денег и купил «Запорожец». На следующий день машину у него украли. Он снова накопил денег и купил «Москвич». Эту машину у него снова украли. Наконец, он накопил денег побольше и купил «Жигули». Утром просыпается — во дворе на месте «Жигулей» стоит «Мерседес», за дворниками торчит записка — «Хочешь кататься — катайся, но не позорь нацию»³².

W dowcipach jest odzwierciedlona również całkiem odmienna cecha — skąpstwo. W tekstach europejskich jej nosicielami są Szkoci. Jednak, jak już wcześniej wspomniano, nazwy narodowości są wielkościami zmiennymi w strukturze dowcipu. W dowcipie rosyjskim tę pozycję zajmują Ukraińcy:

Великая Отечественная война... По полю боя ползет солдат-украинец и тащит на себе другого украинца, раненого. Раненый шепчет:

- Мыкола, дострелы мене...
- Так патронив немає...
- Так ты в мене купы...³³

³¹ Spotkali się Gruzin i Amerykanin. Spierają się, gdzie życie jest lepsze — w Ameryce czy w Związku Radzieckim.

- U nas każdy Amerykanin ma własne mieszkanie.
- U nas każdy Gruzin ma własną willę.
- U nas każdy Amerykanin ma samochód.
- U nas każdy Gruzin ma samolot.
- Słuchaj, dlaczego przez cały czas mówisz tylko o Gruzinach. A Rosjanie jak u was żyją?

— Przecież nie pytam ciebie o Murzynów...

³² Pewien Gruzin zbierał pieniędzy i kupił sobie samochód „Zaporożec” (odpowiednik malucha). Następnego dnia samochód skradziono. Znowu zbierał pieniędzy i kupił sobie „Moskwicz”. Ten samochód znowu skradziono. Wreszcie zbierał trochę więcej i kupił sobie samochód „Ładę”. Obudził się rano i zobaczył, że na miejscu „Łady” stoi „Mercedes”, za wycieraczkami tkwi kartka: „Chcesz jeździć — możesz jeździć, ale nie hańb swojej narodowości!”

³³ Wielka Wojna Ojczyźniana... Po polu walki czołga się żołnierz-Ukrainiec i ciągnie na sobie innego Ukraińca — раненого. Ranny szepcze:

- Мыкола, добий мене...

Inną charakterystyczną cechą Ukraińca, ujawnianą w dowcipach, jest jego stosunek do najbliższego sąsiada:

Поймал украинец золотую рыбку. Взялась она выполнить его три желания.

— Нэхай усе татаро-монгольска иго иде у Швецию. Но лыха нэ робыць! А потым
обратно.

Снялась вся Орда и потопала в Швецию... Почти никого там не порубив, вернулась обратно. Два следующих желания были аналогичными. Не удержалась рыбка, спросила:

— Ну что тебе эта Швеция плохого сделала?

— А шо мени Швеция? Зато по москалям шесть раз туда-сюда!³⁴

Rozwiązanie międzynarodowych porachunków to również ulubiony temat dowcipów. Oto kilka przykładów:

Вопрос армянскому радио:

— Что такое дружба народов в понимании армян?

— Это когда все народы объединяются и идут бить азербайджанцев³⁵.

— Panie majster — Ruskie w kosmos polecieci.

— Wszystkie?!

— Nie, jeden.

— To co ty mi głowę zawracasz?

Czy prawdziwy Irlandczyk może się cieszyć, jeśli ma kroplę angielskiej krwi?

Tak. Jeśli ta krew jest na szybie jego samochodu.

W ogóle wszystkie dowcipy, u podstawy których leży tematyka narodowościowa, posiadają szowinistyczny odcień. W anegdotach narodowościowych cecha wybierana jako stała całego równania, zawsze leży na powierzchni. Np. dla Chińczyków cechą taką jest wysoka liczebność ludności.

— Можно ли, построив всех китайцев в очередь, перестрелять их из автомата?

— Только если в это время задние не будут размножаться³⁶.

— Ale nie mam nabojęw...

— Kup u mnie!

³⁴ Złapał Ukrainiec złotą rybkę. Ona zaproponowała mu spełnić jego trzy życzenia.

— Niech całe jarzmo tatarskie idzie do Szwecji, ale nic złego tam nie robi. A potem niech idzie z powrotem.

Cała Złota Orda wyruszyła w drogę i pomaszzerowała do Szwecji... Prawie nikogo nie porąbawszy, wróciła z powrotem. Dwa następne życzenia były takie same. Rybka nie mogąc się powstrzymać, zapytała:

— Co ta Szwecja ci złego zrobiła?...

— A po co mi Szwecja! Natomiast przez moskali trzy razy tam i z powrotem przeszli!

³⁵ Pytanie do Radia Erewan:

— Co to jest przyjaźń narodów?

— To jest wtedy, kiedy wszystkie narody łączą się i idą bić Azerbejdżanów.

³⁶ — Czy da się, postawiwszy wszystkich Chińczyków w szereg, powysztrelać ich z pistoletu maszynowego?

Podsumowanie

Charakteryzując dowcip jako gatunek, który w pewnym sensie zastąpił baśń, jeden z jego badaczy stwierdził, że „...anegdota przede wszystkim istnieje, wchodząc do innych gatunków, raczej do tekstów, które funkcjonują według innych reguł” (Kurganov 1997, 8). Jego zdaniem, w porę opowiedziany dowcip „zamienia długie przemowy i objaśnienia (Kurganov 1997, 17).

Funkcja dzisiejszego dowcipu jest zupełnie inna. Wraz ze wzrostem napięcia na Bliskim Wschodzie pojawiły się dowcipy, w których Arabowie są przeciwstawieni innym narodowościom (na podstawie cechy, bliskiej i zrozumiałej nie tylko Rosjanom i Polakom, ale też przedstawicielom wielu innych narodowości):

Встретились три француза. Стол, выпивка: бургунь, шампань, коньяк. Напились, морды друг другу побили и разошлись, счастливые.

Встретились три англичанина. Стол, выпивка: джин, виски, тоник. Напились, отлупили друг друга, и разошлись, довольные.

Встретились трое русских. Стол, выпивка: водка, пиво, портвейн. Погудели, оттянулись, отметили друг друга. Все остались довольны.

Встретились три араба. Расстреляли автобус с евреями, взорвали универмаг, угнали самолет.

Боже, до чего же сухой закон людей доводит!!!³⁷

Współczesny dowcip również potrzebuje dla swojego istnienia pewnego kontekstu, przede wszystkim kontekstu rzeczywistości. Opowiadając kawał, nie można wykorzystać wielkości zmiennych, jeśli nie odpowiadają one współczesnej sytuacji, mimo faktu, że mechanizm przeciwstawienia skryptów jest stary. Z tego wynika ważna rola dowcipów w życiu współczesnym. Człowiek stwarza sztuczną sytuację, w której ujawnia swoje ambicje i emocje, śmieje się z innych i z siebie, by następnie o tym wszystkim zapomnieć i wrócić do rzeczywistości jako normalny członek ludzkiej społeczności.

— Tylko w tym wypadku, jeśli ci z tyłu nie będą się rozmnażać!

³⁷ Spotkało się trzech Francuzów. Jedzenie, picie: burgund, szampan, koniak. Upili się, pobili się i, szczęśliwi, rozeszli się.

Spotkało się trzech Anglików. Jedzenie, picie: джин, whisky, tonic. Upili się, pobili się i, szczęśliwi, rozeszli się.

Spotkało się trzech Rosjan. Jedzenie, picie: wódka, piwo, portwajn. Upili się, pobili się i, szczęśliwi, rozeszli się.

Spotkało się trzech Arabów. Rozstrzelali autobus z Żydami, wysadzili w powietrze dom towarowy, uprowadzili samolot. Boże, do czego doprowadza człowieka ustawa o abstynencji.

Literatura

- Abramowicz i in. (red.), 1994 -- Abramowicz Maciej, Bertrand Denis, Stróżyński Tomasz (red.), 1994, *Humor europejski*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Bartmiński J., 1988, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, [w:] *Język a kultura*, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. Janusza Anusiewicza i Jerzego Bartmińskiego, Wrocław, s. 63–83.
- Bergson A., 1992, *Śmiech*, Moskwa.
- Chłopicki W., 1955, *O humorze poważnie*, Kraków.
- Dymel R., 1994, *Śmiech zakazany*, [w:] Abramowicz i in. (red.) 1994, s. 179–184.
- Galatani O., 1994, *Ośmieszanie jako strategia obronna w państwach totalitarnych: dowcip rumuński*, [w:] Abramowicz i in. (red.) 1994, s. 186–197.
- Kurganov E., 1997, *Anekdot kak žanr*, Sankt-Peterburg.
- Piguet J.-C., 1994, *Struktury logiczne komizmu*, [w:] Abramowicz i in. (red.) 1994, s. 143–164.
- Raskin V., 1985, *Semantics Mechanisms of Humor*, Dordrecht.
- Uspenskij B. A., 1994, *Antipovedenije v kulture drevnej Rusi*, [v:] Uspenskij B. A., *Izbrannye trudy*, t. 1, Moskwa, s. 320–333.

LINGUISTIC STEREOTYPES IN RUSSIAN JOKES

The article deals with Russian jokes. Jokes play a special role in people's lives nowadays by, among others, contributing to the formulation of national stereotypes. In order to understand the mechanism of the influence of a joke on the mind of the receiver, it is necessary to analyze its textual components. A joke is construed as a type of text built on the basis of various mechanisms of the juxtaposition of scripts which constitute a type of equation. The equation contains constants, i.e. traits of human nature or patterns of behaviour in a given situation which lie at the root of a specific national character, and variables, i.e. the names of the representatives of given nationalities. A stereotype arises when a particular trait is regularly attributed to representatives of the same nationality.

Елена Левкиевская
(Москва)

СТЕРЕОТИП ПОЛЯКА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX–XX ВВ.

Stosunek Rosji do Polski można — zdaniem autorki — określić słowami Katullusa: „nienawidzę i kocham”. Nienawiść miała źródło w politycznej walce dwóch państw, której pamięć po stronie rosyjskiej sięga XVI- i XVII-wiecznych wojen, kiedy to utrwalił się obraz polskiego „pana”, butnego, chętnego i fałszywego, Polaka-wroga. W XVIII i XIX wieku rosyjska poezja patriotyczna opiewała zwycięstwa Rosjan nad Polakami, zwłaszcza w roku 1795 i 1831. Wytykana Polakom дума, buntowniczność, niestałość, obcość wśród swoich (tj. Słowian) miały podstawę polityczną, bo kłóciły się z ideami państwowego rosyjskiego pansławizmu, a także teologiczną (w duchu prawosławnym), bo pozostawały w sprzeczności z ideałem pokornego chrześcijanina. W XX wieku następuje zmiana perspektywy i przewartościowanie tradycyjnych charakterystyk. „Polska дума” zaczyna być postrzegana jako wyraz poczucia godności, nieodłącznego od człowieczeństwa (tak w wierszach Maryny Cwietajewej), a polska buntowniczność i niepokorność — jako zdolność do sprzeciwu i nieugiętego oporu wobec przemocy (wiersze Dawida Samojłowa). Nie zmieniły się przypisywane Polakom cechy, zmieniła się ich ewaluacja.

В настоящей заметке сделана попытка выявить наиболее типичные с точки зрения русского сознания черты польского характера на материале русских литературных текстов XIX–XX вв. от А. С. Пушкина и В. А. Жуковского до Давида Самойлова и Юнны Мориц.

„И ненавижу, и люблю...” — этими словами из стихотворения Катюлла можно обозначить отношение России к Польше на протяжении многих столетий совместного — бок о бок — существования. Причины ненависти хорошо понятны и объяснимы: многовековое „хроническое”

противоборство двух соседних государств на военной и политической арене стало недоброй традицией — „то гибнет наша сторона, то гнется ваша под грозою”, как писал Пушкин в послании к графу Олигару (1824 г.). Польша для России в лучшем случае „союзница лукава” (И. И. Дмитриев „Глас патриота на взятие Варшавы”, 1794 г.; Дмитриев, 1986, с. 33), в худшем — „враг креста Христова” („Новая повесть о преславном Российском царстве”, 1610–1611 гг.). Этими чисто политическими обстоятельствами объясняется тот факт, что подавления польских восстаний неизменно трактовались в русской поэзии как закономерное возмездие старому и опасному врагу за страдания русских от польских набегов и за унижения России в начале XVII в. Недаром Иван Дмитриев почти одновременно со стихотворением „Глас патриота на взятие Варшавы” пишет стихотворение „Освобождение Москвы” (1795 г.), в котором вспоминает об освобождении князем Пожарским Москвы от польского нашествия в 1612 г. Пушкинское стихотворение „Бородинская годовщина”, написанное при известии о взятии Варшавы в 1831 г., также проникнуто старыми обидами: Пушкин напоминает, что нынешняя жестокость России по отношению к Польше является лишь ответом на прежнюю жестокость Польши по отношению к России, хотя и призывает своих соотечественников проявить великодушие и не мстить врагу за прошлые нашествия:

Мы не напомним ныне им
Того, что старые скрижали
Хранят в преданиях немых;
Мы не сожжем Варшавы их;
Они народной Немезиды
Не узрят гневного лица
И не услышат песнь обиды
От лиры русского певца. (Пушкин, 2, с. 342).

Несмотря на то, что русская общественная мысль была солидарна с Пушкиным в оценке польских восстаний, а поэты в 1831 г. откликнулись целым рядом патриотических стихотворений на победу русских войск над восставшей Польшей (см., в частности: В. А. Жуковский „Русская песнь на взятие Варшавы” и „Русская слава”; Д. П. Рунич „На победы русских в Польше”, „На победы князя Варшавского”, „К портрету князя Варшавского графа Паскевича-Эриванского”; Ф. И. Тютчев „На взятие Варшавы”; А. С. Хомяков „Ода”; О. М. Сомов „Голос Украинца при вести о взятии Варшавы”), все же в русской поэзии отразилось и мнение тех немногих, кто рассматривал польские восстания как возможность для самой России освободиться от рабства. Дека-

брист Александр Одоевский¹, находясь в сибирской ссылке, восторженно откликнулся на польское восстание 1831 г. стихотворением „При известии о польской революции” („Недвижимы, как мертвые в гробах. . .”), в котором указывает на идейную близость между русскими декабристами и польскими повстанцами и выражает признательность полякам за то, что они символически подтвердили связь с русским освободительным движением, отслужив в разгар восстания панихиду по казненным декабристам:

Вы слышите: на Висле брань кипит!
Там с Русью лях воюет за свободу
И в шуме битв поет за упокой
Несчастлих жертв, проливших луч святой
В спасенье русскому народу. (Русские поэты, 1, с. 561).

Под влиянием политических обстоятельств во многих текстах XIX в. слово „поляк” употребляется как синоним предателя, выступающего под маской патриота, как бранный эпитет человека, враждебного России, тайно желающего ей зла. В частности, в анонимной эпиграмме 30-х годов XIX в. высмеивается литератор Фаддей Булгарин, поляк по происхождению. Хотя формальной причиной эпиграммы стал отказ Булгарина печатать в своем журнале стихи на смерть Антона Дельвига, сам Булгарин, как видно из текста эпиграммы, обвиняется в более серьезных грехах, в частности, в предательстве России, которое обусловлено его польским происхождением:

Фиглярин — вот поляк примерный,
В нем истинных сарматов кровь. . .
То мало, что из злобы к русским,
Хоть от природы трусоват,
Он бегал под орлом французским. . .
Патриотический предатель,
Расстрига, самозванец сей,
Уж не поляк, уж наш писатель,
Уж русский, к сраму наших дней. . . (Письма, III, с. 191–192).

„Поляком” могут называть и русского, обвиняемого в причинении зла русскому обществу и культуре. В частности, Ф. И. Тютчев называет „поляком” редактора реакционной газеты, нападавшей на славянофилов:

Вы не родились поляком,
Хоть шляхтич вы по направлению,
А русский вы — сознайтесь в том —
По Третьему лишь отделенью. (Тютчев, 1987, с. 242).

Стоит напомнить также, что этот стереотип поляка находит поддержку и в народной традиции: в северорусских говорах в северо-западных регионах России, подвергавшихся в XVII в. набегам Лисовского, слово „пан” до сих пор имеет значение „варвар, нехристь”.

Образ поляка — неверного и лукавого, скрывающего коварные замыслы под маской вежливости и доброжелательности, был весьма распространен в русском общественном мнении, что повлияло, в свою очередь, на негативное отношение русских к смешанным русско-польским бракам. Браки русских с поляками не только не одобрялись властью (подробнее об этом: Горизонтов, 1999, с. 75–99), но и декларативно порицались русским общественным мнением. В 1824 г. генерал Раевский отказал графу Г. Ф. Олизару, просившему руки его дочери Марии, исключительно потому, что Олизар был поляком. Пушкин отозвался на это событие стихотворением „К графу Олизару”, где обосновывал невозможность брачного союза между русской девушкой и „народным врагом”, коим для русских является поляк:

И тот не наш, кто с девой вашей
Кольцом заветным сопряжен;
Не выпьем мы заветной чашей
Здоровье ваших красных жен;
И наша дева молодая,
Привлекши сердце поляка,
Отвергнет, гордостью пылая,
Любовь народного врага. (Пушкин, 2, с. 495).

Опасность смешанных браков русские видели в польской культурной ассимиляции и, прежде всего, в католической экспансии, которую могут осуществлять коварные польки, пользуясь простодушием русских мужей. Именно такую точку зрения высказывает Авдий Востоков в „Наставлении русскому своему сыну перед отправлением его на службу в юго-западные русские области”: „Всего более берегись угодливости, ласкательства, лести и мнимого доброжелательства поляков и полякующих. Не прилагай к сердцу твоему их уверений в преданности тебе, не обольщайся льстивыми их словами, поклонами, „цалусами”... Как ласкательство, лесть и мнимая их откровенность, так и порицание ими своих сородичей, не более как искусство выведать от русских задушевные тайны, похоже на обольщения, коими блудница Далила выведала от Самсона тайну непреодолимой его силы телесной... Ты еще молод и, вероятно, вздумаешь когда-либо жениться. Держись же крепко за сердце и берегись обольщения какою-либо полькою. В ремесле увлекать едва ли в целом мире найдутся искуснее обольстительных полячек. Для

этой цели они неподражаемо искусно умеют притворяться, играть всякие роли. Не верь, русский, этим фокус-покусам! Все это ловкая игра, все это обман и ложь. Вышедши замуж за русского, польки искусно успевают выведать все тайны, подметить его склонности, порывы, прихоти, слабости... Она будет шпионкою всех твоих действий, всех поручений, возлагаемых на тебя начальством, будет передавать об этом сведения ксендзам и своим соотичам — тайным врагам России. Если пойдут у тебя дети, то жена полячка то насмешками над одеждой православных священников и над обрядами, то конфетами и лакомствами, то прельщениями и хитростями будет стараться совратить детей твоих в иезуитский папизм, поселить в них ненависть против православной церкви и сделает их, если не явными, то тайными папистами (Востоков, 1865, с. 241–250).

Впрочем, справедливости ради нужно заметить, что польская сторона демонстрирует очень похожий взгляд на опасность русско-польских браков, но в коварстве и культурно-религиозной ассимиляции подозреваются в данном случае русские женщины. Поляк В. Станишевский, приговоренный в 1849 г. к службе рядовым в Оренбургском корпусе, писал в своих воспоминаниях: „Одной из тяжких провинностей, оскорбляющих достоинство нашего положения, почти за политическое преступление почитали мы соединение узами брака с москешками. Женатый на москешке, втянутый в соответствующие и общественные и семейные отношения, привязывал себя к месту изгнания, забывал о возвращении на родную землю, практически отрекался и от своей прежней семьи, и от родного языка. До свадьбы невеста-москешка обычно играла в польскую дудку; училась щебетать по-польски, ходила в наш костел, мечтала о Варшаве и т.п. После свадьбы все шло иначе. В доме такого отступника ты уже не услышишь польской речи; муж должен был сопровождать жену в церковь, а в свой костел ходил украдкой. А дети? Сыновья польской крови обращались в москалей, ненавидевших племя отца своего” (цит. по: Горизонтов, 1999, с. 91).

Политический стереотип Польши как предательницы общеславянских интересов становится вновь актуальным в начале XX в. в связи с участием некоторых поляков в I Мировой войне на стороне Германии.¹ Обида на „неправильное” и вероломное поведение Польши, не желающей проявлять славянскую солидарность и опирающейся „на Габсбургов костыль”, сквозит в стихотворении О. Мандельштама „Ро-

¹ В результате разделов поляки оказались гражданами трех государств — Австрии, Пруссии и России — и воевали как в немецкой, так и в русской армиях (прим. Ред.).

ласу!» (1916 г.), в котором Польша уподобляется блуждающей комете, не имеющей своей орбиты и способной светить лишь чужим светом:

А ты, славянская комета,
В своем блужданье вековым
Рассыпалась чужим огнем,
Пособница чужого свега (Мандельштам, 1997, с. 341).

Причины если не любви, то подспудного тяготения к Польше, к счастью, определяются не политическими обстоятельствами, а памятью о славянском родстве и культурной притягательностью Польши для русского общества. При всей остроте противостояния между Россией и Польшей, это все же „старинный спор *славян* между собою, домашний, старый спор...”, как определял его Пушкин. Эту же мысль он почти дословно повторяет в письме к князю П. А. Вяземскому в самый разгар польского восстания в июне 1831г.: „Для нас мятеж Польши есть дело семейственное, старинная, наследственная распря, мы не можем судить ее по впечатлениям европейским...” (Письма, III, с. 22). Именно потому, что это борьба с родственным славянским народом, к середине XIX в. она начинает восприниматься русским обществом как патология, которая наносит вред всему славянскому миру и замедляет славянское объединение, а поэтому должна быть преодолена. Идеи панславизма и объединения всех славян были близки еще декабристам. Ср., в частности, стихотворение А. Одоевского „Славянские девы” (1830 г.), в котором автор призывает слить „в голос единый” все „голоса славянских племен” (Русские поэты, 1, с. 560). Всплеск панславизма в русской общественной мысли приходится на 50–70 гг. XIX в., когда „семейная вражда” между Польшей и Россией прямо воспринимается как препятствие на пути объединения славян, о чем пишет Ф. И. Тютчев:

Тогда лишь в полном торжестве
В славянской мировой громаде
Строй вожденный водворится,
Как с Русью Польша помирится (Тютчев, 1987, с. 207).

Представленные выше тексты русской литературы написаны, так сказать „на злобу дня”, в ответ на конкретные события в бурных русско-польских политических разногласиях, в соответствии с этим изображенный в них стереотип поляка — политического чужака изображен достаточно примитивно, исключительно в черно-белых тонах. Однако было бы большим упрощением считать, что негативный облик поляка существовал в русской культуре только исключительно из-за политических неурядиц между Россией и Польшей. В русской литера-

туре присутствует гораздо более сложный и многогранный образ поляка, создававшийся в основном под воздействием культурных контактов Польши и России, однако и этот более сложный этнокультурный стереотип содержит черты „политического” портрета поляка как человека фальшивого и ненадежного. Набор признаков, определяющих этот образ в русской поэзии, остается почти неизменным на протяжении двух рассматриваемых веков. Среди релевантных признаков, описывающих польский характер в русской литературе, наиболее важными являются: польская гордость (и как ее синонимы — спесь, кичливость), польский гонор, польская непокорность, мятежность (ср. рус. поговорку: „лях умирает, а ногами дрыгает”), польское непостоянство, лукавство. В русской литературе XIX в. стереотип польского характера строится именно на противопоставлении этих признаков (поляк гордый, но бедный; мятежный, но слабый; за его внешним блеском скрывается лукавство и непостоянство). Поляк в русском сознании XIX–XX вв. часто воспринимается как человек лукавый, лицемерный, неискренний. Этот образ поляка был релевантным для русских еще в первой половине XX в. Например, в воспоминаниях одного из русских эмигрантов М. В. Савелова о дореволюционной жизни в Воронежской губернии автор описывает своих соседей по имению. Говоря об одном из своих воронежских знакомых, Савелов замечает, что в нем чувствовалось что-то *фальшивое*, полученное, видимо, от матери-польки (Савелов 1996, 35–36). Писатель И. А. Гончаров в воспоминаниях о своей службе в канцелярии сибирского губернатора писал о ссыльных поляках, с которыми ему приходилось встречаться: „Умные, *вкрадчивые*, большей частью образованные... эти пришельцы занесли с собой польский дух и нравы и вместе с тем прививали понятия о политическом режиме Польши и вообще Запада” (Гончаров, 1954, с. 278).

Отношения русского и поляка традиционно осмысляются как спор, противостояние, противопоставление. Это противопоставление прослеживается как в литературе, так и в народной традиции. Вспомним, например, стихотворение А. С. Пушкина „Клеветникам России” (1830 г.) — отклик русского поэта на польское восстание: „Кто устоит в неравном споре — кичливый лях иль верный росс...”; согласно поговорке, русский и поляк также противопоставлены по своим моральным качествам: „поляк боек, а русский стоек”. Осознание русского и польского характеров как противоположных начал присуще и поэзии Марины Цветаевой. Для Цветаевой всегда были актуальны ее польские корни, но осознавая свою принадлежность двум этносам, она остро чувствует их полярность: „обеим бабкам я вышла — внучка: чернорабочий — и белоручка” (Цветаева, 1986, с. 102)

Если с точки зрения русских XIX в. Польша, оставаясь „чужим среди своих, своим среди чужих”, несмотря на всю свою строптивость, все же принадлежит к „своему”, т.е. славянскому миру, то уже в первой трети XX в. по некоторым очень важным признакам она начинает ассоциироваться с западным миром и западной культурой. Одним из таких признаков является „умственное”, интеллектуальное начало, традиционно приписываемое русским общественным мнением западной культуре и противопоставленное русской душе, с ее особой эмоциональностью, открытостью, искренностью, естественностью, природным началом. Пытаясь понять особенности творчества Марины Цветаевой, критик Илья Эренбург определяет их столкновением в одной творческой личности двух начал — польского с его идеями, интеллектуальностью, и русского, связанного с особым эмоциональным складом. В своем эссе „Портреты русских писателей” он пишет о Цветаевой: „В одном стихотворении Марина Цветаева говорит о двух своих бабках — о простой, родной, кормящей сынков-бурсаков, и о другой — о польской панне, белоручке. Две крови, одна Марина. . . *Идеи*, кажется, пришли от панны: это трогательное романтическое староверство, гербы, величества, искренняя поза Андрэ Шенье, во чтобы то ни стало. . . Зато от бабки родной — *душа*, не слова, а голос. . .” (Эренбург, 1922, с. 31).

Отличительной чертой поляка, а особенно полячки, является гордость, которая часто трактуется как снесь, кичливость, чванство. В повести Александра Бестужева-Марлинского „Изменник”, посвященного временам польского нашествия на Россию, поляки характеризуются следующим образом: „Они *гордо* похаживают, крутя усы и отбрасывая назад рукава своих кунтушей, клянясь и хвастая ежеминутно” (Бестужев-Марлинский, 1823, с. 11). Этот же эпитет поляков постоянно встречается у Пушкина: „кичливый лях” („Клеветникам России”); Марина Мнишек в „Борисе Годунове” — „гордая полячка”, которая „. . . и путает, и вьется, и ползет, / Скользит из рук, шипит, грозит и жалит. / Змея! Змея! . . .”; сам Димитрий Самозванец уподобляется полякам своей гордостью: „. . . гордыней обуянный/ Обманывал я Бога и царей. . .” („Борис Годунов”). И. Г. Эренбург, характеризуя Цветаеву в упомянутом выше эссе, упоминает, прежде всего о ее гордости: „Горделивая поступь. . . Гораздо легче понять Цветаеву, всматриваясь в ее неуступчивый лоб, вслушиваясь в дерзкий гордый голос.”

Принципиально новое осмысление стереотипов польского характера и особенно пресловутой „польской гордости” мы встречаем в поэзии М. Цветаевой, у которой бабушка по материнской линии была полькой. Цветаева отождествляет себя с Мариной Мнишек (стихотворение „Ма-

рина! Димитрий! В мире...”, 1916) и культивирует в себе „польские” черты характера — гордость, неуступчивость, непокорность, одновременно с русской саморефлексией осознавая греховность такого поведения, но не собираясь от него отказываться:

Марина! Царица — Царю,
Звезда — самозванцу!
Тебя пою,
Злую красу твою,
Лик без румянца.
Во славу твою грешу
Царским *грехом гордыни*.
Славное твоё имя
Славно ношу.

Хотя для Марины Цветаевой и были важны ее польские корни, но саму Польшу она воспринимает с позиции русского человека, поэтому ее восприятие Польши вписывается в рамки традиционного стереотипа: Польша для Цветаевой — льстивая и спесивая:

Из Польши своей спесивой
Принес ты мне речи льстивые,
Да шапочку соболиную,
Да руку с перстами длинными...
А я тебе принесла
Серебряных два крыла.

С точки зрения традиционного русского сознания, поддерживаемого православной философией, гордость оценивается резко отрицательно и противопоставляется христианскому смирению. Гордость — смертный грех, а гордый человек — тот, кто ставит себя выше остальных. Характерно, что В. И. Даль в своем словаре трактует слово „гордый” как „надменный”, „высокомерный”, „надутый”, „спесивый”, „зазнающийся”. Ср. русские пословицы: „гордому Бог противится, а смиренному дает благодать”; „во всякой гордости черту много радости”; „сатана гордился и с неба свалился” и др. Резко отрицательное отношение к гордости демонстрируют и современные русские говоры. Например, в псковских говорах слово „гордый” имеет значения „заносчивый, высокомерный”, „грубый, дерзкий”, „угрюмый, необщительный”; „гордиться” — „хвастаться, бахвалиться, быть заносчивым, спесивым, важничать, упрячиться”.

Но если проявление этих черт в поляке-мужчине воспринимается русским сознанием как нетерпимое и абсолютно отрицательное качество, то для женщины польки оно не только извинительно, но и составляет едва ли не самую притягательную из сторон женского польского

характера. Т.о. можно говорить о своеобразном „двойном стандарте”: польский стереотип раздваивается: то, что прощается польке, в поляке вызывает раздражение.

Начиная с Цветаевой „польская гордость” перестает осмысляться в русской литературе как сугубо отрицательное качество и начинает восприниматься как синоним обостренного, повышенного чувства собственного достоинства, как неотъемлемое качество личности. Вслед за Цветаевой такое же понимание „польской гордости” демонстрирует О. Мандельштам в стихотворении 1934 г. Характерно, что „полячкой” и „гордячкой” он называет русскую скрипачку Галину Баринову, своим характером, напоминаяшую Цветаеву:

Девчонка, выскочка, гордячка,
Чей звук широк, как Енисей,
На голове твоей, полячка,
Марины Мнишек холм кудрей...

В русской поэзии XX в. послевоенного периода происходит переосмысление еще одного стереотипа польского характера — непокорности и бунтарства. После событий II Мировой войны эти качества соотносятся со стойкостью и сопротивлением. Правда, это стойкость слабого и сопротивление обреченного на поражение, но от этого данные качества лишь возрастают в цене. Особенно ярко такая оценка поляков проявляется в „Стихах о Польше” Давида Самойлова (1970–1974): В стихотворении „1939-й”:

Вперед, на прицел и на целик
В шеренге завязтых рубак
Шагал молодой офицерик
С улыбкой и розой в зубах.

Он шел впереди не для позы,
Он просто хотел умереть.
Он жить не хотел без улыбки и розы —
С улыбкой и розой хотел умереть. (Самойлов, 1980, с. 202).

„1944-й”:

Ах, моя чахоточная панна!
Маленького зальца воздух спертый!
Как играла ты на фортепьяно
О себе — беспомощной и гордой.

От костлявых клавиш мерзли руки.
И сжимал я в тайном трепетанье
Польшу сеймов, королей, мазурки,
Бледных панн, Мицкевича, восстаний (Самойлов, 1980, с. 203).

Характерно, что в этих строках Самойлова польские восстания упомянуты в общем ряду культурных реалий, определяющих Польшу в глазах русского, и уже не вызывают ни раздражения, ни ненависти. Для русской поэзии второй половины XX в. восстания Польши — только культурно-исторический знак, романтически воспринимаемый в общем ряду с „бледными паннами”, Мицкевичем и мазуркой.

В строках из поэмы „Ближние страны”, посвященных варшавскому восстанию, Давид Самойлов собирает воедино все характерные польские черты, которые еще в XIX в. воспринимались русским обществом исключительно негативно, но оценивает их как лучшие качества польского духа, позволившие полякам выстоять в самый тяжелый час:

Здесь отчаянно билась Варшава,
Пред судьбою не павшая ниц,
Горемычная, злая гордячка,
Непокорнейшая из столиц.
Польский город и польское горе,
Польский гонор, и говор, и голод
Здесь легли раскаленной подковой,
А война — наковальня и молот. (Самойлов, 1980, с. 281).

Характерно, что слова польского народного гимна *Jeszcze Polska nie zginęła*, воспринимаемые в XIX в. как бунтарские и мятежные, в русской поэзии XX в. уже обозначают личную стойкость в тяжелых жизненных обстоятельствах, как, например, в стихотворении Юнны Мориц:

... Еще жива! Как Польша — не сгинула,
Как Бог велел, как запись в Книге Книг... (Мориц, 1990, с. 87).

Представленный выше материал позволяет говорить о том, что набор основных признаков, обозначающих польский характер за два прошедших века принципиально не изменился и по-прежнему встречается в русских текстах при описании Польши и поляков. Однако изменилось само восприятие русским сознанием этих качеств. Если в XIX в. „гордость”, „непокорность”, „неуступчивость” воспринимаются сугубо отрицательно (отчасти, по политическим причинам), то в XX в. русская поэзия показывает, что эти понятия уже во многом утратили свой отрицательный смысл и адаптированы русским обществом как допустимые черты личности. Таким образом стереотип поляка в русской литературе XIX–XX в. является своеобразным зеркалом, отражающим произошедшую за этот период эволюцию русского сознания.

Библиография

- Бестужев-Марлинский — Бестужев-Марлинский А., *Изменник*, [в:] *Полярная звезда*, Санкт-Петербург, 1923. Кн. 9.
- Востоков, 1865 — Востоков А., *Наставление русского своему сыну пред отправлением его на службу в юго-западные русские области*, [в:] *Вестник Западной России. Историко-литературный журнал, издаваемый К. Говорским*, Вильна 1865. Т. 1., кн. 3, отд. IV.
- Гончаров, 1954 — Гончаров И. А., *На родине*, [в:] *Собрание сочинений в 8-и томах*, Т. 7, Москва 1954.
- Горизонтов, 1999 — Горизонтов Л. Е., *Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше*, „Индрик” 1999.
- Дмитриев, 1986 — Дмитриев И. И., *Сочинения*, „Правда” 1986.
- Мандельштам, 1997 — Мандельштам О., *Полное собрание стихотворений*, „Академический проект” 1997.
- Мориц, 1990 — Мориц Ю., *В логове голоса*, „Московский рабочий” 1990.
- Письма, III — Пушкин А. С., *Письма*, Т. 3, *Письма 1831–1833 гг.*, Москва, „Academia”, 1935.
- Пушкин, 2 — Пушкин А. С., *Собрание сочинений*, Т. 2., „Художественная литература” 1959.
- Русские поэты, 1 — *Русские поэты. Антология в четырех томах*, Т. 1, „Детская литература” 1965.
- Савелов, 1996 — Савелов Л. М., *Из воспоминаний 1892–1903 гг.*, Воронеж 1996.
- Самойлов, 1980 — Самойлов Д., *Избранное: Стихотворения и поэмы*, „Художественная литература” 1980.
- Тютчев, 1987 — Тютчев Ф. И., *Стихотворения*, „Правда” 1987.
- Цветаева, 1986 — Цветаева М. И., *Стихотворения*, „Детская литература” 1986.
- Эренбург, 1922 — Эренбург И. Г., *Портреты русских писателей*, Берлин 1922.

THE STEREOTYPE OF A POLE IN THE RUSSIAN LITERATURE OF THE 19TH AND 20TH CENTURIES

It is claimed that the relationship of Russia towards Poland may be described with Catullus's words: „I hate and love”. The hatred derives from the political struggle between the two countries, the memories of which on the Russian side go back to the wars of the 16th and 17th centuries, when the image of a Pole-enemy, a Polish arrogant, boastful and double-faced „master” took shape. In the 18th and 19th centuries, Russian patriotic poetry extolled the praises of Russian victories over Polish forces, especially those from 1795 and 1831. The reproach to the Polish pride, rebelliousness, instability, and alienation from their kin (i.e. Slavs) was based on political and theological premises, the former because these characteristics stood in opposition to the ideas of the Russian panslavism, the latter because they did not match the ideal of a humble Christian. In the 20th century there comes a change of perspective and re-evaluation of traditional characteristics: „Polish pride” begins to be seen as a manifestation of dignity, inextricably linked with human nature (in the poems of Marina Tsvetayeva), whereas Polish rebelliousness and reluctance to submission as the ability to adamantly resist force (in the poems of David Samoylov). What changed were not the characteristics themselves but their valuation.

Jerzy Bartmiński, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska
(Lublin)

STEREOTYP ROSJANINA I JEGO PROFILOWANIE WE WSPÓŁCZESNEJ POLSZCZYŹNIE

Autorzy rekonstruują polski stereotyp językowy Rosjanina, stosując metodę definicji kognitywnej, której podstawową jednostką są predykcje typu: „Rosjanie piją”, „są brutalni”, „agresywni”, „muzykalni” itp., a w kolejności zmierzają też do uchwycenia mechanizmów rządzących funkcjonowaniem stereotypu w dyskursie publicznym. Zespół takich utartych zdań-sądów liczący około 70 jednostek układa się w kilka wiązek (syndromów) — „rosyjskiej duszy”, „brata Słowianina”, agresora i wroga, „władcy-niewolnika”, tj. człowieka zarazem despotycznego i zniewolonego, „Azjaty”, nosiciela specyficznej i bogatej kultury, handlarza bazarowego. Na poziomie współczesnego dyskursu publicznego z takich wiązek cech budowane są profile, tj. funkcjonalne warianty stereotypu, których kreatorem jest zawsze określony socjologicznie i kulturowo podmiot, np. Polak — prosty człowiek, polski patriota, inteligent o horyzontach europejskich, młody pragmatyk.

Bazowy zespół cech przypisywanych stereotypowo przez Polaków Rosjanom autorzy ustalają na podstawie trojkiego typu danych językowych: systemowych (etnonim i tworzone od niego derywaty, frazeologizmy i kolokacje), eksperymentalnych (tj. wynikach badań ankietowych prowadzonych różnymi metodami w latach 1990–2000 w środowisku studenckim Lublina) oraz tekstowych.

I. Wprowadzenie

I.1. Stereotyp Rosjanina funkcjonujący w Polsce i stereotyp Polaka w Rosji stały się w ostatnich latach przedmiotem kilku opracowań w obu krajach. Po znakomitej książce Andrzeja Kępińskiego *Lach i Moskal. Z dziejów ste-*

reotypu (1990) zorganizowano badania zespołowe i konferencje polsko-rosyjskie (Polacy-Rosjanie 1999, Chorev 2000, Chorev 2002), opublikowano też wiele artykułów popularnych (Tazbir 1996, Koch 2001 i inni). Włączając się jako językoznawcy do badań współczesnego wizerunku Rosjanina w oczach Polaków, wizerunku zmieniającego się dziś pod naporem doniosłych wydarzeń historycznych, chcemy zarazem na tym jednym wyrazistym przykładzie sprawdzić różne możliwości i sposoby ustalania treści stereotypu za pomocą metod praktykowanych przez etnolingwistów. Problemem stały się bowiem także metody analizy i sposób prezentacji wyników, które to metody powinny być uzgodnione, jeżeli wyniki mają być porównywalne i dawać podstawę do wniosków i uogólnień.

Uważa się, że polski obraz Rosjanina, sięgający jeszcze początku XVI wieku, jest zarazem bardzo trwały i przy tym nacechowany zdecydowanie negatywnie (Kępiński 1995), podobnie jak rosyjski obraz Polaka. Przyczyny tego stanu rzeczy najprościej wyjaśniał Tazbir „ścieraniem się ekspansji wschodniej państwa szlacheckiego z dążeniami Moskwy do rozszerzania swoich posiadłości na zachodzie” (Tazbir 1957: 656), jednak mówiąc o negatywnym stereotypie Rosjanina w Polsce (także Polaka w oczach Rosjan), operuje się naszym zdaniem zbyt dużymi uogólnieniami, ujmuje rzecz jednostronnie, dokonując *sui generis* „stereotypizacji stereotypu”. Sami Rosjanie są skłonni sądzić, że ich obraz w oczach Polaków jest bardziej negatywny niż jest w istocie (Jerofiejew 2001). Czy można tę upraszczającą tendencję przezwyciężyć? Wierzymy, że tak, jeśli wyjść poza proste pytania o oceny i wartościowania i skupić uwagę na zawartości treściowej stereotypu, a także — i to jest istotny punkt naszego programu — bliżej przeanalizować sposoby operowania poznawczą treścią stereotypu.

Podstawą przyjętej przez nas metodologii jest traktowanie stereotypu jako rodzaju potocznej conceptualizacji rzeczywistości, więc eksponowanie kognitywnej, a nie tylko ewaluatywnej funkcji stereotypu i odpowiednio do tego zastosowanie do jego opisu „definicji kognitywnej” oraz — w kolejności — podjęcie próby rekonstrukcji profilowania jako tekstotwórczej procedury formowania wariantów bazowego wyobrażenia na poziomie dyskursu, który to dyskurs jest zawsze uwarunkowany kontekstowo i intencjonalnie (Bartmiński 1988, 1993, Mazurkiewicz-Brzozowska 1990, Bartmiński, Niebrzegowska 1997, 1998a, Majer-Baranowska 2001)¹.

¹ Przypomnijmy, że pojęcie stereotypu wprowadzone do socjologii przez Waltera Lippmanna (Lippmann 1922) weszło do semantyki lingwistycznej w wersji zaproponowanej przez Hilarego Putnama, który zdefiniował je jako „konwencjonalne (często tendencyjne) wyobrażenie (ang. idea), które może być bardzo niedokładne, o tym, jak jakieś X wygląda, jak działa, jakie jest” — np. złoto czy tygrys (Putnam 1975: 249). Putnam, umieszczając

Przyjmujemy następujące założenia szczegółowe: 1) Stereotypy jako społecznie utrwalone wyobrażenia przedmiotu są formowane w pewnej ramie doświadczeniowej, należą do wiedzy społecznej, a jako utrwalone w języku są też dostępne poprzez język i teksty językowe. 2) Stereotypy stanowią składniki językowego obrazu świata i kodu językowo-kulturowego i jako takie są nieuniknione, nieusuwalne. 3) Stereotypy mają walor poznawczy; ich funkcje psychospołeczne: bycia narzędziem szybkich ocen oraz integrowania wspólnoty — są wtórne. 4) Podstawą rekonstrukcji zawartości treściowej stereotypów są dane językowe trojakiego typu: S — utrwalone w systemie, zwłaszcza w semantyce, w słownictwie, w derywatach słowotwórczych i semantycznych, kolokacjach i frazeologizmach; ujawniają się one na poziomie normy powszechnie obowiązującej; A — ustabilizowane na poziomie utrwalonych sposobów realizacji normy jako społeczna konwencja; dostęp do tego poziomu umożliwiają zwłaszcza badania eksperymentalne, ankiety²; T — zawarte w konkretnych tekstach³.

Antycypując dalsze wywody, wypunktujmy od razu dwie ważne dla podjętej problematyki konstatacje: po pierwsze — przy podejściu „aspektowym” ujawnia się, że stereotyp Rosjanina (podobnie jak Niemca, Żyda czy Polaka) nie jest pod względem ewaluacji jednoznaczny, zawiera zarówno cechy negatywne, jak pozytywne; po drugie — że funkcjonowanie stereotypu „bazowego” w dyskursie społecznym podlega intencjonalnej wariacji, która przejawia się w różnym hierarchizowaniu aspektów i różnych sposobach ich treściowego wypełnienia. Proces takiego formowania wariantów na bazie wyobrażenia, obecnego w kolektywnej pamięci i przekazywanego jako element tradycji, określamy mianem „profilowania” (Bartmiński 1993, 1995b, Bartmiński, Niebrzegowska 1998a, Majer-Baranowska 2001).⁴

składnik stereotypowy w ramach szerzej pojmowanej intensji słowa — obok „znacznika syntaktycznego” i „znacznika semantycznego” — zostawiał lingwistom wypracowanie metodologii badań nad zawartością treściową stereotypów oraz ustalenie sposobów opisu i prezentacji tej treści w definicjach słów. Jednak lingwiści zajmujący się stereotypami nie uzgodnili dotąd ani metod badawczych, ani technik prezentowania wyników, w rezultacie czego owoce ich prac zwykle nie dają się porównywać i syntetyzować. Krytycznie na ten temat wypowiada się Elena Berezovič (Berezovič, Gulik 2002).

² Trzeba jednak z naciskiem podkreślić, że wyniki eksperymentów, wszelkiego typu badań ankietowych, dają dostęp zarówno do społecznych konwencji, jak oczywiście także do cech systemowych, zawierają nadto szereg elementów wynikających z indywidualnego użycia języka. Narzędziem służącym weryfikacji danych ankietowych jest statystyka oraz pojęcie relewancji kulturowej.

³ Skróto te trzy rodzaje danych oznaczamy zwykle skrótem SAT (system, ankiety, teksty).

⁴ Koncepcja profilowania, którą wykorzystujemy w naszym opisie, różni się od profilowania rozumianego jako „podświetlanie” pewnego elementu w obrębie bazy (Langacker

Na podstawie dość bogatej literatury przedmiotu, danych językowych i tekstów (czerpanych zarówno z literatury pięknej, jak i publicystyki) oraz wyników specjalnych badań eksperymentalnych możemy zestawić podstawowe (bazowe) charakterystyki Rosjanina oraz uchwycić sposoby modyfikowania jego obrazu w polskim dyskursie, a nawet ogólniejszy kierunek zmian i ich motywację.

Generalnie w dziejach stereotypu Rosjanina w Polsce wyróżnić można 5 okresów: 1) okres staropolski ścierania się wpływów szlacheckiej Rzeczypospolitej z rosnącym w siłę państwem moskiewskim, Rosją, do momentu utraty niepodległości państwowej w roku 1795; 2) okres zaborów, licznych przegranych powstań przeciwko Rosji i walki z rusyfikacją zakończony odzyskaniem niepodległości w roku 1918; 3) okres międzywojenny i czasy II wojny światowej, kiedy wschodnim partnerem Polski stało się totalitarne państwo komunistyczne; 4) czasy PRL upływające pod znakiem ograniczonej suwerenności państwowej pod protektorem Związku Radzieckiego, oficjalnej przyjaźni i tłumionej niechęci do *wielkiego / starszego brata*; 5) lata od powstania w pełni niepodległej III Rzeczypospolitej w roku 1989 związane z wyjściem Armii Czerwonej z Polski, rozpadem imperium sowieckiego, wejściem Polski do NATO, rozwojem gospodarki rynkowej w Polsce i tłumnym napływem obywateli b. ZSRR (Rosjan, ale nie tylko) na polskie place targowe. Okresy te cechuje nowe ukształtowanie relacji państwowych, gospodarczych, religijnych, a także stosunków międzyludzkich.

Stereotyp Rosjanina, zachowując pewien bazowy zestaw cech, był w poszczególnych okresach historycznych, w różnych odmianach polszczyzny, w różnych gatunkach mowy i dyskursach ideowych, profilowany różnie. Dokonamy próby zestawienia cech Rosjanina przypisywanych mu przez Polaków, najpierw cech najsilniej utrwalonych w samym systemie języka, potem tych, które mają pozycję słabszą, należą do sfery społecznej konwencji i są dostępne głównie na drodze specjalnych badań ankietowych, a w kolejności cech pojawiających się w konkretnych tekstach; sięgniemy do wybranych gatunków mowy: współczesnych kawałów o narodach, do wypowiedzi publicystycznych, do poezji i prozy artystycznej. Zasygnalizujemy typowe konfiguracje tych cech w postaci syndromów i poszukamy w literaturze pięknej reprezentatywnych dla tych syndromów postaci.⁵

1995), choć nie pozostaje z nim w sprzeczności (Grzegorzczkova 1998, Muszyński 1998).

⁵ Pojęcie „syndromu” jako rozpoznawalnego zespołu cech stosujemy do opisu stereotypów zgodnie z praktyką Kapiszewskiego (Kapiszewski 1978). Takie rozumienie „syndromu” bliskie jest terminowi „konstelacja cech najczęściej uwzględnianych”, którym posługują się Ida Kurcz, Anna Polkowska, Anna Potocka-Hoser (Polkowska, Potocka-Hoser, Kurcz 1992: 166).

Jako zwieńczenie dokonanych analiz zostanie podjęta próba przedstawienia sposobu funkcjonowania bazowego stereotypu na poziomie dyskursu, czyli pokazania, jak społeczny obraz Rosjanina jest profilowany, z jakich cech i ich zespołów (syndromów) jest budowany, jak jest wewnętrznie ustrukturowany, jakim dominantom i intencjom podporządkowywany. Postawimy (podobnie jak w przypadku stereotypu Niemca, por. Bartmiński 1994) pytanie o to, jaki społeczny podmiot jest w Polsce kreatorem określonego profilu i jest potencjalnym partnerem w dialogu ze wschodnim sąsiadem.

II. Rosjanin w świetle danych systemowo-językowych

II. 1. Nazwa i jej rozumienie

Wschodni sąsiad Polaków otrzymuje w języku polskim kilka nazw: *Rosjanin*, pot. *Rusek*, *Ruski*, *Wielkorus*; *Moskwicin* i *Moskal*; oraz *Iwan*, rzadziej: *Wania*, *Sasza*. Charakteryzującą nazwą jest przezwiskowy *Kacap*. Nie brak określeń okazjonalnych. Podstawową i neutralną nazwą (etnonimem) wschodniego sąsiada we współczesnym języku polskim jest *Rosjanin*, wyraz o nieprzejrzystej formie wewnętrznej, niejasnej etymologii, upowszechniony w polszczyźnie dopiero od XVIII wieku (wcześniej używano nazw *Moskwicin* i *Moskal*, o których dalej). W definicji słownikowej *Rosjanina* — ‘ktoś, kto pochodzi z Rosji’ (według ISJP Bańki 2000) — występuje wieloznaczne pojęcie ‘pochodzenia’, które dopuszcza objęcie tym etnonimem ludzi różnej narodowości będących mieszkańcami i obywatelami państwa rosyjskiego, niekoniecznie narodowości rosyjskiej. Takie współczesne rozumienie tego etnonimu potwierdziły badania ankietowe przeprowadzone w roku 1990 (ankiety LAS-90 i ASA-90)⁶. Dominujące rozszerzone rozumienie etnonimu

⁶ Respondenci LAS 90, odpowiadając na pytanie o definicję *Rosjanina*, stosowali trzy różne kategoryzacje nadrzędne: polityczną, geograficzną i narodowościową, w relacji ilościowej z grubsza biorąc jak 3 : 2 : 1; Rosjanin był przez nich najczęściej określany jako — *obywatel* pewnego państwa (ZSRR, RFSSR, Rosji; *obywatel Sowietlandu, imperium sowieckiego, Kraju Rad*); potem — jako *mieszkaniec* pewnego kraju (ZSRR, RFSSR; *ten, co mieszka na Wschodzie, mieszkaniec Euro-Azji, mieszkaniec Moskwy, nasz wschodni sąsiad*) i dopiero w trzeciej kolejności — jako człowiek *narodowości* rosyjskiej, *mający pochodzenie rosyjskie*. Taki sposób kategoryzowania Rosjanina w definicjach pozostaje w kontraście ze sposobem definiowania Niemca, który dla młodych respondentów LAS-1990 był przede wszystkim ‘członkiem narodowości niemieckiej’, w drugiej kolejności ‘mieszkańcem Niemiec’, w trzeciej — ‘obywatelem państwa niemieckiego’ (por. Bartmiński 1994: 83–84). Także respondenci ASA-90 pytani o cechy „prawdziwego Rosjanina” nie eksponowali kryterium narodowego, zwykle rozpoczynali od informacji, że dla nich Rosjanin jest człowiekiem, który *pochodzi z ZSRR/Rosji, mieszka / urodził się w ZSRR / Rosji*; dopiero w drugiej kolejności podawano, że to ktoś, kto należy do narodu

Rosjanin stanowi refleks przeszłości, dziedzictwo b. ZSRR, który w czasach PRL-u był określany jako „państwo stu narodów” (por. Lewandowski 1999: 104–105).

II.2. Synonimy

Synonimy *Rosjanina* są z reguły emocjonalne. Najczęściej w potocznej polszczyźnie współczesnej są używane wyrażenia *Rusek*, *Ruski*, w lm. *Ruscy*, *Ruskie*, które mają nacechowanie lekceważące, poufale, nieco żartobliwe. Przymiotnik *ruski* zachowuje przy tym wciąż jeszcze także swoje dawniejsze, historyczne znaczenie ‘wschodniosłowiański; odnoszący się do Rusi jako pewnej historycznej całości’, na które nakłada się nowsze, również szerokie (ale geograficznie inaczej zakreślone) znaczenie ‘pochodzący z dawnego Związku Radzieckiego / imperium sowieckiego’.

Nazwy *Wielkorus*, podobnie jak *Wielka Ruś*, *wielkoruski*, nie mają dziś obiegu w polszczyźnie⁷, pojawiają się sporadycznie w tekstach historycznych jako *sui generis* zapożyczenia z XIX-wiecznego języka rosyjskiego, poświadczają obecność ówczesnego postrzegania relacji Rosja-Ukraina z pozycji dominacji rosyjskiej. Dość powszechna jest świadomość, że ewokują one deprecjonujące Ukrainę analogiczne serie *Malorus*, *Mała Ruś* / *Małorus*, *małoruski* w znaczeniu ‘Ukrainiec, Ukraina, ukraiński’, których także we współczesnej polszczyźnie już się nie używa (choć się o nich pamięta).

W praktyce językowej obserwujemy dziś dwie przeciwstawne tendencje: z jednej strony do rozszerzania znaczenia etnonimu *Rosjanin* i zwłaszcza jego potocznego synonimu *Ruski* na wszystkich „ludzi zza Bugu” mówiących po rosyjsku, „po rusku”, więc na mieszkańców Rosji i d. ZSRR, z drugiej zaś strony przenoszenia na samych Rosjan nazw innych narodowości d. ZSRR, zwłaszcza *Kalmuków*, co podkreśla „azjatyckość” Rosjan w oczach części Polaków.

Tradycyjnymi synonimami Rosjanina w polszczyźnie są *Moskal* (w staropolszczyźnie też *Moskwicin*) i przezwiskowy *Kacap*; pierwszy ma czytelną formę wewnętrzną, wiąże członka narodowości z centrum władzy politycznej usytuowanej w Moskwie, drugi znaczeniowo mało już dla współczesnych

rosyjskiego, a w trzeciej, że to ktoś, kto jest *obywatelem* pewnego państwa ((*ZSRR* / *republiki radzieckiej*). Wśród hiperonimów Rosjanina podawanych w ASA-90 dominowała kategoryzacja geograficzna, która do narodowej i politycznej miała się ilościowo w przybliżeniu jak 4 : 2 : 1. W danych ASA-90 wystąpiła też jeszcze inna, ogólniejsza (i najbardziej nowoczesna) kategoryzacja: prawdziwym Rosjaninem jest ten, kto *czuje się Rosjaninem* / *uważa się za Rosjanina*.

⁷ SJP Dor (tom 9, 1967) stwierdza, że przymiotnik *wielkoruski* ‘dotyczący Wielkiej Rusi, Rosji etnicznej’ jest „dziś używany rzadko, zastąpiony przez *rosyjski*”; ISJP Bańki 2000 tego przymiotnika nie notuje wcale.

Polaków przejrzysty, jest etymologicznie związany ze słowem *cap* i charakteryzujący Rosjanina od typowej kiedyś dla nich brody odróżniającej w oczach Polaków Rosjan od wąsatych Polaków i podgolonych Ukraińców, *Rusinów*. Obecnie nazwa *kacap* jest odnoszona nie tylko do Rosjan, lecz ogólnie do mieszkańców dawnego Związku Radzieckiego, którym przypisuje się tępotę i zacofanie (drugie potoczne znaczenie słowa *kacap* notowane w SWJP Dunaja to 'człowiek ciemny, zacofany, głupi; tępy').

Żartobliwymi określeniami Rosjan w polszczyźnie potocznej — niekiedy używanymi także lekceważąco — są nazwy urobione od imion uważanych przez Polaków za typowe dla tej nacji: *Iwan*, *Wania*, zdrob. *Wańka*, (por. AnSk SPP; Peisert 1992: 215), *Sasza*, *Tamara* i *Wowa* (URB 90).

Ankietowe badania LAS-90 przyniosły wzbogacenie materiału także w zakresie synonimii i ujawniły silną tendencję do jej emocjonalizacji. W ankiecie LAS-90 na polecenie: „Podaj słowa, których używasz zamiast słowa *Rosjanin*” padło aż 37 różnych jednostek leksykalnych i zestawień, z których — poza omówionymi już synonimami *Ruski*, *Rusek*, *kacap* — znalazły się także swego rodzaju etykiety ideologiczne wiążące Rosjanina z ustrojem komunistycznym: *Sowiet*, *bolszewik*, *czerwony*, *komunista*; rzadziej też: *towarzysz*, *kolchoźnik*, *człowiek radziecki*, *mieszkaniec republiki radzieckiej*, a także używane ironicznie na zasadzie quasi-cytatu z oficjalnego języka czasów PRL — *bracia / przyjaciele ze Wschodu* (co należy interpretować jako 'udający braci i przyjaciół, ale w istocie niebędący nimi').

Dosadny *cep*, podany przez kilka osób, używany w potocznej polszczyźnie także jako pogardliwe określenie polskiego mieszkańca wsi, ma motywację szczególną, jest rodzajem żartu polegającego na „polskim” (tj. zgodnym z zasadami czytania liter łacińskich) odczytaniu i rozwiązaniu nazwy państwa „CCCP” (jako *cep cepa cepem pogania*), intencjonalnie koresponduje on z przezwiskiem *kacap*.

II.3. Hiperonimy Rosjanina

Dwie zwłaszcza nazwy są używane jako nadrzędne kategorie wobec *Rosjanina* — neutralna *Słowianin* i nacechowana wartościująco — *Azjata*. W obu razach służą one odmiennej konceptualizacji Rosjanina: w pierwszym przypadku jako kogoś bliskiego, pobratymca, *starszego brata*, w drugim przeciwnie, jako — kogoś dalekiego i obcego, stawianego w opozycji do *Europejczyka* i Europy.

Odmienne ukierunkowanym sposobem superkategoryzacji Rosjanina jest określanie go jako *sąsiada*, przy czym w polskim narodowym obrazie świata kategoria sąsiada podlega wyrazistemu wartościowaniu. Sąsiadów dzieli się na neutralnych (Czesi, Słowacy, Litwini, Białorusini) i niebezpiecz-

nych, groźnych, budzących respekt i strach (Niemcy i Rosjanie). Obecny w zbiorowej świadomości historyczny traktat Ribbentrop — Mołotow ożywia obraz sąsiada-wroga.

II.4. Rosjanin w szeregu kohiponimów

W zależności od przyjętego sposobu kategoryzacji kohiponimami Rosjanina są: *Ukrainiec* i *Białorusin* — w ramach kategorii *Słowian wschodnich*, narodów *ruskich*; *Ukrainiec*, *Polak*, *Czech*, *Bułgar*, *Serb* itd. — w ramach narodów *słowiańskich*; *Ukrainiec*, *Polak*, *Niemiec*, *Francuz* itd. — w ramach narodów europejskich; *Tatar*, *Kirgiz*, *Kazach*, *Mongol* itd. — w ramach narodów azjatyckich.

Równocześnie Rosjanin jest wyróżniany i kontrastowany w zestawieniu z przedstawicielami innych wielkich narodów — zwłaszcza z Amerykaninem i Chińczykiem, kontrastowanie to nie ma jednak charakteru systemowego, pojawia się na poziomie określonych gatunków mowy (na przykład w anegdotach, o czym dalej) oraz w tekstach autorskich.

II.5. Derywaty słowotwórcze

Żeński odpowiednik *Rosjanina* — *Rosjanka* ma na tyle swoistą konotację, że właściwie kryje się za nim odrębny stereotyp, niebędący tylko prostym wariantem stereotypu męskiego (podobnie jak stereotyp Polki nie jest tylko żeńskim wariantem stereotypu Polaka).

Czasowniki *rusyfikować*, *ruszczyć* oraz pochodna *rusyfikacja* mają w polszczyźnie konotację wysoce negatywną, oznaczają bowiem przymusowe narzucanie kultury rosyjskiej i języka rosyjskiego, które było polskim doświadczeniem XIX i częściowo XX wieku. Znamienne, że *Słownik synonimów* SSyn DGT 1993 umieszcza *rusyfikację* (i *germanizację*) pod nadrzędnym hasłem *przemoc*. Uleganie rusyfikacji było w Polsce piętnowane jako *wynarodowienie*. Sprzyjanie Rosjanom i okazywanie sympatii dla kultury rosyjskiej jest określane słowem *rusofil*, *rusofilstwo*, *rusofilizm*, zaś niechęć do tego co rosyjskie — słowem *rusofobia*: „Emigracja niezadowolona krytykowała pokątnie wykłady — pisał A. Brückner o Mickiewiczu — pomawiając je nawet o rusofilizm, gdy przeciwnie Rosjanie paryscy rusofobię poecie zarzucali” (cyt. za: SJP Dor pod: *rusofobia*). *Ruszczyzna* jest syntetycznym określeniem tego, co Polacy postrzegają jako specyficzne i właściwe wschodnim Słowianom w aspekcie kulturowym, a więc przede wszystkim ‘język ruski, zwłaszcza rosyjski’, ale i ‘wszystko, co jest ruskie, zwłaszcza rosyjskie’, np. język, sztuka, zwyczaje. *Rusycyzmy*, rozumiane jako ‘zapożyczenia z rosyjskiego’, są w języku polskim odróżniane od *rutenizmów* — ‘zapożyczeń z języków wschodniosłowiańskich, zwłaszcza ukraińskiego i białoruskiego’.

Pochodne od synonimu Rosjanina — *Iwan* — czasowniki *podziwiać*, *zaiwanić* ‘ukraść’ oraz *przyiwnąć* ‘uderzyć się lub kogoś’, są używane w „niskim”, swobodnym i żartobliwym rejestrze polszczyzny potocznej, sugerują, że Rosjanie kradną i odznaczają się fizyczną siłą, są sprawni fizycznie, co znajduje też potwierdzenie w potocznie używanym czasowniku *zaiwaniac* — ‘robić coś bardzo szybko, intensywnie pracować’, np. *zaiwaniac do pracy*.

II.6. Derywaty semantyczne

Przymiotnik *rosyjski* / *ruski* funkcjonuje potocznie (nie tylko w gwarze szkolnej i studenckiej) jako skrót wyrażenia *język rosyjski*, podobnie jak przymiotniki *polski*, *niemiecki*, *francuski*, *angielski*. Bywa on także poddawany sufiksacji i przekształcany na rzeczownik: *ruszczyzna*, w SJP Dor też: *rosyjszczyzna*, które oznaczają przede wszystkim ‘języki ruskie, zwłaszcza rosyjski’ (podobnie jak *polszczyzna*, *francuszczyzna*, *angielszczyzna*; *włoszczyzna* nie bez powodu przyjęła inne, „kuchenne” znaczenie), na drugim planie też ‘ogół cech ruskich’. Do języka głównie odnoszone są także pochodne wyrażenia przysłówkowe: *po rosyjsku (mówić)*, *z rosyjska (zatrzącać)*, co potwierdza wysoką rangę języka w procesie postrzegania innych i ich kulturowej identyfikacji.

II.7. Wyrażenia i zwroty frazeologiczne

Notowane w słownikach utarte połączenia: *literatura rosyjska*, *balet rosyjski* oraz połączenia podawane w LAS-90: *rosyjski język*, *słownik*, *taniec* — odnoszą się do kultury rosyjskiej, jej najbardziej w Polsce i w świecie znanych i cenionych osiągnięć. Natomiast kolokacje takie, jak *armia rosyjska*, *zabór rosyjski*, czy (z LAS-90): *żołnierz rosyjski*, *rosyjski czołg*, *rosyjskie imperium*, utrwalają tę stronę obrazu Rosji, która we wzajemnych stosunkach politycznych była przez Polaków odbierana jako nacechowana szczególną agresywnością. Wyrażenie idiomatyczne *rosyjska ruletka* ‘postępowanie o wysokim stopniu ryzyka’ (ISJP Bańko) implikuje utarty sąd o odwadze Rosjan graniczącej z brawurą i lekceważeniem własnego życia.

Notowane w *Nowej księdze przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* pod *Ruś*, *Rusin* wyrażenia porównawcze *uparty jak Rusin* (1830), *chytry jak Rusin* (1913), *czerwony jak Rusin* (1900) i fraza *Bywszy na Rusi, do domu musi* (1608), implikująca opinię o dobrobycie na Rusi i biedzie u siebie (NKPP III Ruś 1), odnoszą się przede wszystkim do Ukraińców, a dopiero w dalszej kolejności do Rosjan. *Ruska łaźnia* to łaźnia parowa. O ile wyrażenie *ruski miesiąc* znaczy tylko ‘długi okres czasu’ i utrwała pewien uderzający Polaków szczegół z dziedziny kultury wschodnich sąsiadów, przede wszystkim greckokatolickich Ukraińców — mianowicie późniejsze

niż u rzymskich katolików, czyli Polaków, obchodzenie świąt (bo wedle kalendarza juliańskiego, a nie gregoriańskiego), co rodziło wrażenie, że miesiąc ruski jest dłuższy — to już zwrot *popamiętać ruski miesiąc / rok* w znaczeniu ‘zapamiętać karę na długo, odczuć dotkliwie’ przyłącza dodatkową konotację surowości w karaniu. Sfery psychospołecznej dotyczy powiedzenie *ruski dar: dzisiaj dał, jutro odebrał* (notowany w języku polskim od roku 1632), implikujące nieszczerłość dawcy.

Sygnalizowaną już dwuznaczność wykazuje w połączeniach wyrazowych przymiotnik *ruski*, dziś rozumiany jako potoczny synonim przymiotnika *rosyjski*, ale w utartych połączeniach zachowujący dawniejsze szersze znaczenie ‘wschodniosłowiański, rosyjski i/lub ukraiński’. *Ruskie pierogi* (pierogi z ziemniakami i serem) Polacy z centrum kraju łączą raczej z Ukrainą niż Rosją, natomiast bez wątpliwości do Rosjan odnoszą się takie nowsze zestawienia z przymiotnikiem *ruski*, funkcjonujące w odmianach środowiskowych współczesnej polszczyzny, jak: *ruska dolina* ‘rozbój z pobiciem ofiary’, także ‘kradzież przez wyrwanie rzeczy z rąk ofiary i ucieczkę’; *ruska narkoza* ‘gumowy młotek’, także ‘ogłuszenie kogoś ciosem’; *ruskie perfumy* ‘miotacz gazowy’ (Stępiak 1993: 489); wyrażenia te świadczą o kojarzeniu Rosjan ze złodziejstwem i bezwzględnością.

III. Rosjanin w świetle danych uzyskanych w toku badań eksperymentalnych (ankietowych)

III.1. Badania eksperymentalne nad znaczeniem słów odkrywają ich ogromne bogactwo semantyczne, potwierdzają przy tym tezę kognitywistów, że znaczenie słowa ma strukturę radialną (Tabakowska red. 2001) i jest otwarte. Otwartość tę należy rozumieć tak, że nie daje się jednoznacznie określić, które cechy pojawiające się w wypowiedziach osób ankietowanych czy w spontanicznie tworzonych tekstach są już utrwalone (ustabilizowane) i powinny bezdyskusyjnie być odnotowywane w definicjach leksykograficznych, a które jeszcze nie. Uzyskiwane w badaniach wskaźniki frekwencji (wskazań) cech mają układ wygasający, a nie skokowy, tzn. nie ma żadnych wyraźnych statystycznych progów między cechami, co dawałoby podstawę jednoznacznego rozstrzygnięcia o semantycznej istotności cech.

Dysponujemy wynikami badań eksperymentalnych (ankietowych) nad stereotypami narodowymi, prowadzonych w latach 1990–2000 różnymi metodami w środowisku studenckim Lublina⁸.

⁸ Zob. bliższe dane na temat koncepcji i zakresu badań ankietowych w aneksie. Wybór środowiska studenckiego jako reprezentanta szerszej społeczności ma swoje tradycje

Wykorzystane ankiety sygnujemy dalej odpowiednio jako: LAS-90, DYF-93, ASA-90 i ASA-2000 (dokładniej o poszczególnych ankietach w aneksie).

III.2. Rosjanin w świetle ankiety LAS-90

III.2.1. Jaki jest „typowy”⁹ Rosjanin?

Pytanie o cechy, które najlepiej charakteryzują typowego Rosjanina (tj. takiego, jaki jest w oczach przeciętnego Polaka), dało w ankiecie LAS-90 okazję 146 osobom do wymienienia aż 171 różnych wyrażen, jedno- i wielo-wyrazowych.

Wbrew głoszonym często opiniom o wyłącznie wartościującej funkcji stereotypu — podawane cechy nie były bynajmniej jednoznaczne z punktu widzenia zawartej w nich oceny. Piątą część zapisanych cech tworzą wyrażenia neutralne, jak: *biedny, uparty; silny, wytrzymały, lubi kartofle, samogon, śpiew*; w piątej części pojawiły się określenia pozytywne: *gościnny, uczynny, otwarty, szczerzy, wylewny, serdeczny, przyjazny, miły, wesoly, prawdomówny, skromność, pokora, prostota* itd.; w pozostałej części były to wyrażenia negatywne — w kolejności: *zacořany, zastraszon, prymityw, pijak, ograniczon, ciemny, gruboskórny* i inne. Niewątpliwie jednak negatywne cechy w obrazie „typowego” Rosjanina dominują¹⁰; „prawdziwy” Rosjanin wypada korzystniej (o czym dalej).

Z poznawczego punktu widzenia ważne jest pytanie, jakich aspektów dotyczyły podawane przez respondentów charakterystyki, inaczej mówiąc — jaka była perspektywa postrzegania i jakie kryteria oceny Rosjanina.

na gruncie badań socjolingwistycznych prowadzonych w różnych krajach. Tłumaczy się tym, że środowisko to: 1 — jest zróżnicowane pod względem pochodzenia społecznego i zarazem w dużym stopniu już zintegrowane, więc można je uważać za reprezentatywne dla opiniotwórczej części całego społeczeństwa; 2 — jest dostępne badającym, więc daje możliwość łatwego zgromadzenia danych; 3 — było badane od czasów Katza i Bralle’go, co kolejnym badaczom otwiera tło porównawcze.

⁹ Kategoria „typowości” obok kategorii „prawdziwości” ma istotną wartość dla ontologii wyobrażeń stereotypowych. Jak pokazały badania nad stereotypami Niemca i matki w języku polskim, modyfikator „typowy” wprowadza treści nieco inne niż modyfikator „prawdziwy”. „Typowa” polska matka czy „typowy” — w rozumieniu Polaków — Niemiec ma cechy matki przeciętnej, zwyczajnej (kochającej i zapracowanej), Niemca „uśrednionego” na poziomie opisowym (pracowity i pedantyczny), podczas gdy „prawdziwa matka” jest kochająca i zdolna do poświęceń, a „prawdziwy” Niemiec jest także niebieskookim blondynem dobrze władającym językiem ojczystym, niemieckim. (Bartmiński 1994, 1995, 1998). „Typowy” ma charakter opisowy, znaczy ‘taki, jaki zwykle jest’, „prawdziwy” ma charakter opisowo-powinnościowy, przełącza rozumienie na — ‘taki, jaki jest i być powinien’.

¹⁰ Wedle obliczeń Czarnockiej 10 wyrażen, które powtórzyły się najczęściej w odpowiedziach respondentów, to: *zacořany* (28 respondentów), *zastraszon* (14), *biedny* (9), *gościnny* (7), *pijak*, *uparty*, *ograniczony*, *prymitywny* (po 6), *gruboskórny* i *ciemny* (po 5).

Zestawienie cech „typowego” Rosjanina według LAS-90 w układzie fa-setowym pozwala stwierdzić, że w grupie najczęściej pojawiających się charakterystyk (które tu podajemy na zasadzie cytatów) dominują określenia odnoszące się do:

1) aspektu psychicznego: *otwarty, szczery, prawdomówny; skromność, prostota, rubaszność, pokora; zawsze radość, zadowolenie nawet przez łzy; ambitny, twardy, uparty, zacięty, sztywniak, ponurak, poważny, zarozumiałość; ograniczony, wąski zakres myślenia, bezmyślny, tępy, głębowatość, mało inteligentny; głupi, głupi z wyglądu i czynów, skrępowanie, łatwowierny, bez własnego zdania, skrytość w wyrażaniu swoich poglądów, zamknięty w sobie; nie zmienia poglądów, jeśli ma na jakiś temat zdanie, to niemożliwe jest przekonanie go, że nie ma racji; smutny, zatroskany, przygnębienie; lęk; nie zrównoważony, ulega emocjom, uległy, przebiegły, chytry, skąpy, dwulicowy, podlec, źle mu patrzy z oczu; łakomy, zachłanny; rozwlekłość, bełplciowy;*

2) aspektu fizycznego: *dobrze zbudowany, gruby, wysoki, duży, silny, krzepki, dobre zdrowie, wytrzymałość; nieatrakcyjny wygląd, toporna aparycja, nieciekawy, szary; twarz owalna, gęba trampka, czerwona gęba, idiotyczny wyraz twarzy, odmrożone ręce; brudny, brudas; brzydki ubiór, z papachą i w kufajce, ubrany w kufajkę, kufajka, beret;*

3) aspektu społecznego: *uczynny, gościnnie, serdeczny, wylewny, bezpośredni, bezpośredniość, przyjazny, miły, sympatyczny; kłótniwy, krzykliwy, despotyczny, niedelikatny, brutalny, okrutny, wulgarny; bezczelność, chamstwo; złodziej; niedoceniony, zastraszenie, posłuszny, poddaństwo;*

4) aspektu kulturowego: *śpiew, rozśpiewany, lubi pośpiewać przy harmonii; znikoma znajomość świata, nieświadomość wielu rzeczy, nie-uświadomiony, zdezorientowanie; nieprzywiązujący uwagi do stylu i poziomu życia, niewykształcony, zacofany, ciemny, niekulturalny, niewychowany, brak ogłady towarzyskiej, gburowatość, prostactwo, prymityw, głośno mówiący, grubianin, gruboskórny, wieśniak, zaściankowy, nieokrzesany, barbarzyński; rozpusta;*

5) aspektu bytowego: *biedny, zabiedzony; zagubienie; pracowity / leniwy; cwaniactwo, spryt; niedbalstwo, brak dokładności, nieporządkny, niechlujny, zawija kielbasę w gazetę; lubi kartofle, samogon, kury; lubi wypić, pijak, alkoholizm, pijaństwo, zapity, pijany, może wypić dużo;*

6) aspektu politycznego: *podporządkowany władzom, tłamszony przez władzę, zniewolony, ukształtowany przez propagandę, człowiek żyjący w ustroju komunistycznym, człowiek kolchozu, aktywista, brak orientacji politycznej, zaborca, podobny do Stalina;*

7) aspektu ideologicznego: *komunista, obowiązkowy komunista, oddany komunista, niewychylający się komunista, komunizm, skomunizowany, czciciel idei len.-marks., kolektywność, zapatrzonny w ideologię, ślepa wiara w ideologię, fanatyk, idealista, tradycjonalista, konserwatysta, szowinista.*

Cechy te można pogrupować w zespoły jeszcze inaczej, wedle kategorii kulturowych, takich jak „azjatyckość” przeciwstawiana „europejskości”, jak „władczość” czy „niewolniczość”, jak „charakter słowiański”, „rosyjska dusza” itp., inaczej mówiąc, można wyodrębnić syndromy „Azjaty”, „Słowianina”, „człowieka władzy”, „niewolnika”, „uczestnika bogatej, specyficznej kultury”. Wrócimy do tego dalej, tu poprzestaniemy na stwierdzeniu, że zarówno podejście „aspektowe”, jak wskazanie na istnienie syndromów pomagają opisać proces profilowania bazowego obrazu Rosjanina w różnego typu wypowiedziach na poziomie dyskursu.

III.2.2. Wyniki BUT TESTU: *Jest Rosjaninem, ale...*

Wartościowym sposobem docierania do treści stereotypu jest metoda uzupełniania zdań przeciwstawnych (*but test*), wedle wzoru „X jest Z, ale ma cechę W” (założeniem jest, że „normalny” X ma w nieujawnianym przekonaniu respondenta cechę przeciwstawną lub sprzeczną z cechę W) (Wejland 1991: 108). Metoda ta spełnia wymóg pośredniości, niesugerowania

Tabela 1. Cechy presuponowane w uzupełnieniach formuły zdaniowej „X jest Rosjaninem, ale...” w ankiecie LAS-90, uporządkowane wedle charakteru aspektowego cech; N=137

Aspekt	liczba		% w N	przykłady cech
	cech	osób		
B	10	35	25,5	... <i>ale nie jest biedny / nie pije / nie handluje</i>
I	16	35	25,5	... <i>ale nie jest komunistą / nie był w Mauzoleum Lenina / nie lubi czerwonej flagi</i>
K	11	25	18,3	... <i>ale jest kulturalny / wykształcony / nowoczesny</i>
P	7	14	10,2	<i>ale jest inteligentny / wcale nie jest głupi / jest przedsiębiorczy</i>
F	5	11	8,0	... <i>ale fajnie się ubiera / jest przystojny / nie ma kufajki</i>
L	3	10	7,3	... <i>ale nie mieszka w Rosji / urodził się na ziemiach polskich</i>
S	2	5	3,7	... <i>ale jest uprzejmy / nie kradnie</i>
	2	2	1,5	... <i>ale woli nie mieszkać w swojej ojczyźnie</i>
	56	137	100,0%	

Komentarz. Symbole: B — bytowy, I — ideologiczny, K — kulturowy, P — psychiczny, F — fizyczny, L — lokalistyczny, S — społeczny.

respondentom gotowych odpowiedzi, zgłaszany od dawna pod adresem badań ankietowych.

W ankiecie LAS-90 od 137 osób uzyskano tą drogą zestaw 56 cech Rosjanina. Największa grupa badanych (15%) zbudowała zdanie *X jest Rosjaninem, ale nie pije*, zakładając zatem, że „normalny” Rosjanin pije. Prawie tak samo liczna grupa respondentów napisała *X jest Rosjaninem, ale nie jest komunistą* (założenie: „normalny” Rosjanin jest komunistą). Kilkakrotnie dopisano: ... *ale nie jest biedny*; ... *ale jest kulturalny*; ... *ale jest elegancki*; ... *ale jest europejski*.

W sumie tylko 6 wymienionych cech powtórzyło się 4 i więcej razy, pozostałych 50 charakterystyk pojawiło się rzadziej, przeważnie raz. Cały zespół charakterystyk daje się — podobnie jak to już zrobiliśmy wyżej — uporządkować wedle stosowanych przez respondentów kryteriów opisu, wedle aspektów, w jakich postrzega się wschodnich sąsiadów.

Rosjanin jest postrzegany głównie w aspekcie bytowym i ideologicznym, z tendencją do przeciwstawiania Rosjanina bogatemu, kulturalnemu i eleganckiemu Europejczykowi, człowiekowi *wierzącemu i postępowemu*.

III.2.3. Typowe przedmioty łączone z Rosjaninem

Odpowiadając na pytanie o przedmioty charakterystyczne dla Rosjanina, wymieniono ich 96 (w tym 50 jednorazowo), z czego rangę najwyższą, niejako symboliczną — podała je jedna piąta i więcej respondentów — osiągnęły: czapka i kufajka, sierp i młot, wódka.

Najczęściej podawano:

części ubrania i szczegóły wyglądu: *czapka, czapka uszatka, czapka futrzana, duża, potężna* (42 osoby), *kufajka* (25), *walonki* (19), *papacha* (15), sporad. *czerwony krawat, złote zęby*;

symbole ideologiczne: *sierp i młot* (36 osób), *gwiazda, gwiazda czerwona, pięcioramienna* (17), *Lenin, dzieła Lenina, popiersie Lenina, znaczek Lenina, mauzoleum Lenina* (5), *medale, orderzy* (5), *flaga, czerwona flaga* (3), *książeczka partyjna, łagry*;

przedmioty związane z odżywianiem się: *wódka i bimber* (24 osoby), *samowar* (13), *ziemniak* (5), *ślonina* (5);

instrumenty muzyczne: *balalajka* (17 osób), *harmoszka, akordeon* (12) i nazwy uzbrojenia: *pepesza, czołg, katusza, karabin*;

przedmioty będące obiektem handlu: *złoto, złote pierścionki, video, zaporożec, matrioszki*;

obiekty przyrody i pejzażu: *Wołga, Kreml, tajga, brzoza, niedźwiedź*.

III.2.4. Utarta łączliwość przymiotników *rosyjski* / *rosyjska* / *rosyjskie*

Polecenie dopisania nasuwającego się rzeczownika do trzech podanych form przymiotnikowych (*rosyjski* / *rosyjska* / *rosyjskie*) wykonały 144 osoby, podając łącznie 102 różne hasła. Tylko 37 haseł powtórzyło się dwa i więcej razy.

Najczęściej dopisywanymi wyrazami były: *język* - 16 razy, *wódka* 11; *republika* 8, *taniec* 7, *chłop* 7, *literatura* 6, *pieriestrojka* 6, *kolchoz* 6, *czołg* 6, *ruletka* 5, *ustrój* 5, *rewolucja* 5, *Kreml* 5, *bimber* 5, *pierogi* 4 (zapewne ze względu na utarte wyrażenie *pierogi ruskie*), *miesiąc* 4 (zapewne ze względu na frazeologizm (*popamiętać ruski miesiąc*)), *zima* 4, *imperium* 4, *duma* 3, *bieda* 3, *słownik* 3, *złoto* 3, *komunizm* 3, *samowar* 3, *żołnierz* 2, *bank* 2.

Jednorazowo podano 67 kolejnych wyrażeń, m.in. *noce*, *socjalizm*, *komunista*, *traktor*, *zegarek*, *telewizor*, *balet*, *sztuka*, *upór*, *społeczeństwo*, *trojka*.

Jeśli potraktować je wszystkie łącznie i zapytać o ich tematyczny rozkład, otrzymany obraz jak w tabeli 2.

Tabela 2. Ugrupowanie tematyczno-aspektowe wyrazów dopisywanych do przymiotników *rosyjski* / *rosyjska* / *rosyjskie*. N=144, cech — 102, wyrazów (tj. użyć haseł, W) — 222 (poszczególni respondenci podawali niekiedy więcej niż jeden wyraz)

Aspekt	liczba		wyrazy w kolejności liczby użyć
	hasel	użyć	
B	25	52	<i>wódka</i> 11, <i>bimber</i> , <i>pierogi</i> po 4, <i>bieda</i> , <i>złoto</i> , <i>samowar</i> po 3, <i>bank</i> , <i>traktor</i> , <i>zegarek</i> , <i>telewizor</i> , <i>trojka</i> po 2; jednorazowo: <i>kawior</i> , <i>kuchnia</i> , <i>pierścioneł</i> , <i>praca</i> , <i>samogon</i> , <i>zakąska</i> tj. <i>ogórek</i> , <i>balagan</i> , <i>bubel</i> , <i>dziadostwo</i> , <i>flejtuch</i> , <i>glód</i> , <i>holota</i> , <i>nędza</i> , <i>wszy</i>
K	15	49	<i>język</i> 16, <i>taniec</i> 7, <i>literatura</i> 6, <i>Kreml</i> 5, <i>słownik</i> 3, <i>balet</i> i <i>sztuka</i> po 2; jednorazowo: <i>strój ludowy</i> , <i>cerkiew</i> , <i>ikona</i> , <i>pieśń</i> , <i>pop</i> , <i>styl</i> , <i>tradycja</i> , <i>ciemnota</i>
P	7	28	<i>republika</i> 8, <i>pieriestrojka</i> i <i>kolchoz</i> po 6, <i>ustrój</i> 5; jednorazowo: <i>system</i> , <i>solchoz</i> /sic!/, <i>Gorbaczow</i>
I	14	25	<i>rewolucja</i> 5, <i>imperium</i> 4, <i>komunizm</i> 3, <i>socjalizm</i> i <i>komunista</i> po 2; jednorazowo: <i>imperializm</i> , <i>car</i> , <i>ideologia</i> , <i>gwiazda</i> , <i>sierp</i> i <i>młot</i> , <i>kult Lenina</i> , <i>człowiek</i> , <i>towarzysz</i> , <i>kolchoźnik</i>
P	12	15	<i>duma</i> 3, <i>upór</i> 2; jednorazowo: <i>mentalność</i> , <i>przyjaźń</i> , <i>szczerłość</i> , <i>gościnność</i> ; <i>prymityw</i> , <i>cep</i> , <i>cham</i> , <i>głupota</i> , <i>głupiek</i> , <i>bydlak</i>
S	9	16	<i>chłop</i> 7, <i>społeczeństwo</i> 2; jednorazowo: <i>robotnik</i> , <i>turysta</i> , <i>handlarz</i> , <i>inteligent</i> , <i>Żyd-emigrant</i> , <i>kobieta</i>
M	8	14	<i>czołg</i> 6, <i>żołnierz</i> 2; jednorazowo: <i>pluton</i> , <i>pepesza</i> , <i>soldat</i> , <i>oddział</i> , <i>wojsko</i> , <i>szpieg</i>
F	5	5	<i>czapka</i> , <i>kufajka</i> , <i>walonki</i> , <i>strój</i> , <i>grzbiet</i>
	7	18	<i>ruletka</i> 5, <i>miesiąc</i> i <i>zima</i> po 4, <i>noce</i> 2, jednorazowo: <i>rubel transferowy</i> , <i>baba</i> , <i>cap</i> .

Komentarz. Metoda dopisywania nasuwających się rzeczowników do podanych przymiotników *rosyjski, rosyjska, rosyjskie* pozwala odtworzyć zaśób potocznej wiedzy o rosyjskim życiu, wiedzy budowanej z pozycji obserwatora z zewnątrz. Dominuje widzenie Rosjanina w aspekcie bytowym i kulturowym, silnie obecny jest też aspekt polityczno-ideologiczny. Aspekt militarny ma wedle danych ankietowych LAS-90 pozycję słabszą niż by wynikało z dokumentacji słownikowej, z natury rzeczy cofniętej w przeszłość: uderza na przykład, że respondenci LAS-90 nie wymienili ani razu zestawienia *zabór rosyjski*. Równocześnie widać, że działa nie tylko mechanizm kojarzenia przedmiotów z cechami, lecz także mechanizm skojarzeń czysto językowych, oparty na przypominaniu sobie i reprodukowaniu najbardziej utartych, obiegowych połączeń tekstowych, klisz językowych, formuł, jak *ruski miesiąc* czy *ruskie pierogi*.

III.3. Rosjanin w świetle badań za pomocą dyferencjału semantycznego (ankieta DYF-93)

W ankiecie sygnowanej symbolem DYF-93 przeprowadzonej w roku 1993 metodą opartą na dyferencjale semantycznym Osgooda (Osgood, Suci, Tannenbaum 1957, Bartmiński 1988b) badano charakterystyki przypisywane przez młodych Polaków 8 sąsiadom Polski¹¹. Wyniki dotyczące Rosjanina, przedstawione w pełniejszej wersji w innym miejscu (Bartmiński 1995, 1997), w skrócie przedstawia zestawienie 1.

Zestawienie 1. Cechy przypisane Rosjaninowi przez studentów polskich w ankiecie DYF-93 ułożone wedle rang (wyniki w przeliczeniu procentowym; na temat sposobu obliczania zob. Bartmiński 1988b). N=100

1. pijak 65%	11. brutalny 31,3
2. biedny 65	12. oszczędny 30,6
3. niechlujny 58	13. uczuciowy 29,3
4. patriota 49	14. dumny 23,3
5. towarzyski 48	15. niekulturalny 21,0
6. wesoły 42,3	16. agresywny 19,6
7. zawzięty 38,3	17. przedsiębiorczy 18,3
8. otwarty 37, 6	18. inteligentny 17,6
9. nacjonalista 34	19. nieuczciwy 16,6
10. odważny 32,3	20. mądry 15,6

¹¹ Zastosowano przygotowany wcześniej w toku badań pilotażowych zestaw 26 cech semantycznie łączliwych z nazwami narodowości, odnoszących się do aspektu społecznego (stosunek do innych ludzi), psychicznego, ideologicznego i bytowego, ujmowanych na skalach bipolarnych typu: bogaty — biedny, łagodny — agresywny, otwarty — zamknięty itp.

21. wykształcony 12,0

22. uległy 9,0

23. szczery 5,0

24. religijny 2,6

25. pracowity 2,6

26. nietolerancyjny 1,3

Komentarz. Tylko nieliczne cechy przedstawione respondentom do wyboru w parach antonimicznych osiągnęły wysoki poziom wskazań pozwalający stwierdzić, że są utrwalone w społecznej świadomości. Jeśli umownie przyjmniemy, że utrwalone (stereotypizowane) są cechy punktowane powyżej 40% (taki próg przyjął Kapiszewski 1978), cechy punktowane w granicach od 10% do 40% tworzą strefę „średnią”, cechy punktowane zaś poniżej 10% mają pozycję słabą i w charakterystyce badanego obiektu się nie liczą, to polski (studencki) obraz Rosjanina okaże się dość ubogi i równocześnie wewnętrznie zróżnicowany.

Na pewno znajdują się w nim takie cechy, jak: pijak, biedny i niechlujny oraz trzy następne — patriota, towarzyski i wesoły — które przekroczyły próg 40%, nie znajdują się zaś takie cechy, jak: religijność, pracowitość, tolerancyjność, szczerość. Wszystkie wymienione cechy — niezależnie od siły utrwalenia — wykazują pewne godne uwagi wzajemne powiązania i zależności. I tak, najbardziej eksponowana cecha pijaństwa oraz zespół czterech innych cech — uczuciowy, wesoły, towarzyski i otwarty — osiągający dość wysokie wskazania, na granicy i ponad 20% możliwości, odnoszą się do sfery bytowej i psychicznej i składają się na syndrom „swojskiej słowiańskości”. W tym kontekście Rosjanin daje się określić mianem ogólniejszym — „dusza człowiek”¹². Syndrom ten pojawia się także w polskich charakterystykach innych badanych Słowian — zwłaszcza Polaków, Czechów i Słowaków (ale nie Ukraińców) (por. Bartniński 1995). Jest on poddawany pozytywnej ewaluacji, która obejmuje nawet przysłowiowe rosyjskie pijaństwo¹³. Nie można jednak tego powiedzieć o widzeniu i wartościowaniu zachowań społecznych Rosjanina, któremu ze znaczącą siłą (w granicach 38 — 19 punktów) przypisuje się cechy budzące obawę: brutalny, agresywny, zawzięty — i respekt: odważny, dumny. Budują one inny syndrom, syndrom „władcy”. Z kolei cechy: bieda i brud są w polskich oczach oznakami „azjatyckości” i są często wskazywane przez respondentów ankiety DYF-93. Uderzająco nisko, co także jest wymowne, wypunktowane zostały takie cechy Rosjanina, jak: pracowitość i religijność. W oczach Polaków Rosjanin nie jest religijny, inaczej niż w oczach Niemca.

¹² Z tą jednak znaczącą różnicą, że nie jest w nim obecna cecha ‘szczery’.

¹³ Znany skądinąd węższy syndrom „rosyjskiej duszy” w tym typie badań eksperymentalnych się nie ujawnił (zob. dalej).

III.4. „Prawdziwy” Rosjanin w świetle danych ASA 1990 i 2000¹⁴

III.4.1. Respondenci ankiety ASA mieli odpowiedzieć na jedno pytanie: *Co wedle ciebie stanowi o istocie prawdziwego Rosjanina?* Jest to pytanie o „jądro” stereotypu. Nie stawiano ograniczeń co do liczby określeń. Ankietę przeprowadzono dwukrotnie w tym samym środowisku studenckim Lublina w odstępach 10 lat: pierwszy raz w roku 1990, drugi raz w roku 2000. Pozwala to pytać o zmiany, jakie się w tym okresie dokonały w polskim (studenckim) widzeniu Rosjanina.

III.4.2. Cechy „prawdziwego” Rosjanina najczęściej podawane przez respondentów ASA-90.

Na pytanie ankiety ASA-90 o „prawdziwego Rosjanina” odpowiedziało 107 osób, podając 139 cech deskryptorowych, powtórzonych w sumie na poziomie cytatów 352 razy.

20 — patriota (*gorący patriota, miłość do ojczyzny, kocha swój kraj, gotowość śmierci za ojczyznę, człowiek przywiązany do swojej ojczyzny — patriota, troska o losy ojczyzny*);

14 — pije (*dużo pije, pijak, alkoholik, wódka, większa od pozostałych tolerancja na alkohol*);

13 — komunista/fanatyk komunizmu (*komunizm, wierność ideałom komunizmu, jest fanatykiem komunizmu, szanujący komunizm i ślepo weń wierzący, być komunistą za wszelką cenę*);

13 — mieszka i/lub urodził się w Rosji/ZSRR (*człowiek zamieszkujący w ZSRR, mieszka w Związku Radzieckim albo w Rosji; urodził się w Rosji lub ZSRR*);

12 — mówi po rosyjsku (*człowiek posługujący się językiem rosyjskim, język rosyjski, język*);

¹⁴ Ankieta ASA 90 i ASA 2000 objęła 100 wybranych haseł. Wyniki są przygotowywane do publikacji w formie specjalnego raportu, którego opracowanie jest finansowane z grantu KBN. Zespół opracowujący zgromadzone odpowiedzi przyjął zasadę, by wypowiedzi respondentów traktować jako „cytaty” i zapisywać kursywą, syntetyzujące zaś je zbiorcze i uogólniające określenia odredakcyjne traktować jako „deskryptory” i zapisywać antykwą w postaci wyrażenń predykatywnych, opartych na wyrażeniach potocznych (semantycznie i formalnie możliwie najbliższych wyrażeniom użytym przez respondentów, zgodnie z założeniami definicji kognitywnej). Jeśli więc respondenci pisali, że *Rosjanin dużo pije, lubi nieraz dobrze popić, lubi pić alkohol, potrafi wiele wypić, skłonność do opilstwa, skłonność do spożywania alkoholu (czystego), pijak, pijaństwo, alkoholik, alkoholizm, wódka, spirytus, szklanka bimbru, odporność na wódkę, większa od pozostałych ludzi tolerancja na alkohol, mocna głowa, mocna głowa do wódki, mocny leś* (część z nich kilkakrotnie się powtarza), przyjmowaliśmy zapis deskryptorowy „Rosjanin pije”, odpowiadający konwencji języka potocznego. Deskryptory obejmują całe bloki wyrażenń cytowanych, mają więc większą „siłę skupiającą” niż różnorodne wyrażenia-cytaty i — co za tym idzie — czynią wyrazistszymi analizy porównawcze.

— czuje więź z tradycją i kulturą narodową (*wieź z tradycją i kulturą narodową, umiłowanie kultury, podtrzymuje tradycje swego kraju, zamilowanie do folkloru rosyjskiego, umiłowanie zwyczajów, znajomość tradycji*);

11 — bezkrytycznie podporządkowuje się władzy (*poddają się władzy bezkrytycznie, podporządkowanie władzy, oddany w stosunku do władzy, ślepo ufają władzy, skłonność do poddaństwa, poddaństwo, przyzwyczajenie do rządów żelaznej ręki*);

8 — jest zastraszony (*człowiek zastraszony, człowiek zaszczuty, zahukany, strach (Rosjanina przed Rosjaninem)*);

7 — jest muzykalny, lubi muzykę (*muzykalność, większość ma świetny słuch muzyczny, lubiący muzykę, gra na harmonijce, śpiewa*);

6 — jest uległy/ podatny na wpływy innych (*szybkie uleganie wpływom innych, uległość, podatność na wpływy innych, poddaje się woli tłumu*);

5 — należy do narodu rosyjskiego (*przedstawiciel narodu rosyjskiego, przynależność do narodu, łączy go więź emocjonalna ze swoim narodem*);

— jest przedstawicielem narodu o bogatej kulturze (*przedstawiciel narodu rosyjskiego o bardzo bogatej kulturze, kultura*);

— otacza kultem Lenina, Stalina (*oddać życie za Lenina, Kreml i ich ideologię, szanujący Lenina; Lenin, Stalin*);

— jest agresywny (*czasami agresywny, skłonny do bójki; agresja; zadziorny, zadziorność, szukanie zaczepki*);

— jest gościnny (*gościnny, gościnność*);

— ma charakterystyczne rysy twarzy (*charakterystyczne rysy twarzy, ma typowe twarde rysy twarzy, szczupła twarz nieco zaczerwieniona, obniżone dziąsła*);

4 — jest zacofany (*zacofanie, niezbyt światły, mentalność człowieka wsi XIX wieku*);

— kieruje się emocjami (*kieruje się emocjami w postępowaniu ze swoim rodakiem, emocjonalne podchodzenie do wielu problemów, nie uznaje emocji pośrednich — tylko wielką miłość lub wielką nienawiść*);

— jest odważny;

— jest silny;

— żyje w biedzie (*biedny, nędza, ubóstwo, głód*).

III.4.3. Cechy „prawdziwego” Rosjanina wedle danych ASA-2000

Na ankietę odpowiedziały 102 osoby, podając 131 charakterystyk „deskryptorowych”, poświadczonych łącznie w 348 wyrażeniach-cytatach. Tylko 31 elementów (deskryptorów) powtórzyło się 3 i więcej razy. Wedle częstości były to:

42 — pije (*lubi pić alkohol, picie wódki w dużych ilościach, nadużywanie alkoholu, mocna głowa do wódki, „mocny łeb”*);

28 — jest patriotą (*miłość do ojczyzny — Rosji, pełny patriotyzm, poczucie więzi ojczyźnianej z Rosją, chęć oddania życia za Ojczyznę*);

19 — urodził się i/lub mieszka w Rosji lub d. ZSRR (*człowiek zamieszkujący terytorium obecnej Rosji, ewentualnie dawne ZSRR, urodzenie lub mieszkanie w Rosji, urodził się i mieszka w Rosji*);

14 — mówi po rosyjsku (*mówi po rosyjsku, znajomość i posługiwanie się językiem rosyjskim, ma śpiewny akcent w głosie*);

12 — zna kulturę rosyjską, zachowuje tradycje narodowe (*wierność tradycjom, utożsamianie się z folklorem narodu rosyjskiego, odrębność kulturowa*);

8 — ma poczucie przynależności do narodu rosyjskiego (*przynależność do nacji rosyjskiej, poczucie przynależności narodowej, utożsamianie się z narodowością rosyjską*);

7 — jest związany z mafią (*mafia, człowiek mafi, związek z mafią, morderstwa*);

— żyje w biedzie (*bieda, biedota, ciągły brak pieniędzy, głód prostego człowieka*);

— jest zacofany (*zacofanie, ciemnota*);

6 — jest komunistą/ fanatykiem komunizmu (*komunizm, przywiązanie do komunizmu, zaślepienie komunizmem*);

— handluje na bazarach (*handel bazarowy, handel spirytusem, papierosy bez akcyzy*);

— pochodzi z Rosji (*Rosja jako miejsce pochodzenia*);

5 — czuje niechęć/ nienawiść do kapitalizmu/ Zachodu (*niechęć do kapitalizmu, do Ameryki Północnej, pogarda dla Zachodu*);

— jest prawosławny (*prawosławie, religia*);

— jest przedstawicielem narodu o bogatej kulturze (*niesamowita kultura, wysoki poziom sztuki baletowej*);

4 — jest źle wychowany (*nieokrzesanie, zachowanie — raczej złe*);

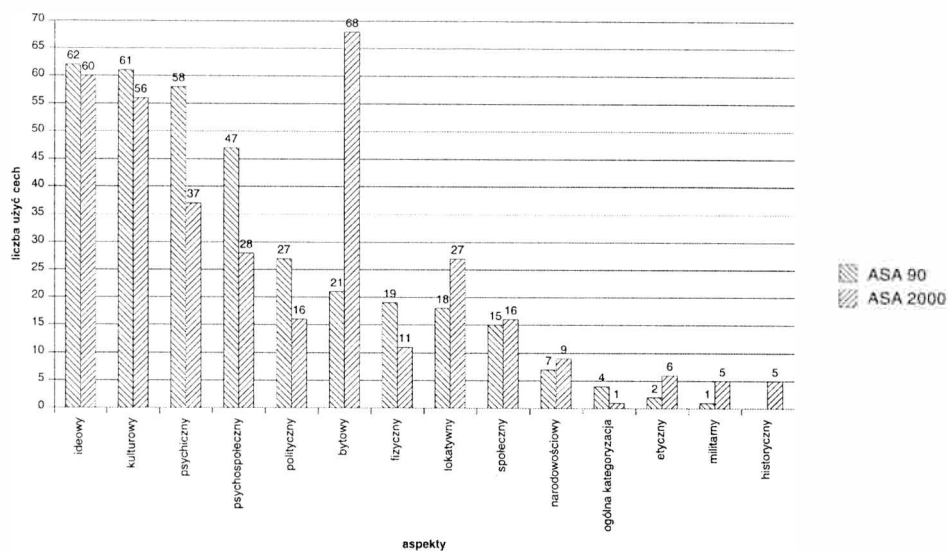
— uparty (*upór, zawziętość*);

— zniewolony/ bezkrytycznie podporządkowuje się władzy (*zniewolony, pozostawienie państwu decyzji o sobie, ślepe zaufanie władzom*);

— nosi charakterystyczne ubranie (*ubranie, papacha, dresy*).

III.5. Jakie zmiany zaszły w polskim obrazie Rosjanina na przestrzeni 10 lat?

Jeśli porównamy dwa obrazy „prawdziwego” Rosjanina z ankiet ASA-90 i ASA-2000, zestawiając rangi aspektów w obu obrazach, otrzymamy wynik jak na wykresie 1.



Wykres 1. Cechy „prawdziwego” Rosjanina według aspektów na podstawie ASA-90 i ASA-2000.

W roku 1990 studenci lubelscy najczęściej eksponowali w obrazie „prawdziwego” Rosjanina cechy ideowe i polityczne (patriotyzm i ślepą, fanatyczną wiarę w komunizm), ale także postrzegali go w aspekcie swojej kultury (zwłaszcza od strony języka i muzyki) oraz psychiki (podporządkowanie władzy, zastraszenie, uległość, agresywność, gościnność, kierowanie się emocjami).

W roku 2000 studenci opisali „prawdziwego” Rosjanina w dużym stopniu inaczej, przede wszystkim od strony bytowej: jako człowieka nadużywającego alkoholu (podziwianego za „mocny łeb”), żyjącego w biedzie, handlarza powiązanego z mafią; ten aspekt w patrzeniu na Rosjan zdominował inne aspekty, jednak nie do końca. Zachował swoją silną, choć nieco osłabioną pozycję aspekt ideowy (patriotyzm, przywiązanie do komunizmu), wzbogacany teraz o zwykłą cechę „związek z religią prawosławną”, jednocześnie lubelscy studenci w dużo mniejszym stopniu niż 10 lat wcześniej ich rówieśnicy wskazywali na swoistość psychiki Rosjan, ich cechy psychospołeczne i postawy polityczne. Znaczenie rzadziej też przypisywali Rosjanom specyficzne cechy fizyczne. Częściej natomiast postrzegali „prawdziwego” Rosjanina jako człowieka związanego przez miejsce zamieszkania i/lub urodzenia, bądź pochodzenia, z określoną przestrzenią geograficzną — zwykle Rosją.

Niemal tak samo ważna dla młodych Polaków w roku 1990 i w 2000 była płaszczyzna kulturowa w charakterystyce „prawdziwego” Rosjanina (ok. 17–16% wszystkich cytatów). Zarówno w ASA–90, jak i w ASA–2000 respondenci uznali język za jedną z podstawowych cech odróżniających Rosjan od innych narodowości czy wspólnot. Nadto eksponowali przywiązanie Rosjan do ich kultury i tradycji narodowej, podkreślali bogactwo tej kultury, zauważali muzykalność Rosjan, ale także ich zacofanie cywilizacyjne. W roku 2000 częściej wyrażano przekonanie, że „prawdziwy” Rosjanin jest prawosławny.

Psychologiczny portret Rosjanina, możliwy do zrekonstruowania na podstawie ankiety ASA–2000, jest znacznie uboższy niż ten z roku 1990. Można by rzec, że Rosjanin w oczach młodych Polaków jakby stracił swą tradycyjnie rozumianą „rosyjską duszę”.

Znamienne różnice uwidoczniły się w charakterystyce psychospołecznych i społecznych przymiotów „prawdziwego” Rosjanina. W roku 1990 tworzyły go cechy takie, jak „gościenny”, „towarzyski”, „posłuszny”, „zdyscyplinowany” — w roku 2000 cechy te pojawiły się śladowo, zostały one wyparte przez cechy takie, jak: „dumny, buńczuczny”, mający poczucie wyższości, „kłótlivy, skłonny do awanturnictwa”, bezwzględny, mściwy, zachłanny. Nie przypisywali już też Polacy w 2000 roku „prawdziwemu” Rosjaninowi cech związanych z uległością, zastraszeniem, pragnieniem wolności i altruizmem, które były mocno osadzone w obrazie z roku 1990.

Za znaczące należy też uznać różnice widoczne w charakterystyce postawy politycznej Rosjan. W 1990 roku cechą dominującą w tym aspekcie było przekonanie, że Rosjanin „bezkrytycznie podporządkowuje się władzy”, „boi się władzy/ partii”, natomiast w roku 2000 opinie takie poświadczyły tylko nieliczne osoby. W ASA–2000 wśród wszystkich charakterystyk z tej płaszczyzny nie da się wskazać cechy dominującej, co być może oznacza, że w oczach Polaków Rosjanie jeszcze się wyraziście nie określili w sferze działań politycznych.

Ciekawe zmiany dokonały się w charakterystyce Rosjan ze względu na ich wygląd i cechy fizyczne. W 1990 roku, kiedy bezpośrednie kontakty Polaków z Rosjanami były dużo rzadsze niż 10 lat później, respondenci uważali, że prawdziwego Rosjanina wyróżniają charakterystyczne rysy twarzy i ubranie, a ponadto tężyzna fizyczna: *mocno zbudowany, silny, zdrowy, żywotny, wytrzymały na trudy*. W roku 2000, po okresie częstszych osobistych kontaktów z Rosjanami, młodzi Polacy za wyróżnik naszych sąsiadów w tej płaszczyźnie uznali przede wszystkim charakterystyczne ubranie (zwłaszcza *czapki rosjanki/ papasze oraz dresy*) i *odporność na ekstremalne warunki życia*, natomiast tylko sporadycznie wspomni-

nali o charakterystycznym wyglądzie twarzy (*czerwony nos*) i *wigorze fizycznym*.

Jeśli spojrzeć na wyniki obu ankiet od strony korelacji między cechami i wprowadzić zastosowane już wyżej pojęcie syndromu, można najkrócej powiedzieć, że w roku 1990 lubelscy studenci widzieli w prawdziwym Rosjaninie przede wszystkim „człowieka radzieckiego” (52 poświadczenia wyrażenia-cytatów) i patriotę (31)¹⁵. Na drugim, ale ważnym, planie znalazł się „prawdziwy” Rosjanin będący nosicielem specyficznej i bogatej kultury narodowej (42), dalej Rosjanin będący „Słowianinem-swojakiem” (38), który ma „rosyjską duszę” (24), a także taki, który jest zarazem niewolnikiem (38), zacofanym Azjatą (17) i (wrogim) „władcą” (21). Najmniej respondentów uważało „prawdziwego” Rosjanina za demokratę (10).

Natomiast w roku 2000 lubelscy studenci widzieli w prawdziwym Rosjaninie przede wszystkim „swojaka-Słowianina” (66) — ten syndrom wyraźnie dominował nad innymi, choć bardzo rzadko wymieniano cechy przynależne do syndromu „rosyjskiej duszy” (7). Silną pozycję zajmował syndrom nosiciela specyficznej i bogatej kultury (38), jednak dorównywało mu postrzeganie w Rosjaninie wciąż jeszcze „człowieka radzieckiego” (40) i patrioty (30). W kolejności — Rosjanin jest charakteryzowany w kategoriach (wrogiego) „władcy” (29), (zacofanego) Azjaty (23) i niewolnika (13). Najrzadziej pokazywano Rosjanina jako demokratę (4).

W roku 2000 w obrazie prawdziwego Rosjanina pojawiły się takie zespoły cech, których nie było w roku 1990 — mianowicie: handlarz bazarowy (11), człowiek związany z mafią (7), przemytnik (6) i pracujący na czarno (5).

IV. Rosjanin w świetle analizy wybranych tekstów

W ciągu pięciuset lat polskiego pisania o Rosji wypracowano pewien kanon utartych, obiegowych sądów o Rosjanach. Teksty w zależności od ich charakterystyki gatunkowej i intencjonalnej ujmują Rosjan w różny sposób. Szczególną wartość mają teksty kliszowane, sfolkloryzowane, jak np. przysłowia, a także bliskie im wszelkiego typu teksty popularne, powtarzane anegdoty mające szeroki obieg społeczny oraz teksty o charakterze publicystycznym i pamiętnikarskim. Teksty artystyczne, jako że z reguły są nastawione na oryginalność, wymagają specjalnego traktowania, treści stereotypowe są w nich bowiem obecne na zasadzie presupozycji i implikatur, opozycji i parodii, są elementem gry językowej.

¹⁵ Liczba w nawiasie oznacza ilość cytatów poświadczających dany syndrom.

IV.1. Przysłowia

Przysłowia dotyczące Rosjan omówił i zinterpretował w swojej książce *Lach i Moskal* Kępiński. Wykorzystując jego opracowanie, ujmijmy je tu nieco inaczej.

Wyróżniają się przysłowia z nazwą *Ruś* odnoszące się — jak już wspomnieliśmy — nie tylko do Rosjan, ale także, i może nawet przede wszystkim, do Ukraińców jako wschodnich Słowian bezpośrednio sąsiadujących z Polakami.

Dawne przysłowie, notowane od 1615 r.: *Cztery rzeczy nie do rzeczy: noga w szczudle, a mysz w pudle, koza w sadzie, Rusin w radzie* odmawia „Rusinowi” mądrości; *Kto Rusina oszuka, będzie mądr* (1632) — presuponuje jego przebiegłość, a przysłowie *Z Rusinem gadać, a w zanadrzu kamień trzymać* (1650) — fałsz.

Późniejszą, bo dopiero od 1933 roku, dokumentację ma w NKPP najbardziej znane dziś przysłowie *Musi na Rusi, w Polsce jak kto chce*, odnoszone już niewątpliwie do Rosji jako kraju despotycznego, podobnie jak niewiele wcześniejsze *I Pan Bóg za Rusinami* (1894), oznaczające najwyższą niesprawiedliwość, więc implikujące jakąś ogólnie pojętą „występność” *Rusinów* (*Ruskich?*); implikacja „grabieżczości” kryje się w przysłowiu *Gdzie stąpi Ruś, tam nie rośnie guś* (1900). Świerczyńska stwierdza, że w porównaniu z polskimi zasobami przysłowiowymi dotyczącymi Żyda (kolekcja najliczniejsza!) czy Niemca: „Rosja, Ruś, Moskwa — nazwy traktowane w polskich przysłowiach niemal synonimicznie — reprezentowane są w naszych zbiorach dość ubogo” (Świerczyńska 1996). Niewątpliwie miało to związek z ingerencjami cenzury zarówno w okresie zaborów, jak po roku 1945.

IV.2. Kawały o narodach

Dowcipy o narodowościach są bardzo przydatnym i wdzięcznym materiałem dla badań nad stereotypem, ponieważ jest to gatunek „stereotypogenny i stereotyponośny”: dokonuje się tu ostra selekcja cech stereotypowych, które zostają uwypuklone, zaostrzone, nieraz doprowadzone do absurdu. Rosjanin w dowcipach występuje solo lub w kolekcji z przedstawicielami innych narodowości. Nieraz stabilna fabuła dowcipu aktualizowana jest poprzez wymianę kolekcji narodowości. Najbardziej produktywną serią kawałów o narodowościach jest seria „O Niemcu, Rusku i Polaku”, w której Polak najczęściej wymienia się z Rosjaninem — głównie tam, gdzie przedmiotem dowcipu jest pijaństwo, ale też głupota i jakaś nieporadność życiowa (por. dowcip o dwóch kulkach, z których trzeba coś zrobić, np. Japończyk robi komputer, Niemiec żongluje, Polak lub Rosjanin robią to samo: „Jedną zgubiłem, drugą zepsułem”).

Wzorzec tekstowy dowcipu o przedstawicielach trzech narodowości najczęściej zakłada trzy sekwencje powtarzających się motywów, tradycyjnie rezerwując role „zwycięzcy” (często jest to zwycięstwo bardzo wątpliwe, godzące w autostereotyp) dla własnej narodowości, role zaś przegranego dla kogoś, kogo się nie lubi. Bardzo charakterystyczne wydaje się złamanie tego wzorca:

Zasypaną śniegami tajgą jadą saniami: Rosjanin, Polak, Niemiec i Amerykanin. Nagle do sań doskakują stado głodnych wilków. Już mają ich dopaść, jak Ruski wyrzuca z sań Niemca. Wilki rozszarpują nieszczęśnika i gonią dalej. Taki sam los spotyka Amerykanina. Wilki znów są przy saniach. Wówczas Ruski wyjmuje strzelbę i strzela. „Dlaczego — pyta Polak — od razu ich nie zastrzeliłeś?” Ruski wyjmuje butelkę wódki: „Coś ty? Pół litra na czterech?!¹⁶”

Z polskiego punktu widzenia Rosjanin docenia Polaka jako towarzysza do butelki. Jest to mniemanie bardzo popularne w potocznym obiegu, które w danych systemowych i ankietowych nie zostało utrwalone.

Koniunkturalna solidarność i wymiennność Polaka z Rosjaninem odbywa się przy fabułach „trunkowych”, natomiast z Niemcem Polak się brata (na niekorzyść i ku upokorzeniu Rosjanina) w fabułach skatologicznych.

Inna popularna kolekcja to: Amerykanin i Rosjanin, którzy w dowcipach występują jako przedstawiciele dwóch supermocarstw. Ta — już od dziesięciu lat „trącająca myszką” kolekcja — jednoznacznie odsyła zarówno poprzez problematykę (zbrojenia, szpiegostwo), jak i przez usytuowanie w czasoprzestrzeni (Rosjanin jest obywatelem Związku Radzieckiego) do czasów zimnej wojny. Kontrastowanie Rosjanina z innymi narodowościami nie ma w dowcipach charakteru systemowego, pojawia się na poziomie konwencji. Rosjanin bywa kontrastowany odpowiednio z Ukraińcem, np. pod względem wyglądu (broda — wąsy i podgolona głowa), języka (miękość — twardość wymowy), z Polakiem i Francuzem (jako kulturalnymi Europejczykami), Amerykanami (zacofanie — postęp).

IV.2.1. Cechy i syndromy

Cechy przypisane Rosjaninowi w kawałach dają się pogrupować w syndromy, ponieważ istotny przy analizie dowcipu jest nie tyle aspekt ilościowy (np. dowcipy niecenzuralne mają podejrzenie niską frekwencję w zbiorach

¹⁶ Dowcipy — jako teksty anonimowe, nieobjęte prawami autorskimi, do tego rozpowszechniane błyskawicznie w skali międzynarodowej — trudno przypisać do jednego narodowego kręgu kulturowego. O ile nie ulega wątpliwości, że dowcipy z serii „Stirlitz” są tłumaczone, o tyle przy zacytowanym dowcipie mamy absolutną pewność jego rdzenia polskiego pochodzenia, o czym świadczy jeden znamieny szczegół: Rosjanie piją „na troich”, co w przywołanym stereotypie Rosjanina nie zostało odnotowane.

internetowych, aby uznać zebrany materiał za reprezentatywny), ile jakościowy.

Syndrom „słowiańskiej swojskości” reprezentują dowcipy, w których Rosjanin pije. Kawał, jako gatunek uniwersalny, ustala pewne reguły co do rodzaju spożywanego trunku: więc jeśli Rosjanin występuje w kolekcji z Polakiem, to stereotyp każe mu pić bimber, rezerwując tym samym wódkę dla Polaka, jest to bowiem — w autostereotypie — polski trunek narodowy, natomiast w swojskim otoczeniu ziomków Rosjanin jednak woli wódkę od bimbru. Pijaństwo służy Rosjaninowi do samookreślenia czy ekspresji (pozwala mu np. sugestywnie zobrazować zniszczenia wywołane przez bombę atomową: *wyobraźcie sobie sto skrzynek wódki, których nie ma kto wypić*). Wódka jest tym, o czym Rosjanin myśli nawet przed śmiercią, bo *zawsze myśleli o wódce*¹⁷, co zabiera w kosmos: „Jak na typowego Rosjanina Wania lubił wypić, więc zapakowali mu pół rakiety przedniego ruskiego samogonu”; a na bimber, który *pije prosto z wiadra*¹⁸, potrafi wymienić wszystko: od lokomotywy (w pociągu: *Dlaczego stoimy? Zamieniamy lokomotywę. Na drugą? Nie, na bimber*) do skarpetek (*Czy ty kiedykolwiek zmieniasz skarpetki? Tak, ale tylko na spirytus!*). Liczne kawały gloryfikują niezwykle zdolności Rosjan do spożywania ogromnych ilości napojów wysokoprocentowych¹⁹ oraz

¹⁷ Międzynarodowa grupa socjologów przeprowadziła interesujące badania. Przedstawicielom kilku państw na głowę zrzucano cegłę, a gdy odzyskali przytomność, każdego z nich zapytano: „Jaka była twoja ostatnia myśl, zanim straciłeś przytomność?” [...] Rosjanin: „Myślałem o wódce.” „Dlaczego akurat o wódce?” — dopytują naukowcy. „Bo ja cały czas myślę o wódce”.

¹⁸ W pewnym mieście zorganizowano zawody w picu napoju narodowego. Mówi komentator na tych zawodach: „Proszę państwa, na scenę wychodzi zawodnik francuski, będzie pił napój narodowy Francji, tj. wino butelkami. I pierwsza, druga, ..., piąta i złamał się, złamał się zawodnik francuski. Ale na scenę wchodzi zawodnik polski, będzie pił napój narodowy Polski, tj. żytnią butelkami, no i pierwsza, druga, ..., dziesiąta i złamał się, złamał się zawodnik polski. Ale na scenę wychodzi główny faworyt — zawodnik rosyjski, będzie pił napój narodowy Rosji, tj. bimber czerpakiem prosto z wiadra. No i pierwszy czerpak, drugi, ..., piętnasty i złamał się, złamał się czerpak. Zawodnik rosyjski będzie pił bimber prosto z wiadra.

¹⁹ Słyszałem, że wy Ruskie to możecie dużo wypić. Powiedz, czy wypiłbyś butelkę spirytusu? — Da. — A wiadro spirytusu? — Da. — A wielką cysternę? — Da. — A jezioro spirytusu? — Da — odpowiada spokojnie Ruski. — A morze? — Da. — A ocean? — Niet. Okieana niet. — A czemu? — Bo ogórczew nie wystarczy... Język rosyjski w kawałach jest bardzo ważnym źródłem komizmu, ponieważ języki słowiańskie (a jest to zjawisko ogólnosłowiańskie) są przez sąsiadów odbierane jako zdeformowany, zepsuty język własny, a więc śmieszny. Język rosyjski funkcjonuje w polskich dowcipach na zasadzie, którą bardzo precyzyjnie sformułował w postulu do *Miłości na Krymie* Mrozek: „nie każdy Polak zna język rosyjski, ale każdemu wydaje się, że zna”. Jednak w Polsce dorasta generacja, która cyrylicy na oczy nie widziała, więc temu rodzajowi dowcipów zagraża los dinozaurów.

budzący podziw zwyczaj „nie zakąsać”²⁰, spopularyzowany przez film „Los człowieka” Bondarczuka.

Z dowcipów o nałogowym pijaństwie wyłania się jednak dość bogaty portret psychologiczny, który składa się na syndrom „rosyjskiej duszy”. Obydwa te syndromy — i „słowiańskiej swojskości”, i „rosyjskiej duszy” — zwykle są opatrywane przez twórców kawałów oceną ambiwalentną. Rosjanin, jeżeli musi się napić, potrafi być bezwzględny (w już cytowanym dowcipie konkurentów do flaszki wyrzuca na pożarcie wilkom). W dowcipie o gapowiczu²¹ swoście pojmowane miłosierdzie konduktora (z pociągu człowieka jednak nie wyrzucił, ale frustracje wyładował) w sprzężeniu z pokorą (która też ma zresztą granice, określane wytrzymałością *mordy* gapowicza) dają bardzo sugestywny portret, w którym rosyjska potulność organicznie łączy się z agresją. „Nowy ruski” z dowcipów godnie kontynuuje tradycję kupca Suzina, w kawałach popisuje się szerokim gestem, np. wozi śnieg na Majorke — i jest tu eksponowany raczej rozmach niż głupota²².

Często pijaństwo nie jest przedmiotem dowcipu, lecz tłem dla wyeksponowania innych cech, np. czasami Rosjanin pije piwo, ale wtedy zakąsa tekturą podstawką, uznając, że to wafel; a jeżeli już mu się poszczęści ukraść cysternę spirytusu, to ją sprzedaje, aby pieniądze przepić. Głupota i zacofanie cywilizacyjne, eksponowane w tych kawałach, odsyłają do syndromu azjatyckości. Popularna, wykorzystywana w różnych kulturach fabuła o zmianie narodowości, następującej w wyniku operacji zmniejszenia mózgu, w polskiej wersji doprowadza delikwenta (był to Amerykanin, który chciał zostać Chińczykiem) do płynnego opanowania języka rosyjskiego. Z syndromem azjatyckości łączy się również takie społecznie naganne zachowanie, jak kradzież. Rosjanin w dowcipach kradnie nałogowo i — co ciekawsze

²⁰ Czterech Rosjan usiadło przy stole i zaczęło pić wódkę. Na samym środku położyli talerzyk z malutkim korniszonkiem. Każdy z nich po kolei wypijał setkę, brał ogóreczka, obwąchiwał go i odkładał z powrotem. Dosiadł się piąty Rosjanin, napił się wódki i perfidnie zjadł ogórka. Reszta patrzy się na niego z oburzeniem: „— A ty co?! Na obiad przyszedłeś?”

²¹ W pociągu Kolei Transsyberyjskiej konduktor złapał gapowicza. Ponieważ w pobliżu nie było stacji, a na zewnątrz mróz i tajga, nalał go po mordzie i poszedł dalej. Po dwóch dniach ponownie konduktor spotyka tego samego gapowicza, a ponieważ warunki są takie same, znów leje biedaka po mordzie i idzie dalej. Podróżni, którym żal się zrobiło bitego towarzysza, zapytali: — A daleko pan jedzie? — No, jak morda wytrzyma, to jadę do Władywostoku.

²² Majorka, lotnisko. Z samolotu wysiada „nowy Ruski”: obwieszony złotem i pilnowany przez dwóch goryli. Na ramieniu niesie narty. — Przepraszam, ale szanowny pan chyba się pomylił — zwraca mu uwagę pracownik lotniska. — Tu u nas, na Majorce, jest gorąco, tu nie ma śniegu. Rosjanin uśmiecha się cynicznie. — Spakojno, grażdanin, mój śnieg przyleci następnym.

— naturalnie. Kradnie tak, jak oddycha. Nigdy sama ta czynność nie jest przedmiotem dowcipu, lecz co najwyżej tłem: Rosjanin kradnie najczęściej z intencją, aby towar upłynnić; ale kradnie też technologie na Zachodzie; kradnie towary w miejscu pracy (z biedy i zgodnie z tradycją); rosyjski kochanek okrada męża swojej oblubienicy — dowcip polega tu na wyzy-skiwaniu stereotypu już nie narodowego, lecz kulturowo-społecznego, który każe kochankę obdarowywać, co czynią przedstawiciele narodów cywilizowanych: Francuz, Anglik, Amerykanin. Pewne aspołeczne zachowania (kradzież, gwałt) są — według kawałów — tak charakterystyczne dla Rosjan, że mogą służyć jako znak rozpoznawczy: *W latach sześćdziesiątych Amerykanie wysłali na Księżyc małpę w ramach programu „Apollo”. Badania małpy po powrocie na Ziemię wykazały, że Rosjanie już są na Księżycu. Dlaczego? Ano małpa wróciła bez zegarka i zgwałcona.* Inny wariant tego dowcipu w sposób klasyczny realizuje wszystkie cechy właściwe syndromowi azjatyckości: „sputnik”, który pojawił się w kosmosie, zostaje zidentyfikowany przez Pana Boga jako rosyjski, ponieważ *Wenus zgwałcona, Mars pobity, Droga Mleczna zasrana, a Twardowskiemu fajkę ukradli.*

Cechą często eksponowaną w dowcipach jest krzepa fizyczna Rosjan²³, związana z takimi cechami psychofizycznymi, jak odwaga (często bezreflekcyjna) i siła, na co wpływ ma zapewne stereotyp „rosyjskiego niedźwiedzia” (który jest bardziej popularny jednak na Zachodzie i rzadko aktualizowany w polszczyźnie). Charakterystyczna mieszanka głupoty i siły wyeksponowana jest w bardzo popularnym na łączach internetowych dowcipie:

Zorganizowano zawody we wbijaniu gwoźdźcia w deskę za pomocą głowy. Do rywalizacji stanęło trzech zawodników: Polak, Rusek i Niemiec. Pierwszy zaczyna Niemiec: Uderza raz... dwa... trzy... — gwoździe wbity. Drugi Polak: ... raz... dwa... — wbity. Ostatni podchodzi do deski zawodnik radziecki: Raz... — wbity! Następuje ogłoszenie wyników: — Niemiec zajmuje drugie miejsce, Polak pierwsze, natomiast Rosjanin zostaje zdyskwalifikowany za wbicie gwoźdźcia złą stroną.

Obraz Iwana, który wszystko wytrzyma, ale do pewnej granicy, naszkicowany jest w dowcipie o turnieju bokserskim²⁴. Głupota i nieokrzesanie

²³ Jedzie Schwarzeneger w radzieckim autobusie i w pewnej chwili podchodzi konduktor: — Hej pan, bilet! Schwarzeneger napinając mięśnie: — Ja ... Schwarzeneger!! Konduktor domaga się biletu. Wtedy Arnold bierze monetę rublową, wkłada w kasownik i trzask z całej siły... Wyjmuje podziurkowaną monetę i podaje konduktorowi. A ten: — Nu było tak od razu... i przedał monetę na pół.

²⁴ Między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim miał się rozegrać turniej bokserski. Jednak dzień przed turniejem zawodnik radziecki złamał sobie rękę podczas treningu. Trenerzy sobie myślą: „Musimy kogoś niezwłocznie znaleźć!”. I poszli szukać. Patrzą, a tu Iwan orze pole. Trenerzy podeszli do niego i mówią: — Iwan, jak wytrzymasz jedną rundę na ringu bokserskim, to dostaniesz 100 dolarów. — Ano, wytrzymam... —

Iwana, który bezrefleksyjnie pozwala się bić, aby później równie bezrefleksyjnie wziąć odwet, błyszczy w tym dowcipie jak brylant dzięki staraniom radzieckich trenerów, dla których najważniejszy jest wynik, prestiż. Takie zachowania społeczne, składają się na dwa ściśle powiązane ze sobą syndromy: władcy, który robi, co chce, nie liczy się z nikim, jest apodyktyczny i okrutny, oraz syndrom niewolnika, który bezkrytycznie podporządkowuje się władzy, jest zastraszone, uległy, podatny na wpływy innych.

Syndrom cech tzw. człowieka radzieckiego, czyli człowieka podatnego na wpływy propagandy komunistycznej i szczerze w nie wierzącego, ujawnia się w licznej serii kawałów, opowiadających o „wyższości Rosji” i ideologii komunistycznej nad resztą świata. Z zakłamania propagandy radzieckiej Polacy śmieją się często i chętnie. Ale też są skłonni uznać jej skuteczność: kiedy agitator partyjny, którego nie chciano w piekle, trafia do nieba, to dowcip pointuje taka rozmowa między diabłem i Panem Bogiem: *Halo, Pan Bóg? — Tak, to ja, ale nie Pan Bóg, tylko towarzysz Bóg, a w ogóle to Boga nie ma...* Syndrom „człowieka radzieckiego” ujawnia się również w tak niewinnie brzmiącym kawale:

Polak oprowadza Rosjanina po rynku. Rosjanin się pyta: — Szto takoję? — Marchewka. — Takije malenkije! A u nas takoję balszoje. Idą dalej i Rosjanin się pyta: — Szto takoję? — Ogórek. — Takoję maluczkoje! A u nas takoję balszoje. Idą dalej i Rosjanin, pokazując na arbuza, pyta się: — A eto szto takoję? — Agrest...

W polskim stereotypie Rosjanina jest mocno utrwalona cecha, zgodnie z którą Rosjanin wszystko chce mieć jak najlepsze i największe, a nawet utrzymuje, że Rosja jest ojczyzną słoni.²⁵ *Rosjanie gorsi być nie mogą*. Pre-supozycja tych kawałów jest taka: *nasi przyjaciele ze Wschodu uważają, że są potęgą, tylko nikt ich nie docenia*. Z tym syndromem związana jest rów-

odparł Iwan. Nadszedł dzień rozgrywki. Iwan stoi pośrodku i rozgląda się, bo przecież tu tak kolorowo, światelka, kamery, pełno ludzi, wszyscy patrzą się na niego. Tylko jakiś facet lata dookoła niego i bije go po twarzy. Koniec rundy pierwszej. Trenerzy radzieccy podbiegli do Iwana i mówią: — Iwan, jak wytrzymasz drugą rundę, to dostaniesz 200 dolarów! — Ano, wytrzymam. Rozpoczęła się runda druga. Iwan znowu się rozgląda dookoła, bo nigdy w życiu nie był na zawodach bokserskich. I znowu jakiś facet lata i bije go po twarzy. Koniec rundy drugiej. Radzieccy trenerzy podbiegają do Iwana i mówią: — Iwan, jak wytrzymasz trzecią rundę, to dostaniesz 500 dolarów! — Wytrzymam, wytrzymam. Runda trzecia. Iwan znowu się rozgląda i znowu jakiś facet biega dookoła niego i bije go po twarzy. Koniec rundy trzeciej. Bardzo podekscytowani trenerzy podbiegają do Iwana i z entuzjazmem proponują: — Iwan, jak wytrzymasz czwartą rundę, to dostaniesz 1000 dolarów! — Teraz, kurwa nie wytrzymam! Teraz mu wpierdole! — odpowiada Iwan.

²⁵ Zorganizowano międzynarodowy konkurs na napisanie najlepszej książki o słoniach. [...] Rosjanie napisali dwa dzieła: „Rosja — praojczyzna słoni” i „Radziecki słon — najwięksszy komunista na świecie”.

nież seria dowcipów „militarnych”, będących spadkiem po wyścigu zbrojeń i zimnej wojnie, których akcja prawie zawsze dzieje się w ZSRR:

W lesie spacerują dwaj wieśniacy:

— Wania, smotri kakoj charoszyj i wielikij grib!

— Gdzie?

— Wot tam, nad wajskowej bazoj.

IV.2.2. Wartościowanie i stereotypizacja stereotypu

Cała seria polskich kawałów o Rosjanach więcej niż o Rosjanach mówi o negatywnym stosunku Polaków do Rosjan.

Wybory w latach 50. Na ścianie wisi portret Stalina. Przyciąga uwagę starszej, niedowidzącej babci.

— O! Piłsudski.

— Nie Piłsudski, towarzyszeko, tylko Josef Wisarionowicz Stalin.

— A co on takiego zrobił, ten Stalin?

— On wygnał Niemców z Polski.

— Dałby Bóg, żeby pogonił i Ruskich.

W przedziale pociągu jedzie Polak, Rusek, Francuz, matka z córką. Po pewnym czasie pociąg wjeżdża w tunel. W ciemności słychać cmok i trzask.

Oto co myślą sobie osoby w przedziale:

Matka: Ale mam porządną córkę, któryś ją pocałował, a ona go w pysk...

Córka: Ale mam głupią matkę, frajer ją pocałował, a ona go w pysk...

Francuz: Ale mi się udało, pocałowałem ją, a w pysk dostał kto inny...

Rusek: Co jest? Najpierw mnie całują, a potem biją...

Polak: Wy się tam całujcie, a ja Ruskiemu i tak wpierdole!

Pierwszy z nich nawiązuje do sowieckiej okupacji i odsyła do profilu Rosjanina jako *homo politicus*, wyraźnie artykułując źródło polskiej niechęci. Natomiast drugi z przytoczonych dowcipów daje wyraz irracjonalnej, a jednocześnie ukrytej (w ciemnościach tunelu) nienawiści.

Dowcipy eksponują pijaństwo Rosjan i pobłażliwe jego traktowanie; wyrażają niechęć do Rosjan-zaborców i ich komunistycznej, zakłamej ideologii; podkreślają azjatyckość Rosjan rozumianą jako zacofanie cywilizacyjne, brak kultury, brud i zachowania społeczne.

IV.3. Rosjanin w najnowszej publicystyce

Publicystyka jest gatunkiem, który ma znaczący wpływ na kreowanie obrazu Rosjanina we współczesnej świadomości społecznej. Rzadko który tekst poświęcony Rosji nie zawiera wzmianki, że stereotyp Rosjanina jest negatywny:

Negatywny stereotyp nie pozostaje bez wpływu na stosunek do kultury rosyjskiej („Polityka” 1/2001);

[...] *rosyjska wieś* [...] *nie przystaje do stereotypów, według których jej mieszkańcy klepią biedę na ruinach upadłych kolchozów, kradną i piją* („Newsweek Polska”, 2002/35);
Stereotyp Moskwy jako stolicy „imperium zła” jest w Polsce dość rozpowszechniony: glód, nędza, mafia („Rzeczpospolita”, 08 IX 1997).

Często też jest wzmiankowana negatywna postawa Polaków wobec Rosji i Rosjan, przeważnie w intencji szlachetnej polemiki (ale polemika jest zarazem potwierdzeniem istnienia utartych stereotypów), padają określenia *pogarda, niechęć, antyrosyjskość*:

Nieoficjalnie Polacy gardzili Rosjanami, bali się Rosjan, opowiadali o Rosjanach złośliwe dowcipy. („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000);

... *obecnie znacznie częściej stykamy się z inną postawą wobec Rosji i Rosjan: pełną pogardą i wyższością.* („Rzeczpospolita” 12 IV 2001).

Obraz taki tworzą oczywiście media, ale nakłada się nań po prostu nasza niechęć do wszystkiego, co „ruskie” („Rzeczpospolita”, 8 IX 1997).

Odbywa się w ten sposób wtórna stereotypizacja stereotypu: w takich i podobnych uwagach przede wszystkim eksponowany jest nałożony na stereotyp obiegowy sąd aksjologiczny, który dotyczy stosunku Polaków do Rosjan i Rosji. Najczęściej pojawiający się w polskiej prasie stereotyp Rosjanina może być ujęty tak: *Rosjanie klepią biedę, kradną i piją*.

IV.3.1. Syndrom słowiańskiej swojskości

Syndrom słowiańskiej swojskości w publicystyce jest reprezentowany prawie wyłącznie przez pijaństwo, które z całą powagą jest przedstawiane jako cecha narodowa: *Rosjanie mają te cechy narodowe, których Niemcy nie mają — picie na umór...* („Rzeczpospolita” 28 IX 1994) i tradycja narodowa: *Gorbaczow [...] był znienawidzony w kraju za walkę z rosyjską tradycją (np. za wprowadzenie prohibicji)* („Newsweek Polska” 2002/35). *Wódka, ulubiony napój narodowy* („Rzeczpospolita”, 12 II 2000), której *spadek spożycia* oceniany jest jako *rzecz w historii Rosji niebywała* („Życie” 15 III 2002), ściśle związana jest z polskim rozumieniem „rosyjskiej duszy”.

W dość licznych reportażach z Rosji sporadycznie jest notowana „swoista” muzykalność Rosjan oraz wzmożona emocjonalność:

Można nie znać rosyjskiego i nie lubić muzyki cerkiewnej, ale kiedy się słucha tej pieśni, chce się płakać. Widziałem na koncercie kobiety i mężczyźni, którzy składali ręce jak do modlitwy, śpiewali razem z grupą i płakali („Gazeta Wyborcza” 18 VII 2001);

Rzeczywiście, Rosjanie są często strasznie emocjonalni („Rzeczpospolita” 08 XI 2001);

Naród rosyjski — to daje się zauważyć na co dzień — jest nieobliczalny, ale zarazem romantyczny i sentymentalny („Rzeczpospolita” 28 IX 1994).

IV.3.2. Syndrom „rosyjskiej duszy”

Bogatej egzemplifikacji dostarcza współczesna publicystyka na temat „rosyjskiej duszy”. Lista przymiotników, którymi określają ją polscy dzien-

nikarze, jest długa, ale daje się pogrupować tematycznie. Pod względem rozmiaru rosyjska dusza jest *głęboka* [4], *szeroka*, *rozległa jak step* [1], *wielka* [10], posiada też *dno* [5]. Ma wymiar religijny: może być *zbawiona* (pod warunkiem, że przedtem spadnie na dno) [5]; emocjonalny: jest *melancholijna* [4], *smutna* [2]. Bywa też *czysta*, *szczodra* [1], *dzika*, *szalona* [4], *szczerza* [6]. Do tego wśród Polaków *ma wagę złota* [6], czyli jest ceniona. Poznawczo: *niepojęta*, *irracjonalna*, *tajemnicza* [4, 9], *intrygująca* [7], *coraz trudniejsza do zrozumienia* [8], *nieobliczalna* [10–11], *niezbadaana i pogrążona w sprzecznościach* [12]; czasami daje się zrozumieć, dzięki *wspaniałym ludziom* [3]. Kojarzy się z Dostojewskim [5, 10]. Zdecydowaną dominantą semantyczną obrazu „rosyjskiej duszy” jest właśnie tajemniczość.

1. *Rozległa jak step [...] Rozmiary rosyjskiej duszy (i jej szczodrości) zaczęto porównywać do rozmiarów kraju.* („Życie” 15 III 2002)

2. *Rosyjska dusza jest jak spaniel, który, nawet jak jest mu wesoło, ma mordę rozpaczliwie smutną.* („Gazeta Wyborcza” 18 VII 2001)

3. *W Związku Radzieckim czulem się zawsze bardzo dobrze, system był absurdalny, ale ludzie wspaniali. „Rosyjska dusza” to jest pojęcie, które dzięki tym wyjazdom zrozumiałem.* („Rzeczpospolita” 4 IX 2000)

4. *Polski korespondent w Czechenii przy spotkaniu z rosyjską milicją spodziewa się najgorszego, lecz zostaje życzliwie poczęstowany piwem. Komentarz: Niepojętość i irracjonalność. Głęboka, tajemnicza, dzika, szalona, melancholijna, a czasami też czysta — znaczy, rosyjska dusza.* („Życie” 15 III 2002)

5. *W rewolucji żyć się przynajmniej częściowo jego [Dostojewskiego] ideały rosyjskiej duszy: by zostać zbawionym, należy najpierw upaść na samo dno.* („Życie” 15 III 2002)

6. *Szczerza, rosyjska dusza wśród nas [...] ma wagę złota.* („Rzeczpospolita” 28 II 1998)

7. *Autora „Dziadów” intrygowala „rosyjska dusza”.* („Rzeczpospolita” 18 XI 1998)

8. *I taka jest dziś „rosyjska dusza”. Coraz trudniejsza do zrozumienia na progu XXI wieku.* („Rzeczpospolita” 5 XII 2000)

9. *Tajemnice rosyjskiej duszy — dlaczego prezydent jest obiektem marzeń kobiet i nadzieją dla marzących o odrodzeniu mocarstwa.* („Rzeczpospolita” 5 XII 2000)

10. *... wielka i nieobliczalna dusza jak z powieści Dostojewskiego...* („Rzeczpospolita” 28 IX 1994)

11. *Żadna tam nieobliczalna „dusza rosyjska”...* („Rzeczpospolita” 15 V 2002)

12. *... tak zwana dusza rosyjska — niezbadana i pogrążona w sprzecznościach.* („Rzeczpospolita” 25 XI 2000)

Rosyjska dusza jest także w sposób niepojęty, aczkolwiek ścisły, związana z wódką. Nie da się zrozumieć duszy rosyjskiej bez wódki [1], oba elementy nie tylko się łączą w jednym szeregu myślowym [2], ale mogą też zastępować siebie nawzajem [3].

1. *Rosyjska dusza: Głęboka, tajemnicza, dzika, melancholijna, a czasami też czysta. Czyli jaka? Bez wódki nie razbieriesz.*²⁶ („Życie” 15 III 2002)

2. O „Cyruliku syberyjskim”: *Szeroka słowiańska dusza, wódka pita szklankami, pomieszanie wystawności życia arystokracji z całkowitym prymitywizmem ludu.* („Rzeczpospolita” 26 X 2000)

3. *A z samej szczodrej duszy pozostało tylko pijaństwo. [...] wódka stała się najważniejszą częścią duszy — już nieistniejącej. Moskiewska inteligencja zaczęła nawet mówić, że rosyjska dusza to wymysł cudzoziemców nienawykłych do picia rosyjskiej wódki.* („Życie” 15 III 2002)

W skład duszy rosyjskiej oprócz wódki wchodzi też uczucia imperialne: ... *imperialnych uczuć nieodmiennie kojarzonych z pojęciem rosyjskiej duszy.* („Życie” 15 III 2002)

IV.3.3. Syndrom „człowieka radzieckiego”

Człowiek radziecki cierpi na swoistą megalomanię: jest dumny z *osiągnięć socjalistycznej ojczyzny* [1], żywi przewrotną — spowodowaną frustracją — pogardę *dla lepiej żyjących* [2], która przeradza się wręcz w niestrawność [4] i tęskni za czasem, kiedy lękała się go *dobra połowa świata* [3]. Cechuje go chamstwo [5–8] oraz tęsknoty mocarstwowe i imperialne resentymenty [9–12]:

1. *Fascynacja wszystkim, co zachodnie, przedziwne, wręcz schizofrenicznie mieszała się z dumą z osiągnięć socjalistycznej ojczyzny.* („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)

2. ... *Rosjanie [...] zazdrościli nam nie tylko względnego dobrobytu i modnych ubiorów, ale także swobód. ... Im bardziej oddalał się od komunistycznej ojczyzny, tym bardziej stawał się człowiekiem radzieckim, pełnym pogardy dla lepiej żyjących.* („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)

3. *Miliony i miliony zwykłych Rosjan zresztą żyły z komuny — z pewnością lepiej niż z „demokracji” — jako urzędnicy, policjanci, propagandyści, wojskowi, technicy, donosiciele, magazynierzy, z dodatkową safysfakcją, że lęka się ich dobra połowa świata.* („Rzeczpospolita” 28 II 1998)

4. tytuł artykułu: *Dlaczego Rosjanie nie trawią Zachodu?* („Rzeczpospolita” 7 II 1998)

5. *Konduktorki — apodyktyczne i chamskie, jak wszyscy niskiego szczebla sowieccy funkcjonariusze.* („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)

²⁶ W tekstach dotyczących Rosji dziennikarze z upodobaniem popisują się znajomością rosyjskiego: *samogon, pieriestrojka, matrioszka, samowar, rubaszka, balalajka, ironiju ponial, bez wódki nie razbieriesz, krasawica, stachanowiec*; cytują i trawestują przede wszystkim Tiutczewa: *Rozumem Rosji nie ogarniesz*, ale również Gogola, Czaadajewa i innych. Wyrazy i zwroty rosyjskie w mediach funkcjonują na innej niż w kawałach zasadzie, chociaż często wyglądają bardzo podobnie, czyli pokracznie. Jest to z jednej strony swoisty zabieg stylistyczny, aby podkreślić rosyjskość tematu, z drugiej zaś — wyraz świadomości, że niektóre rosyjskie słowa, choć mają polski odpowiednik, mówią o innym doświadczeniu. Mariusz Wilk, obstając przy tezie, że pewne rosyjskie słowa (nawet takie pospolite, jak np. *kartoszka*) przy przekładzie tracą swoją istotną semantykę, zaopatrzył swój *Wilczy notes* w Glosariusz, bo „cudzoziemiec piszący o Rosji... tłumaczy rosyjską rzeczywistość na swój język (słowa tłumaczyć używam w znaczeniu łacińskiego *interpretator* — wyjaśniam, rozumiem, rozstrzygam). Ale przecież ta rzeczywistość istnieje w ruskim języku [...], bo w języku, jak nigdzie, widać naród — jego ducha, byt, życie” (Wilk 1998: 240).

6. *Nie ma i nie będzie — odpowiadają po staremu ekspedientki.* („Gazeta Wyborcza”, 6 VI 2001)

7. *...koszarne baby z Domu Knigi po staremu warczą na klientów. Można już w Moskwie usłyszeć od sprzedawcy „dziękuję”...* („Rzeczpospolita” 9 VIII 1997)

8. *A miło rozmawia się nawet — niebywale! — z ekspedientkami w sklepach.* („Rzeczpospolita” 6 VI 1998)

9. *O „Cyruliku syberyjskim”: Rosyjska jest tu bowiem tylko tęsknota za wielką Rosją.* („Rzeczpospolita” 26 X 2000)

10. *Może więc Rosjanie stają się pragmatykami, którzy bardziej cenią własny dobrobyt niż wielkość swego imperium?* („Życie” 15 III 2002)

11. *Jeśli Rosja wyzbędzie się ambicji imperialnych, to przestanie być zagrożeniem dla siebie i sąsiadów.* („Rzeczpospolita” 18 I 1997)

12. *...może przynajmniej w Sydney, w rywalizacji sportowej, uda się odbudować dawną potęgę i pokazać, że z Rosją trzeba się liczyć...* („Rzeczpospolita” 15 IX 2000)

Z kolei przypisywane sąsiadom dążenia imperialne logicznie wiążą się w odczuciu Polaków z obawą, strachem, poczuciem *niebezpieczeństwa* i *zagrożenia*. Dziennikarze w wywiadach tak formułują pytania: *Czy będzie można nareszcie przestać bać się Rosji?* („Gazeta Wyborcza”, 2 VI 1999); *Czego w Rosji powinniśmy się obawiać?* („Gazeta Wyborcza”, 18 V 1996). Odpowiedzi zaś brzmią tak:

Gdy rozmawiamy o naszych sąsiadach, tradycyjnie mówimy o zagrożeniach. To wynika z fatalnych doświadczeń historycznych. („Gazeta Wyborcza”, 18 V 1996)

Rosja jest groźna dla siebie i dla reszty świata nie tylko z powodu imperialnych tendencji. („Rzeczpospolita”, 22 II 1997)

[...] *obecność Rosjan w Polsce o wiele częściej postrzegamy w kategoriach zagrożenia niż korzyści.* („Polityka” nr 1, 2001)

Narodowa drażliwość Rosjan wymaga szczególnych środków ostrożności. („Rzeczpospolita” 28 IX 1994)

IV.3.4. Syndrom władcy i niewolnika

Za specyficznie rosyjskie uznaje się w Polsce właściwe Rosjanom pragnienie silnej władzy: *Rosjanie nie znoszą słabych przywódców.* [...] *Rosjanie zawsze potrzebowali silnego przywódcy, obojętnie czy będzie to car, pierwszy sekretarz, czy prezydent.* („Newsweek Polska”, nr 35, 2000). Takie pragnienie wynika zaś z narodowej mentalności. Cechy immanentnie przypisywane charakterowi rosyjskiemu to uległość, karność, cierpliwość, pokora i zastraszanie:

Rewolucja 1917 roku to był właściwie zwyczajny pucz. Trzy wielkie klęski głodu za Sowietów, nie wspominając nawet o gulagu i czystkach, nie wywołały żadnego znaczącego oporu. W Rosji nie było opozycji, nie było „Solidarności”. Czy uległość, postawa „uszy po sobie”, dostosowywanie się do warunków to w postępowaniu Rosjan norma? („Gazeta Wyborcza”, 2 VI 1999)

Cierpliwość więc to nie stereotyp, tylko stała cecha rosyjskiego charakteru? („Gazeta Wyborcza”, 2 VI 1999)

[...] jednostka bardziej mrówcza niż ludzka, zastraszona, bardziej azjatycka niż europejska. Ludzie pokornie wyczekujący po czterdzieści minut na kelnerkę, drżący przed milicjantem. („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)

Pisząc o Rosjanach, Krystyna Kurczab-Redlich zadaje pytania: dlaczego oni się godzą, aby ich władza tak traktowała, czemu pokornie stoją w kolejkach, dlaczego dają się poniżać, nie buntują się. („Rzeczpospolita”, 18 III 2000)

IV.3.5. Syndrom „azjatyckości”

Stereotypowym zabiegiem ideologicznym jest umieszczenie mentalnej granicy między Europą a Azją na linii Bugu (... postrzegamy Rosję jako część Eurazji czy wręcz Azji, widząc w niej, tradycyjnie, azjatyckie zagrożenie („Rzeczpospolita”, 18 III 2000), co sprowadza Rosjan do poziomu przedstawicieli niecywilizowanego kraju, Barbarii. Azję uosabia Azjata z nożem w zębach, dzikus, który chce wszystko spalić, zniszczyć. („Rzeczpospolita”, 18 III 2000).

Niemal wszystkie reportaże z Rosji nie szczędzą trudu, aby opisać rosyjską biedę, zapijające się na śmierć kolchozy, bardziej niż skromną egzystencję rosyjskiej inteligencji, odrapane i śmierdzące klatki schodowe itd. Bieda, nędza i bałagan są trwałymi elementami opisu rosyjskiej rzeczywistości:

[...] zadawiony stereotyp, wedle którego ruski wojak jest nie tylko pijany, ale jeszcze bosy i nosi karabin na sznurku? („Polityka” nr 1, 2001)

Nie może być tak, że oceniając miejsce Rosji w dzisiejszym świecie, widzimy jedynie to zacołanie, slumsy i straszliwą biedę, choć one tam oczywiście są. („Gazeta Wyborcza”, 18 V 1996)

[...] nikt nie będzie pchał się z książkami tam, gdzie ludzie ledwie wzięją koniec z końcem (czyli do większości regionów [Rosji]). („Rzeczpospolita” 12 II 2000)

Moskwa jest jednak zbyt duża, by wygląd sklepów wpłynął na zmianę oblicza miasta. To samo stare błoto na ulicach, te same wyszczerbione chodniki. („Gazeta Wyborcza”, 6 VI 2001)

Lud rosyjski? Neo-Norymberga, być może, poprawiłaby jego warunki wegetacji, lecz dopiero w przyszłym stuleciu. („Rzeczpospolita” 28 II 1998)

[...] jak na ubogi kraj, Moskwa jest miastem bardzo bogatym. („Rzeczpospolita” 12 II 2000)

Bieda w sposób naturalny łączy się z brakiem kultury materialnej: z brudem, bałaganem, zniszczeniem (z presupozycją: Rosjanie nie chcą, nie umieją i nie potrafią „sprzątać”):

[Polska korespondentka] od kilku lat mieszkająca w Moskwie, i to nie w enklawie dla cudzoziemców, ale w zwyczajnym mieszkaniu, w zwyczajnym domu, gdzie śmierdzi tak przeraźliwie, że czują to nawet tubylcy. [...] Klatki schodowej nikt nie myje, bo trudno nazwać myciem przetarcie schodów brudną szmatą. Parapety — miejsca biesiad alkoholików, bezdomnych i narkomanów — pokrywa lepka warstwa zeschniętego piwa. („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)

Przy zepsutej karuzeli biesiadują milicjanci z żonami i dziećmi. Wyjściowe mundury, ale rozpięte, krawaty rozluźnione, czapki zawieszono na ogrodzeniu. Chce im zrobić zdjęcie,

ale nie pozwalają. Myślałem, że chodzi o to, że piją na służbie, jawnie, w parku, przy tłumie ludzi. Byłem w błędzie. Nie chcieli mieć zdjęcia przy kupie śmieci. Tło im się nie podobalo. To dlaczego wybrali takie miejsce? Nie umieli odpowiedzieć. („Gazeta Wyborcza” 18 VII 2001)

[...] Rosja jest na skraju, trafniej powiedzieć, tkwi w katastrofie wszelakiej [...] w żadnym kraju ekspansji na zewnątrz nie towarzyszyło takie zabalaganienie, takie nasycenie wszelkimi możliwymi i niemożliwymi plagami społecznymi, jak w Rosji. („Rzeczpospolita” 22 II 1997)

A może by Rosjanie oczyszczili wreszcie swą ojczyznę, zamiast zbawiać ludzkość? („Rzeczpospolita” 6 VI 2001)

Widzę w tym jakąś wschodnią cechę: potykając się co dzień o rozbitą cegłę, ludzie przeklinają swój los; nie wpadnie im jednak do głowy, że sami mogliby usunąć ją z drogi. („Rzeczpospolita”, 6 VI 1998)

IV.3.6. Syndrom nosiciela specyficznej i bogatej kultury narodowej

Rosjanin jako przedstawiciel bogatej kultury o znaczeniu europejskim i światowym jest dostrzegany jedynie przez elitę intelektualno-artystyczną: *sympatyzowanie z kulturą rosyjską ma charakter pokoleniowo-środowiskowy* („Polityka” 1/2001). Obraz ten może wydać się nieistotny właśnie ze względu na nieliczność „wyznawców” (przecież „elita jak modelka: im szczuplejsza tym lepsza”), ale ponieważ właśnie ci ludzie są twórcami i strażnikami kultury narodowej, w tym języka, ich spojrzenie wydaje się nadzwyczaj ważne. A to spojrzenie też nie jest jednoznaczne. „Stereotyp kulturalny” Rosji jest skomplikowany, *jak skomplikowana jest sama Rosja, w której — to nie propagandowy chwyt! — w obłęzionym, umierającym Leningradzie ludzie słuchali wierszy* („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000). Na „stereotyp kulturalny” Rosji składają się dwie przeciwstawne tendencje: fascynacja [1–5] i poczucie wyższości [6] z domieszką elementu, który można określić jako snobowanie się egzotyką [7]:

1. *To fascynacja, zauroczenie i uzależnienie. („Gazeta Wyborcza”, 25 IX 2001)*

2. *Rzadko uświadamiamy sobie, że obecność na naszych scenach postaci zza wschodniej granicy w większym stopniu wynikała z fascynacji niż z nienawiści do kultury wieloletniego okupanta. (Buchwald „Dialog” 1999: 127)*

3. *[...] co do dziś dnia jeszcze widać w polskim stosunku do Rosji, oscylującym pomiędzy podszytą grozą fascynacją i pogardliwym potępieniem. („Rzeczpospolita” 18 XI 1998)*

4. *U nas [wśród inteligencji] panowała nawet swoista moda na Rosję, podobna do obowiązującej na Zachodzie, zwłaszcza we Francji. Nie fascynowaliśmy się rubaszkami i balalajkami, ale Babel, Mandelsztam, ale Jesienin, Blok, Wozniesiński, Okudźawa, nawet Świetłow ze swą „Granadą” i „Studentką rabfaku”, Ilf i Pietrow — dobierając nazwiska na chybił-trafił — stanowili przedmiot fascynacji. („Gazeta Wyborcza”, 6 IV 2000)*

5. *Państwo rosyjskie [...] fascynowało zawsze. („Rzeczpospolita” 25 XI 2000)*

6. *Dominuje przekonanie, że Rosja niewiele ma do zaoferowania, wszak przez kilkadziesiąt lat była szczelnie odgradzona od głównych nurtów kultury światowej. Teraz nadrabia*

zaległości, a ma ich przecież o wiele więcej, niż my tu, w Polsce, gdzie po 1956 r. nie było już socrealizmu. Spoglądamy przeto na Rosję z wyższością. („Polityka” 1/2001)

7. Ta [kultura rosyjska] z czasów ZSRR kojarzy się z indoktrynacją, ta współczesna obchodzi głównie koneserów. [...] Wiadomo przecież, że nieodżałowany „Wieniczka” Jerofiejew to pisarz kultowy dla intelektualno-artystycznej bohemy, zaś nowe kino rosyjskie uchodzi za nie mniej koneserskie od irańskiego. („Polityka” 1/2001)

Polskie zafascynowanie Rosją różni się od zachodniego, zwłaszcza francuskiego, uważanego za przesadne, karykaturalne: *Nie może być to jednak usprawiedliwienie skarykaturowanej postawy rusofilskiej, dobrze znanej we Francji, a i w Polsce mającej swoich wyznawców* („Rzeczpospolita” 12 IV 2001). Na czym polega inność fascynacji polskiej? Francuzi doceniają przede wszystkim siłę intelektualną Rosji, Polacy — jakieś szaleństwo, irracjonalność przeciwstawianą zachodniemu racjonalizmowi, ducha romantycznego. Postawa rusofilka nie jest jednak oceniana zbyt przychylnie. Francuska i niemiecka zaś niepojęta i irracjonalna przychylność dla Rosji budzi jeśli nie niechęć, to zdziwienie (z wyczuwalną domieszką zazdrości):

Ta miłość [Niemców] do Rosjan jest uczuciem irracjonalnym. Nikt w Niemczech nie powie, że ponieważ Rosję i Europę Wschodnią opanowała mafia, to wszyscy Rosjanie są bandytami. Ale o Polakach mówi się bez żenady, że kradną, bo niektórzy Polacy zajmują się kradzieżą i przemytem samochodów. Zadziwiające, że lewicowy sentyment do ojczyzny światowego proletariatu przetrwał śmierć Związku Radzieckiego i przeniósł się na Rosję. („Rzeczpospolita” 28 IX 1994)

Próby interpretacji zachodniej fascynacji w kategoriach płaszczenia się zakrawają na złośliwość [3–5]:

3. *Postawa szpagatu, która charakteryzowała w ostatnich latach politykę Niemiec wobec Moskwy...* („Rzeczpospolita” 28 IX 1994)

4–5. Tytuły artykułów o stosunkach niemiecko-rosyjskich: *Niemiecko-rosyjskie związki uczuciowe* („Rzeczpospolita” 28 IX 1994); *Masaż rosyjskiej duszy* („Rzeczpospolita”, 3 IX 1997)

IV.3.7. *Novum*: Rosjanin jako Europejczyk

W publicystyce dochodzą do głosu nowe realia: pojawia się obraz Rosjanina Europejczyka, polskie spojrzenie na Wschód uwalnia się od obecnego w tradycyjnym stereotypie syndromu „azjatyckości”:

DJ Vadim mieszka w Londynie, ale jest Rosjaninem. Dla polskich nastolatków fakt takiej a nie innej przynależności narodowej zdaje się nie grać żadnej roli — DJ Vadim to po prostu muzyk, który potrafi porwać hiphopową widownię. Najwyraźniej w umysłach młodych hiphopowców nie zagnieździł się negatywny stereotyp narodowy Rosjanina, a przynajmniej nie ma go tam, gdzie słucha się muzyki. („Polityka” 1/2001)

IV.4. Rosjanin w tekstach literackich

Obraz Rosji i Rosjan w literaturze polskiej był już wielokrotnie opisywany przez badaczy. Polską literaturę romantyczną analizował pod tym względem Kępiński; wnikliwe uwagi dotyczące literatury pozytywizmu poczynił Tazbir (1998); okres międzywojenny opisała Ewa Pogonowska (2002), o syntetyczny szkic pokusił się Maciejewski (2000).

Nie znajdujemy w literaturze polskiej zbyt licznych postaci Rosjan ani głębszego zainteresowania meandrami duszy rosyjskiej. Niewielu jest w literaturze polskiej Rosjan ukazanych z pewnym — dość umiarkowanym jednak — ciepłem: Suzin w *Lalce* (ujęty zgodnie ze stereotypem „człowieka z ludu”, który jest wylewny, hojny, rubaszny) i sympatyczny rosyjski rewolucjonista Dymitr Permski w *Przemianach* Prusa; stary żołnierz Kutiapek w dramacie Zapolskiej *Tamten*; działacze Narodnej Woli w *Plomieniach* i postaci rosyjskich rewolucjonistów w *Dębinie* i w *Głosach wśród nocy* Brzozowskiego; Rosjanie w utworach Andrzeja Struga; Józef Korzeniowski w powieści *Krewni* wprowadza obraz sympatycznego księcia Bazylego G., a Żeromski w *Urodzie życia* w scenie pogrzebu Tatiany zdobywa się na współczucie dla jej ojca, generała Polenowa.

Cechy postaci pojawiających się w konkretnych tekstach różnią się w zależności od gatunków; nieco inne obrazy Rosjan pojawiają się w poezji wysokiej, w prozie artystycznej, w dramacie. Różnią się one przede wszystkim ze względu na opcje polityczne i światopoglądowe autorów. W tym miejscu ograniczamy się jedynie do zasygnalizowania problemu, wskażemy na typowe konfiguracje stereotypowych cech Rosjanina, podporządkowane różnym semantycznym dominantom, próbując wyodrębnić niektóre modelowe postaci literackie i podać ich krótką charakterystykę.

Rosjanin-urzędnik: Nowosilcew z *Dziadów* Mickiewicza jest okrutny i kłamliwy, ponad wszystko ceni sobie bycie w łasce u cara (por. *Sen senatora*); Nowaczyński w *Polskich na Moskwie godach* przedstawia cały szereg rosyjskich bojarów o podobnych cechach.

Rosjanin-żołnierz: sympatyczny Rykow w *Panie Tadeuszu*, Wiesnicyn w *Wiernej rzecze* Żeromskiego, oficer Reiter z *Sam wśród ludzi* Brzozowskiego, stary żołnierz Kutiapek w dramacie Zapolskiej *Tamten*.

Rosjanin-kupiec: wylewny, hojny, rubaszny kupiec Suzin z *Lalki* Prusa, sympatyczny kupiec Czelcow w *Miłości na Krymie* Mrożka.

Przyjaciół-Moskal: rosyjski rewolucjonista Dymitr Permski w *Przemianach* Prusa; działacze Narodnej Woli w *Plomieniach* oraz postaci rosyjskich rewolucjonistów w *Dębinie* i w *Głosach wśród nocy* Brzozowskiego; Rosjanie w utworach Andrzeja Struga.

Rosjanin-Azjata: kałmuckie rysy są stałym elementem portretu radzieckiego żołnierza-oswobodziciela (Olga Tokarczuk *Prawiek, Szczypiorski Pożyczek*, Myśliwski *Widnokrąg*).

Rosjanin-Europejczyk: księżna Irina Wsiewołodowna z *Szewców* Witkacego.

Rosjanin-mafioso: Kolka z *Małej apokalipsy* Konwickiego, Pietia z *Miłości na Krymie* Mrożka, Kostia z *Czwartej siostry* Głowackiego.

W literaturze polskiej funkcjonuje więc cały zastęp postaci rosyjskich o bardzo różnorodnych charakterach. Optykę pisarzy określają: po pierwsze — literatura rosyjska, po drugie — informacja najwyraźniej pochodzenia mass medialnego, po trzecie — stereotyp Rosjanina wpisany w językowy obraz świata, po czwarte — własna oryginalna wizja twórcy. Świadomie i umiejętnie wyzyskując stereotypy, pisarze osiągają pewien cel: rozpoznawalność, komizm itd.

Portrety Rosjan w literaturze polskiej potwierdzają obserwację Aleksandra Hertza (Hertz 1988: 252–270), który po prześledzeniu funkcjonowania w literaturze polskiej stereotypu Żyda, stwierdził, że najbardziej pozytywny wizerunek kreuje poezja, podczas gdy proza szkicuje portrety realistyczne, używając zarówno ciemnych, jak i jasnych barw, natomiast publicystyka najczęściej operuje negatywnym stereotypem i dość rzadko wychodzi poza jego granice. Jeżeli zestawimy poetyckiego kapitana Rykova (najsympatyczniejszy Rosjanin w literaturze polskiej) ze skomplikowanymi portretami Brzozowskiego (proza) oraz z drastycznymi obrazami, które znajdziemy w pamiętnikach zesłańców i represjonowanych, staniemy przed różnicami, które kwalifikują się do osobnego, szczegółowszego opracowania wykraczającego daleko poza ramy naszego artykułu. Jest to temat na osobną rozprawę.

V. Podsumowanie

Przeprowadzona przez nas analiza językowego stereotypu *Rosjanina*, oparta na różnego typu danych (systemowych, eksperymentalnych, tekstowych) pozwala zrekonstruować bazowy zespół obejmujący około 70 cech trwale przypisywanych Rosjaninowi przez Polaków. Zespół ten ma strukturę radialną, obejmuje niezbyt liczne cechy o wysokim stopniu utrwalenia oraz wiele cech ustabilizowanych w stopniu coraz niższym, mającym więc coraz niższy stopień stereotypizacji. Za dolną granicę dla uwzględnianych cech przyjmujemy tu umownie trzykrotne wskazanie przez ankietowanych.

Stereotypowe cechy dotyczą wyglądu Rosjanina, jego sytuacji bytowej, wyznawanej ideologii, polityki, sfery psychicznej, psychospołecznej i społecznej oraz przynależności kulturowej.

A zatem „prawdziwy” Rosjanin to człowiek [1], który pochodzi z Rosji [2], jest obywatelem Rosji [3], mieszka w d. ZSRR lub Rosji [4], jest narodowości rosyjskiej [5]; to ktoś, kto jest Słowianinem — „starszym bratem” Polaków [6] i zarazem Azjatą — kimś dalekim i obcym [7].

Wyróżnia go wygląd: niegdyś nosił charakterystyczną brodę [8], teraz nosi charakterystyczne ubranie (*papacha, kufajka, dresy*) [9], ma specyficzne rysy twarzy (*ostre rysy, szeroka twarz, czerwony nos, złote zęby*) [10]; jest fizycznie silny [11], zdrowy [12], wytrzymały na trudy [13].

Prawdziwy Rosjanin pije dużo alkoholu, zwłaszcza wódki (ma *mocną głowę*) [14], żyje w biedzie [15], jest niechłujny [16]; handluje na bazarach [17], zajmuje się przemytem [18], kradnie [19], jest nieuczciwy [20], uwikłany w korupcję [21].

Jest przedsiębiorczy [22], bywa pracowity/ leniwy [23].

Rosjanin jest patriotą [24], komunistą/ fanatykiem komunizmu [25], potrzebuje wodza [26], czuje niechęć/ nienawiść do kapitalizmu [27], wierzy w mocarstwowość Rosji [28] lub tęskni za jej mocarstwowością [29], jest ogarnięty manią wielkości [30].

W sferze politycznej Rosjanin jest zniewolony [31], bezkrytycznie podporządkowuje się władzy [32], boi się władzy/ partii [33].

W psychologicznym portrecie Rosjanina dominują następujące cechy: jest odważny [34], uparty [35], naiwny [36], szczery [37], ambitny [38], głupi/ inteligentny [39], uczuciowy [40], kieruje się emocjami [41], ma (lub miał) tzw. *rosyjską duszę* [42].

W sferze psychospołecznej Rosjanin z jednej strony jest podatny na wpływy innych [43], posłuszny [44], zastraszonego [45], ale też: dumny/ wywyższa się nad innych [46], bezwzględny [47], brutalny [48], mściwy [49], kłótlivy [50], zachłanny [51], jest zdolny do gwałtu i stosowania przemocy [52], przebiegły [53]; z drugiej strony jednak — pragnie wolności [54], jest zdolny do poświęceń, zwłaszcza dla idei [55], otwarty [56] i skromny [57].

Wedle charakterystyki społecznej dokonywanej przez współczesnych Polaków prawdziwy Rosjanin ma dwa oblicza: jest gościnny [58], towarzyski [59], wesoły [60], ale równocześnie despotyczny [61] i agresywny [62],

W warstwie kulturowej Rosjanina wyróżnia to, że mówi po rosyjsku [63], jest przywiązany do swojej kultury i tradycji narodowej [64], jest muzykalny [65], lubi tańczyć [66] i śpiewać [67]; jest równocześnie zacofany [68] i prymitywny [69]; wyróżnia go wyznawana religia — jest prawosławny [70].

Zestawiony tu bazowy zespół cech składających się na stereotyp Rosjanina w polszczyźnie jest stosunkowo stabilny, ale także w pewnym stopniu zmienny. Zawiera cechy dawno ustabilizowane i nowsze. Jest zorganizowany radialnie i strefowo, w pewnym stopniu jest otwarty. Z tego bazowego ze-

społu w konkretnych wypowiedziach podmiot mówiący wyprowadza w dyskursie różnorodne profile.

VI. Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim dyskursie

Profil rozumiemy jako „wariant wyobrażenia przedmiotu [...], ukształtowany poprzez dobór faset [tj. podkategorii, aspektów], ich uporządkowanie według reguł implikacji, ich wypełnienie treścią stosownie do przyjętej wiedzy o świecie, zarazem wariant kreowany przez jakiś czynnik dominujący, dominantę [...]; różne profile [...] są tworzone na zasadzie derywacji wychodzącej od bazowego zespołu cech semantycznych w obrębie znaczenia — otwartego zespołu cech” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 217, 220).

W dziejach stereotypu Rosjanina możemy — jak wynika z dokonanego przeglądu materiału SAT — wyróżnić pewne utrwalone społecznie punkty widzenia²⁷:

V.1. Punkt widzenia prostego człowieka — odpowiada mu ludowy profil Rosjanina jako „brata-wroga”, na który składają się syndromy słowiańskiej swojskości, rosyjskiej duszy, Azjaty, zarazem agresora i niewolnika. Profil brata-wroga jest wartościowany ambiwalentnie. Cechy dominujące w tym profilu to fizyczna krzepa, agresywność i głębokie psychiczne pokrewieństwo z Polakiem, zakorzenione w syndromie słowiańskości, a znajdujące wyraz m.in. w niepohamowanej skłonności do alkoholu.

V.2. Punkt widzenia polskiego patrioty — profil Rosjanina-zaborcy. Rosjanin postrzegany w kontekście ideologii imperialnego państwa, któremu służy i z którym się utożsamia, w imię którego kłamie, gwałci i zabija. Na obraz tak rozumianego Rosjanina składają bardzo negatywnie wartościowane syndromy władcy-niewolnika oraz tzw. człowieka radzieckiego, owładniętego zbrodniczą ideologią, pozwalającą realizować ideę dominacji nad innymi narodami.

V.3. Punkt widzenia inteligenta — pozwala z bazowego zespołu cech stereotypowych wykreować profil przyjaciela-Moskala, czyli obraz Rosjanina jako człowieka kulturalnego, wrażliwego i myślącego, aspirującego do działań na miarę światową. Profil ten aktywizuje syndrom Rosjanina-nosiela specyficznej i bogatej kultury narodowej, na który składają się takie charakterystyki, jak: więź z tradycją i kulturą narodową, muzykalność, zamiłowanie do tańca, zabawy. Cechą istotną tego profilu jest pozytywna ewaluacja cech,

²⁷ Rozwinięcie i szersze uzasadnienie dla tak przeprowadzonego profilowania znajduje się w artykule Iriny Lappo w tym numerze „Etnolingwistyki”.

będących jego składnikami. Przyjaciół-Moskal bywa przez Polaków postrzegany jako współtwórca światowego dziedzictwa kulturowego.

V.4. Punkt widzenia dobrze wykształconego, proeuropejskiego pragmatyka (najczęściej przedstawiciela młodej generacji) pozwala zobaczyć Rosjanina partnera, Rosjanina Europejczyka i demokratę o podobnych aspiracjach życiowych i zbliżonym systemie wartości.

Bibliografia

- Bartmiński Jerzy, 1988a, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] *Konotacja*, Lublin, UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 1988b, *Kryteria ilościowe w badaniu stereotypów językowych*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”, t. 41, s. 91–104.
- Bartmiński Jerzy, 1993, *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Philologia slavica. K 70-leciu akademika N. I. Tolstogo*, red. V. N. Toporov, Moskwa, s. 12–19.
- Bartmiński Jerzy, 1994, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce?*, „Przegląd Humanistyczny” nr 5, s. 81–101.
- Bartmiński Jerzy, 1995a, *Poland's neighbours in the eyes of Polish students*, [in:] *Stereotypes and Nations*, ed. Teresa Walas, Cracow, p. 252–263 [wersja polska pt. *Nasi sąsiedzi w oczach studentów*, [w:] *Narody i stereotypy*, Kraków 1995, s. 258–269; wersja niemiecka pt. *Unsere Nachbarn aus der Sicht der Studenten*, [w:] *Stereotypen und Nationen*, Kraków 1999, s. 311–323].
- Bartmiński Jerzy, 1995b, *Wie ändert sich das Stereotyp des Deutschen in Polen*. „Zeitschrift für Empirische Textologie” 2, Trier, S. 18–29.
- Bartmiński Jerzy, 1997, *Ethnocentrizm stereotipa. Polskie i niemieckie studenty o swoich sąsiadach*, „Slavjanovedenie” I, Moskwa, s. 12–24.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, [w:] „Język a kultura”, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław, s. 63–83.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1997, *Kognitivnoe opredelenie, profilirovanie ponjatej i sub'ektnaja interpretacija mira*, [w:] *Kognitivnaja lingvistika konca XX veka. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii*, Minsk, 7-oktjabrja 1997, čast I, s. 4–8.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998a, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 211–224.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998b, *Ethnolinguistic exploration in Lublin: Dictionary of folk stereotypes and symbols. Ethnolinguistics*, [in:] *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. by K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź, p. 135–137.
- Bartmiński Jerzy, Panasiuk Jolanta, 1993, *Stereotypy językowe*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 363–387.
- Berezovič Elena, Gulik Dmitrij, 2002, „Homo ethnicus” v zerkale jazyka: k metodike opisanija, „Etnolingwistyka” 14, Lublin.

- Chorev V. A. (red.), 2000, *Poljaki i russkie v glazach drug druga*, Moskwa, Indrik.
- Chorev V. A. (red.), 2002, *Rossija — Polša. Obrazy i stereotypy v literature i kul'ture*, Moskwa, Indrik.
- Coşeriu Eugenio, 1975, *Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft*, München, W. Fink Verlag.
- Czarnocka Marta, 1990, *Stereotypy językowe Rosjanina, Francuza i Amerykanina*. Praca magisterska wykonana pod kier. J. Bartmińskiego, Zakład Języka Polskiego UMCS.
- Drawicz Andrzej, 1988, *Spór o Rosję i inne szkice z lat 1976–1986*, London „Polonia” 1988.
- Głowiński Michał, 2001, *Rosjanin, Niemiec, Żyd. O nazwach narodowości w PRL-owskim wystąpieniu*, [w:] *Komunizm. Ideologia, system, ludzie*, pod red. Tomasza Szaroty, Warszawa, „Neriton”.
- Gołębowski Franciszek, 1995, *Osobliwości polsko-rosyjskich stosunków kulturalnych*, [w:] *Polska — Rosja. Czas przewartościowań*, pod red. Stanisława Bielenia, Warszawa, s. 145–156.
- Hertz Aleksander, 1988, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa.
- Jerofiejew Wiktor, *Gdybym był Polakiem*, „Przekrój” nr 29/2926, 22 VII 2001.
- Kapiszewski Andrzej, 1978, *Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Kępiński Andrzej, 1990, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa — Kraków, PWN.
- Kępiński Andrzej, 1995, *The origins and functioning of the negative stereotype of Russia and the Russians*, [in:] *Stereotypes and Nations*, ed. Teresa Walas, Cracow, pp. 153–157. [Geneza i funkcjonowanie negatywnego stereotypu Rosji i Rosjanina, [w:] *Narody i stereotypy*, op. cit., s. 153–157].
- Koch Alfred, 2001, *Rosyjskie imperialne zabobony*, „Gazeta Wyborcza” 30 I 2001.
- Krzysztofek Kazimierz, 1995, *Rosja a międzynarodowa komunikacja cywilizacyjno-kulturowa*, [w:] *Polska — Rosja. Czas przewartościowań*, pod red. Stanisława Bielenia, s. 124–144.
- Kucharzewski Jan, 2000, *Od białego caratu do czerwonego*, tom I–VII, PWN, Warszawa.
- Lewandowski Edmund, 1999, *Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Lippmann Walter, 1992, *Public Opinion*, New York.
- Maciejewski Jan, 2000 — *Stereotip Rosii i russkich v pol'skoj literature i obščstvennom soznanii*, [w:] Chorev V. A. (red.).
- Majer-Baranowska Urszula, 2001, *Profile pojęcia 'woda' w polszczyźnie ludowej i potocznej*. Rozprawa doktorska, Lublin, mps.
- Mazurkiewicz Małgorzata, 1990, *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 129–146.
- Mężyński Kazimierz, 1938, *Rosja w wykładach paryskich Mickiewicza*, Poznań.
- Niewiara Aleksandra, 2000, *Wyobrażenia o narodach w pamiętnikach i dziennikach z XVI–XIX wieku*, Katowice, Wyd. UŚ.
- Osgood Charles, Suci G. Tannenbaum P., 1957, *The Measurement of Meaning*, Urbana.
- Peisert Maria, 1992, *Nazwy narodowości i ras we współczesnej polszczyźnie potocznej*, [w:] „Język a Kultura”, t. 5, *Potoczność w języku i w kulturze*, Wrocław. [Dane ankietowe za rok 1989.]
- Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, „Zeszyty Prasoznawcze” R. XVII, nr 1, s. 5–26.

- Pogonowska Ewa, 2002, *Dzkie biesy. Wizja Rosji sowieckiej w antybolszewickiej poezji polskiej lat 1917–1932*, Lublin.
- Polacy-Rosjanie, 1999: *Polacy w oczach Rosjan — Rosjanie w oczach Polaków*. Międzynarodowa konferencja naukowa Instytutu Slawistyki PAN, Warszawa 2–4 XII 1999. Tezy referatów, red. Roman Bobryk, Jerzy Faryno.
- Polkowska Anna, Potocka-Hoser Anna, Kurcz Ida, 1992, *Struktura wewnętrzna reprezentacji umysłowej terminów politycznych: stereotypy czy prototypy*, [w:] *Kolokwia psychologiczne*, t. 1, *Stereotypy i uprzedzenia*, pod red. Zdzisława Chlewińskiego i Idy Kurcz, Warszawa.
- Polska-Rosja, 1998: *Polska i Rosja*, pod red. Agnieszki Madziak-Miszewskiej, Warszawa.
- Prokop Jan 1985, *Otchłań rozchelnzana*, [w:] *Szczególna przygoda żyć nad Wisłą*, Londyn.
- Prokop Jan 1998, *Lata niby-Polski*, Kraków.
- Putnam Hilary 1975, *Mind, Language and Reality*, Cambridge.
- Quasthoff Uta 1973, *Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*, Frankfurt am Main.
- Schaff Adam 1981, *Stereotypy a działanie ludzkie*, Warszawa.
- Stepanov Jurij S., 1997, *Konstanty. Slovar' russkoj kultury. Opyt issledowanija*, Moskwa.
- Stępnia Klemens, 1993, *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, współpraca Zbigniew Podgórzec, Londyn.
- Szczukin Wasilij, 1999, *Dusza rosyjska*, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 2, pod red. Andrzeja de Lazari, Łódź.
- Świerczyńska Dobrosława, 1996, *Narody w przysłowiach*, „Wiedza i Życie” 1996, nr 2.
- Tabakowska Elżbieta (red.), 2001, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków.
- Tazbir Janusz, 1957, *Ze studiów nad ksenofobią w Polsce w dobie późnego renesansu*, „Przegląd Historyczny”, t. 48, z. 4.
- Tazbir Janusz, 1996, *Rosjanie i Polacy — słowiańskie krzywe zwierciadło: fałszywy ksiądz, przewrotna Polka*, „Polityka” 1996, nr 38.
- Tazbir Janusz, 1998, *W pogoni za Europą*, Warszawa.
- Wejland Andrzej Paweł 1991, *Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne*, Warszawa.
- Wierzbicka Anna 1984, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Wierzbicka Anna 1987, *English Speech Act Verbs*, Sydney.
- Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, Culture and Cognition*, New York — Oxford.
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding Cultures Through Their Key-words: English, Russian, Polish, German, Japanese*, New York — Oxford.
- Wierzbicka Anna 1999, *Język, umysł, kultura*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wilk 1998, *Wilczy notes*, Gdańsk, słowo / obraz / terytorium.
- Znaniecki Florian 1931, *Studia nad antagonizmem do obcych*, Poznań.

Cytowane materiały publicystyczne

- Carrere d'Encausse, Helene, *Przyszłość Rosji*, Z historykiem profesor Helene Carrere d'Encausse, autorką wielu książek o Rosji, rozmawia Leopold Unger. „Gazeta Wyborcza” 2 VI 1999.
- Czech Jerzy, *Samara po Puszkynie*, „Rzeczpospolita” 5 VI 1999.
- Czech Jerzy, *Ach, tolstyje żurnaly*, „Rzeczpospolita” 12 II 2000.
- Czech Jerzy, *Słowo nieprawdy*, „Rzeczpospolita” 13 V 2000.

- Czech Jerzy, *Podróż na wschód: Moskwa literacka*, „Rzeczpospolita” 9 VIII 1997.
- Czech Jerzy, *Z kraju Czapajewa*, „Rzeczpospolita” 7 III 1998.
- Czech Jerzy, *Kasjer przychodzi w południe*, „Rzeczpospolita” 6 VI 1998.
- Cichocka Elżbieta, *Rozumem Moskwy nie ogarniesz*, „Gazeta Wyborcza” 6 VI 01.
- Janowski Michał, *Pozory nieprzyjaźni*, „Rzeczpospolita” 28 VII 1995.
- Grzybowska Krystyna, *Niemiecko-rosyjskie związki uczuciowe*, „Rzeczpospolita” 28 IX 1994.
- Grzybowska Krystyna, *Masaż rosyjskiej duszy*, „Rzeczpospolita” 3 IX 1997.
- Hugo Bader Jacek, *Lube, lube chłopaki z Luberców*, „Gazeta Wyborcza” 18 VII 2001.
- Kaniewski Łukasz, *Żydzi mają lepiej. Ze wspomnień statysty: galem Niemca w „Pianiście”*, „Rzeczpospolita” 4 IX 2002.
- Kapuściński Ryszard, *O sytuacji w Rosji w kilka lat po „Imperium”*, Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiał Węglarczyk Bartosz, „Gazeta Wyborcza” 18 V 1996.
- Kapuściński Ryszard, *Rosyjska obsesja*, Dodatek do weekendowego wydania „Rzeczpospolitej” „Plus Minus” 18 III 2000.
- Kowalczevska Agnieszka, Pęczak Mirosław, *Wschód zachodzi*, „Polityka” nr 1, 2001.
- Kaciewicz Michał, *Car Władimir*, „Newsweek Polska” 2002/35, s. 29–30.
- Łomanowski Andrzej, *Rosyjska dusza*, „Życie” / dział magazyn 15 III 2002.
- Lazari Andrzej, *Dlaczego Rosjanie nie trawią Zachodu?*, „Rzeczpospolita” 7 II 1998.
- Madej Bogdan, *Ku czerwonemu caratowi*, „Rzeczpospolita” 25 XI 2000.
- Masłoń Krzysztof, *Rosyjskie konteksty*, „Rzeczpospolita” 18 XI 1998.
- Masłoń Krzysztof, *Zbrodnia jedno ma imię*, „Rzeczpospolita” 12 IV 2001.
- Masłoń Krzysztof, Mencwel Anna, *Literatura jest sztuką zdziwienia*, „Rzeczpospolita” 6 VI 2001.
- Malik Ryszard, *Pod rządami mafii*, „Rzeczpospolita” 7 VII 1994.
- Narbutt Maja, *Sąsiedzkie spojrzenie w rosyjską duszę*, „Rzeczpospolita” 8 XI 2001.
- Olbrzychski Daniel, *Do przyjaciela Moskala*, „Polityka” nr 32/2000 (2257), 5 VIII 2000.
- Popowski Sławomir, *Dogonić i przegonić*, „Rzeczpospolita” 15 IX 2000.
- Popowski Sławomir, *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita” 5 XII 2000.
- Pomianowski Jerzy, *Dwie Rosje*, „Rzeczpospolita” 18 I 1997.
- Pruszyński Mieczysław, *Do redakcji: Dwie Rosje*, „Rzeczpospolita” 22 II 1997.
- Skaradziński Bohdan, *Dusza na wagę złota przyjaciela-Moskala. Bukowski — dwadzieścia lat później*, „Rzeczpospolita” 28 II 1998.
- Zawadzki Włodzimierz, *Słowo o Rosjanach*, „Rzeczpospolita” 2000, nr 18.
- Zauchia Andrzej, *Rosyjski spichlerz*, „Newsweek Polska” 2002, nr 35, s. 31.
- Żukowski Mirosław, *Stachanowiec*, „Rzeczpospolita” 11 VI 1996.

Rozwiązanie skrótów

- AnSk SPP — Anusiewicz Janusz, Skawiński Jacek, *Słownik polszczyzny potocznej*, Warszawa-Wrocław, PWN 1996.
- ASA-90 i ASA-2000: Niepublikowane materiały ankiet przeprowadzonych w 1990 r. i w 2000 r. w środowisku studenckim Lublina przez zespół w Instytucie Filologii Polskiej UMCS opracowujący pod kier. J. Bartmińskiego temat „Słownictwo aksjologiczne we współczesnym języku polskim” (w 1990 roku ankietę przeprowadzili Piotr Brzozowski i Małgorzata Mazurkiewicz-Brzozowska, w 2000 r. — Beata Żywicka). Respondenci odpowiadali na jedno pytanie:

- „Jakich słów użyłbyś, by scharakteryzować istotę prawdziwego X-a”. Raport z badań jest przygotowany do druku.
- DYF-93: Ankieta „Jak studenci lubelscy widzą swoich sąsiadów?” przeprowadzona metodą dyferencjału semantycznego Osgooda w 1993 r. w Lublinie wśród 100 osób. Omówienie metody i wyniki badawcze zob. Bartmiński 1986, 1995, 1997.
- ISJP Bańko — *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, Warszawa 2000.
- LAS-90: Lubelska ankieta studencka, przeprowadzona w Instytucie Filologii Polskiej UMCS w ramach seminarium magisterskiego J. Bartmińskiego w r.1990, dotyczyła stereotypów narodowych i rodzinnych. Materiały na temat Rosjanina wedle ankiety LAS-90 zebrała w ramach tego seminarium Marta Czarnocka i przedstawiła w swojej pracy magisterskiej (Czarnocka 1990). Całość dokumentacji skontrolował i obliczenia skorygował J. Bartmiński. Ankieta zawierała 10 następujących poleceń: 1) Podaj znaczenia słowa „Rosjanin”, 2) Podaj słowa, których używasz zamiast słowa „Rosjanin”; 3) Podaj cechy, które według Ciebie najlepiej charakteryzują typowego (jaki jest) Rosjanina; 4) Podaj cechy, które według Ciebie najlepiej charakteryzują wzorowego (jaki powinien być) Rosjanina; 5) Wymień przedmioty charakterystyczne dla Rosjanina; 6) Uzupełnij zdanie: X jest Rosjaninem, ale ...; 7) Dopisz nasuwający Ci się rzeczownik do przymiotnika „rosyjski” ..., „rosyjska” ..., „rosyjskie” ..., 8) Dopisz czasownik do wyrażen „jak Rosjanin”, „po rosyjsku” i objaśnij znaczenia całych zwrotów; 9) Podaj znane Ci przysłowia o Rosjaninie; 10) Zapisz znane Ci anegdoty o Rosjaninie.
- Linde SJP — Linde Samuel B., *Słownik języka polskiego*, Lwów 1859.
- PBS 2001 — Badanie Pracowni Badań Społecznych na zlecenie Polskiej Agencji Informacyjnej w dniach 28 XI–4 XII 2001 r. na reprezentatywnej 1015-osobowej próbie dorosłych Polaków. Dane pochodzą z www.pai.pl/polska_rosja/
- PSWP Zgół — *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, pod red. Haliny Zgótkowej, t.15, Poznań, Wydawnictwo Kurpisz 1998.
- SJP Dor — *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, red. Witold Doroszewski, Warszawa 1958–1969.
- SJPs Bańko — *Słownik języka polskiego. Suplement* pod red. M. Bańko, M. Krajewska, E. Sobol, Warszawa, PWN, wyd. II poprawione 1993.
- SLSJ 1980 — *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Wrocław.
- SSiSL 1996, 1999 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisław Niebrzegowska, t. *Kosmos*. [cz.] 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; [cz.] 2. *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999.
- SSyn DGT 1993 — Dąbrowka Andrzej, Geller Ewa, Turczyn Ryszard, *Słownik synonimów*, Warszawa.
- SWJP Dunaj — *Słownik współczesnego języka polskiego*, pod red. Bogusława Dunaja, Warszawa 1999.

THE STEREOTYPE OF A RUSSIAN AND ITS PROFILES IN CONTEMPORARY POLISH

The article aims to reconstruct the Polish stereotype of a Russian by means of the cognitive definition, whose principal components are predications of the type „Russians drink”, „Russians are brutal”, „Russians are aggressive”, „Russians are musical”, etc. It also aims to capture the mechanisms guiding the functioning of the stereotype in public discourse. A set of about seventy fixed sentences-judgements of this type can be grouped into a few categories (syndromes): „the Russian soul”, „a brother Slav”, an aggressor and enemy, „a master and slave” (i.e. someone despotic and enslaved at the same time), „an Asian”, someone with a specific and rich cultural background, a marketplace trader. At the level of contemporary public discourse the categories give rise to profiles, i.e. functional stereotypical variants whose creator is always a sociologically and culturally defined subject, e.g. a Pole — simple person, a Polish patriot, a member of the Polish intelligentsia with European horizons, a young pragmatist.

The base set of features attributed to Russians by Poles is established on the basis of three types of linguistic data: systemic (ethnonyms and their derivatives, phraseological units and collocations), experimental (questionnaires conducted according to various methods among Lublin students in the period 1990–2000) and textual.

Irina Lappo
(Lublin)

PROFILOWANIE STEREOTYPU ROSJANINA W POLSKIM KRĘGU JĘZYKOWO-KULTUROWYM

Stereotyp Rosjanina w Polsce wbrew obiegowemu przekonaniu nie jest wyłącznie negatywny. Przeprowadzona przez autorkę artykułu analiza danych językowych (częściowo wykorzystana już także w zbiorowej pracy Bartmińskiego, Lappo i Majer-Baranowskiej, drukowanej w tym numerze „Etnolingwistyki”) — wykorzystująca „lubelską” koncepcję profilowania pojęć — pozwala zrekonstruować różne profile obrazu Rosjanina, obecne w polskim dyskursie publicznym i w myśleniu potocznym. Profile te są kreowane na podstawie bazowych cech utrwalonych w polskiej tradycji odpowiednio do przyjętych perspektyw i punktów widzenia.

Najczęstszy profil Rosjanina jest budowany na wyobrażeniu człowieka z „rosyjską duszą”, któremu przypisuje się brak umiaru, nadużywanie alkoholu, szczyptę szaleństwa, otwartość, serdeczność, gościnność, zamiłowanie do zabawy, wytrwałość i upór, a także syndrom „azjatyckości”: mentalność niewolniczą, dzikość, cywilizacyjne zacofanie i obłudę. To profil „brata-wroga”, Słowianina-Azjaty, spotykany w Polsce najszerzej.

Najbardziej negatywny wariant jest tworzony z perspektywy polskiego obywatela i patrioty, który doświadczył represji narodowych, politycznych i ideologicznych. To profil Rosjanina „władcy”, reprezentującego wrogie imperium i uczestniczącego w despotycznych i totalitarnych sposobach sprawowania władzy.

W kręgach inteligencji polskiej powstał profil „przyjaciela-Moskala” (wedle formuły stworzonej przez Mickiewicza). W profilu tym oddziela się rosyjskie dobro (np. kulturę) od rosyjskiego zła (czyli ustroju politycznego) i dostrzega w Rosjaninie — należącym głównie do środowiska rosyjskiej inteligencji — człowieka bliskiego i bogatego wewnątrznie.

Najmniej wyrażenie uformowany jest nowo powstający profil Rosjanina — Europejczyka, kreowany przez młode, wykształcone pokolenie Polaków, dla których ważny jest wspólny kanon podstawowych wartości (język angielski, komputeryzacja, macdonaldyzacja, globalizacja itp.).

I. Potrzeba profilowania

Z licznych badań dotyczących stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym (Kępiński 1990; Opacki 1993; Giza 1993; Drawicz 1995; Tazbir 1998; Maciejewski 1998 i inne; szczegółowy opis literatury przedmiotu patrz Bartmiński 2002) wynurza się obraz niezbyt sympatyczny. Dla badań literaturoznawczych i socjologicznych punktem wyjścia jest intuicyjna, potoczna wiedza (przekonanie), że Rosjan w Polsce się nie lubi. „Polacy mają skłonność dostrzegać u Rosjan głównie wady” (Lewandowski 1995: 38). „Rosjanom przypisuje się [...] wszystkie najgorsze cechy: dzikość, okrucieństwo, ciemnotę, podstępność, wiarołomstwo, pijaństwo, ‘pychę moskiewską’ z naczelnym symbolem ‘niewolniczej duszy’ i despotycznego władcy” (Kępiński 1990: 155). Mocno upraszczając, można powiedzieć, że polski stereotyp Rosjanina lansuje obraz brudnego i dzikiego osobnika, który płaszczy się przed władzą, pojmuje wolność w kategoriach anarchii, a niewolę jako stan normalny, jest niepohamowany w dobrym i złym, a przede wszystkim w picu. Wybitny znawca Rosjan i Rosji Andrzej Drawicz tak podsumowuje polską optykę: „Rosja widzi nam się jako dziwaczne monstrum. Na obraz taki pracuje usilnie wszystko: polityka, publicystyka, informacja, sztuka, literatura” (Drawicz 1993: 116). Jednak proste „nie lubi się” nie jest określeniem ani precyzyjnym, ani wyczerpującym dla dość skomplikowanego polskiego syndromu wyższości cywilizacyjnej i kompleksu drugorzędności kulturowej wobec wschodniego sąsiada.

Wizerunek, który lansują polskie media i literatura (zarówno piękna jak i naukowa), nie jest jednak pełny. Nie uwzględnia bowiem ani fascynacji rosyjską kulturą, ani podziwu dla zagadkowej rosyjskiej duszy (która pod mianem „duszy słowiańskiej” obsługuje również polski obszar kulturowy), ani elementu szacunku dla człowieka rosyjskiego bezwzględnie wygrywającego w rywalizacji pijackiej (autostereotyp Polaka bowiem zakłada, że ten również za kołnierz nie wylewa).

II. Baza materiałowa i metodologia

Próbę systematycznego zebrania materiału i metodycznego jego uporządkowania podjęli w tym numerze „Etnolingwistyki” Jerzy Bartmiński,

Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska. Autorzy ustalają zawartość treściową stereotypu na podstawie danych systemowych, ankietowych i tekstowych (SAT). „Bazowy” zespół cech stereotypowego Rosjanina, przytoczony w artykule (w dalszym ciągu: BLM) oraz koncepcja profilowania pojęć (Bartmiński, Niebrzegowska 1998) umożliwiają opis operacji profilowania stereotypu Rosjanina. Bazowy zespół cech stereotypowego Rosjanina podlega różnicowaniu na profile, rozumiane za Bartmińskim, Niebrzegowską jako warianty wyobrażenia przedmiotu hasłowego [...] kreowane przez jakiś czynnik dominujący, dominantę (1998: 217). Profile mają pewne cechy wspólne, jednak wyraźne różnice w nasileniu tychże cech lub ich odcieniach aksjologicznych zarówno na poziomie danych systemowych języka polskiego, jak i w tekstach artystycznych pozwalają na rekonstrukcję operacji profilowania i zbudowanie eksplikacji modelującej sposób widzenia przedmiotu przez nosicieli języka polskiego. Powstanie tego czy innego profilu należy do *homo loquens*, zależy od obranej perspektywy i mentalnych predyspozycji subiekta oraz dokonanego wyboru obiektu oglądu. Profil zależy więc od tego „kto patrzy?” (tu na poziomie badawczym dokonujemy rekonstrukcji hipotetycznego podmiotu) oraz „na kogo patrzy?” (rekonstrukcja przedmiotu oglądu).

II.1. Kto patrzy?

Rekonstruujemy profile, uwzględniając przede wszystkim punkt widzenia *homo loquens* danego obszaru językowo-kulturowego. W polskich dziejach stereotypu Rosjanina możemy wyróżnić pewne utrwalone społecznie punkty widzenia.

A. Punktowi widzenia prostego człowieka odpowiada ludowy profil Rosjanina jako „brata-wroga”, na który składają się syndromy „słowiańskiej swojskości”, „rosyjskiej duszy” oraz syndromy niewolnika i Azjaty.

B. Z punktu widzenia polskiego patrioty tworzony jest profil Rosjanina zaborcy i wroga. Syndromy obsługujące ten profil to syndrom tzw. człowieka radzieckiego i syndrom władcy-niewolnika.

C. Punkt widzenia inteligenta-intelektualisty pozwala zbudować profil „przyjaciela-Moskala”, czyli Rosjanina — przedstawiciela kultury i nauki o światowym znaczeniu.

D. Dobrze wykształcony, proeuropejski Polak-pragmatyk — widzi w Rosjaninie partnera, Europejczyka. Ten profil chociaż ściśle powiązany z profilem „przyjaciela-Moskala” ma inne podłoże genologiczne. To co pozwala wyróżnić go wśród innych profili — to jego słaba stereotypizacja i brak wyraźnego wartościowania. Stosunek podmiotu obserwacji do obiektu można określić jako neutralny.

II.2. Na kogo patrzy?

Ważną dla wyodrębnienia profilu okazuje się również kategoria „perspektywy oglądu” z pytaniem naczelnym — co znajduje się w polu widzenia *homo loquens*?

2.1. perspektywa ideologiczna

Trzy modele ideologiczne, które funkcjonują w obiegu masowym we współczesnej Rosji (opisane przez Levkijevską, 2000): sowiecki, nacjonalistyczno-monarchistyczny i prozachodni — pokrywają się z dwoma wyodrębnionymi przez nas ideologicznie nacechowanymi punktami widzenia: B (sowiecki i monarchiczny: Rosjanin-nacjonalista dziedziczy profil po Rosjanie-komuniście, który z kolei genetycznie obciążony jest wszystkimi cechami *rosyjskiego caratu* — z zaborami łącznie — patrz na ten temat Pogonowska 2002; Kucharzewski 2000) i D (prozachodni).

2.2. perspektywa społeczna

Przy analizie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym daje się wyodrębnić trzy zasadnicze obiekty oglądu, które z jednej strony różnicują najbardziej ogólne, „bazowe” wyobrażenie przedmiotu badań, z drugiej zaś są względem siebie kompatybilne. Za podstawę wyróżnienia obiektów oglądu przyjmuję dwie opozycje oparte na hierarchii społecznej — WŁADZA : LUD i LUD : INTELIGENCJA. Wyodrębnione na podstawie hierarchii społecznej trzy obiekty oglądu łączą się z punktami widzenia: A (prosty człowiek z ludu), B (przedstawiciel władzy rosyjskiej) i C (inteligent rosyjski).

	Punkt widzenia:	Obiekt oglądu nacechowany perspektywą ideologiczną:	Obiekt oglądu wyselekcjonowany z perspektywy socjologicznej:	Profil:
A.	prostego człowieka	—	prosty człowiek z ludu	Brat-wróg
B.	polskiego patrioty o optyce narodowościowo-katolickiej	sowiecki, nacjonalistyczno-monarchistyczny	przedstawiciel władzy rosyjskiej	Homo politicus
C.	inteligenta-intelektualisty	—	inteligent rosyjski	Przyjaciół-Moskal
D.	wykształconego, proeuropejskiego Polaka-pragmatyka	prozachodni	—	Europejczyk-demokrata

III. Profile

A. Rosjanin „brat-wróg”

Rosjanin jako „prosty człowiek” — przedstawiciel ludu (w znaczeniu podstawowym „nieuprzywilejowanej części społeczeństwa”) — postrzegany jest w kategoriach narodowości i jest profilem najważniejszym, prototypowym (co wcale nie oznacza, że jego zasięg społeczny jest najszerszy). Na sam profil składa się kilka skryptów społeczno-kulturowych: żołnierz, chłop, mieszkaniowiec miasta, *ruscy* handlujący na polskich targach. Ten ludowy profil Rosjanina, konceptualizowany jest jako „brat-wróg”, dostrzegany przez prostego człowieka, składa się z syndromów słowiańskiej swojskości, rosyjskiej duszy oraz syndromów niewolnika i Azjaty (por. dane językowe, eksperymentalne i tekstowe w BLM). W polszczyźnie potocznej na określenie Rosjanina sposobów jest wiele, ale istnieje tylko jedno „w zasadzie neutralne” — jak zaznacza np. Maria Peisert (Peisert 1992) — określenie *Rosjanie*, *Rosjanin*, *Rosjanka*. Zwróćmy uwagę na to „w zasadzie”: implikatura wydaje się taka: „w zasadzie — czyli w dyskursie oficjalnym, słownikowym, politycznie poprawnym — neutralne, a tak naprawdę — w świadomości potocznej, w ujęciu stereotypowym — nie jest to określenie neutralne”. Popularne w słownikach¹ określenie „mieszkańcy b. ZSRR” sygnalizuje pewną dotkliwą lukę w polszczyźnie poprawnej (ściślej — polszczyźnie inteligenckiej, aspirującej do poprawności politycznej). W świadomości potocznej ZSRR był zamieszkały przez *ruskich*. Minęła dekada od rozpadu Związku Radzieckiego, Ukraińcy i Białorusini mogą „pochwalić się” własnymi stereotypami i właśnie oni przeważnie trudzą się mrówczym handlem i zalewają polskie targi, a jednak tanie szmuglowane papierosy i wódkę nadal kupuje się od *ruskich*. Np. zasłyszane konstrukcje: „jedna ruska ze Lwowa”, „Pani skąd? Z Łotwy? No i jak tam u was w Rosji?”. Rzeczywista granica Polski z Rosją wynosi mniej niż 6% od ogólnej długości granicy państwa, mentalna — nadal przebiega wzdłuż Bugu. Świadomość tego faktu jest w Polsce udziałem inteligencji, którą cechuje przyjęcie perspektywy badawczo-refleksyjnej. Próbę oddzielenia *Rosjan* od *ruskich*, *iwanów* od *przyjaciół Moskali*, *kałmuków* od *kacapów* — podejmują pisarze, autorzy słowników i artykułów naukowych.

¹ Por. definicję w ISJP, w której autorzy wyraźnie próbują dystansować się od użycia przymiotnika *ruski* w znaczeniu *Rosjanin*, wskazując na podmiot mówiący inny niż oni sami — „Niektórzy mówią Ruski o kimś, kto pochodzi z terenu byłego ZSSR lub Rosji poradzieckiej” (podkreślenie moje — I.L.). Definicja Doroszewskiego: *Rosja* „państwo we wsch. Europie i płn. Azji obejmujące do XX w. (z niewielkimi odchyleniami) terytorium późniejszego ZSRR”.

Świadomość potoczna beztrząsco funkcjonuje w tym zamieszaniu „terminologicznym”, intelektualiści próbują łączyć dziurę językową określeniem „były ZSRR”.

Trzeba jednak zauważyć, że negatywne nacechowanie formy *ruski* w znaczeniu *Rosjanin* nie zawsze jest sprawą oczywistą dla przeciętnych nosicieli języka. Świadomość pejoratywnego znaczenia rośnie wraz z wykształceniem respondentów (a przypomnijmy, że wykształcenie powyżej średniego ma w Polsce 7,9% ludności²). Więc adnotacje *lekcew.* (SPP-Anus), *słowo potoczne i pogardliwe* (ISJP-Bańko) czy *posp.* (SPP Dor) nie wyjaśniają — jak się wydaje — sprawy do końca. Dążenie mowy potocznej do elips, skrótowości itd. jest podstawą do mocnego zadomowienia „ruskiego” w polszczyźnie mówionej. Liczne derywaty (patrz BLM) z jednej strony wskazują na zakorzenienie się formy, z drugiej zaś pozwalają swobodnie wyrazić emocje negatywne, rezerwując tym samym sam wyraz podstawowy dla wyrażenia postawy neutralnej (autopsja świadczy, że nawet przyjaźnej³).

Analiza derywatów (por. BLM) pokazuje jak różne środki językowe zostały wykorzystane do wyrażenia subtelnie zróżnicowanych odcieni niechęci. Najliczniejszy blok składa się z określeń bazujących na pejoratywizacji w budowie słowotwórczej. Za wyraz podstawowy należy uznać *Rusy*, *Ruś*, którą to osnowę również można odnieść do grupy określeń „w zasadzie neutralnych”, jednak pewien mechanizm językowy, wykorzystujący język obcy w celach ośmieszenia jego nosicieli, każe podejrzewać, że potoczna etymologia (tzw. etymologia ludowa) za osnowę derywatu uznaje samookreślenie się Rosjanina — *ruskij*.

Brat-Słowianin

Dominantą semantyczną jest w tym profilu określenie Rosjanina jako brata. Por. legendę o trzech braciach: *Lechu*, *Czechu* i *Rusie*, która wprowadza nas do najstarszego — mocno zakorzenionego w obiegu kulturowym — pokładu mitologii narodowej. W ten sposób zostaje zniesiona istotna przy samookreśleniu się narodowym i postrzeganiu innych opozycja swój:obcy. Rus jest bratem Słowianinem, z którym można się dogadać (por. etymologie Słowianina od „słowa”)⁴. Prosty człowiek — przedstawiciel ludu po-

² Dane za 1988 rok. W Rosji ten odsetek jest prawie dwa razy wyższy — 14,1% (dane za 1989 rok). *Rocznik statystyki międzynarodowej 2002*, Warszawa GUS 2000, s. 71.

³ Niania mojego *ruskiego* dziecka (kobieta po 50) — dla której byłam bądź co bądź pracodawcą (pozwala to założyć co najmniej deklarowaną sympatię z jej strony) — nie wahała się w żywe oczy powiedzieć mi „ruska”. O ogólnym poziomie kompetencji językowej tej kobiety niech świadczą takie formy zwracania się jak *siadaj Pani*, *wejdź Pani*, *weź Pani*.

⁴ Hasło „bracia-Słowianie” w polskim kręgu kulturowym wydaje się być zabarwione sporą dawką ironii, jednak podczas ostatnich badań opinii społecznej w Polsce stanu stosunków polsko-rosyjskich (PBS-2001) respondenci dość licznie wskazywali na wspólne

strzegany jest w kategoriach narodowości: zespół przypisywanych mu przez przeciętnych nosicieli języka polskiego cech charakterystycznych jest przebogaty, lecz cechą dominującą jest nadużywanie alkoholu.

Wróg-Azjata

Zdecydowanie negatywny jest zespół charakterystyk, wyraziście wyodrębniający się wśród cech Rosjanina i współtworzący profil brata-wroga. Jest to syndrom 'Azjaty', którego wyróżnikami są cechy: *żyje w biedzie, w brudzie, jest dziki, zacofany, źle wychowany*. Nacechowana wartościująco nazwa używana jako hiperonim wobec *Rosjanina* — *Azjata* konceptualizuje go jako kogoś dalekiego i obcego, wyrugowuje ze słowiańskich korzeni. W dyskursie potocznym, a zwłaszcza publicystycznym, przeciwstawienie Europy Zachodniej i Wschodniej jest zabiegiem myślowym, który pozwala na skuteczne leczenie własnych kompleksów wschodnich Europejczyków poprzez wskazanie na Azję, która w geografii mentalnej Polaków panoszy się tuż za Bugiem. „Etykieta *Europy* daje poczucie wyższości wobec niskiej, ciemnej, zacofanej, dzikiej, po bolszewicku barbarzyńskiej Azji (przy czym dla wielu Polaków tak rozumiana Azja mentalna swe najpełniejsze ucieleśnienie znajduje w Rosji)” (Chlebda 2002). Opozycja Europa : Azja wartościowana w kategoriach *dobro-zło* oraz *cywilizacja-dzikość* staje się też skuteczną odtrutką na retorykę słowianofilską.⁵ *Kalmuk* jest więc swoistą odpowiedzią na popularne w dyskursie słowianofilskim rosyjskie określenie Polski jako „Judasza Słowiańszczyzny”.

Na niższość cywilizacyjną Rosjan wskazuje określenie ich jako *Kalmuków*. Kalmuckie rysy są stałym elementem portretu radzieckiego żołnierza-oswobodziciela (Olga Tokarczuk *Prawiek*, Szczypiorski *Początek*, Myśliwski *Widnokrąg*). W *Małej apokalipsie* Konwicky obdarza nimi zarówno pierwszego sekretarza Związku Radzieckiego „... dwóch grubych facetów całujących się w usta. To nasz sekretarz i ten ich ruski, car carów, pan połowy świata. Nasz ma dobroduszną twarz kardynała czy dozorczy [...] Tamtego historia i geny wyposażyły w fizjonomię kalmucką” (Konwicky 1995: 30), jak i ukochaną głównego bohatera — Rosjankę Nadzieżdę, por.: „lekko skośne

słowiańskie korzenie (21,3%) i bliskość kulturową (19,1%). Pytanie jednak było sformułowane „pozytywnie”: „Czy jest coś, co Pana/Pani zdaniem, sprzyja obecnie rozwojowi stosunków między Polską a Rosją?”

⁵ Czym jest ulubiona przez Moskali ideologia słowianofilska w polskim odbiorze ilustruje bardzo charakterystyczny *passus*, który Tadeusz Konwicky wkłada w usta skośnokiej (sic!) Rosjanki Nadzieždy: „Ach, po co te ciągłe kłótnie między nami i wami. Przecież my wszyscy Słowianie. Czy nie lepiej by było, gdybyście się do nas przyłączyli z dobrej woli. Zapomnielibyśmy wspólnie o tych wszystkich niepotrzebnych urazach, pretensjach, niechęciach, co nas tyle wieków dzieliły. My was potrafimy kochać, tylko wy nas pokochajcie” (Konwicky 1995: 40).

oczy”, „dziecko skośnookie”, oraz implikatury: „wnuczka Lenina”, „wnuczka Dżingis-chana”. Na pytanie: dlaczego Rosjanie mają skośne oczy i kałmuckie rysy, odpowiada bohater *Małej apokalipsy*, którego wypowiedź wydaje się inteligencką próbą uzasadnienia sądu stereotypowego: „Przecież was, Rosjan, już nie ma. Ostatnich Słowian, to znaczy wyższe warstwy, wymordował twój dieduszka Lenin. Od Bugu po Chabarowsk hula Azja” (Konwicki 1995: 60). Jest to artykulacja sądu potocznego, lecz były w kulturze polskiej również próby naukowego uzasadnienia azjatyckości Rosjan (por. Duchiniński 1858–1861). Tak postrzegany Rosjanin to często — zgodnie z polskim stereotypem Azjaty — nie tylko zacofany, biedny i brudny barbarzyńca, ale też dziki i okrutny najeźdźca, a nadto niewolnik całkowicie oddany despotcie.

Brat-wróg

Bardzo trafna wydaje się diagnoza postawiona przez Maciejewskiego: „Brat-wróg” (Maciejewski, 1998). Ku potrzebom analizy rozprowadzona tu „brata” i „wroga”, ale z zastrzeżeniem, że w świadomości potocznej funkcjonują oni nierozzerwalnie. Na skośnookiej azjatyckiej twarzy sowieckiego żołnierza w każdej chwili może pojawić się szeroki i szczery słowiański uśmiech, a prostoduszny ruski Wania — może zaskoczyć wyrafinowaną iście „wschodnią” obłudą. Należy zwrócić uwagę na to, że „brat-wróg” jest najgorszym, najbardziej niebezpiecznym rodzajem wroga, bo w tą opozycję immanentnie wpisana jest zdrada, obłuda i bratobójstwo.

Dusza-człowiek

Aktualizowany — zarówno na poziomie ankiet (wyniki ASA 90–2000 przytoczone w BLM), jak i w danych tekstowych — jest w tym profilu również syndrom „rosyjskiej duszy”. „Obłuda Moskala jest straszna i niszcząca, ale przecież nigdy nie jest doskonała, zawsze można tam znaleźć jakąś rysę, pęknięcie, przez które sączy się odrobina zwykłej, ludzkiej duszy” (Szczygiński 1996: 189).

Nieprzypadkowo przysłowiowa rosyjska obłuda jest ściśle związana z konceptem przysługującej Rosjaninowi *duszy*⁶, która, będąc zasadniczym kon-

⁶ Charakterystyczne, że stereotypy i pokrywające się w tym wypadku z nimi autostereotypy dotyczące fenomenu rosyjskiego charakteru, opisywane często są właśnie za pomocą pojęcia *dusza*, traktowanego jako punkt centralny. Są to: „skrępowana pieluszką dusza” (nawiązująca do panującego w Rosji dotychczas zresztą — mimo protestów ortopedów — zwyczaju ciasnego owijania niemowląt pieluszką na kształt mumii) z jednej strony i „szeroka rosyjska dusza” (można by się tu dopatrzeć odwołań do szerokich przestrzeni geograficznych), z drugiej. To, że są to pojęcia właściwie wzajemnie się wykluczające, znajduje się w harmonii z rosyjskim przeznaczonym *ad usum internum* stereotypem etnicznym. Zdaniem T. Cyw’jan, „pewne cechy świadczące o opozycji dobro: zło i przedstawione w maksymalnym natężeniu: naród-bogonosiec i naród-zabójca (убийца); skłonna do refleksji rosyjska (słowiańska) dusza z jej słynnym «dążeniem do cierpienia», łagodnością,

ceptem autostereotypu Rosjanina, jak w krzywym zwierciadle odbija się w polskim stereotypie Rosjanina. Zagadkowa, szeroka (wszystko w niej się zmieści — i dobro, i zło) dusza w polskim odbiorze łączy się z „dostojewszczyzną” (w stylu „zabił, a potem bardzo płakał”).

Obydwa te zespoły cech — i „słowiańskiej swojskości”, i „rosyjskiej duszy” — zwykle są opatrywane przez użytkowników polszczyzny pozytywną oceną. Pozytywnie postrzegana jest szczypta szaleństwa, gościnność, otwartość i skłonność do napojów wysokowych — czyli w gruncie rzeczy wszystko, co wspólne stereotypowi Rosjanina i autostereotypowi Polaka. Relacje między heterostereotypem i autostereotypem zasługiwałyby jednak na odrębną rozprawę. Badania opinii społecznej pokazują, że Polakom w Rosjanach podoba się przede wszystkim „serdeczność, gościnność, wytrwałość i upór, zamięłowanie do zabawy”. Jednocześnie Polacy deklarują, „że nie lubią rosyjskiej słabości charakteru oraz nadmiernej skłonności do alkoholu” (PBS-2001). Wydaje się, że „zamięłowanie do zabawy” postrzegane pozytywnie i zasługująca na potępienie „skłonność do alkoholu” jest zachowaniem jednym i tym samym — tylko inaczej wartościowanym i inaczej nazywanym. Ujawniająca się niekiedy ambiwalencja wartościowania dotyczy zwłaszcza przypisywanej Rosjanom skłonności do picia alkoholu, która odbierana jest w zależności od dyskursu albo zdecydowanie negatywnie, albo dość życzliwie. Perspektywa pragmatyczna zakłada zmianę wartościowania cech, które są aktualizowane i oceniane negatywnie w innych profilach. Np. pijaństwo Rosjanina wzbogaca się o spostrzeżenie, że ma „mocną głowę” i zawiera element szacunku, zwłaszcza w dowcipach (por. BLM). Andrzej Kępiński zwraca uwagę „na charakterystyczną dla stereotypu projekcję wad: zarzut pijaństwa formułuje naród, który w opinii europejskiej sam zyskał porzekadło *ivre comme un Polonais*” (Kępiński 1990: 155).

Swój chłop

Profil „brat-wróg” charakteryzuje się przede wszystkim skrajną rozbieżnością stereotypowych obrazów, które plasują się wręcz na przeciwległych biegunach, jednak realizowane są jednocześnie. Postacie Rosjan mieszczące się w tym profilu mogą być dość zróżnicowane, a wachlarz oceny „od brata do wroga” jest bardzo szeroki.

Rosjanin widziany z polskiej perspektywy jako bardziej brat niż wróg, czyli „swój chłop”, jawi się pod warunkiem przyjęcia bardzo pragmatycz-

otwartością, gościnnością itd., oraz — niemniej słynne rosyjskie «что хочь, то и возмочь» (co chcę, to i wyrabiam), skierowane na niszczenie, w pierwszej kolejności samego siebie, «świństwo», okrucieństwo i grubiaństwo.” (por. Civ’jan 1997: 10). Podobną opinię wyraża również W. Kantor w swoich historiozoficznych rozważaniach. Za istotny składnik mentalności rosyjskiej uważa autor opozycję żywiołowości i cywilizacji, wolności i samowoli (por. Kantor 1997).

nej perspektywy oglądu. Polski biznesmen widzi na Wschodzie ogromny rynek i ogromne możliwości, w Rosjanach zaś dostrzega partnerów, „swoich chłopów”, z którymi można zdrowo popić i robić interesy. Potwierdzają to: 1) dane systemowe: nadrzędna kategoria wobec *Rosjanina* — *Słowianin* konceptualizuje Rosjanina jako kogoś bliskiego, pobratymca, starszego brata; 2) badania eksperymentalne (BML: ASA2000): Polacy postrzegali „prawdziwego” Rosjanina przede wszystkim przez pryzmat jego sytuacji bytowej (blisko 20% wszystkich wyrażań cytatowych); 3) dane tekstowe: na gruncie literatury pięknej typ Rosjanina-brata uosabia postać kupca Suzina z *Lalki* Prusa.

Polak-pragmatyk jest dobrze poinformowany przez media o rosyjskiej mafii, korupcji, prostytucji itd., ale, jak się wydaje, potrafi zneutralizować dyskurs publicystyczny podejściem zdroworozsądkowym (por. BLM). Widzi dobre i złe strony, narzeka np. na niesłowność lub nieuczciwość rosyjskich partnerów, na biurokratyczną machinę państwa rosyjskiego, ale dostrzega plusy w niedoskonałości tych przywar.

Perspektywę praktyczną przyjmuje gospodyni domowa i cała Polska przygraniczna: kupuje u *ruskich* na targu — i jest zadowolona; bierze pomoc domową czy robotników na czarno — i też jest zadowolona. Ta perspektywa daje poczucie wyższości: „widok Rosjanina, handlującego na Stadionie Dziesięciolecia resztkami majątku imperium, skuteczniej rozładowuje dawne polskie urazy i kompleksy, aniżeli wieloletnia działalność TPPR i wszystkie akademie poświęcone wzajemnej przyjaźni” (Tazbir 1998: 138). Jak wynika z danych ASA 2000 najistotniejszą zmianą, jaka dokonała się w świadomości Polaków, jest postrzeganie Rosjanina przede wszystkim w aspekcie bytowym, a nie ideologicznym, jak było wcześniej (aż 20,11% wszystkich określeń — w 1990 r. tylko 6,29%), co jest zapewne skutkiem wielu bezpośrednich kontaktów z Rosjanami handlującymi na bazarach i pracującymi w Polsce „na czarno”.

Stereotyp prostego człowieka z ludu (szczególnie żołnierza) eksponuje przede wszystkim mentalność niewolnika. Tak w *Dziadach* Mickiewicza w scenie *Przegląd wojska w Ustępie* rosyjski żołnierz — głupi i zapity — zasługuje na naganę wieszczą: *O biedny chłopie! Heroizm, śmierć taka, / jest psu zasługą, człowiekowi grzechem*. Wolno tu jednak dopatrzeć się pomieszania fobii i sympatii: swoisty „heroizm niewoli” nie poddaje się jednoznacznej ocenie, budzi zarówno odrazę, jak i litość: *Biedny narodzie! Żal mi twojej doli*.

Inteligentki punkt widzenia poprzez zaprzeczenie potwierdza, że polski mit o niewolnictwie Rosjan jako cesze wrodzonej, apriorycznej (np. Drawicz:

„Jałowe i bezmyślne jest widzenie «ruskich» jako narodu niewolników” — Drawicz 1988: 11) istnieje i ma się dobrze.

Do utartych, a więc interesujących nas stereotypowych skojarzeń należy zabieg myślowy, który każe połączyć psychiczne cechy Rosjanina z przestrzenią, w której przyszło mu zamieszkać; por. badanie opinii społecznej: „Polkom Rosja kojarzy się z biedą i zabytkami, Polakom z biedą i wielkim obszarem” (PBS–2001). Jest to wątek wyzyskiwany przez literaturę. Rosjanka Nadziejda w *Małej Apokalipsie* Konwickiego namawia Polaka: „— Ja bym pana zabrała do nas, na starą Ruś. Gdzie horyzont daleki, jak nigdzie indziej, i niebo wielkie, największe. Pan broni się przed wielkością, bo nie ma odwagi. Niech pan plunie na wszystko i wyjdzie szukać Boga”. W *Męczeństwie Piotra Oheya* Mrożka Stary Myśliwy z Syberii na prośbę: „Ach ojczu, poradź, mów, co robić, jak żyć!” — odpowiada: „Dolinami, hej, ano! Świstaki, rosomaki, cierpieć! Hej — gleba ruń!; Chodź, pójdziemy w step, brzegami będziemy szli, hen, daleko pójdziemy, a iść, a ziemią naszą nieobjętą całą wędrować.”⁷

B. Rosjanin *homo politicus*

Profil Rosjanina aktualizowany poprzez punkt widzenia polskiego patrioty o optyce narodowościowo-katolickiej — to Rosjanin „zaborca i wróg”, *homo politicus*, przedstawiciel władzy. Przez dłuższy czas z racji historycznych powikłań „stosunek Polski do Rosji nie był polityczny, lecz neurotyczny” — pisze Andrzej Mencwel w swoich znakomitych studiach polskich postaw kulturowych *Przedwiośnie czy Potop* (Mencwel 1997: 59). Jak zauważył Jerzy Bartmiński, Rosjanin przez Polaków jest interpretowany w kategoriach raczej ideologii, niż narodowości (Bartmiński 1994), postrzegany jest jako przedstawiciel imperium, a nie jako osoba narodowości rosyjskiej. Potwierdzają to dane ankietowe: w ASA 90 najwyższą rangę uzyskał aspekt ideowy (17,71% wszystkich cech), a zatem Polacy postrzegali Rosjanina przede

⁷ Charakterystyczna jest propozycja M. Sugiera dotycząca interpretacji postaci Starego Myśliwego w *Męczeństwie Piotra Oheya*, która opiera się na informacji, że przybył on z Syberii. Więc za zdaniem — *Ja tygrysa, panie, wszędzie poczuję* — kryje się zdaniem badaczki implikatura: „Któż lepiej niż obywatel Związku Radzieckiego zna te tygrysy, co ułatwiają Państwu ingerencję w prywatność obywateli?” (Sugiera 1996: 92). Wydaje się jednak, że treść tej wypowiedzi odwołuje się do podstawowych stereotypów dotyczących właśnie „rosyjskiej duszy”, szerokiej jak step i poszukującej zbawienia w wędrówce i cierpieniu. Ostro skonstrastowany z resztą postaci obraz Starego Myśliwego nie jest dla polskiego odbiorcy propozycją realnego wyjścia z pułapki, w którą przez urzędniczo-państwową machinę uwikłany zostaje Ohey, lecz absurdalnym belkotem dotkniętego zapewne starczą demencją cudaka wynurzającego się z otchłani Rosji, ponieważ cierpienie, „które uszlachetnia duszę” oraz ucieczka w step w kontekście kultury polskiej wydają się dość niedorzeczną propozycją *à la russe*.

wszystkim jako nosiciela pewnego światopoglądu, zwolennika określonej ideologii (BLM). Jednocześnie należy zaznaczyć, że podstawą dla wykreowania ideologicznego portretu Rosjanina są pewne cechy mentalno-psychologiczne przypisywane stereotypowo Rosjanom jako przedstawicielom narodu. Rosjanin jako *homo politicus* jest derywowany od profilu prototypowego „brat-wróg”.

W nazewnictwie tej grupy ludzi nie da się wskazać leksemu neutralnego, natomiast obsługują ją liczne kakofemizmy. Mamy tu pozostałości po niedawnej historii sąsiedniego kraju, czyli ślady stereotypu historycznego, który pozwala wyartykułować niechęć nie tyle wobec narodu, ile wobec ideologii z nim utożsamianej. Zmiana systemów politycznych i onomastyki nie ma znaczenia. Cecha rosyjskiego despotyzmu wydaje się być dziedziczna, polski obserwator zawsze zdoła zauważyć „wieczną Ruś ukrytą za butwiejącym parawanem Związku Radzieckiego” (Konwicki 1995: 30). Nieprzypadkowo też współczesna demokratyczna Rosja w obiegu potocznym, a nawet w definicjach słownikowych nagminnie jest mianowana *byłym Związkiem Radzieckim*. Na płaszczyźnie historycznej mogą to być przedstawiciele bardzo różnych systemów politycznych, określenia językowe obsługujące ten profil na przestrzeni dziejów są zmienne: *car*, *carat*, *carski urzędnik*, *bolszewik*, *Bolszewia*, *czerwony carat*; *działacz partyjny*, *sojuz*, *sowiec*, *poligon totalitaryzmu*, *Wielki/Czerwony Brat*; wypełnienie treściowe zaś stabilne: merytoryczną zawartość tego portretu określają syndromy tzw. człowieka radzieckiego i władcy/niewolnika. Ekspozowany tu obraz wroga, zaborcy i manifestowana rusofobia często ma solidne podstawy w osobistej lub rodzinnej historii całkiem licznej grupy Polaków (Katyń, wywózki na Sybir i do Kazachstanu itd.). Dwa podstawowe derywaty słowotwórcze oraz semantyczne w tym profilu obejmują zjawiska połączone prostą przyczynowo-skutkową zależnością: *rusyfikacja* i *rusofobia*. Profil ten obsługują liczne nazwy i określenia — od antycarskiego przez antybolszewicki aż po antyradziecki, ale dziedziczy on wszystkie podstawowe cechy antyrosyjskiego stereotypu XIX wieku aż do koncepcji „czerwonego caratu” (Kucharzewski 2000), adaptując dla swoich potrzeb nowe słownictwo (*czerwony*, *bolszewik*, *homo sovieticus*).

Ukształtowany ten profil został przez konfliktowe doświadczenia historyczne, informacje podawane w mediach, ale też i przez mocno obecną w szkole literaturę romantyczną (por. Kępiński). Istota konfliktu polsko-rosyjskiego tkwiła przy tym bynajmniej nie w kulturze obu narodów i ich systemach wartości, a w każdym razie nie w nich przede wszystkim, lecz raczej w konflikcie aspiracji politycznych (Tazbir 1957: 656; Znaniecki 1931: 22- 23).

Profil ten ze zdecydowaną przewagą określić negatywnych — jest mocno osadzony w polskim stereotypie Rosjanina. Jeden z podstawowych jego syn-

dromów — syndrom tzw. człowieka radzieckiego tworzą głównie negatywne charakterystyki: 1) dane językowe: liczne kolokacje sygnalizujące agresywność polityki rosyjskiej: *armia rosyjska, zabór rosyjski, żołnierz rosyjski, rosyjski czołg, rosyjskie imperium*; 2) w ankietach: *komunista/ fanatyk komunizmu, otacza kultem Lenina i Stalina, jest oddany partii, naiwnie wierzy w ideologię, cechuje go nieświadomość, zdyscyplinowanie, bezkompromisowość, zbiorowość życia, brak indywidualności, ateizm*; 3) wyeksponowane w kawałach *przekonanie Rosjan o własnej wyższości*; 4) w tekstach publicystycznych *chamstwo* oraz tęsknoty mocarstwowe i imperialne resentymenty; 5) w literaturze pięknej Rosjanina *homo politicusa* reprezentuje bardzo wyraźny i „wyprofilowany” właśnie w tej konwencji portret hipotetycznego Rosjanina, którego Szczypiorski podstawia na miejsce Niemca w *Początku* (por. Szczypiorski 1996: 184–189).

Syndrom władcy według danych językowych i eksperymentalnych tworzą cechy: *agresywny, chłodny, wywyższa się ponad innych, pogardza innymi, szowinista, nie uznaje wolności innych narodów, zakłamaný, umie być bezwzględny, gdy widzi swoją korzyść*. Syndrom ‘niewolnika’, tworzony przez określenia takie, jak: *bezkrytycznie podporządkowuje się władzy, jest posłuszny, zastraszony, bojaźliwy, boi się władzy/partii, jest uległy/podatny na wpływy innych, zakompleksiony, cierpliwy, pokrzywdzony*. Nierozdzielność tych dwóch syndromów objawia się wyraźniej dopiero na gruncie literatury: reprezentatywna postać to senator Nowosilcew z *Dziadów* Mickiewicza. Okrutny i bezwzględny władca okazuje się drżącym i potulnym niewolnikiem cara. Powtarzające się cechy mentalności i charakteru Rosjanina „brata-wroga” (niewolnictwo, obluda) w profilu „*homo politicusa*” ulegają natężeniu wręcz sarkastycznemu. Rosjanin jako przedstawiciel władzy paradoksalnie odznacza się przede wszystkim mentalnością niewolniczą. Rosjanin a władza to zasadnicza relacja przy postrzeganiu wschodniego sąsiada przez Polaków. Z tym, że rozwiązuje się inaczej niż w profilu Rosjanin — prosty człowiek. Tępi i zdegradowani urzędnicy rosyjscy wyróżniają się jedną — według stereotypu — specyficznie rosyjską cechą — jest to niewolnicze płaszczenie się przed władzą. Sensem i warunkiem życia rosyjskiego urzędnika, literata, generała jest dążenie do „bycia w łasce u władzy”. Ten aspekt urasta w polskiej świadomości potocznej do rangi dominanty semantycznej, zwłaszcza jeżeli przypomnieć sobie rozeznanie Mickiewiczowskie i wziąć pod uwagę znaczenie i wagę romantyzmu dla polskiej kultury: *Jeneral w ogień śmiałym idzie krokiem;/ Kula go trafi, car się doń uśmiechnie;/ Lecz gdy car strzeli niełaskawym okiem, / Jeneral bladnie, słabnie, często — zdechnie*.⁸

⁸ Zresztą literatura rosyjska o wiele okrutniej piętnowała „činopočitanije”. Por.

Inną — ale równie przekonującą — relację syndromów władcy/niewolnika (w myśl przysłowia *Nie daj Boże z Iwana pana*) rysuje Nowaczyński w dramacie *Car Samozwaniec czyli polskie na Moskwie gody*.

Państwo rosyjskie — postrzegane z polskiej perspektywy jako Imperium Zła — po prostu przesłania obraz swoich obywateli. Rosja profilowana tu jest jako wrogi kraj-zaborca. W ocenie historii z polskiej strony dominuje poczucie krzywdy. Niezmienna nieomal od zarania dziejów ciągłość polityki rosyjskiej będącej wobec Polski zaborczą polityką imperialistyczną, przesłania sam obraz Rosji i Rosjanina; literatura polska naznaczona romantycznym piętnem sprawy narodowej zwraca się w stronę Rosji wyłącznie po to, by czujnie obserwować i demaskować zabiegi zaborcy, posuwając się przy tym aż do granic obsesji antyrosyjskiej. Nieprzypadkowo cztery pierwsze miejsca — czyli ścisłą czołówkę — wybitnych Rosjan znanych w Polsce zajmują: Michał Gorbaczow, Włodzimierz Lenin, Władimir Putin, Józef Stalin (PBS-2001). Komentatorów ankiety „uderza fakt, że rosyjską listę Polaków zdominowały autorytety z szeroko rozumianego «świata ducha» (religii, sztuki), polską zaś listę Rosjan — postacie za świata władzy”; a uderzać nie powinien, ponieważ — głęboko zakorzeniona w polskiej świadomości potocznej koncepcja Rosjan jako narodu państwowego, czyli narodu postrzeganego przez pryzmat państwa, określa optykę respondentom i każe uwypuklić polityczne funkcje narodu z jednoczesnym pominięciem ujęcia kulturalistycznego. Dane ankietowe (por. BLM) potwierdzają obserwacje. Ponad połowa Polaków uważa, że Rosja powinna mieć poczucie winy za to, co zrobiła Polsce (PBS-2001). Dominantę semantyczną tego punktu widzenia zawierają określenia: *siepacz, oprawca, kat*. Przedstawiciele władzy rosyjskiej są postrzegani nie tylko w opozycji do polskich wolności i wartości demokratycznych, lecz również w opozycji do własnego ludu. Ta opozycja załamuje się w punkcie bardzo charakterystycznym: w świadomości potocznej bytuje wręcz mitologem o wiecznym niewolnictwie Rosjan, i ta cecha jest wspólna zarówno dla ludu, który ulega tyranii, jak i dla przedstawicieli władzy, dla których „bycie w łasce u władzy” jest ani mniej, ani więcej tylko podstawowym i koniecznym warunkiem istnienia. Odruchem na widzenie „Ruskich” jako narodu niewolników jest pogarda dla ich uległości, która skutecznie podbudowuje autostereotyp o własnej odporności.

W polskiej literaturze wieku XIX Rosjanie — przedstawieni jako arystokratyczne lwy warszawskich i petersburskich salonów — to są przede wszyst-

opowiadanie Czechowa *Śmierć urzędnika* albo taką obserwację Gogola: „Rosjanin taki już jest: ma wielką ochotę do zapoznania się z tym, kto jest choćby o jedną rangę wyższy od niego, i daleka znajomość z hrabią albo księciem jest dla niego lepsza od ścisłych stosunków przyjacielskich”.

kim reprezentanci państwa, które Polskę pozbawiło niepodległości i traktuje ją jako jedną z rosyjskich guberni. Urzędnicy nie najwyższej klasy, służbiści i karierowicze⁹, których rosyjskość — rozumiana jako próba określenia tożsamości — jest w tym samym stopniu wątpliwa, w jakim niepodważalna i ewidentna jest ich zależność od pozycji społecznej i stanowiska na służbie u cara. Prowadzi to do odczłowieczenia tych postaci, ogranicza ich do poziomu przedstawicieli caratu jako systemu władzy, tak więc na zasadzie synekdochy — postać z rosyjskim nazwiskiem staje się uosobieniem wartości, jakie stanowi państwo rosyjskie. Rosjanin to przede wszystkim synonim zaborcy.

C. Rosjanin „przyjaciół Moskale”

Profil przedstawiciela inteligencji rosyjskiej, czyli w rozeznaniu Mickiewiczowskim — przyjaciół-Moskale wynika ze spojrzenia na Rosjanina z punktu widzenia, który można określić jako inteligencki. W kulturze elit intelektualnych jest on dogodnym sposobem na oddzielenie rosyjskiego dobra (np. kultury) od rosyjskiego zła (czyli ustroju społecznego), pozwala dostrzec w Rosjaninie człowieka. Fascynacja kulturą rosyjską obejmuje głównie wykształcone warstwy polskiego społeczeństwa. W tym profilu szczególne miejsce zajmuje przysłowiowa rosyjska dusza, konceptualizowana już nieco inaczej niż w profilu „brata-wroga”, gdzie na pierwszy plan wysuwała się *nieobliczalność*. Dusza „przyjaciół-Moskale” zachowując cechy „bazowe” (*szeroka, tajemnicza, melancholijna*) eksponuje takie właściwości, jak: skłonność do refleksji, słynne „dążenie do cierpienia”, oczyszczające duszę; łagodność i otwartość (pojęcie „rosyjskiej duszy”, której koncepcja w tym profilu jest właściwie tożsama z kreacją autostereotypową, dookreślającą, objaśniającą m.in. Wierzbicka 1999; Szczukin 1999; Stepanov 1997; Uryson 1999; Civjan 1997; Kantor 1997).

Na profil Rosjanina jako reprezentanta wysokiej kultury składają się — po pierwsze — podziw dla kultury rosyjskiej (z literaturą na czele, ale i z stereotypowym hasłem „balet”), po drugie — pamięć o przejściach, krzywdach i tragediach historycznych (traktowanych nieraz jako wspólne: świadczy o tym hasło *Za wolność naszą i waszą*, które zawiera polskie przekonanie, że ustrój, który uwierał Polaków, niszczył przede wszystkim samych Rosjan). Ujęcie kulturalistyczne sugeruje, że ten profil obecny jest raczej w tekstach niż w słownikach. Na poziomie językowym funkcjonuje tylko — wymieniona

⁹ W *Dziadach* oficer rosyjski mówi do Bestużewa: *Nie dziw, że nas tu przeklinają, / Wszak to już mija wiek, / Jak z Moskwy w Polskę nasylają / Samych lajdaków stek*. W słynnej Dejmkowskiej inscenizacji właśnie w tym miejscu na widowni wybuchł aplauz, a radziecki ambasador Aristow demonstracyjnie opuścił teatr.

już — mickiewiczowska formułka¹⁰ rodowodem z wiersza zatytułowanego *Do przyjaciół Moskali*, stanowiącego *Ustęp do Dziadów*. Aktualizacja tak profilu, jak i samej zbitki słownej dokonuje się więc na poziomie tekstów. Tragedia rosyjskiej inteligencji, która pełna jest poczucia winy wobec własnego ludu, nie jest dla polskiego odbiorcy sprawą całkiem obcą. Inteligencja rosyjska nie wpisuje się w stereotyp Rosjanina, którego elementami zasadniczymi są określenia — *pijany*, *dziki*, *zaborczy*, a cała konstrukcja bazuje na rzeczowniku *niewolnik*. Cały ten stek inwektyw w sposób oczywisty nie zgadza się z wizerunkiem inteligenta rosyjskiego także widzianego polskimi oczami. Trzeba więc wyodrębnić owego inteligenta z „motłochu”, a precedensem i wzorcem staje się z Mickiewicza wywodząca się tradycja oddzielenia zniewolonego ludu i pazernej władzy od nielicznych wśród Moskali przyjaciół.

Ale już Żeromski — doceniając kulturę rosyjską — nie widzi potrzeby takiego oddzielenia, a nawet więcej — bynajmniej nie zachwyca się jej wielkością i bogactwem: to „dobro”, które jest w Rosji, służy „złu”, a więc przeraża i zagraża. Pisarz dostrzega przede wszystkim niebezpieczeństwo zauroczenia rosyjską kulturą, którego skutki są opłakane, ponieważ wynarodowienie, utrata świadomości narodowej równa się dla Żeromskiego upodleniu. Żeromski ukształtowany przez zbiorową polską podświadomość i kształtujący ją („sumienie polskiej literatury”!) podziela i lansuje „przekonanie, że wejście w ‘rosyjski świat’, zgoda na ten świat jest tożsama z upadkiem moralnym, wiecznym zatraceniem duszy” (Miłosz 2000: 19). Cezary Baryka jest modelowany przez Żeromskiego jako „człowiek bez właściwości” (narodowych, kulturowych, społecznych). Jego ojciec nie był zesłańcem, był prowincjonalnym urzędnikiem — małą śrubką w maszynie rosyjskiego imperium. Inspektor w *Syzyfowych pracach* prowadzi skuteczną politykę rusyfikacji nie poprzez przymus, lecz właśnie na drodze zauroczenia. Pod tym względem Rosja dla Żeromskiego jest obiektem totalnego odrzucenia jako zło demoniczne, któremu jest podporządkowane i służy nawet dobro. Już w wieku XVIII Franciszek Mikulski naszkicował całkiem demoniczny obraz rosyjskiego drapieżnika; o demonizacji Rosji pisali między innymi Stefan Chwin (1991), Jan Prokop (1998). W ten sposób *rusyfikacja* jest pojęciem, które oscyluje między profilem „zaborcy” a „przyjaciela Moskala”; jako element

¹⁰ Wyraz *Moskal* trąci myszką. Por. Moskal — Narodom pod panowaniem rosyjskim żyjącym dają ogólne nazwisko Moskalów. (SJP-Linde) oraz „Moskal *histor.* polskie określenie Rosjanina, zwłaszcza w okresie zaborów” (Zgółka t. 22, Poznań 1999). Natomiast sami *przyjaciele* — jako eufemizm do Rosjan (*Przyjaciele* — tylko w lm. „obywatel byłego ZSRR”, fraz. *Przyjaciele ze Wschodu* (An. 1996)) — ze względu na ironiczne nacechowanie i przejrzyste odwołanie się do pustej retoryki czasów PRL-owskich o „polsko-radzieckiej przyjaźni” plasuje się raczej w innym, ideologizowanym profilu — „przedstawiciel władzy”.

represji politycznych „rusyfikacja jakiegoś kraju lub jego ludności to narzucanie im kultury rosyjskiej i języka rosyjskiego”, ISJP) i jako inteligencka skłonność do *ruszczenia się* („ulegać, poddawać się wpływowi kultury rosyjskiej i języka rosyjskiego, stawać się Rosjaninem; rusyfikować się” (ISJP).

Obawa Żeromskiego, postrzegającego wielką kulturę rosyjską jako niebezpieczeństwo, nie rozprasza się wraz z ustąpieniem zaboru rosyjskiego i zniesieniem rusyfikacji „z urzędu”. Konwicki wkłada w usta filozofa marksisty następującą przewrotną koncepcję:

Niech pan codziennie w modlitwie dziękuje swoim bogom za to, że ci Rosjanie są obezwładnieni przez idiotyczną doktrynę, zdeprawowani przez upiorne życie, wycieńczeni przez kretyński system ekonomiczny. Niech pan dziękuje co wieczór niebu, że mają grafomańską sztukę, że błąkają się im po mózgu strzępy jakichś myśli idealistów dziewiętnastowiecznych, że stoją w ogonkach, że łakną modnych strojów, że czytają mieszczańskie tygodniki polskie, że, jednym słowem, taplają się w błocie piwnicy człowieczeństwa. Niech pan wyobrazi sobie Rosję wolną, demokratyczną, o systemie ekonomiki kapitalistycznej. Taka Rosja w kilką lat wyda genialną sztukę, która rzuci świat na kolana. Taka Rosja rzeczywiście prześcignie Amerykę przemysłowo. A nas Rosja zassie jak elektroluks pajęczka. Bez czołgów, bez zdrady, bez wywózek na Sybir wchłonie nas na prawach wyższości kulturalnej i cywilizacyjnej. (Konwicki 1995: 40–41)

Konfrontacja z Rosją była jednym z najważniejszych wątków pisarstwa Stanisława Brzozowskiego, który — w odróżnieniu od Żeromskiego — nie odbierał kultury rosyjskiej w kategoriach „zła demonicznego” i przez całe życie zachował kult dla literatury rosyjskiej. Jego bohaterowie podejmują trudną decyzję i w imię zasad wyższego rzędu gotowi są uznać „świat rosyjski” za swój. W *Płomieniach* Michał Kaniowski zrywa ze swoją polskością i zostaje rewolucjonistą rosyjskim — ale nie jest to skutkiem rusyfikacji, lecz wyborem między wartościami narodowymi i ogólnoludzkimi. Być człowiekiem czy być Polakiem? — tak stawia pytanie autor. Brzozowski występował przeciwko tradycyjnej polskiej pogardzie wobec Rosji, sprzeciwiając się posługiwaniu się istnieniem Rosji jako głównej winowajczynie odpowiedzialnej za wszelkie zło świata. Rosyjski oficer Reiter, który wbrew swoim przekonaniom liberała i zgodnie ze swoim statusem żołnierza przyjmuje na siebie obowiązki kata, wykrzykuje: „Moskał tylko, a poza tym cały ten świat i człowiek caca, wy teraz za nami jak za górą: oni nam zakryli słońce, ale ono jest, po to przecie my i Moskale, aby słońce zakrywać. Och! Nienawidzę ja was, jagnięca krew Ablowa!” (Brzozowski 1957: 237).

Jednak nadinterpretacją, pokutującą chyba do dzisiaj, wydaje się posądzenie Brzozowskiego o rusofilstwo. Pisarz w swoich powieściach niejednokrotnie pokazuje, że tradycyjna polska odraza do Rosji jako czegoś nieczystego nie jest pozbawiona podstaw. Dzieje Reitera — jednej z najważniejszych postaci *Sam wśród ludzi* są tego dowodem — szlachetny i liberalny

Rosjanin po latach służby u cara zmienia się w oprawcę, który swoje sumienie i dawne ideały topi w alkoholu. Przemiana ta jest — jak pisze Miłosz — „jakby skrótem tych wszystkich rosyjskich życiorysów, w których poza rolą albo rewolucjonisty, albo kanalii nie istniała żadna możliwość” (Miłosz 2000: 27). Na pozytywny wizerunek zasługuje więc tylko ktoś walczący z caratem. Miejsce obok malowanego z odrazą urzędnika carskiego zajmuje płomienny rewolucjonista — sympatyczny wnuk „przyjaciela-Moskala”, ale — jak trafnie zauważa Janusz Tazbir: „nawet masowy rozwój ruchu rewolucyjnego, jaki ma miejsce w Rosji u schyłku XIX stulecia, nie zaludnił polskiej powieści postaciami jego uczestników. [...] W literaturze polskiej nie miała już się jednak, przynajmniej na tę skalę, powtórzyć owa fala uznania i zachwytu, który wielcy romantycy wyrażali pod adresem nowej, demokratycznej Rosji w postaci dekabrystów” (Tazbir 1998: 131). W literaturze może i nie, ale w dyskursie publicystycznym — owszem.

W wieku XX zaangażowani w walkę z reżimem Polacy w ślad za Mickiewiczem znajdują sobie „przyjaciół-Moskali” wśród rosyjskich dysydentów. Okudźawa był chyba bardziej popularny w Polsce niż w Rosji; panował w Polsce też prawdziwy kult piosenek Wysockiego; Jerofiejew, Bułhakow, Wojnowicz w drugim obiegu mieli swoje miejsce obok Miłosza i Herberta. Fakty historyczne wpłynęły także na funkcjonowanie w świadomości Polaków syndromu cech Rosjanina-‘demokraty’. Można sądzić, że po roku 1989 wizerunek ten formuje się głównie pod wpływem informacji przekazywanych przez wolną już prasę, radio i telewizję. Trwałość tendencji potwierdza niedawna akcja „Gazety Wyborczej”, która nominowała Siergieja Kowalowa — obrońcę praw człowieka — do Nagrody Nobla. I podobnie jak Mickiewicz polscy inteligeni nadal starannie oddzielają „przyjaciół” od władzy i „szarego tłumu niewolników”.

D. Rosjanin-Europejczyk

Nowe aspiracje cywilizacyjne zwyciężające w polskim społeczeństwie prowadzą, zwłaszcza w pokoleniu młodszym, do takiego przeprofilowania tradycyjnego obrazu, że Rosji i Rosjan prawie nie widzi. Młody człowiek, który czuje się Europejczykiem, łatwo znajdzie wspólny język z młodym Rosjaninem o podobnych aspiracjach. Ale będzie to język angielski. W ramach globalizacji mają takie same zainteresowania (np. muzyka) i nawyki żywieniowe (np. Mc'Donalds). Wykształcony młody człowiek, który czuje się w Europie jak w domu, pracuje nad profilem Rosjanina jako „obcego i ciut egzotycznego sąsiada”. Jeśli Rosjanin nie jest akceptowany przez młode pokolenie Polaków, to nie tyle z powodów ideologicznych (komunizm) czy historycznych (zabory, wywózki na Sybir, Katyń), lecz jako przedstawiciel narodu biednego

i poniekąd opozycyjnego wobec Europy, gdzie mentalnie młoda generacja już się zadomowiła. Podmiot, który konceptualizuje ten profil, nie jest ślepy również na polski mit o „niewolniczej mentalności” Rosjan, bo mitu — jak twierdzą znawcy zagadnienia — zniszczyć się nie da. Mircea Eliade pisze: „Mit może ulec degradacji [...]; nie traci on przy tym ani swej struktury, ani znaczenia” (Eliade 1993: 414). Można co najwyżej puścić w obieg inny, przeciwny, skonstruowany *au rebours*, ale wtedy w obiegu kulturowym będą dwa mity. Podobnie jest z profilami — wybór i aktualizacja profilu należy do *homo loquens*, zależy od obranej perspektywy i — w przypadku stereotypów narodowych — aktualnych stosunków między państwami (jakakolwiek zdra, nie mówiąc o wojnie, natychmiast uruchamia i uwypukla profil wroga). Wyniki badań polskiej opinii społecznej uzyskane przez PBS w roku 2001 pokazują, że Polacy oceniają relacje z Rosją jako przyjazne. Pytani o stosunek do Rosjan jako narodu Polacy deklarują sympatię i szacunek (razem 54%) oraz obojętność (36%) (PBS-2001), co w świetle negatywnego stereotypu może dziwić, ale dziwić nie powinno, jeżeli zdamy sobie sprawę, jaki profil Rosjanina jest obecnie aktualizowany.

IV. Zakończenie

Profillem prototypowym stereotypu Rosjanina — rozumianego w kategoriach narodowości — jest przedstawiciel ludu: *moskal, kacap, rusek, kał-muk* itd. Najbardziej negatywny — ideologizowany i upolityczniony — jest obraz przedstawiciela władzy rosyjskiej: *carski urzędnik, bolszewik, sowiet, partyjny urzędnik* itd. Profil ten ma zarazem najszerszy zasięg społeczny. Ujęcie narodowościowe w tym profilu jest tak skutecznie przesłonięte przez opis w kategoriach ideologii, że wydaje się nieobecne. Jednak stereotyp Rosjanina-zaborcy (który w nowszych, aczkolwiek już historycznych czasach jest swoistym skrótem myślowym do „dominacji sowieckiej”) jest derywowany od profilu narodowościowego, który uznaliśmy za prototypowy. Najciekawszy jednak — a zarazem najbardziej skomplikowany — poniekąd nawet wewnętrznie skłócony — jest profil Rosjanina, który wyłania się z analizy obrazów inteligenta rosyjskiego. W ślad za Mickiewiczem wypadaloby go nazwać *przyjacielem Moskalem*. Jest to profil stworzony i wyzyskiwany przez inteligencję polską. Natomiast profil Rosjanina-Europejczyka może nawet nie zasługuje na miano „stereotypowego”, ponieważ nie jest nacechowany aksjologicznie. Podstawą dla jego wyodrębnienia była jednak wyraźna zarysowująca się sylwetka podmiotu mówiącego: młodego, znającego języki i swobodnie poruszającego się we współczesnym świecie Polaka, który spogląda w stronę Rosji z ukrytą obojętnością.

Rozwiązanie skrótów

- KPPiWPP Adalb — S. Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich*, Warszawa 1889–1894.
- SPP-Dor — *Słownik poprawnej polszczyzny*, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa: PWN 1995, wyd. 18.
- SJP-Linde — Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1859.
- SPP-Anus — J. Anusiewicz, J. Skawiński, *Słownik polszczyzny potocznej*, Warszawa–Wrocław: PWN 1996.
- SJPs-Bańko — *Słownik języka polskiego. Suplement* pod red. M. Bańko, M. Krajewska, E. Sobol, Warszawa: PWN, wyd. II poprawione 1993.
- PSWP-Zgólk — *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, pod red. Haliny Zgółkowej, t. 15, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz 1998.
- ISJP-Bańko — *Inny słownik języka polskiego*, red. Bańko, Warszawa 2000.
- PBS-2001 — Badanie przeprowadziła Pracownia Badań Społecznych na zlecenie Polskiej Agencji Informacyjnej w dniach 28 XI–4 XII 2001 r. na reprezentatywnej 1015-osobowej próbie dorosłych Polaków. Dane pochodzą z www.pai.pl/polska_rosja/

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, [w:] „Język a kultura” t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław, s. 63–83.
- Bartmiński Jerzy, 1994, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce?* „Przegląd Humanistyczny” nr 5, s. 81–101.
- Bartmiński Jerzy, 1993, *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Philologia slavica. K 70-lecie akademika N. I. Tolstogo*, red. V. N. Toporov, Moskwa, s. 12–19.
- Bartmiński Jerzy, 1997, *Etnocentrizm stereotypa. Polskie i niemieckie studenty o swoich sąsiadach*, „Slavjanovedenie” I, Moskwa, s. 12–24.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 211–224.
- BLM = Bartmiński J., Lappo I., Majer-Baranowska U., *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, *Etnolingwistyka* 14, 2002, s. 105.
- Brzozowski Stanisław, 1957, *Sam wśród ludzi*, Kraków.
- Civ'jan Tatjana V., 1997, *Vzgljad na sebja čerez posrednika*, „Slavjanovedenie”, 1.
- Drawicz Andrzej, 1988, *Spór o Rosję i inne szkice z lat 1976–1986*, London „Polonia” 1988, s. 11.
- Drawicz Andrzej, 1995, *Nasze widzenie Rosjan w XX wieku*, „Dzieje Najnowsze” nr 2, Warszawa, s. 37–41.
- Drawicz Andrzej, 1993, *Jak najlepiej nie zrozumieć Rosji*, „Dialog”, nr 12.
- Dzwonkowski W., 1991, *Rosja a Polska*, Warszawa.
- Duchiński F., 1858–1861, *Zasady dziejów Polski, innych krajów słowiańskich i Moskwy*, cz. 1–3, Paryż.

- Giza A., 1993, *Polaczkowie i Moskale — wzajemny ogląd w krzywym zwierciadle (1800–1917)*, Szczecin.
- Eliade Mircea, 1993, *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Kantor V. K., 1997, „... *Est' evropejskaja deržava*”. *Rossija: trudnyj put' k civilizacii. Istoriosofskie očerki*, Moskva.
- Karpiński W., 1994, *Polska a Rosja: z dziejów słowiańskiego sporu*, Warszawa.
- Kępiński Andrzej, 1990, *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu*, Warszawa–Kraków, PWN.
- Kępiński Andrzej, 1995, *Geneza i funkcjonowanie negatywnego stereotypu Rosji i Rosjanina*, [w:] *Narody i stereotypy*, op. cit., s. 153–157.
- Konwicki Tadeusz, 1995, *Mała apokalipsa*, Warszawa.
- Kucharzewski Jan, 2000, *Od białego caratu do czerwonego*, tom I–VII, PWN, Warszawa.
- Lewandowski Edmund, 1999, *Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Warszawa.
- Lippmann W., 1922, *Public opinion*, New York.
- Maciejewski J., 1998, *Stereotyp Rosji i Rosjanina w polskiej literaturze i świadomości społecznej*, „Więź” nr 2.
- Mężyński Kazimierz 1938, *Rosja w wykładach paryskich Mickiewicza*, Poznań.
- Miłosz Czesław, 2000, *Człowiek wśród skorpionów*, Kraków.
- Ogonowski Z., 1977, *Z dziejów megalomanii narodowej*, „Polityka”, nr 25.
- Opacki Z., 1993, *Barbaria rosyjska. Rosja w historiografii i myśli politycznej Henryka Kamieńskiego*, Gdańsk.
- Peisert Maria, 1992, *Nazwy narodowości i ras we współczesnej polszczyźnie potocznej*, [w:] „Język a Kultura”, t. 5, *Potoczność w języku i w kulturze*, Wrocław.
- Polacy-Rosjanie, 1999, *Polacy w oczach Rosjan — Rosjanie w oczach Polaków. Między-narodowa konferencja naukowa Instytutu Slawistyki PAN, Warszawa 2–4 XII 1999*, tezy referatów, red. Roman Bobryk, Jerzy Faryno.
- Polska-Rosja, 1998, *Polska i Rosja*, pod red. Agnieszki Madziak-Miszewskiej, Warszawa.
- Poljaki i russkie: *Vzaimoponimanie i vzaimoneponimanie*, sost. A. V. Lipatov, I. O. Šajtanov, Moskva 2000.
- Poljaki i russkie v glazach drug druga, 2000, Chorev V. A. (red.), Moskva, „Indrik”.
- Prokop Jan, 1985, *Otchłań rozchelnzana*, [w:] *Szczególne przygoda żyć nad Wisłą*, Londyn.
- Prokop Jan, 1998, *Lata niby-Polski*, Kraków.
- Stangor Charles, Schaller Mark, 1999, *Stereotypy jako reprezentacje indywidualne i zbiorowe*, [w:] *Stereotypy i uprzedzenia*, red.: C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone, przekład: M. Majchrzak, A. i M. Kacmajor, A. Nowak, Gdańsk.
- Sugiera Małgorzata, 1996, *Dramaturgia Sławomira Mrożka*, Kraków, Universitas.
- Szczypiorski Andrzej, 1996, *Początek*, Poznań.
- Świerczyńska Dobrosława, 1996, *Narody w przysłowiaach*, „Wiedza i Życie”, nr 2.
- Tazbir Janusz, 1957, *Ze studiów nad ksenofonią w Polsce w dobie późnego renesansu*, „Przegląd Historyczny”, t. 48, z. 4.
- Tazbir Janusz, 1996, *Rosjanie i Polacy — słowiańskie krzywe zwierciadło: Falszywy ksiądz, przewrotna Polka*, „Polityka”, nr 38.
- Tazbir Janusz, 1991, *Moskwicin w sarmackim zwierciadle (Obraz Rosjanina w literaturze polskiej)*, „Polityka”, nr 48;
- Tazbir Janusz, 1998, *Moskwicin i Lach: wzajemne postrzeganie*, [w:] *W pogoni za Europą*, Warszawa.
- Tradycja i współczesność. Powinowactwa literackie polsko-rosyjskie*, 1978, red. B. Galsret, Warszawa.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język, umysł, kultura*, Warszawa.
- Znaniński Florian, 1931, *Studia nad antagonizmem do obcych*, Poznań.

THE PROFILING OF THE STEREOTYPE OF A RUSSIAN IN THE REALM OF POLISH CULTURE AND LANGUAGE

Contrary to popular belief, the stereotype of a Russian in Poland is not exclusively negative. The analysis presented in this article — also partially used in the article by Bartmiński, Lappo and Majer-Baranowska in the present volume — follows the Lublin conception of profiling and allows one to reconstruct various profiles of the image of a Russian present in Polish public discourse and ordinary thinking. The profiles arise out of base features established in the Polish tradition relative to the assumed perspectives and points of view.

The most frequent profile of a Russian is built on the basis of an image of someone with the „Russian soul”, characterized by the lack of restraint, excessive drinking, a pinch of unpredictable recklessness, openness, cordiality, hospitality, love of partying, perseverance, stubbornness, as well as the syndrome of „Asianness”: the mentality of a slave, wildness, civilizational backwardness and hypocrisy. It is the model of a „brother-enemy”, a Slav-Asian, the most frequent one.

The most negative variant is built from the perspective of a Polish citizen and patriot subjected to national, ideological and political repression. This is the profile of a Russian „master”, representing a hostile Empire and participating in despotic and totalitarian mechanisms of wielding power.

Among the Polish intelligentsia, there exists the profile of a „Moscovite-friend” (following Mickiewicz). In this view the Russian good (e.g. culture) is kept distinct from the Russian evil (i.e. the political system), a Russian — especially a member of the Russian intelligentsia — being seen as someone close and spiritually rich.

The weakest one is a newly arising profile of a Russian-European, found among young educated Poles, who share the common canon of basic values (the knowledge of English, computer skills, the love of McDonald’s, globalization, etc.)

Aneta Wysocka
(Lublin)

JĘZYKOWY OBRAZ AFRYKANINA¹

Niniejsze rozważania dotyczą wpływu językowego obrazu świata na teksty tworzone przez jednostki. Przedmiotem analiz jest obraz Afrykanów w reportażach napisanych przez znanych Polaków: Henryka Sienkiewicza i Ryszarda Kapuścińskiego. Pod uwagę brane są sądy o Afrykanach wyrażone *explicite* oraz wpisane w semantykę słów użytych na oznaczenie i opisanie tej grupy rasowej. Wyniki analiz porównane są z obrazem Afrykanów utrwaloną w leksyce i frazeologii polszczyzny oraz tekstach kliszowanych (przysłowia i dowcipach).

Językowy obraz Murzynów w polszczyźnie i obiegowych tekstach jest jednolity pod względem aksjologicznym. Są oni postrzegani jako niewolnicy lub słudzy, o niskim statusie społecznym, wyglądający „egzotycznie”, ubodzy w sferze materialnej i duchowej. Na taki sposób konceptualizacji wpłynął ogólny mechanizm tworzenia stereotypów: wyraźne wyodrębnienie grupy „obcej” oraz przypisanie jej zestawu stałych cech, z przewagą negatywnych, by przez deprecjację „obcych” móc wyżej ocenić „swoich”. Zespół przeświadczeń, jaki składa się na stereotyp rasowy, jest nabywany w procesie naturalnej akwizycji mowy, a przewyciężenie implikacji języka wymaga dodatkowego wysiłku kognitywnego.

Przeprowadzone analizy pozwalają wnioskować, że to przewyciężenie jest możliwe. Podczas gdy obraz Afrykanów w *Listach...* Sienkiewicza pokrywa się niemal z ich obrazem językowym, sposób przedstawienia tej grupy rasowej w *Hebanie* różni się od niego radykalnie. Pisarstwo Kapuścińskiego potwierdza, że odejście od stereotypu wymaga nie tylko niezależnej myśli, lecz także świadomego i „ostrożnego” korzystania z zasobów języka.

¹ Pracę nad tekstem ułatwiło stypendium otrzymane w ramach subsydium profesorskiego Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Naturalnym mechanizmem kognitywnym człowieka jest porządkowanie informacji, jakie dochodzą do nas ze świata zewnętrznego, na co składa się m.in. nadawanie nazw rzeczom bądź zjawiskom, sytuowanie ich w systemie pokrewnych rzeczy i zjawisk (kategoryzacja), przypisanie im określonych cech, wreszcie — wartościowanie. Z owym tworzeniem mentalnego obrazu świata nieodłącznie wiąże się pewien stopień stereotypizacji. Przez to pojęcie rozumiem przypisanie wszystkim egzemplarzom sygnowanym daną nazwą lub włączonym do danej kategorii pewnych stałych cech, które mogą, ale nie muszą rzeczywiście występować. Stereotypizacja dotyczy także obrazu grup etnicznych i rasowych, co stanowi temat niniejszego artykułu. Na obraz stereotypowy — w tym przypadku obraz określonej kategorii ludzi — składają się przypisywane im cechy (wygląd, zachowanie, mentalność itp.), a także wartościowanie, przy czym element oceny fundowany jest na ogół na owych cechach. Należy jednak zaznaczyć, że cechy te, choć uznane za obiektywne (stwierdzalne, obserwowalne przez różne podmioty), wcale nie muszą być w zgodzie z rzeczywistością. Mogą występować akcydentalnie (wówczas ze stereotypem wiąże się błąd *pars pro toto*) lub w ogóle się nie pojawiać.²

Stereotypowe przekonania utrwalone w języku przez wspólnotę komunikatywną³ (czyli abstrakcyjny, zbiorowy podmiot tworzący językowy obraz świata) mają bezpośredni wpływ na konkretny akt mowny⁴ — określają środki wyrazu dostępne jednostce. Język dostarcza bądź nie nazw obiektów, o jakich mówi/pisze dany użytkownik języka, nazw kategorii, w obrębie których te obiekty się sytuują, czasem gotowych, matrycowych sformułowań przywołujących dany obiekt w określonym, stałym kontekście. Struktury językowe, opanowane w procesie naturalnej akwizycji mowy, na ogół używane są zgodnie z konwencją — każde odstępstwo wiąże się z dodat-

² Już Bystron w *Megalomanii narodowej* (Warszawa 1935) zwracał uwagę, iż błędy i uproszczenia wiążące się ze stereotypizacją grup etnicznych polegają najczęściej na: 1) *rozciągnięciu cech poszczególnych jednostek na wszystkich przedstawicieli danej grupy — wszyscy Niemcy są faszystami, wszyscy Francuzi to rozpustnicy* [...], 2) *idealizacji historycznej polegającej na przypisywaniu określonym grupom cech wiecznych, które utrzymują się mimo zmieniających się ludzkich dziejów*. (za Olszewska-Dyoniziak, 1998, s. 41 nlb.).

³ Termin *wspólnota komunikatywna* oznacza grupę ludzi żyjących wspólnie na pewnym terenie i utrzymujących ściśle stosunki, a więc także komunikujących się ze sobą [...]. Członkowie wspólnoty komunikatywnej mają wspólny [...] zasób środków językowych umożliwiających komunikację we wszystkich sytuacjach społecznych, jakie wspólnota stwarza. [za Małym słownikiem terminów z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki językowej, red. A. Skudrzykowa, K. Urban, Kraków 2000].

⁴ Zgodnie z hipotezą relatywizmu/determinizmu językowego Sapira i Whorfa. W niniejszej pracy przyjmuję jej „słabszą wersję”: język wpływa na sposób postrzegania świata przez jednostkę i na sposób jej mówienia o świecie, lecz ich nie determinuje.

kowym wysiłkiem kognitywnym. Zaistnienie poszczególnych elementów językowego obrazu świata w konkretnej realizacji aktu mownego ma jednak charakter potencjalny. Uczestnik komunikacji dokonuje wyboru środków językowych, które zaktualizuje. Może on skorzystać — i na ogół korzysta — z tego, co „podpowiada mu” język, albo dokonać „kreacji” nowych struktur pojęciowych, czyli *przewyciężyć implikacje języka* (Pajdzińska, Tokarski 1997, s. 183).

Celem niniejszej analizy jest ustalenie, jakie sądy o Afrykanach zawarte są w *Listach z Afryki* Henryka Sienkiewicza i *Hebanie* Ryszarda Kapuścińskiego oraz porównanie ich z językowym obrazem tej grupy rasowej utrwalonym w polszczyźnie ogólnej, środowiskowej i tekstach obiegowych (przysłowia, dowcipy).⁵ W przypadku materiału o charakterze ponadindywidualnym można przypuszczać, że zasadniczy wpływ na utrwalony tam sposób konceptualizacji grupy rasowej ma mechanizm tworzenia stereotypów. Składają się nań: wyraźne wyodrębnienie grupy „obcej”, przypisanie jej członkom pewnych stałych cech umożliwiających ich rozpoznanie i odróżnienie od członków własnej grupy (z przewagą cech zewnętrznych, gdyż wygląd jest podstawą stereotypizacji) oraz ocena — na ogół negatywna (by, przez deprecjację „obcych”, móc wyżej ocenić „swoich”) (Macrae... 1999, s. 58). Tymczasem w przypadku tekstów reportażowych, tworzonych przez jednostki mające bezpośredni kontakt z Afrykanami, można spodziewać się weryfikacji pewnych sądów zawartych w stereotypie i implikowanych przez język. Niektóre z tych sądów — jak należy przypuszczać — będą się jednak powtarzały. Z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dotyczą obiektywnych i z jakichś względów charakterystycznych cech opisywanej grupy, po drugie zaś z tej przyczyny, iż stereotyp językowy wpływa na przekaz, o ile jego autor nie chce owego stereotypu świadomie przewyciężyć.

⁵ Analiza materiału pochodzącego ze *Słownika polszczyzny potocznej* oraz słowników polszczyzny środowiskowej obejmowała artykuły hasłowe zamieszczone pod wyrazem *Murzyn*. Uzupełnieniem danych z zakresu polszczyzny potocznej był także felieton Passenta, w którym dziennikarz powołuje się na wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych w roku akademickim 1985/86 przez studentów Uniwersytetu Warszawskiego pochodzących z Angoli. Respondentami byli mieszkańcy Warszawy, a także czarnoskórzy studenci UW. Passent zamieszcza rejestr 10 przezwisk dotyczących *Murzynów*, jakie wymieniali respondenci. Dowcipy (analizie poddano ponad 60), zostały zamieszczone na stronie <http://www.kki.net.pl/boguszp/murzyni/html> bądź przesłane pocztą elektroniczną przez użytkowników listy dyskusyjnej na moją prośbę, która brzmiała następująco: *Piszę pracę magisterską i potrzebuję dowcipów o Murzynach, przysyłajcie wszystkie, jakie znacie, nawet te „z brodą!”* [Archiwum grupy dyskusyjnej <http://niusy.onet.pl/pl.listserv.chomor-I> (20–30 listopada 2000)]. Taki dobór materiału badawczego zgodny jest z zaleceniami Jerzego Bartmińskiego, który postuluje, by w analizie stereotypów uwzględniać dane o różnym stopniu „ujęzykowienia” (Bartmiński 1998).

Podstawą uporządkowania materiału będzie podział na *wewnętrznie spójne fragmenty przestrzeni pojęciowej* (Tabakowska 2001), czyli domeny kognitywne.⁶

Na określenie kategorii „mieszkańcy Afryki o czarnym kolorze skóry” współczesna polszczyzna ogólna dysponuje trzema nazwami: *Afrykańczyk*, *Afrykanin*⁷ oraz *Murzyn*.⁸ Dwie pierwsze nazwy powstały przy wykorzystaniu systemowych mechanizmów słowotwórczych — derywacji sufiksальной. Współcześnie łatwo jest te mechanizmy odczytać, gdyż zastosowane zostały także w procesie tworzenia nazw mieszkańców innych kontynentów (za pomocą sufiksu *-czyk* utworzone zostały również nazwy: *Europejczyk*, *Australijczyk*, za pomocą zaś sufiksu *-anin*: *Amerykanin*).⁹ Z tego względu nazwy *Afrykanin* i *Afrykańczyk* wydają się całkowicie neutralne aksjologicznie. Inaczej jest ze słowem *Murzyn*. Jego pochodzenie jest dzisiaj dla użytkowników polszczyzny mało czytelne, jednak szczególnie interesujące dla badacza językowego obrazu świata. Etymologia przynosi bowiem wiedzę o sposobie postrzegania interesującej nas grupy ludzi przez użytkowników polszczyzny najdawniejszej. *Słownik etymologiczny* Brücknera podpowiada, iż słowo *Murzyn* wywodzi się z łacińskiego *Maurus* ‘czarny’ i tak brzmiało pierwotnie.¹⁰ Podobnie tłumaczy jego etymologię *Słownik języka polskiego* Karłowicza, Kryńskiego i Niedźwiedzkiego, wprowadzając dodatkowo synonim *Negr*. Z tego wynika, że za podstawę do utworzenia nazwy dla tej grupy ludzi posłużył ich wygląd, a właściwie jedna jego cecha, którą najłatwiej dostrzec:

⁶ Termin domena kognitywna jest przez swego twórcę — Ronalda Langackera — definiowany następująco: *Domena kognitywna jest rodzajem doświadczenia, prostym pojęciem, pojęciowym złożeniem, całym złożonym systemem wiedzy, czasem doświadczeniem myślowym. Każde wyrażenie językowe przywołuje jedną lub więcej domen kognitywnych.* (Langacker 1995, s. 18–19).

⁷ NSPP podaje, iż *Afrykanin* jest formą używaną częściej, *Afrykańczyk* zaś to forma rzadsza. W przypadku obu tych nazw może pojawić się wątpliwość, czy nie mogłyby one odnosić się również do mieszkańców Maroka, Algierii czy Tunezji, którzy antropologicznie przynależą do rasy białej, przy czym powszechniejsze jest nazywanie ich Arabami. Za tym, że cecha czarnego koloru skóry jest cechą definicyjną nazw *Afrykańczyk/Afrykanin* może przemawiać fakt, iż mieszkańców RPA o białym kolorze skóry nazywa się *Afrykanerami*, czyli stosuje się wobec nich inną nazwę.

⁸ Nazwa ta jest w zasadzie hiperonimem *Afrykańczyka*, gdyż oznacza nie tylko mieszkańców Afryki. Może się odnosić także do ludzi zamieszkujących inne kontynenty (np. Afroamerykanów), związanych z Afryką tylko genetycznie. Jakkolwiek współcześnie nie wszystkim wydaje się ona neutralna, słowniki języka polskiego nie umieszczają przy niej żadnego kwalifikatora, który informowałby o jej nacechowaniu.

⁹ Bazą pojęciową jest tu po prostu wiedza o istnieniu różnych kontynentów.

¹⁰ Leksykograf sygnalizuje ponadto, że znaczenie słowa *Maur* rozszerzano na ludzi o kolorze skóry ciemniejszym niż „nasz”, lecz nienależących do rasy czarnej.

kolor skóry. Nazwa *Murzyn* odwołuje się więc — przez swą etymologię — do domeny wyglądu.

W domenie wyglądu cecha czarnego koloru jest najsilniej eksponowana. Na niej fundowane są związki frazeologiczne: *czarny jak Murzyn* (SKKN, NKPP), *opalić się na murzyna* (SD, SS, SF), *szynka z murzyna* 'czarny salceson' (SGS). Także derywaty semantyczne tworzone od słowa *Murzyn* — zarówno w polszczyźnie ogólnej, jak i w jej odmianach środowiskowych — eksponują tę cechę. Nazwą *murzyn* sygnuje się bowiem przedmioty o barwie ciemnej, tj.: 'mocną czarną kawę' (SS, STGP) i 'denaturat' (STGP) [ciemniejszy niż wszystkie inne alkohole]. *Murzyn/murzynek* to także 'koń [...] czarnonogi o czarnej głowie' (SL) oraz 'ciasto kakaowe' (uzus), *murzynkę* nazywamy zaś 'truskawkę o bardzo ciemnych owocach' (SS). W dawniejszej polszczyźnie funkcjonowały też *pliszka murzynek* 'czerniczek, ptaszek krajowy, wielkości pospolitej sikory, główkę czarną mający' oraz *murzynek mineralny* 'czarny proszek z merkuryszu i siarki zrobiony' (SL). Do czerni nawiązują także przezwiska kierowane przez Polaków do Afrykanów. Jedne eksponują ją w sposób bezpośredni *Czarny*¹¹, *Czarnuch*¹² (SPP), *Czarnecki*¹³, inne powstały przez skojarzenie osoby o czarnej skórze z przedmiotem o barwie czarnej/ciemnej lub miejscem, gdzie jest ciemno *Tunel*, *Czekolada*, *Kakao* (P), *Asfalt* (dowcipy), *Brykiet*¹⁴, *Negatyw* (SPP). Przez skojarzenie *Murzyna* z ciemnością powstał także zwrot: *ciemno jak u Murzyna w dupie* 'wyjątkowo ciemno' (ISJP). Z czarnym kolorem skóry wiąże się także dodatkowa cecha — eksponowana w polskich przysłowiach — niemożność jego usunięcia, toteż czynność zmywania czerni staje się synonimem pracy Syzyfowej.¹⁵ Cecha czarnego koloru eksponowana jest także w dowcipach, w zdecydowanej większości fundowanych na opozycji czerni i bieli.¹⁶

¹¹ SPP opatruje tę nazwę kwalifikatorem *lekceważący*.

¹² Nazwa ta zawiera w swojej budowie słotwórczej wyróżnik negatywnego wartościowania (sufiks *-uch*, por. *komuch*, *leniuch*, *znajduch*, *kocmołuch*).

¹³ *Czarneckim* nazywany jest żartobliwie czarnoskóry piłkarz Manuel Olisadebe grający obecnie w polskiej reprezentacji narodowej. Efekt humorystyczny wywołuje podobieństwo tej nazwy do polskiego nazwiska, którego budowa słotwórcza (sufiks *-cki*) charakterystyczna jest dla nazwisk o rodowodzie szlacheckim.

¹⁴ Prymarnie 'cegietka drobnoziarnistego, sprasowanego materiału, zwłaszcza węgla, rudy' (MSJP).

¹⁵ *Murzyna trudno obmywać* (SL), *Nic nie wskórał, tak właśnie jakby mył murzyna* (SL, NKPP), *Nie pomoże Murzynowi mydło/woda*. (SKKN), *Darmo Murzyna myć*. (NKPP).

¹⁶ *Do przedziału wchodzi Murzyn. Drzemiąca baba budzi się i mamrocze: Co, już tunel?*

Wszedł Murzyn do tunelu i tyle go widzieli.

Idzie Murzyn przez zebra na jezdni i śpiewa: „Pojawiam się i znikam...”

Inne skojarzenia związane z domeną wyglądu są utrwalone słabo. Należy do nich konotacja¹⁷ brudu wykorzystana w przezwiskach: *Brudas*, *Kal* (P), a także stereotypowe przypisanie Murzynowi i/lub Murzynce pięciu innych cech zewnętrznych: mocno skręconych włosów, szerokich warg, obwisłego biustu, bardzo dużego penisa i płaskiego nosa. Mocno skręcone włosy — krzaczasto nastroszone [...] fryzura [...] popularna u czarnej ludności niektórych okolic Afryki i w USA w 60. i 70. latach naśladowana również przez białych (SWPiL) — są „zauważane” przez język i mają w polszczyźnie specjalną nazwę: *afro*¹⁸. Szerokie wargi Murzynów podawane są jako przykład łączliwości przymiotnika *murzyński* (SS) i — obok innych szczegółów anatomicznych (obwisłego biustu i dużego penisa) — są „źródłem śmieszności” dowcipów.¹⁹ W badanym materiale nie znalazła potwierdzenia piąta cecha, która, jak się wydaje, jest również powszechnie kojarzona z Murzynami — płaski nos. Znajduje ona jednak poświadczenie w pewnej dziecięcej zabawie.²⁰

Drugą z kolei (według stopnia ważności szacowanego na podstawie liczby poświadczeń) jest domena stosunków społecznych. Do niej odnoszą się stereotypowo przypisywane *Murzynom* cechy niewolnictwa i służebności. Wiąże się z nią także skojarzenie ciężkiej pracy oraz podrzędnego statusu. Podrzędny status ludzi nazywanych *Murzynami*, przedmiotowy sposób ich traktowania przez innych i wykorzystywanie ich jako siły roboczej (najczęściej darmowej) to ślad pozostawiony przez wieki niewolnictwa i politykę rasową

¹⁷ Termin *konotacja* (jako pojęcie z zakresu semantyki językoznawczej) oznacza taką cechę desygnatu danej nazwy, która jest *drugorzędna, zbędna w wystarczająco jasnym opisie semantycznym* tejże nazwy (Pajdzińska 1988, s. 69). Wśród owych cech (z których wszystkie interesują lingwistę) Anna Pajdzińska wyróżnia następujące: 1) cechy właściwe wszystkim przedmiotom określanym daną nazwą, 2) cechy właściwe tylko niektórym przedmiotom określanym daną nazwą, 3) cechy, których obiektywnie desygnat nie posiada, a które są mu *przypisywane* [...] przez społeczność językową zgodnie z określonym systemem kulturowym i wiedzą pragmatyczną.

¹⁸ Kopaliński (SWPiL) podaje także nazwę *afro-beat*, oznaczającą formę muzyki popularnej łączącej elementy *high-life* (jazzu zachodnioafrykańskiego), *calypso* i jazzu *anglo-amerykańskiego* oraz nazwę *afro-latin* — ‘połączenie muzyki afrykańskiej i latynoamerykańskiej’. Stopień utrwalenia tych nazw w polszczyźnie wydaje się jednak niski.

¹⁹ *Maly Murzynek do mamusi*: „Mogę possać cycusia?” „Możesz, ale nie odchodź za daleko.” Murzyn przyjechał do Warszawy i zachciało mu się sikać. Znalazł więc jakąś budowę, wlał przez dziurę w płocie, patrzy — nie ma nikogo — więc sika. Z drugiego piętra odzywa się głos: „Te, Murzyn, Murzyn, zostaw tę rolkę papy, dobra!”

²⁰ Jej przebieg jest następujący. Rozpoczyna ją pytanie: *Czy wiesz, dlaczego Murzyni mają płaskie nosy?* Jeżeli pytany nie zna odpowiedzi, mówi się: *Bo jak Murzyn wchodzi do sklepu (do kina, gdziekolwiek), to mu mówią: Gdzie się pchasz, Murzynie! Wówczas odpycha się pytanego, przyciskając mu dłonią nos.* Zabawa ta poświadcza również, że w tzw. wiedzy potocznej *Murzyni* to ludzie dyskryminowani i traktowani lekceważąco.

państw kolonialnych. I chociaż Polska — w epoce największej kolonialnej ekspansji nieobecna na mapie Europy — nigdy nie była takim mocarstwem, w języku polskim odnajdziemy liczne ślady takiego postrzegania mieszkańców Afryki. Skojarzenie *Murzyna* z niewolnictwem, służebnością i podrzędnością dokumentują m.in. następujące związki frazeologiczne i przysłowia: *Murzyn zrobił swoje, murzyn może odejść* (SD, SF, NKPP), *pracuje jak Murzyn*, tzn. bardzo ciężko (NKPP), *zdawać egzamin na Murzyna* ‘zdawać egzamin za kogoś’ (NKPP), *biały murzyn* ‘o człowieku ciężko pracującym, wyzyskiwanym, źle traktowanym’ (SKKN, SS, SMTK), *traktować kogoś jak Murzyna*, tzn. źle, pogardliwie (NKPP). Potwierdzają je również derywaty semantyczne słowa *Murzyn*: ‘niewolnik’ (SKKN), ‘ktoś wykonujący za kogoś pracę za wynagrodzeniem pieniężnym, bez ujawniania swojego udziału w takiej pracy’ (SD, SS), ‘ktoś, kto wykonuje jakąś ciężką lub niewdzięczną pracę’ (ISJP)²¹, ‘pomocnik, współnik’, ‘homoseksualista bierny’ (STGP), ‘dobry student, pilny, pracowity (najczęściej z ujemnym zabarwieniem uczuciowym, w związku ze znaczeniem pobocznym ‘tępy, niezdolny’)’ (SGS), ‘człowiek usługujący’, ‘człowiek, który pomaga innym’, ‘człowiek, którym wyręczają się inni’ (SGU). Konotację tę poświadczają także przezwiska: *Niewolnik*, *Izaura*²² (Passent 1987) i liczne dowcipy.²³ W dowcipach utrwalone jest także skojarzenie dodatkowe — przeświadczenie, jakoby największym marzeniem *Murzyna* była zmiana koloru skóry na biały. Stąd przekonanie o niechęci *Murzynów* do innych przedstawicieli swojej grupy rasowej, braku solidarności i tendencjach alienacyjnych.²⁴

²¹ ISJP odnotowuje także, że *murzynem* nazywa się ‘kogoś, kto jest gdzieś zatrudniony nielegalnie’. Prawdopodobnie ten derywat semantyczny został utworzony przez skojarzenie, iż nielegalny pracownik (przede wszystkim tzw. *gastarbeiter*) bywa często źle opłacany i wykorzystywany do najcięższych prac.

²² To ostatnie urobione od imienia niewolnicy — bohaterki popularnego w latach 80. brazylijskiego serialu.

²³ *Co czarny powinien mieć białego? — Pana.*

Nie mam nic przeciwko Murzynom. Jednego to bym sobie nawet kupił.

Idzie Biały, patrzy, a na śmietniku leży Murzyn. Podchodzi i mówi: „Murzyn, wstań!” To ten ustal. [...] „Podskocz!” Podskoczył. Biały, tak sam do siebie, mówi: „Kto by pomyślał, dobrego Murzyna na śmietnik wyrzucili.”

Czterech Murzynów niesie w lektyce białego podróżnika. W pewnej chwili jeden z Murzynów zostaje trafiony strzałą przez nieznanego łucznika i ginie. Biały podróżnik mówi: „Cholera, to już trzecia opona w tym tygodniu.”

Z konotacjami niewolnictwa i „podrzędności” bezpośrednio wiąże się skojarzenie *Murzyna* z instrumentalnym traktowaniem, utożsamienie go z przedmiotem, który można sprzedać, kupić, posiadać, używać.

²⁴ *Trzech Murzynów złapało złotą rybkę. „Jak mnie wypuścicie, spełnię wasze trzy życzenia.” Pierwszy: „Chcę być biały.” Drugi: „Chcę być biały.” Trzeci: „Chcę, żeby oni byli czarni.”*

W domenę stosunków społecznych wpisują się także inne, słabiej utrwalone, skojarzenia: dużej ilości potomstwa *Murzynów* oraz ich plemiennego systemu ustrojowego, gdzie panuje autorytaryzm. Pierwsze z tych skojarzeń — duża liczba potomstwa — znalazło odzwierciedlenie w pojedynczym dowcipie.²⁵ Drugie skojarzenie — autorytaryzm władców — ma poświadczenie systemowe w postaci pojedynczego leksemu *kacyk*, który w polszczyźnie współczesnej posiada dwa znaczenia: główne 'naczelnik, wódz plemienia, np. Indian, Murzynów' (MSJP) oraz derywowane 'urzędnik, zwłaszcza prowincjonalny, sprawujący władzę w sposób samowolny, arbitralny, wykorzystujący swoje stanowisko dla własnych korzyści' (MSJP).

Pojedyncze dowcipy bazują także na kojarzonych z *Murzymi* charakterystycznych cechach zachowania: lenistwie²⁶ i ludożerstwie.²⁷ Do domeny zachowania przynależy także cecha „kaleczenia” polszczyzny (czyli popełniania błędów językowych, głównie fonetycznych i fleksyjnych) — właściwość kojarzona z ludźmi o czarnym kolorze skóry przebywającymi w Polsce²⁸, utrwalona co prawda tylko w jednym z badanych dowcipów, lecz posiadająca inne poświadczenia tekstowe.²⁹ W tej domenie sytuuje się także skoja-

Do młyna przyszedł Murzyn. Kupił tonę mąki, zjadł ją i pękl. Jaki z tego moral? Nawet po zjedzeniu tony mąki Murzyn nie będzie biały.

Mały Murzynek złowił złotą rybkę. Ta za wypuszczenie obiecała spełnić życzenie malca: „No to zrób tak, żebym był biały.” Szast prast i Murzynek zmienił się w białaskę. Uradowany biegnie do domu. „Tato, tato, jestem biały!” „Nie teraz, synku, czytam gazetę.” „Mamo, mamo, spójrz, jestem biały!” „Nie przeszkadzaj mi, nie widzisz, że robię obiad!” [...] Mały Murzynek-białasek wyszedł z domu i zaklął: „... , dopiero 5 minut jestem biały, a już mnie te czarnuchy ... [zirytowały]”.

²⁵ Na jakiego Murzyna mówi się, że jest geniuszem? Na takiego, który bez namysłu wymienia imiona wszystkich swoich dzieci. Dowcip ten przypisuje Murzynom także cechę prymitywności umysłowej.

²⁶ *Murzyn [...] znajduje na strychu magiczną lampę. Pociera ją dłonią. Lampa mówi: Spełnię twoje trzy życzenia. „Chciałbym być bogaty!” — I jest. „Chciałbym być biały!” — I jest. „Chciałbym nie pracować!” — I znowu jest czarny.*

²⁷ *Kanibale złapali trzech białych turystów: Ruskiego, Amerykanina i Polaka. Odbywa się rada plemienna, jak ich skonsumują. Rusek najgłośniejsz protestował, więc przeznaczyli go na zupę. Amerykaniec: „Jestem obywatелем USA, muszę porozumieć się z konsulem!” „Upiec go!” Polak milczy. „A ty skąd jesteś?” — pyta wódz. „Z Po... Polski.” „Polska. Tam studiuje mój syn! Bądź moim gościem, bracie. Co będziesz jadł? Zupę czy mięso?” W przytoczonym dowcipie nie jest wprost powiedziane, że kanibalami są Murzyni. Jest to jednak implikowane. Najwyraźniejszym sygnałem tej implikatury jest nazwanie „ofiary” białymi, co sugeruje, że „oprawcami” byli ludzie rasy innej niż biała. Na taką interpretację pozwala także tzw. wiedza potoczna.*

²⁸ *W przedziale pociągu podróżuje dwóch pasażerów — Polak i Murzyn. Polak patrzy na Murzyna i myśli sobie: „Ciekawe, skąd on jest. Zapytam go... Bangladesz?” Murzyn popatrzył na Polaka i nic nie mówi. Po chwili Polak ponownie: „Bangladesz?” Murzyn wstaje, wyciąga rękę za okno i mówi: „Nie bangla, nie bangla.”*

²⁹ „Kaleczenie polszczyzny” było jednym ze źródeł śmieszności (i „znakiem rozpo-

rzenie *Murzyna* z upodobaniem do muzyki (grą na instrumentach, tańcem), o czym świadczyć mogą podawane przez słowniki polszczyzny ogólnej przykłady łączliwości przymiotnika *murzyński*: *taniec*, *bębny*, *tam-tamy*.

Kolejną cechą przypisywaną Afrykanom przez naszą wspólnotę komunikatywną jest prymitywność, zarówno w zakresie kultury materialnej, jak i kultury duchowej.³⁰ Potwierdzają to przezwiska *Dziki/Dzikus*³¹, *Bambus*³², *Małpa* (P)³³ oraz frazeologizm *bal murzynów* oznaczający w gwarze studenckiej hulaszczę, rozwiązłą prywatkę (SGS).

Nieliczne dowcipy tworzone są także w oparciu o skojarzenie Afrykańczyków — zwłaszcza dzieci afrykańskich — z głodem³⁴ (domena kultury materialnej). Skojarzeniem odwołującym się do domeny kultury duchowej jest, poza prymitywnością, także wiara w czary. Poświadcza je słownik polszczyzny ogólnej (SS) podając wyraz *czarownik* jako przykład łączliwości przymiotnika *murzyński*.

Na podstawie przeglądu cech utrwalonych w materiale intersubiektywnym można wysnuć wniosek, że językowy obraz *Murzynów* w polszczyźnie jest dosyć jednolity pod względem aksjologicznym. Stereotypowy *Murzyn* to niewolnik/sługa o niskim statusie społecznym, wyglądający „egzotycznie” (i, jak można wnioskować z zestawu cech, brzydko), ubogi zarówno w sferze materialnej, jak i duchowej. Wartościowanie, jakie wpisuje się w ten obraz,

znawczym” *Murzyna*) w popularnej piosence *Makumba*, której bohater — *Murzyn* przebywający w Polsce — kaleczył polską fleksję [wykonawca: Big Cyc, płyta: *Z gitarą wśród zwierząt*, 1996]. Cecha ta została utrwalona także w powieści dla młodzieży *Podróż za jeden uśmiech* Adama Bahdaja (Warszawa 1973), gdzie z głównymi bohaterami zaprzyjaźnia się student z Ghany mówiący słabo po polsku.

³⁰ Pod pojęciem kultury duchowej rozumiem także walory intelektu.

³¹ Respondenci warszawscy tego przezwiska nie wymieniają. Pojawia się ono natomiast w filmie Sylwestra Chęcińskiego *Kochaj albo rzuć*, gdzie padło pod adresem czarnoskórego pastora amerykańskiego [ZRF „Iluzjon”, 1977].

³² Skojarzeniem stanowiącym podstawę do utworzenia tego przezwiska jest przypuszczenie bambus ‘pospolicie rosnąca w Afryce trawa, mająca szerokie zastosowanie w tamtejszej gospodarce’.

³³ Skojarzenie *Murzyna* z małpą legło u podstawy następującego dowcipu: *W przedziale siedzi Urban i Murzyn. Zagląda jakaś babina ciągnąca dzieciaka: „Chodźmy dalej, synku, nie będziemy z jakąś małpą siedzieć.” Urban: „Ależ proszę pani, Murzyn to też człowiek!” „O Jezu, toto jeszcze gada!” Została tu wykorzystana zasada zawiedzionego oczekiwania, gdyż można się było spodziewać, że określenie *małpa* odnosi się do *Murzyna*.*

³⁴ Obrazy ludzi dotkniętych klęską głodu są znane całemu światu dzięki środkom masowego przekazu, zwłaszcza telewizji. Stały się one materiałem do tworzenia dowcipów, toteż można wnioskować, że ich znajomość jest i powszechna, i „powszednia” (sic!). Krajem kojarzonym z głodem jest przede wszystkim Etiopia. Oto przykład: *Święty Mikołaj na ulicy w Etiopii pyta kogoś: „Dlaczego te dzieci są takie chude?” „Bo nie jedzą.” „Nie jedzą?! To nie dostaną prezentów!”*

jest negatywne: można *Murzyna* potępiać (za „prymitywność”, „brzydotę”, „lenistwo”, „niesolidarność”) lub współczuć mu (z powodu warunków społecznych i historycznych, które determinują jego los), lecz nie ma go za co chwalić ani podziwiać.³⁵ Zestawienie cech *Murzynów* utrwalonych w leksyce, frazeologii o obiegowych tekstach przedstawia tabela I.³⁶

Analiza danych z zakresu polszczyzny ogólnej, środowiskowej oraz obiegowych tekstów pozwoliła na wyodrębnienie pięciu domen kognitywnych: wyglądu, stosunków społecznych, kultury duchowej, zachowania i kultury materialnej. Domeny te posłużą do uporządkowania informacji o Afrykanach zawartych w reportażach Sienkiewicza i Kapuścińskiego (zgodnie z postawioną wcześniej tezą o wpływie języka zbiorowości na przekaz jednostkowy). Ustalenie, które spośród wyodrębnionych domen pojawiają się w danym reportażu (ewentualnie, czy ich rejestr został rozszerzony), jakie elementy zostały „zauważone” w każdej z domen oraz jaka jest hierarchia domen w danym tekście (które spośród nich są lepiej, a które słabiej reprezentowane) pozwoli wnioskować, w jakim stopniu obraz Afrykanów w *Listach z Afryki*

³⁵ Na zakończenie analizy materiału intersubiektywnego — przeprowadzanej w perspektywie panchronicznej — można byłoby zapytać o chronologię: kiedy poszczególne cechy weszły do językowego obrazu Afrykańczyka? Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna, niemniej na podstawie krótkiego przeglądu najstarszych polskich przekazów dotyczących Afryki (Kuczyński 1994) daje się zauważyć, iż wygląd Afrykańczyków (kolor skóry, włosy, wargi, brud) oraz ich prymitywność, ludożerstwo i wielodzietność rejestrowane są już przez teksty staropolskie. Cecha niewolnictwa była eksponowana w przekazach od epoki oświecenia. Natomiast szeroko rozumiana współczesność wniosła do językowego obrazu Afrykańczyka bardzo niewiele. W zasadzie jedynymi nowymi komponentami są: skojarzenie Afrykanów z głodem (dotyczące przede wszystkim Etiopczyków) oraz z kaleczeń polszczyzny (odnosi się ono do tych nielicznych Afrykańczyków — głównie studentów — którzy zamieszkali w Polsce). W związku z tym można zadać pytanie, czy obraz językowy przechowujący najstarsze wyobrażenia o Afrykańczykach — obraz bardzo konserwatywny — zgadza się z mentalnym obrazem funkcjonującym w świadomości Polaków. Jednak na to pytanie nie można znaleźć odpowiedzi, posługując się metodologią językoznawczą. Konieczne są do tego badania psychologiczne i socjologiczne. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na licznie pojawiające się komentarze uczestników listy dyskusyjnej, którzy dystansują się od nadesłanych przez siebie dowcipów: *Ale mnie to w ogóle nie śmieszy i całkowicie odcinam się od tego, co napisałem. Stare, spalone, było i w ogóle mnie brzydzi! To powyżej nie odzwierciedla moich poglądów.* Niemniej jednak — pomimo tych deklaracji — żywotność dowcipów o *Murzynach* świadczy o tym, jak silnie utrwalone są stereotypowe cechy tej grupy rasowej w społecznej świadomości Polaków. Dowcip jest bowiem takim typem tekstu, który zakłada wspólną, szczegółową wiedzę nadawcy i odbiorcy. Nie przekazuje informacji nowych, lecz posługuje się aluzją do faktów znanych obu uczestnikom aktu komunikacji.

³⁶ Gwiazdki oznaczają tam: * jedno poświadczenie, ** dwa lub trzy poświadczenia, *** więcej niż trzy poświadczenia. Przewiska, mimo iż wpisane w tabeli w kolumnie *material słownikowy*, pochodzą także z badań socjologicznych (P).

i *Hebanie* zgodny jest z obrazem wpisanym w materiał intersubiektywny. Zestawienie cech przypisywanych tej grupie rasowej przez obu reporterów — dawnego i współczesnego — przedstawia tabela II.³⁷

Porównanie tekstów reportaży z materiałem ponadjednostkowym uprawnia do sformułowania następujących wniosków:

1. Domena wyglądu jest najlepiej reprezentowana w *Listach z Afryki*, a elementy wyróżnione w jej obrębie wykazują znaczną zgodność z materiałem intersubiektywnym. Tymczasem spostrzeżenia zawarte w *Hebanie* są mniej liczne i zupełnie różne od tych, które przynoszą dane słownikowe i obiegowe teksty. Różnice dają się zaobserwować już w analizie nazw używanych przez Sienkiewicza i Kapuścińskiego na oznaczenie mieszkańców Afryki.³⁸ Sienkiewicz bardzo często używa nazw rasowych, tj.: *Murzyn*, *czarny/czarni*, *kolorowi* (LzA, s. 41–42, 47, 149, 207 i inne), w *Hebanie* przeważają nazwy własne: etnonimy i nazwy osobowe. Co nie mniej istotne, Kapuściński nie stosuje nazw rasowych na prawach neutralnej nazwy. Wyraz *Murzyn* w *Hebanie* w ogóle się nie pojawia, co może świadczyć o tym, iż autor odczuwa ów leksem jako nacechowany negatywnie, a już co najmniej posiadający zabarwienie lekceważące. Określenie *Czarny* (pisane zawsze wielką literą) zostało parokrotnie użyte w reportażu, lecz pojawiało się zawsze w szczególnym kontekście, gdy mowa była o rasizmie, ocenianym jako zło i absurd (H, s. 27, 31–32, 45, 75, 89–90). Częściej jednak Kapuściński, pisząc o mieszkańcach Afryki jako o zbiorowości, posługuje się nazwami, które

³⁷ Cechy zbieżne z materiałem intersubiektywnym zostały wyróżnione przez pogrubienie; paralelne sądy Sienkiewicza i Kapuścińskiego są umieszczone w tych samych rzędach. Przy każdej cesze podano numery stron odsyłające do wybranych fragmentów poświadczających daną cechę.

³⁸ Janina Tobera — socjolog — posługująca się w badaniach metodą analizy treści, wysuwa tezę, iż stopień ogólności nazw użytych w tekście na oznaczenie osób informuje, jak silnie stypizowany obraz dostarcza czytelnikowi dany tekst (Tobera, 1990). Przewaga nazw o znacznym stopniu ogólności pozwala przypuszczać, że autor postrzega opisywaną zbiorowość jako względnie jednolitą, przewaga zaś nazw osobowych sugeruje indywidualizację. Teza ta wydaje się słuszna, jednak z pewnymi zastrzeżeniami. Nie należy bowiem wyciągać ostatecznych wniosków wyłącznie na podstawie analizy ilościowej. Nie bez znaczenia jest kontekst, w jakim nazwa została użyta. Wnosi on do opisu elementy nowe, gdyż autor może stosować dane nazwy jako „własne słowa” bądź też niejako „w cudzysłowie” — dystansując się od nich (dotyczy to zwłaszcza nazw nacechowanych). Podczas analizy *Listów z Afryki* i *Hebanu*, a przede wszystkim przy próbach porównywania obu tych tekstów, należy także uwzględnić warunki historyczne, w jakich utwory powstawały. W czasach kolonialnych, gdy Sienkiewicz pisał *Listy z Afryki*, mówienie o człowieku w kategorii rasy było zapewne neutralne. Dzisiaj natomiast — w czasach współczesnych Kapuścińskiemu — podział ludzi na *czarnych* i *białych* bywa odbierany jako przejaw rasizmu. Dlatego też domniemany stosunek autora do Afrykańczyków musi być również odtwarzany przy uwzględnieniu szerszego kontekstu.

nie wprowadzają wyraźnego rozróżnienia na ludzi rasy czarnej i białej. Chce przez to, jak można przypuszczać, budować poczucie wspólnoty, by sprawy Afryki zaczęły europejskiego czytelnika interesować jako problemy ludzi do niego podobnych. Reporter stosuje w tym celu nazwy: *ludzie*, *człowiek* (H, s. 22). Jeśli zaś chce ukazać swoistość afrykańskiej zbiorowości i przeciwstawić ją Europejczykom (co jest nieuchronne, gdyż różnice między nimi są głębokie), używa wyrazów: *Afrykanie*, *Afrykańczycy* bądź też: *miejscowi*, *tutejsi* (H, s. 9). Czasem także współczesny reporter stosuje określenia opisowe, tj.: *ludność Afryki*, *ludy Afryki*, *społeczeństwo afrykańskie* (H, s. 24, 316).

Sienkiewicz i Kapuściński nie tylko odmiennie nazywają Afrykanów, lecz także w różny sposób opisują ich wygląd. Pierwsza różnica jest ilościowa i polega na tym, że autorzy uznają go za niejednakowo ważny. W *Listach z Afryki* opisy wyglądu tubylców zajmują wiele miejsca i są dosyć szczegółowe. Inaczej jest w *Hebanie*, gdzie informacje o wyglądzie pojawiają się rzadziej i są ogólniejsze. Kolejna różnica, jak się wydaje zasadnicza, ma charakter jakościowy: reporter dziewiętnastowieczny eksponuje „obcość” i „egzotykę”, współczesny tego unika. Sienkiewiczowski sposób pisania można tłumaczyć dwojako. Po pierwsze tym, iż odwiedził Afrykę tylko raz, a ponadto przebywał tam stosunkowo krótko, dlatego też odnotował to, co jako pierwsze zwróciło jego uwagę — odmiennność wyglądu.³⁹ Niemniej daje się on wyjaśnić również „zamówieniem czytelniczym”. Projektowany przez autora odbiorca reportażu oczekiwał, jak można przypuszczać, nie tylko rzetelnej informacji od naocznego świadka, spodziewał się także „lokalnego kolorytu”, dlatego też w narracji została wyeksponowana „egzotyka” wyglądu tubylców. Tymczasem Kapuściński — lepiej znający Afrykę — proponuje czytelnikowi ujęcie niestereotypowe. Píše, że ludzie w Afryce bywają piękni w taki sam sposób, w jaki piękni bywają Europejczycy, a różnice, które się pojawiają, na ogół mają swoje uzasadnienie: są konsekwencją warunków klimatycznych, kulturowych albo ekonomicznych.

2. W domenie stosunków społecznych spostrzeżenia Sienkiewicza są całkowicie zgodne z materiałem intersubiektywnym, natomiast spostrzeżenia Kapuścińskiego są z nim zgodne jedynie częściowo. System polszczyzny „zauważa” w obrębie tej domeny: niewolnictwo/służebność, niską pozycję *Murzynów* względem *Białych* oraz autorytaryzm afrykańskich władców. W dowcipach przypisuje się Afrykańczykom ponadto brak solidarności i wielodzietność. Obaj reporterzy również zawarli w swoich tekstach informacje, jakie

³⁹ Według Gibsona — autora psychologicznej teorii percepcji wzrokowej (Macrae... 1999, s. 68–69) — pierwszoplanowe dostrzeganie cech wyglądu, zwłaszcza tych, które są z jakichś powodów niezwykle, jest naturalnym dla człowieka mechanizmem poznawczym.

znaczenie dla afrykańskich stosunków społecznych ma rasa, kto i „z czyjego nadania” sprawuje władzę, jaka panuje hierarchia społeczna oraz jak przedstawiają się więzi społeczne. Inaczej jednak zinterpretowali stosunki społeczne w Afryce i różnie je ocenili. Sienkiewicz postrzega je jako nacechowane nierównością rasową z winy samych Afrykanów — zarzuca tubylcom brak solidarności z innymi przedstawicielami tej samej rasy. Zwraca również uwagę na niewolniczą naturę miejscowych i tradycje rządów autorytarnych (z pojedynczymi wyjątkami). Kapuściński te problemy widzi inaczej. Stara się w *Hebanie* przedstawić afrykańskie stosunki społeczne w sposób możliwie najbardziej obiektywny, tj. z uwzględnieniem czynników, jakie je ukształtowały. Ustalając przyczyny współczesnych zjawisk, sięga do rudymentalnych mechanizmów konstytuujących tamte społeczności, stan obecny ukazuje na szerokim tle historycznym i unika europocentryzmu. Pomimo iż wskazuje na wiele negatywnych przejawów życia społecznego, jego ocena Afrykanów jest zasadniczo pozytywna. Ekspozuje to, co jego zdaniem jest najcenniejsze: afrykańskie poczucie wspólnoty, silne więzi rodzinne, klanowe i plemienne oraz konstytuujące się na nich tradycje demokratyczne. Píše także o doświadczeniu niewolnictwa, które pozostaje w sprzeczności z tymi tradycjami. Winą za nie obarcza przybyszów z Europy i upatruje w nim źródeł współczesnego rasizmu.

3. Nasza wspólnota komunikatywna, co dokumentują dane systemowe, kojarzy kulturę duchową *Murzynów* z prymitywnością i wiarą w czary. Jest to więc obraz niezmiernie ubogi. Relacje reportażowe przynoszą znacznie więcej informacji o afrykańskiej moralności, tradycji czy religii, jednak pomiędzy nimi także istnieją różnice. W obrębie domeny kultury duchowej Sienkiewicz wyróżnia wszystkie te elementy, które „zauważa” wspólnota komunikatywna, rozszerzając ich rejestr. Tymczasem Kapuściński potwierdza tylko wiarę Afrykanów w czary, zaprzecza zaś, jakoby ich kulturę duchową cechowała prymitywność (co eksponowały dane słownikowe, dowcipy i *Listy z Afryki*). Wszystkie cechy owej kultury wyróżnione przez współczesnego reportera służą ukazaniu jej bogactwa. Zasadnicza jednak odmienność w sposobie postrzegania duchowości mieszkańców Afryki przez Sienkiewicza i przez Kapuścińskiego polega na tym, że pisarz dziewiętnastowieczny — nazywający zresztą Afrykanów *dzikimi ludźmi*⁴⁰ — nie dostrzega immanentnych wartości ich rdzennej kultury. Interesuje go przede wszystkim problem „cywilizowania” Czarnego Lądu przez Europejczyków, dlatego też wskazuje

⁴⁰ Pojawia się w *Listach*... także gradacja cechy „dzikości” — *bardziej/mniej dziki*. Rozróżnienie to ma informować o różnym stopniu przyswojenia zdobyczy cywilizacji europejskiej przez poszczególne plemiona, co było uzależnione od tego, czy i w jakim stopniu miały one kontakt z Białymi.

na te właściwości tubylców, które ów proces mogą ułatwiać (np. wrażliwość), oraz takie ich cechy, które utrudniają *Białym* zadanie (m.in. niezdolność do myślenia abstrakcyjnego czy indyferentyzm religijny). Kapuściński przeciwnie, dostrzega walory afrykańskiej kultury duchowej, m.in. tolerancję, głęboką duchowość i bogactwo przekazów ustnych. I chociaż nieustannie podkreśla inność tamtej kultury — „inne” nie oznacza dla niego „gorsze”. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje odmienna opinia pisarzy dotycząca istnienia lub nieistnienia sfery symbolicznej w kulturach Afryki. Sienkiewicz implikuje, że Afrykanie — ze względu na swoją *pierwotność* i *zmysłowość* — nie odczytują ani nie tworzą symboli. Kapuściński przeciwnie — twierdzi, że tamta kultura przesycona jest symboliką, która rekompensuje Afrykanom niedostatek konkretności — ubóstwo kultury materialnej.

4. Jediną utrwaloną w systemie polszczyzny formą zachowania kojarzoną z *Murzynami* jest ich upodobanie do muzyki. Inne typy zachowań przypisywanych tej grupie rasowej (lenistwo, ludożerstwo i „kaleczenie” polszczyzny) znalazły odzwierciedlenie w dowcipach. Mała ilość skojarzeń i nieznaczny stopień ich „ujęzykowania” (przykłady łączliwości i dowcipy) może wynikać z tego, iż Polacy generalnie nie mieli szansy kontaktu z Afrykańczykami i obserwacji, jak się zwykle zachowują. Domena zachowania, słabo obecna w danych słownikowych i dowcipach, jest nieporównanie bogatsza w *Listach z Afryki* i w *Hebanie*. Szczególne bogactwo spostrzeżeń dotyczących zachowań Afrykanów zawarł w *Listach*... Sienkiewicz. Także i w tym zakresie dziewiętnastowieczny autor potwierdza skojarzenia wspólnoty komunikatywnej i jedynie rozszerza ich rejestr, Kapuściński tymczasem częściowo je kwestionuje. Obaj reporterzy odnotowują upodobanie Afrykanów do muzyki, śpiewu i tańca. Piszą także o handlowaniu i zebraniu jako o stałych zajęciach ludności tubylczej, lecz odmiennie je oceniają. Dla *Listów z Afryki* charakterystyczna jest pewna ambiwalencja wyrażanych przez autora opinii. Spotkać można stwierdzenia, które w dalszych partiach tekstu zostaną zanegowane (np. *Murzyni* to tchórze — *Murzyni* bywają waleczni, *Murzyni* są leniwi — *Murzyni* łatwo uczą się pracy).⁴¹ Podróżnik krytykuje

⁴¹ Ta niejednorodność autorskich opinii wynika, jak przypuszczam, z warunków, w jakich powstawał tekst Sienkiewicza (dla gazety, w odcinkach). Artur Rejter zwraca uwagę, iż listy z podróży — gatunek dziewiętnastowieczny — były pisane przede wszystkim w porządku chronologicznym. Starano się w nich możliwie wiernie oddać przebieg podróży, toteż nie hierarchizowano wydarzeń ze względu na ich ważność i nie ujmowano ich problemowo. Inaczej rzecz się ma z dwudziestowiecznym reportażem, który powstaje niejako *ex post* i jest najczęściej integralną całością. Jego kompozycja jest więc bardziej przemyślana przez autora. Reportaż przedstawia wydarzenia w porządku problemowym, selekcjonuje je i hierarchizuje. Jest bardziej jednorodny w warstwie stylistycznej i — jak można przypuszczać — również w sferze ocen (Rejter 1998).

Afrykańczyków za ich hałaśliwość, natrętność, lekkomyślność, łatwowierność i tchórzostwo, a także niechęć do pracy, jednakże wiele z tych zachowań potrafi wyjaśnić i zinterpretować na korzyść tubylców, co w efekcie łagodzi jego negatywną ocenę. Chwali ich zaś m.in. za wesołość, wrażliwość i waleczność. Daje się też zaobserwować ewolucja autorskich odczuć od niechęci do sympatii — im lepiej Sienkiewicz poznaje Afrykę, tym pozytywniejsze emocje wywołują w nim jej mieszkańcy. W *Hebanie* tymczasem od początku uwidacznia się ogromny szacunek autora dla Afrykanów, którzy — mimo ekstremalnie trudnych warunków bytowania — potrafią być weseli, otwarci, serdeczni i towarzyscy, a nawet wykazywać potrzebę ekspresji artystycznej. W swojej relacji Kapuściński nie krytykuje codziennych zachowań afrykańskiej zbiorowości, choć zdarza się nierzadko, że poddaje krytyce działanie konkretnych osób czy ugrupowań politycznych.

5. Zarówno w materiale słownikowym, jak tekstach obiegowych i reportażowych zawarte zostały stosunkowo nieliczne spostrzeżenia związane z kulturą materialną. Leksyka potoczna i dowcipy poświadczają tylko dwie cechy z nią związane: głód i prymitywność. Wszystkie badane źródła eksponują ubóstwo Afrykanów. W zakresie kultury materialnej jedynie Sienkiewicz zwraca uwagę na elementy pozytywne: podatność tubylców na zmiany ekonomiczne i łatwość asymilacji oraz wytwarzane przez nich piękne wyroby rzemieślnicze. Przewiduje on też rychłą poprawę ich sytuacji, gdyż — jego zdaniem — *Murzyni* są przedsiębiorczy i mają wiele do zaoferowania, a ponadto szybko się uczą od *Białych*, jak należy gospodarować. Kapuściński tymczasem pokazuje Czarny Ląd jako teren ogromnej biedy i braku szans; miejsce, gdzie brakuje jedzenia, gdzie elementarne ludzkie potrzeby nie są zaspokajane. W relacjach Sienkiewicza i Kapuścińskiego różna jest także ocena roli, jaką przybysze z Europy odegrali w gospodarce Afryki. Według Sienkiewicza są oni dobrodziejstwem dla ludności tubylczej, tymczasem w opinii Kapuścińskiego byli jej przekleństwem w czasach kolonialnych i współcześnie także są opieszali i nieumiejętni w udzielaniu pomocy tym, których przez lata wykorzystywali.

6. Ocena Afrykanów zawarta w danych intersubiektywnych jest zasadniczo negatywna. Sienkiewicz dostrzega zarówno ich strony pozytywne, jak i negatywne, jednakże w sferze ocen zaznacza się w jego relacji europocentryzm oraz protekcyjnalne traktowanie *Murzynów* i ich cywilizacji. Tymczasem obraz mieszkańców Afryki zawarty w *Hebanie* jest na ogół pozytywny. Są oni przez Kapuścińskiego zawsze traktowani z szacunkiem. Gdy współczesny reporter pisze o ich przywarach, stara się patrzeć na nie ze zrozumieniem i tolerancją, uwzględniając to, iż w warunkach afrykańskich po prostu trudno jest żyć.

Powyższe wnioski warto poddać interpretacji antropologiczno-kulturowej w celu ustalenia przyczyn rozbieżności sądów zawartych w *Listach z Afryki* i *Hebanie*. Przyczyną najbardziej oczywistą jest odmiennność „obiektu obserwacji”, uchwyconego w zupełnie innym kontekście historycznym, jednak nie wydaje się to być przyczyna główna. Tej zaś należy się dopatrywać przede wszystkim w podmiocie — autorze relacji — który patrzy na rzeczywistość i ocenia ją z takiego czy innego punktu widzenia.

Próbę uporządkowania modelowych sposobów percypowania przez ludzi obcych im społeczności podjęła Danuta Markowska — antropolog kultury — w pracy *Komunikowanie międzykulturowe a wizerunek odmiennego*.⁴² Wskazuje ona na trzy główne typy tegoż oglądu. Typ pierwszy, jej zdaniem najprostszy i występujący najczęściej, można przedstawić za pomocą następującego ciągu opinii o „obcym”:

odmienny — dziwaczny — niepokojący, nienormalny — zagrażający — wróg.

Drugi typ reagowania na kulturową odmiennność (charakterystyczny — jak się wydaje — dla społeczeństw przeświadczonych o swojej wyższości) cechuje się tym, że przedstawiciele tych wspólnot chcą aktywnie wpływać na członków wspólnoty odmiennnej i — w ich przekonaniu — gorszej pod jakimś względem. Daje się tu wyróżnić dwa podtypy, ze względu na kryterium religijne (podtyp a) i cywilizacyjne (podtyp b).

podtyp a)

odmienny — błędzący, niewierny — wymagający nawrócenia — nawracany — nawrócony, zbawiony — zasymilowany.

podtyp b)

odmienny — na niskim poziomie kultury — wymagający edukacji — reedukowany — kulturalny, upodobniony do nas — akulturowany

Trzeci typ reagowania na kulturę odmienną od własnej jest spotykany rzadko, gdyż wymaga od jednostki weryfikacji stereotypów. Przedstawia się on następująco:

odmienny — interesujący — stymulujący, fascynujący — pomocny w rozumieniu świata — potrzebny — przyjaciel.

Interpretacja wyników niniejszych analiz w oparciu o propozycję Danuty Markowskiej pozwala na sformułowanie następujących wniosków o sposobie percypowania i reagowania na kulturową odmiennność:

⁴² Koncepcję Danuty Markowskiej przedstawiam za Barbarą Olszewską-Dyoniziak (Olszewska-Dyoniziak 1998, s. 31–33).

1. Językowy obraz Afrykanów dający się wyabstrahować z *Listów z Afryki* pozwala przypuszczać, że Sienkiewicza charakteryzuje drugi typ reagowania, tzn. jest on przeświadczony o cywilizacyjnej i religijnej wyższości Europejczyków, toteż „cywilizowanie” i chrystianizację *Murzynów* uznaje za niezbędne. W *Listach*... można też znaleźć fragment ilustrujący pierwszy model reagowania — poczucie zagrożenia ze strony *dzikich* (LzA, s. 142), lecz jest on mniej reprezentatywny dla całości.

2. Kapuścińskiego charakteryzuje trzeci typ percypowania odmienności kulturowej. Nie przejawia on poczucia wyższości wobec Afrykanów. Mieszkańcy Czarnego Łądu fascynują go. Uznaje nawet, że, pod pewnymi względami, są lepsi od członków własnej wspólnoty.

3. Znaczna odmienność sądów o Afrykanach zawartych w *Hebanie*, od tych, które zostały utrwalone w systemie polszczyzny i w tekstach obiegowych świadczy o tym, iż sposób oglądu obcej grupy rasowej właściwy Kapuścińskiemu nie jest powszechny w naszej wspólnocie komunikatywnej. Tymczasem sposób Sienkiewiczowski jest znacznie bardziej zbliżony do „wspólnotowego”, stereotypowego.⁴³

Publicystyczny charakter przekazu Kapuścińskiego i znaczny stopień jego rozpowszechnienia (jeżeli mierzyć go poziomem popularności dziennikarza) pozwalają jednak przewidywać, że pewne sądy o mieszkańcach Afryki wygłoszone przez niego mają szansę zakorzenić się w kulturze polskiej.

Wykaz skrótów stosowanych na oznaczenie źródeł

- H — R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1999.
ISJP — *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, Warszawa 2000.
LzA — H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, Warszawa 1949.
MSJP — *Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1996.
NKPP — *Nowa księga przysłów polskich i wyrażen przysłowiowych polskich*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1970.
NSPP — *Nowy słownik poprawnej polszczyzny*, red. A. Markowski, Warszawa 1999.
P — D. Passent, *Kolorowi czy niebiali*, „Polityka”, nr 37, 1987, s. 16 (nlb.).
SD — *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1962.
SE — A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970.
SF — S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
SGP — K. Stepniak, *Słownik tajemnych gwar przestępczych*, Londyn 1993.
SGS — L. Kaczmarek, T. Skubalanka, S. Grabias, *Słownik gwary studenckiej*, Lublin 1994.
SGU — K. Czarnecka, H. Zgólkowa, *Słownik gwary uczniowskiej*, Poznań 1991.

⁴³ Niewykluczone, że reportaże Sienkiewicza — pisarza i publicysty znanego i cenionego przez współczesnych mu Polaków, a także następne pokolenia — współtworzyły ów obraz Afrykanina.

- SKKN — J. Karłowicz, A. A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1902.
- SL — S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1857.
- SMTK — W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1997.
- SPP — J. Anusiewicz, J. Skawiński, *Słownik polszczyzny potocznej*, Warszawa-Wrocław 1996.
- SS — *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1992.
- SW — *Słownik języka polskiego*, red. A. Zdanowicz, M. Bohusz Szyszko... , Wilno 1861.
- SWO — W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1994.
- SWPiL — W. Kopaliński, *Słownik wydarzeń, pojęć i legend XX wieku*, Warszawa 1999.

Bibliografia

- Bartmiński Jerzy, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, *Język a Kultura*, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki, Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław 1998, s. 63–83.
- Kuczyński Antoni, *Polskie opisanie świata, Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1, *Azja i Afryka*, Wrocław 1994, s. 259–293.
- Langacker Ronald W., *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, Lublin 1995.
- Macrae C. Neil, Stangor Charles, Hewstone Miles, *Stereotypy i uprzedzenia, Najnowsze ujęcie*, Gdańsk 1999.
- Mały słownik terminów z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki językowej*, red. A. Skudrzykowska, K. Urban, Kraków 2000.
- Olszewska-Dyoniziak Barbara, *Oblicza kultury, Wstęp do antropologii międzykulturowej komunikacji*, Kraków 1998.
- Pajdzińska Anna, Tokarski Ryszard, *Kulturowe aspekty językoznawstwa — językowy obraz świata*, [w:] *Badania zmian i relacji międzykulturowych w Europie oraz na jej pograniczach*, red. K. J. Brozi, Lublin 1997, s. 175–183.
- Pajdzińska Anna, *Udział konotacji leksykalnej w motywacji frazeologizmów*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin 1988, s. 67–82.
- Rejter Artur, *List z podróży jako poprzednik reportażu, O ewolucji gatunku mowy*, [w:] *Słowo i czas*, red. S. Gajda, A. Pietryga, Opole 1998, s. 124–134.
- Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, red. E. Tabakowska, Kraków 2001.
- Tobera Janina, *Obraz grup narodowo-etnicznych na kartach powieści H. Sienkiewicza W pustyni i w puszczy*, „*Studia Socjologiczne*” 1990, z. 3–4, s. 93–106.

Tabela I: Obraz Afrykanina w polszczyźnie ogólnej i środowiskowej

		materiał słownikowy polszczyzna ogólna (literacka i potoczna)					materiał słownikowy polszczyzna środowiskowa		teksty obiegowe	
		derywaty semantyczne	związki frazeologiczne	przykłady łączliwości	przezwiska	inne wyrazy	derywaty semantyczne	związki frazeologiczne	przysłowia	dowcipy
wygląd	czarna skóra	***	**		***		**	*	***	***
	brud				**					
	mocno skręcone włosy					*				
	szerokie wargi			*						*
	obwisły biust									*
	duży penis									***
	płaski nos									(*)
stosunki społeczne	niewolnictwo/służebność	**	**		**		***		*	***
	podrzędny status		*				*			***
	brak solidarności									***
	duża liczba potomstwa									*
	autorytaryzm władców					*				
zachowanie	lenistwo									*
	ludożerstwo									*
	„kaleczenie” polszczyzny									*
	upodobanie do muzyki			**		(**)				
kultura materialna	głód									**
	prymitywność				*					
kultura duchowa	prymitywność				**			*		*
	wiara w czary					*				

Tabela II: Obraz Afrykanina w *Listach z Afryki* Henryka Sienkiewicza i *Hebanie* Ryszarda Kapuścińskiego

	<i>Listy z Afryki</i>	<i>Heban</i>
wygląd	czarna skóra (s. 41, 45, 47, 81, 115, 197, 207)	barwa skóry zróżnicowana w zależności od plemienia (s. 75)
	nagość lub skąpy ubiór (s. 41, 45, 197, 202)	różnorodność ubiorów lub nagość (s. 73, 161)
	tężyzna fizyczna (s. 43, 84, 85, 197, 207)	tężyzna fizyczna (s. 9, 128, 208)
	mocno skręcone włosy (s. 81–82, 85, 115)	
	„egzotyczne” ozdoby (s. 65, 82, 156)	
	szerokie wargi (s. 81)	
	płaski nos (s. 81)	
	brzydki biust (s. 85)	
		smukła postawa ciała i wdzięk w poruszaniu się (s. 9)
stosunki społeczne		wychudzenie ludzi cierpiących głód (s. 142)
	niska pozycja społeczna (s. 47, 142, 156, 193, 198, 226)	poczucie niższości wobec Białych (s. 75, 140–141)
	niesolidarność (s. 86, 141, 144)	kolektywizm i silne więzi rodzinne (s. 36, 41–42, 55, 76, 117, 171)
	niewolnicza natura (s. 86)	
	tradycje autorytaryzmu (s. 191)	tradycje demokratyczne (s. 37, 331)
kultura duchowa		duża liczba dzieci (s. 241)
	pierwotność, dzikość (s. 44, 134)	
	brak myślenia abstrakcyjnego, praktycyzm (s. 83, 135, 204–205)	głęboka duchowość (s. 19, 36, 276–277, 335–336)
	brak zasad moralnych (s. 132, 133–136)	swoiste rozumienie grzechu (s. 308–309) związane z odmiennym postrzeganiem czasu (s. 20–21, 334) i związków przyczynowo-skutkowych (s. 196–197)
	indyferentyzm religijny (s. 84)	tolerancja religijna (s. 276–277)
	wiara w czary (s. 159–160, 189)	wiara w czary (s. 39, 197, 199–201)
	język nie poddający się obcym wpływom kulturowym (s. 87, 187)	
	podatność na katechizację (s. 134–135)	
		bogata kultura ustna (s. 73, 219–220)

zachowanie	halaśliwość (s. 45–46, 199–200, 264)	apatia ludzi dotkniętych głodem i chorobami (s. 62, 142)
	ruchliwość (s. 29, 45–46, 264)	
	wesołość, skłonność do zabawy (s. 160, 200), pogoda ducha (s. 247)	wesołość (s. 74)
	upodobanie do muzyki (s. 70–71, 82–83, 240)	upodobanie do muzyki, potrzeba ekspresji artystycznej (s. 296)
	lekkomyślność (s. 178)	
	łatwowierność (s. 201)	
	wrażliwość (s. 134)	
	ciekawość (s. 202)	
	lenistwo (s. 132, 146, 203)	bezczytność z konieczności [klimat, bezrobocie] (s. 147, 228, 316)
	przedsiębiorczość (s. 83, 156–157)	
	tchórzostwo (s. 201) / wojowniczość (s. 109, 190)	
	natrętne zebranie, oferowanie towarów i usług (s. 45, 47, 64)	pokora przy <i>proszeniu o wsparcie</i> (s. 142, 144)
	ludożerstwo (s. 209, 213)	
		serdeczność (s. 34–35, 227)
		otwartość (s. 27)
kultura materialna		towarzyskość (s. 55, 117)
	ubóstwo tradycyjnej gospodarki (s. 133)	ubóstwo (s. 23, 24, 99, 123, 242, 243, 259, 333)
	piękne wyroby rzemieślnicze (s. 190)	
		głód (s. 147, 210–211)
		bezrobocie (s. 166)

THE LINGUISTIC PICTURE OF AN AFRICAN

The article deals with the influence of the linguistic worldview on texts created by individual authors. An analysis is offered of the linguistic picture of Africans in the journalistic texts of Henryk Sienkiewicz and Ryszard Kapuściński. More specifically, the analysis is focused on explicitly formulated statements about Africans as well as those residing in the background of the semantics of words used to refer to Africans. The results are juxtaposed with the picture of Africans reflected in Polish lexis and phraseology as well as in formulaic texts (proverbs and jokes).

The linguistic picture of Africans in Polish is axiologically homogeneous. They are perceived as slaves or servants, people of low social status, of „exotic” appearance, poor in the literal and spiritual sense. The picture is a result of the general way of stereotype creation: by a clear demarcation of „them” and attributing to this group a stable inventory of features, mostly negative, one is able to depreciate „them” in order to value „us” more highly. A set of beliefs which constitutes a racial stereotype is acquired together with language; in order to go beyond the implications of one’s language requires an additional cognitive effort.

The present analysis allows one to conclude that this is, in fact, possible. While the picture of Africans in Sienkiewicz's *Listy* . . . is almost identical with their image encoded in Polish generally, in Kapuściński's *Heban* their presentation is radically different. Kapuściński's works confirm that a departure from a stereotype requires not only independent thinking, but also making a conscious and careful use of linguistic resources.

Agata Małyska
(Lublin)

RYTUAŁ A STEREOTYP. PODOBIENSTWA ORAZ RÓŻNICE GENETYCZNE I FUNKCJONALNE

W artykule dokonano porównania *rytuału* i *stereotypu*, pojęć, które z uwagi na interdyscyplinarny charakter, częściowe pokrywanie się zakresów semantycznych oraz potoczne i naukowe ujęcie — cechuje nieostrość znaczeniowa i częste utożsamianie z innymi pojęciami pokrewnymi. W celu sprecyzowania ich znaczenia zestawiono właściwości konstytuujące obydwie pojęcia, dotyczące genezy, cech strukturalnych i funkcjonalnych (przypisywanych im na gruncie pozalingwistycznym i lingwistycznym). *Rytuał* i *stereotyp* mają odmienną genezę. Pierwszy termin używany był od XVI wieku, początkowo na oznaczenie Agendy (księgi kościelnej), z czasem jako 'określony sposób zachowania zgodnie z ustaloną formą zewnętrzną'. Terminem *stereotyp* posługiwano się od XVIII wieku przy opisie procesu drukowania, opierającego się na gotowych sztywnych matrycach. Przekształcenia, jakie dokonały się w obrębie *rytuału* i *stereotypu*, sprawiły, że obydwa stały się ważne dla nauk zajmujących się poznaniem ludzkim, językiem i komunikacją społeczną. W toku badań okazało się, że wprawdzie łączy je pewien zespół wspólnych właściwości (stabilizacja formy, konwencjonalizacja treści, powtarzalność, trwałość), niewłaściwe jest jednakże ich utożsamianie. *Rytuał* definiowany jest jako działanie o właściwościach performatywnych, działanie, które cechuje instytucjonalizacja, związek z sytuacją pragmatyczną i obligatoryjność stosowania wymuszona presją społeczną. Natomiast *stereotyp* rozumiany jest jako kategoria mentalna, jako obraz w głowie. Ściśle związany jest z funkcją poznawczą i służy do kategoryzacji świata. Możliwe jest znalezienie dla nich wspólnej płaszczyzny badań (język polityki ukazywany był przez językoznawców zarówno jako przejaw stereotypizacji, jak i rytualizacji języka), jednakże należy pamiętać, że przypisywane im cechy są stopniowalne (np. charakter społeczny immanentnie związany z rytuałem dla stereotypu jest właściwością drugoplanową), wybór zaś określonej terminologii determinuje kierunek badań.

Wstęp

Terminy *rytuał* i *stereotyp* funkcjonują w literaturze rozmaitych dyscyplin naukowych. Współczesna nauka, która dąży do osiągnięcia maksymalnej precyzji w definiowaniu terminów, odczuwa w tym przypadku pewien niedosyt. Autorzy prac poświęconych stereotypowi podkreślają, iż cechy traktowane jako swoiste dla stereotypu nie pozwalają wyodrębnić go spośród innych pojęć zbliżonych do niego znaczeniowo (A. Kapiszewski 1978, 9). Taka nieostrość semantyczna charakterystyczna jest także dla pojęcia rytuału, utożsamianego — o czym będzie mowa w dalszej części artykułu — z wieloma innymi pojęciami. Główne przyczyny piętrzących się trudności związanych ze zdefiniowaniem obu pojęć można ująć w trzech punktach:

- 1) funkcjonowanie obok siebie rozumienia naukowego i potocznego,
- 2) interdyscyplinarny charakter (i wynikająca z tego wieloznaczność),
- 3) częściowe pokrywanie się zakresów semantycznych obu terminów.

Zestawienie różnych elementów konstytuujących obydwie pojęcia, próba usystematyzowania informacji dotyczących ich genezy, cech strukturalnych i funkcjonalnych ma na celu umożliwienie odpowiedzi na zasadnicze pytanie, jakie postawiła sobie autorka artykułu: jakie istnieje podobieństwo między rytuałem a stereotypem? Czy możliwe jest wymienne użycie ich w tych samych kontekstach?

Pierwsza część niniejszych rozważań dotyczy genezy terminów, ich funkcjonowania w języku potocznym i zastosowań w dyscyplinach pozalingwistycznych. Część druga koncentruje się na językoznawczej analizie rytuału i stereotypu oraz poszukiwaniu wspólnej płaszczyzny ich badań. Autorka pragnie zaznaczyć, iż są to jedynie propozycje możliwości interpretacyjnych.

Analizy interdyscyplinarne

1. Geneza terminów i pierwsze definicje

Termin *rytuał* był prymarnie ściśle związany z religią. Świadczy o tym jego etymologia od łacińskiego słowa *ritus* o znaczeniu 'zwyczaj święty, religijny przepis' i pokrewnego mu *ritualis*, czyli 'dotyczący obrzędów religijnych' (*Słownik łacińsko-polski* 1990). Terminu tego używano w XVI i XVII wieku na oznaczenie Agendy, czyli księgi kościelnej, określającej, jakimi obrzędami i modlitwami posługiwać się mają kapłani przy sprawowaniu sakramentów. Później użycie terminu zostało rozszerzone na specyficzny rodzaj

działania lub zachowania w sferze religijnej. Poczynając od najstarszych wydawnictw encyklopedycznych, najczęściej pojawiała się określenie *rytuału* jako zespołu czynności będących (dokładnie) ustaloną formą zewnętrzną społecznie doniosłego aktu, obrzędu, ceremonii (m.in. *Encyklopedia popularyzowana* 1909, t. 4, 241; *Mała encyklopedia* 1996, 768).

Niektóre ujęcia normatywne rozróżniają węższe i szersze znaczenie *rytuału*. węższe rezerwując dla sfery religijnej, a szersze — dla różnych aspektów ludzkiej działalności. Określenia drugiego typu brzmią następująco: „serie rytów obserwowanych w świeckich organizacjach, takich jak braterska loża masońska.” (*Collier's Encyclopedia* 1959, 54); termin ten był również (tzn. poza religią) „używany w wielu tajemnych społecznościach” (*The Encyclopedia Americana* 1958, 544), a działania o charakterze rytualnym są „częścią kultury każdego społeczeństwa, występują w religii i życiu społecznym” (*The American Peoples Encyclopedia* 1968, 84–85).

Odminną genezę ma termin *stereotyp*, wywodzący się z języka greckiego, w którym *stereós* znaczy ‘steżący, twardy’, a *topos* — ‘wzorzec, odcisk’. Terminem tym od 1798 roku — w ślad za francuskim drukarzem F. Didotem — posługiwano się przy opisie procesu drukowania, opierającego się na gotowych sztywnych matrycach, zamiast na pojedynczych czcionkach. Cecha niezmienności, trwałości i stałości tej matrycy przeniknęła do pierwszych definicji encyklopedycznych stereotypu¹, opartych na ustaleniach psychologii i socjologii, w których stereotyp określany był jako: „uproszczony, schematyczny obraz osób, grup, stosunków społecznych, instytucji, powszechny w danej grupie społecznej i trudny do zmiany” (*Leksykon* 1972, 1112). Inne encyklopedie podają bardzo zbliżone definicje, rozszerzone czasem o dodatkowe treści, jak np. aspekt wartościujący (*Mała encyklopedia powszechna* 1969, 1006), sprzyjanie utrwalaniu uprzedzeń, związek z tożsamością społeczną (*Nowa encyklopedia powszechna* 1996, t. 6, 47), oparcie na niepełnej lub fałszywej wiedzy (*Mała encyklopedia* 1996, 833).

Z przedstawionych definicji wynika, iż działanie rytualne odbywa się według ustalonych, niezmiennych, odgórnie nakazanych wzorów. Z rytuałem mamy do czynienia wtedy, gdy „w pewnych okolicznościach jesteśmy zmuszeni lub czujemy się zobowiązani do poddania się ‘ustalonej formie zewnętrznej’, dyktującej nam określony sposób zachowania” (E. Wolicka 1996, 4). Natomiast stereotyp odnoszony był do sądu, opinii o ludziach, poglądów „stanowiących odbicie gotowego wzoru i przyswajanych bez zastanowienia i konfrontacji ich z rzeczywistością; (ste-

¹ Wiele ujęć normatywnych zwłaszcza angielskojęzycznych nie uwzględnia innego niż techniczne rozumienie stereotypu, np. *Collier's Encyclopedia* 1959, *The American Peoples Encyclopedia* 1968.

reotypy) umożliwiają szybką, choć raczej powierzchowną orientację w różnych sytuacjach społecznych (podkreślenia A.M.) (*Nowa encyklopedia powszechna* 1996, 47).

2. Funkcjonowanie terminów w języku potocznym

Etymologia terminów i pierwsze definicje encyklopedyczne *rytuału* i *stereotypu*, w różnym stopniu przyczyniły się do ukształtowania pozanaukowego ich rozumienia. W języku potocznym obydwa mają pejoratywne zabarwienie. *Rytuał* odnoszony jest do czynności wykonywanych mechanicznie, automatycznie, pozbawionych wszelkiej głębszej treści. Synonimem jego jest wówczas zbytne usztywnienie, przesada, wzorowanie się na przestarzałych strukturach. Tym samym, według autorki artykułu, zbliża się zakresem znaczeniowym do *rutyny*. Przecistawiany jest żywołowości, indywidualności, spontaniczności, a nawet autentyczności i nowoczesności („Znak” z. 5, 1996). Przypisanie czemuś *rytualnego charakteru* jest jednocześnie jego deprecjacją. Podobnie negatywne konotacje ma w języku potocznym *stereotyp*. Wyraz używany jest jako nazwa obiektów lub zdarzeń typowych, schematycznych, banalnych, powielanych bez wnoszenia nowych, pozytywnych wartości. Potwierdza to potoczne znaczenie derywatu *stereotypowy*, definiowanego jako ‘mało oryginalny, powtarzający się bez zmian, oklepny, szablonowy’.

Z przedstawionej charakterystyki wynika, że *rytuał* określa działanie lub zachowanie ludzkie, a *stereotyp* nazywa obiekty lub zdarzenia, jednakże przypisuje im się podobne cechy: powtarzalność, mechaniczność, schematyczność, stabilizację, brak głębszej treści i pozytywnych wartości. Takie ujęcie, będące pewnym uproszczeniem, znajduje potwierdzenie w niektórych, zwłaszcza starszych, koncepcjach naukowych. Tymczasem we współczesnej nauce, dążącej do osiągnięcia pełnego obiektywizmu, obydwa pojęcia mają znacznie bardziej złożoną, wieloaspektową definicję. Tracą swój pejoratywny odcień, gdyż to, co w języku potocznym jest przedmiotem negatywnej oceny, np. powtarzalność w niezmienionej formie — z punktu widzenia nauki może stać się zaletą.

3. Zastosowanie pojęć w dyscyplinach pozajęzykoznawczych

Pierwsze użycie obydwu pojęć w języku nauki pojawiło się w dziedzinach pozalingwistycznych, w przypadku *rytuału* — w antropologii kulturowej, a w przypadku *stereotypu* — w socjologii.

Na przełomie XIX i XX wieku termin *rytuał* pojawił się w związku z badaniami nad społeczeństwami prymitywnymi (np. M. Gluckman), wiązany był z takimi zagadnieniami jak religia (np. G. Van der Leeuw), magia

(np. B. Malinowski, J. G. Frazer, M. Mauss), tabu (np. J. G. Frazer), totemizm (np. É. Durkheim), sztuka (np. J. Harrison), składanie ofiar (np. W. R. Smith).² Arnold van Gennep — przedstawiciel angielsko-amerykańskiej szkoły etnologii — zwrócił uwagę na istnienie autonomicznych faz przemian w pozycji społecznej ludzi.³ Życie składa się „z serii przejść z jednej grupy wiekowej do następnej, z jednego stanowiska na drugie” (za M. Buchowskim 1985, 64). Przejściom tym towarzyszą działania zwane *rites de passage*, czyli rytuały przejścia⁴, które ułatwiają zmianę pozycji społecznej, stanowią instrukcję zasad zachowania przydatną w dalszym życiu, a także są źródłem wartości społecznych i moralnych. Antropologiczne zainteresowania rytuałem rozszerzyły się na inne dyscypliny: socjologię, psychologię, psychoanalizę, etologię. „Rytuał” stał się pojęciem interdyscyplinarnym, a każda z nauk, która się nim zajmowała, analizowała go w innym kontekście. W antropologii mówiono o rytuałach religijnych, rytuałach przejścia (A. Van Gennep), rytuałach rebelii (M. Gluckman) czy rytuałach transcendentnych (V. Turner); w socjologii („świeckiej”) rytuał łączono z *image* (E. Goffman); w psychoanalizie — z działaniem neurotycznym (Z. Freud); w etologii powstały terminy: *rytualizacja filogenetyczna* i *ontogenetyczna* (np. J. Huxley) oraz *kulturowa rytualizacja* (K. Lorenz). Zgodnie przyznawano, iż rytuał cechuje powtarzalność, symboliczność, skonwencjonalizowanie, a także charakter społeczny (w wypadku ostatniej cechy odmienne stanowisko ma psychoanaliza). Wszystkie dyscypliny dostrzegają pozytywną wartość rytuału dla jednostki i społeczeństwa, polega ona np. na sprzyjaniu stabilizacji stosunków społecznych, integracji społeczeństwa, zapewnieniu spokoju i harmonii, wyrażeniu własnych uczuć czy zmniejszeniu strachu i napięcia albo złagodzeniu agresji. Niektóre dyscypliny przypisywały rytuałowi specyficzne właściwości, np. przedstawiciele etologii — cechę dysfunkcjonalizacji, upraszczanie działań; psychoanalitycy — „pustkę” sensu, charakter indywidualny.

² Powstawały nawet teorie, jak np. M. Gluckmana, według których rytuał był związany wyłącznie lub przede wszystkim ze społeczeństwami plemiennymi, w których brak było wyspecjalizowania różnych ról społecznych i brak podziału pracy, co sprzyjało rytualizacji ludzkich działań. Z tezą tą polemizuje wielu badaczy, m.in. E. Rauch (1992), W. Piwowarski (1983), a także autorka niniejszego artykułu.

³ Każda przemiana składa się z trzech faz: *rites de separation* (rytuały wyłączenia) — oddzielają jednostkę od dawnego statusu społecznego; *rites de marge* (rytuały przejścia) — umieszczają jednostkę „poza” społeczeństwem; *rites de agregation* (rytuały włączenia) — umożliwiają jednostce powrót do społeczeństwa w nowej postaci.

⁴ Koncepcja A. van Gennepa znalazła duży oddźwięk na gruncie antropologii kulturowej i społecznej (V. Turner, M. Gluckman, E. Leach, L. Stomma i in.). Zainteresowanych szczegółowym omówieniem w języku polskim pierwotnej koncepcji oraz najważniejszych jej modyfikacji autorka odsyła do opracowań: W. Piwowarski 1983; M. Buchowski 1985, 1990; H. Czerwińska-Burszta 1986; A. Brencz 1987.

Pojęcie „stereotypu” weszło do nauki pod wpływem pracy dziennikarza Waltera Lippmanna pt. *Public Opinion*, wydanej w 1922 roku. Zajmując się procesem poznania ludzkiego w aspekcie życia politycznego, dostrzegł on nagminność występowania zjawiska generalizacji, typizacji i kategoryzacji otaczającego świata. Ograniczona zdolność poznawcza ludzkiego umysłu nie pozwala objąć całej złożoności świata. Dlatego dostrzegamy tylko kontury, ogólny zarys zjawisk, a resztę obrazu wypełniamy właśnie tzw. stereotypami. Stąd stereotyp określił jako *picture in our head*, czyli jednostronny, cząstkowy, uproszczony obraz w głowie. Obecność stereotypu ma decydujący wpływ na dalsze nasze poznanie, gdyż umożliwia człowiekowi przetwarzanie informacji o świecie zewnętrznym. Poza tym, jak stwierdził sam W. Lippmann, stereotyp wyprzedza działanie naszego rozumu, „jest formą percepcji, narzuca pewien charakter danym naszych zmysłów, zanim dane te dotrą do intelektu” (za A. Kapiszewskim 1978, 12). Teoria stereotypów W. Lippmanna miała usprawiedliwić zjawisko zniekształcania informacji przez środki masowego przekazu. Propagandzistę interesują tylko te fakty, które odpowiadają społecznym potrzebom i które można wykorzystać do potwierdzenia przyjętej tezy. Natomiast kwestia stosunku tych informacji do rzeczywistości jest sprawą drugoplanową. W tym ujęciu stereotyp wiąże się z funkcją psychiczną, ponieważ nieodłącznie towarzyszy ludzkiemu myśleniu. Kontynuatorzy koncepcji W. Lippmanna najczęściej odnosili *stereotyp* do wyjaśniania zachowań różnych grup ludzkich, m.in. etnicznych. Badania psychologiczne koncentrowały się na funkcji poznawczej stereotypów, związkach między stereotypem a kształtowaniem się poczucia własnej tożsamości czy różnymi cechami osobowości. Ujęcia socjologiczne główny nacisk kładły na aspekt społeczny: jak kształtują się stereotypy w społecznym zachowaniu się, jaką pełnią w nim funkcję.

4. Wspólne teorie genetyczne rytuału i stereotypu

Analizy różnych form rytuałów i stereotypów pozwoliły znaleźć kilka wspólnych źródeł ich powstania.

Według teorii społeczno-kulturowej to właśnie kultura wyznacza role społeczne, które człowiek przejmuje w procesie socjalizacji. Oznacza to, że zarówno rytuały, jak i stereotypy służą do przekazywania wzorów zachowań i w sposób pośredni związane są z pojęciem normy.

Według innej koncepcji badania genezy rytuału i stereotypu łączono z badaniem nad strukturami osobowości jednostki. Takie ujęcie pojawiło się przy analizie stereotypu w teorii psychodynamicznej. Podejście to akcentuje nieświadome popędy jako źródło stereotypów i podkreśla ich obronne, redukujące lęk funkcje. Identyfikacyjnie określana jest funkcja rytuału w psy-

choanalizie, definiowanego jako „skostniałe następstwo zachowań, których dotrzymanie jest zobowiązujące, albo ciągle powracające przebiegi działań, które neurotyk musi wykonać, ażeby zmniejszyć własne uczucie strachu i napięcia” (E. Rauch 1992, 21).

Czynnikiem pobudzającym do życia stereotypy i rytuały może być także jednostka autorytarna, czy jak określa ją J. P. Sironneau (J. Maisonneuve 1995, 55) — charyzmatyczna, która swą silną osobowością oddziałuje na społeczeństwo i może stać się „nośnikiem świadomości zbiorowej”.

Socjologiczna teoria konfliktów społecznych rzuciła jeszcze inne światło na genezę tych pojęć. M. Gluckman wyodrębnił kategorię rytuałów rebelii i dostrzegł istnienie wyraźnego związku między rytuałem a przekształcaniami w strukturze społecznej. Przykładem zależności zachodzącej między stereotypem a konfliktem społecznym może być formowanie się obrazu „swojego” i „obcego” (Z. Benedyktowicz 1988).

Wśród teorii dotyczących genezy pojęć pojawiają się także koncepcje wskazujące na związek stereotypu i rytuału z myśleniem magicznym.

Przedstawiając w tym miejscu kilka wybranych teorii, autorka pragnęła uświadomić, iż mimo odmiennych punktów odniesienia, różnej ewolucji, jaką obydwa pojęcia przeszły, możliwe jest wyjaśnianie ich genezy na podobnych płaszczyznach.

5. Pojęcia pokrewne rytuału i stereotypu

Funkcjonowanie wyrazów *rytuał* i *stereotyp* w różnych dyscyplinach i w języku potocznym sprawia, że ich zakres znaczeniowy jest bardzo szeroki, kształtowany w zależności od kontekstu. Niejednokrotnie stają się one synonimami wielu innych słów, które są wykorzystywane w ich definicjach. Każdy z nich tworzy własne pole semantyczne, w którym panują — czasem trudne do precyzyjnego określenia — stosunki nadrzędności, podrzędności, krzyżowania czy pełnej synonimiczności. Biorąc pod uwagę powyższe koncepcje⁵, związek między rytuałem i stereotypem a różnego rodzaju pojęciami pokrewnymi można przedstawić następująco:

⁵ Porównaj analizę pola terminologicznego hasła „stereotyp” zaproponowaną przez H. Walińską (1974), która jako podstawę przyjmuje określony rodzaj tekstów zamkniętych.

Dziedzina użycia	Pojęcia pokrewne wspólne dla rytuału i stereotypu	Pojęcia pokrewne właściwe tylko rytuałowi	Pojęcia pokrewne właściwe tylko stereotypowi
Język potoczny	komunał, frazes, schemat, szablon, banał	rutyna, wzór, reguła, zasada	standard, figura
Antropologia	mit, symbol	obrzęd, ceremonia, tabu	—
Religioznawstwo	—	zwyczaj święty, religijny przepis	—
Psychologia społeczna	zachowanie, norma, etykieta	—	sąd wartościujący połączony z przekonaniem, opinia
Socjologia	pojęcie	gra, doświadczenie	obraz w głowie, schemat poznawczy, definicja, sąd, opinia
Etologia	—	wzorzec, sekwencja działań	—

Problem pokrywania się zakresu znaczeniowego rytuału, stereotypu i terminów im pokrewnych przedstawiony jest — z konieczności — w najogólniejszy sposób. Zapewnia to w miarę możliwości przejrzysty obraz wzajemnych relacji. Obydwa pojęcia, choć stosowane w rozmaitych dziedzinach, łączy odniesienie do społecznych kontaktów międzyludzkich. Określają one systemy regulujące te kontakty (obyczaje, etykieta, wzór).

Trudno jest ustalić ściśle relacje między rytuałem, stereotypem, a wymienionymi pojęciami pokrewnymi. Zwłaszcza, że terminy nie zawsze są jednoznaczne (nawet w obrębie jednej dyscypliny), a granica między nimi jawi się także jako płynna.

Przykład 1

Na gruncie socjologii synonimem do terminów *rytuał* i *stereotyp* pojawia się termin *pojęcie*. Według jednych badaczy m.in. A. Schaffa, *stereotyp* i *pojęcie* należy sobie przeciwstawiać. *Pojęcie* jest bowiem odnoszone do myślenia naukowego, a w związku z tym w jego strukturze semantycznej dominuje składnik intelektualny; *stereotyp* zaś — podobnie zresztą jak *rytuał* — jest wynikiem myślenia potocznego, niezależnego od własnego doświadczenia jednostki i w znaczeniu terminu dominuje składnik emocjonalny. Z tym ujęciem nie zgadzają się inni uczeni, np. H. Putnam (J. Bartmiński 1985, 50), według którego *pojęcie* występują także w języku potocznym, przyczyniają się do powstawania potocznej koncepcji świata, tak jak pojęcia naukowe kształtują jego scjentystyczną wizję. W tym ujęciu *stereotypy* są

odmianą *pojęć* i pełnią wspólną z rytuałami funkcję — przyczyniają się do kategoryzacji różnych zjawisk świata zewnętrznego.

Przykład 2

Termin *etykieta* odnoszony bywa wyłącznie do zachowań grzecznościowych⁶, pokrewne mu są takie terminy, jak: *savoir-vivre*, *bon-ton*, *kodeks towarzyski* czy *zasady dobrego wychowania*. *Etykietę* z rytuałem łączy pojęcie normy społecznej. *Etykieta* jest jednym ze składników *rytuału*, ma takie jego cechy, jak powtarzalność i konwencjonalizacja, charakteryzuje ją ponadto stereotypowość działania. Podsumowując, każde zachowanie zgodne z etykietą jest zachowaniem rytualnym (rytuał towarzyski), stereotypowym, ale nie wszystkie zachowania rytualne i stereotypowe oparte są na etykiecie.

Analizy językoznawcze

1. Zastosowanie pojęć w językoznawstwie polskim

Przekształcenia, jakie dokonały się w obrębie rytuału i stereotypu, okazały się tak znaczące, że we współczesnej nauce możliwe stało się znalezienie wspólnej dla nich płaszczyzny odniesienia. Obydwa pojęcia okazały się ważne dla nauk zajmujących się poznaniem ludzkim, językiem i komunikacją społeczną. Przez wielu badaczy *rytuał* i *stereotyp* traktowane były jako narzędzia komunikacji społecznej, immanentnie związane z kulturą, tradycją i funkcjonowaniem społeczeństwa, dla którego język jest najdoskonalszym środkiem porozumiewania się. Przyjęcie takiego punktu widzenia spowodowało, że rytuał i stereotyp znalazły się w centrum uwagi m. in. także językoznawstwa. Źródłem inspiracji lingwistycznych w wypadku *rytuału* była starożytna lingwistyka indyjska, której zadaniem było przechowywanie religijnych tekstów rytualnych. Niebagatelne znaczenie miało także zwrócenie uwagi na istotną rolę, jaką w rytuałach odgrywają elementy werbalne (B. Malinowski), oraz definiowanie *rytuału* przez niektórych badaczy jako sposobu porozumiewania się (R. Grainger), jako języka (E. Leach). W przypadku stereotypu J. Bartmiński (1985, 26) wyraził zdumienie, że mimo jego ścisłego związku z językiem, tak długo musiał czekać na zainteresowanie językoznawców. Być może spowodowane to było tym, że badania struktur

⁶ Opiera się ona na modelu grzeczności, przez który rozumie się „system społecznie zaaprobowanych i społecznie przyjętych norm, określających kulturalny sposób zachowania członków danej grupy w kontaktach między sobą” (K. Ożóg 1990, 12). Warto podkreślić, że wśród tych zachowań są zachowania językowe. Por. M. Marcjanik 1995, M. Peisert 1991 i inni.

języka jako konstrukcji powtarzalnych, przewidywalnych są jednocześnie badaniem stereotypów.

W polskich badaniach w latach 70. nieśmiało zaczęto mówić o istnieniu funkcji rytualnej polegającej na obowiązkowym używaniu pewnych epitetów, formuł i zwrotów w odniesieniu do ściśle określonych osób i sytuacji (J. Bralczyk, M. Głowiński, A. Łuczaj). Analiza tekstów propagandowych ujawniała istnienie analogii między nimi a religijnymi tekstami rytualnymi, które z jednej strony zawierały obligatoryjnie ustalone sformułowania, z drugiej zaś nie dopuszczały użycia pewnych wyrażen. Z czasem zakres tych badań rozszerzył się z tekstów politycznych na szeroko rozumianą komunikację społeczną (np. akty mowy, język subkultur).

Analizy stereotypu zostały zapoczątkowane przez Józefa Chałasińskiego i były poświęcone wpływowi kompleksów wyobraźniowych na konflikty polsko-niemieckie w osadzie fabrycznej na Górnym Śląsku. Analizę konotacji semantycznych nazw narodowości prowadziła w latach 70. K. Pisarkowa. Początkowo wszyscy językoznawcy (nie tylko w nauce polskiej), wzorem psychologów społecznych, czynili przedmiotem swoich badań nazwy grup etnicznych. Dopiero prace J. Bartmińskiego przyczyniły się do rozszerzenia ich zakresu i powstania spójnej koncepcji stereotypu w językoznawstwie polskim.⁷

2. Cechy definicyjne rytuału i stereotypu

Z analizy stanu badań wynika, że rytuał próbuje się określać, ujmując go jako: proces, doświadczenie, grę itp. Wydaje się jednak, że najlepiej jego istotę oddaje postrzeganie go jako działania (językowego lub/i pozajęzykowego) o następujących cechach konstytutywnych: charakter instytucjonalny, charakter społeczny, powtarzalność, performatywność. Z rytuałem językowym ściśle związane jest pojęcie „rytualizacji”, rozumianej jako proces, w którym następuje konwencjonalizacja i formalizacja określonych działań ludzkich, skierowanych na osiągnięcie celów, posiadających fundamentalne znaczenie dla tożsamości danej zbiorowości. Rytualizacji językowej służą dwa rodzaje formuł rytualnych:

formuła skostniała — to konstrukcja językowa charakteryzująca się tym, że określonej treści (tematowi) odpowiada mocno skonwencjonalizowana i spetryfikowana forma; dana formuła skostniała może mieć jedną realizację na płaszczyźnie tekstu lub występować w kilku formach wariantywnych;

⁷ Autorka pomija w tym miejscu szczegółową charakterystykę koncepcji stereotypu powstałych na gruncie językoznawstwa z powodu istnienia wyczerpujących ich opisów dokonanych m.in. przez J. Bartmińskiego (1985) i I. Kamińską-Szmaj (1994).

formuła elastyczna — to konstrukcja językowa, której cechą jest brak spetryfikowanej formy dla wyrażenia określonej treści (tematu); zamiast arbitralnie narzuconej formy funkcjonuje pewien wzorzec leżący u podłoża różnych sformułowań będących jego konkretyzacją.

Współczesne rytuały świeckie (które w większym stopniu interesują autorkę) obejmują i regulują szeroko rozumiane interakcje międzyludzkie. Stopień nasycenia danego działania rytuałami może być różny. Uzależniony jest od skonwencjonalizowania układu ról społecznych, w jakie owe jednostki są uwikłane. Im ten układ jest bardziej stabilny, utrwalony przez tradycję i cechuje go jasno określona hierarchia uczestników, tym stopień nasycenia rytuałami (zrytualizowania) jest silniejszy. Obecność rytuałów ma podstawowe znaczenie dla właściwego funkcjonowania każdej grupy społecznej. Przestrzeganie zasad rytualnych stanowi wyznacznik przynależności do grupy, zaspokaja potrzebę orientowania się w otaczającej rzeczywistości i utrzymania określonego systemu wartości. Rytuały stanowią także gwarancję porządku komunikacji. Tak rozumianej funkcji rytuału autorka przypisuje wyłącznie pozytywne znaczenie, zarówno dla jednostki, jak i dla całej zbiorowości.

Największe znaczenie dla językoznawczego ujęcia stereotypu mają ustalenia J. Bartmińskiego. Stereotypizację traktuje on jako coś nieodłącznego od języka naturalnego, który opiera się na podmiotowej kategoryzacji zjawisk oraz na konwencji i powtarzaniu (J. Bartmiński, J. Panasiuk 1993, 365). Jej zasięgu nie ogranicza do grup ludzkich, jak czynili to psychologowie społeczni i socjologowie, widzi jej przejawy w ujmowaniu różnorodnych sytuacji społecznych, postaw, zachowań, wytworów ręki ludzkiej i elementów środowiska człowieka. Konsekwencją tego jest szerokie rozumienie stereotypu (uwzględniające aspekt semantyczny i formalny) jako „subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych” (J. Bartmiński 1998, 64). Stereotyp należy więc badać jako ustabilizowane (reprodukowane z pamięci — por. A. M. Lewicki 1976, 23) połączenie semantyczne i/lub formalne, utrwalone w pamięci zbiorowej, na poziomie konkretności odpowiadające leksemom. W związku z tym J. Bartmiński wyodrębnia:

topikę — utarte połączenia semantyczne;

formuły — utarte połączenia semantyczne i formalne;

idiomy — utarte połączenia formalne używane całościowo w określonych kontekstach i sytuacjach.

J. Bartmiński nie zawęża również funkcji stereotypu do funkcji społecznej czy psychicznej, lecz wiąże je z funkcjami języka i językowego obrazu

świata: „polegają (one) na kulturowej reprezentacji rzeczywistości, jej społecznej ewaluacji oraz wyznaczaniu człowiekowi miejsca i sposobów zachowań w oswojonym świecie” (J. Bartmiński 1998, 65). Oznacza to, że najważniejszą funkcją stereotypu jest funkcja poznawcza, ściśle związana z potoczną wizją świata.

Powyższa charakterystyka rytuału i stereotypu na gruncie językoznawstwa polskiego umożliwia wyodrębnienie następujących cech formalnych omawianych pojęć:

Cecha definicyjna	Rytuał	Stereotyp
1. stabilizacja formy	+	+
2. konwencjonalizacja treści	+	+
3. powtarzalność	+	+
4. trwałość	+	+
5. charakter społeczny	+	+/-
6. charakter poznawczy	+/-	+
7. realizacja werbalna	+/-	+/-
8. performatywność	+	-
9. charakter instytucjonalny	+	-
10. sankcje w postaci presji społecznej	+	-
11. realizacja uzależniona od warunków pragmatycznych	+	-

Wśród wyróżnionych cech definicyjnych, pierwsze cztery okazały się wspólne dla rytuału i stereotypu. Właściwa im tendencja do stabilizacji formy i konwencjonalizacji znaczenia powoduje, że stają się one konstrukcjami mniej lub bardziej scalonymi w danym akcie komunikacji. Reprodukowane są z pamięci, cechuje je wysoka powtarzalność (czyli regularność stosowania) w określonych sytuacjach, długotrwałość użycia i odporność na zmiany. Te właściwości, ściśle ze sobą powiązane, są ich formalnym wyróżnikiem, umożliwiającą obserwację i analizę różnych działań i ewentualnie uznanie ich za rytualne i stereotypowe. Są cechami silnie eksponowanymi we wszystkich definicjach naukowych, a w języku potocznym stają się podstawą negatywnych asocjacji.

Kolejną cechą rytuału i stereotypu jest charakter społeczny, będący konsekwencją tego, że ściśle wiążą się one z istnieniem i funkcjonowaniem społeczeństwa: realizowane są w określonej społeczności, zorientowane na jej członków i przekazywane następnym pokoleniom w procesie socjalizacji. Są jednym z czynników regulujących sferę stosunków międzyludzkich. Dane działanie może stać się rytualnym czy stereotypowym dopiero w wyniku społecznej akceptacji i standaryzacji, po przyjęciu konkretnego społeczno-kulturowego odniesienia. Tak rozumiany charakter społeczny ściśle związany

jest z funkcją wzmocnienia tożsamości grupy, która realizuje te same rytuały lub podlega działaniu tych samych stereotypów. Wart uwypuklenia jest fakt, iż dla rytuału charakter społeczny jest cechą obligatoryjną, natomiast w przypadku stereotypu istotniejszy wydaje się komponent poznawczy, konstruowany na podstawie potocznych realizacji językowych. Stereotypy służą do wyjaśniania, opisywania oraz porządkowania obiektów i zjawisk świata, z którymi człowiek ma do czynienia. Tym samym przyczyniają się do jego kategoryzacji.

Rytuały i stereotypy realizowane są zarówno w sposób językowy jak i pozajęzykowy. W przypadku pierwszego pojęcia należy pamiętać, iż sposób werbalny realizacji wykształcił się dopiero na pewnym etapie w procesie jego ewolucji, natomiast dla stereotypu był pierwotny. Współcześnie język jest najważniejszym kanałem przekazu, choć możliwe są także „drogi” pozajęzykowe, dla rytuału np. gest, dla stereotypu — karykatura.

Kolejne właściwości wyodrębnione w tabeli (pkt 8–11) charakteryzują wyłącznie rytuał. Wśród nich najważniejszy jest charakter instytucjonalny⁸, rozumiany nie tylko jako działanie według określonych wzorów, co w pewnym zakresie jest i cechą stereotypów, lecz jako działanie sformalizowane, często regulowane w sposób pisemny. Z regulacją wiąże się pojęcie normy społecznej, do której można odnieść zarówno rytuał, jak i stereotyp. Jednakże, o ile nieprzestrzeganie rytuału pociąga za sobą sankcje w postaci presji społecznej, o tyle unikanie działań stereotypowych nie wywołuje takich konsekwencji. Kolejną właściwością niezmiernie ważną dla charakterystyki rytuału jest powiązanie z sytuacją pragmatyczną, w której zachodzi działanie rytualne. Jej elementami są osoby o kompetencjach uznanych społecznie lub nawet uregulowanych przepisami (w zależności od typu sytuacji, stopnia jej sformalizowania), miejsce i czas oraz ewentualne rekwizyty i symbole. Należy jeszcze uwzględnić jedną właściwość charakterystyczną dla wielu działań rytualnych. Jest nią performatywność, która polega na tym, że rytuały służą nie tyle do informowania o zjawiskach zachodzących w rzeczywistości, lecz do ustanawiania nowego stanu rzeczy. Może być ono dokonywane

⁸ Instytucjonalizacja jest procesem przejścia od niesformalizowanych i nieuregulowanych sposobów zachowania do względnie stałych form aktywności wewnątrz danego układu społecznego. W socjologii przyjęło się dwojake rozumienie instytucji. W węższym znaczeniu jest to zorganizowany i utrwalony zespół działań ludzkich, zakładający istnienie celu, personelu, norm, środków materialnych, funkcji i rzeczywistej działalności. W takim znaczeniu instytucją są wszelkie organizacje społeczne, polityczne, ekonomiczne, a ich działania z samej definicji są zinstytucjonalizowane. W szerszym znaczeniu instytucją jest każdy względnie trwały układ społecznie ustanowionych sposobów i reguł zachowania, który nie wymaga istnienia konkretnej organizacji. Można porównać np. liczne stwierdzenia na temat instytucji małżeństwa.

w dwóch niematerialnych sferach: szeroko rozumianej sferze prawnej (regulującej życie różnych organizacji politycznych, ekonomicznych, społecznych) i sferze obyczajowej, regulującej kontakty międzyludzkie (od wysoko sformalizowanych, oficjalnych, publicznych do nieoficjalnych, potocznych).

Przedstawione powyżej rozważania mają charakter teoretyczny, a jednocześnie uogólniający. Wynika z nich, iż mimo ścisłego powiązania rytuału i stereotypu z zagadnieniem komunikacji społecznej oraz mimo istnienia pewnego zespołu wspólnych właściwości, częściowego pokrywania się przedmiotu badań (zachowania ludzkie) niemożliwe jest utożsamienie obu pojęć. Rytuał definiowany jest jako działanie o właściwościach performatywnych, które cechuje instytucjonalizacja, związek z sytuacją pragmatyczną i obligatoryjność stosowania wymuszona presją społeczną. Natomiast stereotyp postrzegany jest jako kategoria mentalna, jako obraz w głowie. Ściśle związany jest z funkcją poznawczą i przyczynia się do kategoryzacji świata.

W praktyce badawczej okazało się, iż należy ten pogląd zweryfikować, uzależnić od konkretnych kontekstów, w ramach których rytuał i stereotyp są analizowane. Na przykład w teorii aktów mowy, rozpatrującej zagadnienie gatunkowego zróżnicowania mowy ludzkiej, istnieje wyraźne rozdzielenie rytuałów i stereotypów. Z kolei przykładem wspólnego dla nich pola badań jest język polityki, ściślej — zagadnienie wpływu owego języka na kształt postrzeganej rzeczywistości.

3. Rytuał i stereotyp w teorii aktów mowy

Badania nad rytuałem w kontekście teorii aktów mowy zapoczątkował J. L. Austin. Obserwacja działań językowych pozwoliła mu wyodrębnić tzw. wypowiedzi spełniające (*the performative utterances*), niepodlegające kryterium prawdziwości. Odgrywają one bardzo ważną rolę, gdyż ich artykulacja powoduje zmiany w rzeczywistości, mają moc „ustanawiania” określonego stanu rzeczy. J. L. Austin nazwał je wypowiedziami performatywnymi⁹, dostrzegał przy tym wyraźny związek między rytualnością a performatywnością wypowiedzi. Językowe akty rytualne, tak jak performatywne, są rodzajem wypowiedzi spełniających, za pomocą których dokonujemy konkretnych działań. Tym samym objawia się ich sprawcza, kreacyjna moc. Wypowiedzi performatywne w teorii J. L. Austina obejmują takie działania językowe, jak obietnice, prośby, podziękowania (np. *Obiecuję...*, *Składam serdeczne podziękowania...*, *Proszę cię...*), a także wszelkie akty o charak-

⁹ W literaturze polskiej zagadnienie wypowiedzi performatywnych doczekało się licznych opracowań. Por. E. Grodziński 1979, 1980; M. Marcjanik 1981; J. Mazur 1990; D. Zdunkiewicz 1993.

terze prawno-instytucjonalnym (np. *Stwierdzam, że Sejm podjął uchwałę...*, *Ja ciebie chrzczę...*, *Przysięgam...*, *Ślubuję...*).

Jednym z kontynuatorów myśli J. L. Austina był J. Searle, który wyróżnił pięć podstawowych typów aktów mowy. W klasyfikacji tej, wypowiedzi performatywnym odpowiadają akty zwane deklaratywami (*declaratives*), których celem jest „wywoływanie za pomocą pewnych wypowiedzi określonych stanów rzeczy w stosunkach społecznych, np. mianowania, odwołania, ogłoszenia” (D. Zdunkiewicz 1993, 266). A. Awdiejew (1987, 156) dodał, że deklaratywa to „akty wyrażające pierwotne funkcje działania, które w procesie rozwoju języka uległy rytualizacji”. Rytualizacja języka polega na ograniczeniu repertuaru środków językowych dla wyrażenia danej funkcji pragmatycznej w powtarzających się sytuacjach komunikacyjnych. Rytualizacja wszelkich aktów odbywa się za pomocą odpowiednich formuł i jest wynikiem standaryzacji systemu norm społecznych, regulujących zachowanie. Podsumowując, rytualizacja języka w teorii aktów mowy ściśle wiąże się z performatywnością, przekonaniem nadawcy, że jego działanie językowe — aczkolwiek podległe ścisłym regułom — posiada moc ustanawiania nowej rzeczywistości. Nawiązując do koncepcji aktów mowy J. L. Austina, funkcje stereotypów analizowała Uta Quasthoff (za J. Bartmińskim 1985, 37). Uznała ona, iż mówienie stereotypami można ująć w kategoriach tzw. aktów werdyktywnych, czyli osądających, wyrażających wartościowanie i ocenę, np. *uwzględniłem go za...*, *sądzę o nim, że...*, *myślę, że on jest...* Ujęcie stereotypu w powiązaniu z użyciem języka w konkretnych aktach mowy jest — co podkreśla sama autorka — „tymczasowe”, gdyż nie wyczerpuje całego bogactwa językowego działania stereotypowego. Na przykład, jak zauważył J. Bartmiński (1985, 38) „nie wiąże funkcji stereotypu z systemem języka będącym swoistą instytucją kształtującą społeczne widzenie świata i postawy wobec niego”.

Ujęcie rytuału i stereotypu w kategoriach teorii aktów mowy wyraźnie rozgranicza te pojęcia (rytuały to działania zmieniające rzeczywistość, stereotypy to sądy wartościujące), jednakże odbywa się to kosztem nieuprawnionego zawężenia ich znaczenia i pełnionych funkcji. Oprócz aktów deklaratywnych rytualizacji podlegają wszystkie wypowiedzi, które nie są okazjonalnym, lecz regularnym wyrażeniem różnych funkcji pragmatycznych. Najczęściej ulegają jej funkcje wyrażenia emocji (uczuć) w sposób sformalizowany i funkcje działania, m.in. formy etykiety społecznej oraz znaki organizujące wypowiedź — rozpoczynające, podtrzymujące i kończące wypowiedź. Funkcja wyrażenia emocji i związanego z tym wartościowania jest również istotna dla stereotypów. A. Schaff twierdzi, iż: „stereotyp nie jest kategorią myślowo-logiczną lecz myślowo-pragmatyczną, tzn. związaną z działaniem

ludzkim w warunkach, w których zaangażowane są nie tylko funkcje poznawcze człowieka, lecz również jego emocje, wola itp.” (A. Schaff, 1967, 116).

4. Rytualizacja czy stereotypizacja języka polityki

Analizy lingwistyczne, koncentrujące się na funkcji, jaką pełni rytuał i stereotyp, wykazały, iż uczestniczą one nie tylko w procesie porozumiewania się, poznawania świata, nabywania doświadczeń, lecz także oddziaływania na innych, manipulowania, kreowania pożądanego obrazu rzeczywistości. Zjawisko to szczególnie wyraźnie obserwuje się w języku polityki.¹⁰ Służą temu specjalne konstrukcje językowe, mające na celu osiągnięcie różnych celów: zagrzewanie do walki o władzę lub — przeciwnie — utrwalania istniejącego status quo, afirmację polityki rządzącej partii, popieranie swoich zwolenników albo też dyskwalifikowanie przeciwnika.

W kontekście badań nad językiem polityki autorka wyodrębniła kategorię rytualizacji ideologiczno-tematycznej, rozumianej jako zespół złożonych i sformalizowanych działań językowych, wymuszonych przez obowiązującą ideologię w zakresie wyboru tematów i realizujących je środków językowych. Ich rytualny charakter, oprócz omówionych cech definicyjnych, wyznacza dodatkowo magiczność, czyli przekonanie o sprawczej mocy słowa. Język polityki ukazany był przez językoznawców także jako przejaw stereotypizacji języka. Na przykład S. Skorupka, zajmujący się opisem związków wyrazowych z punktu widzenia stopnia zespolenia i stopnia samodzielności wyrazów wchodzących w ich skład, uznał za osobny typ tzw. związki utarte, stereotypowe, utrwalone w języku w pewnej określonej formie, ale niewykazujące jeszcze wyraźnej nadwyżki znaczeniowej.

Efektem tak rozumianych procesów rytualizacji i stereotypizacji języka mogą być te same konstrukcje językowe — charakteryzujące się stabilizacją formy, powtarzalnością w określonych sytuacjach, długotrwałością użycia i odpornością na zmiany. W komunistycznej Polsce przez kilka dziesięcioleci procesy te występowały szczególnie wyraźnie, stanowiąc nieodłączny element działania propagandy. Autorka proponuje prześledzić je na przykładzie konstrukcji określających rolę partii w życiu społeczeństwa.

Podstawowym warunkiem istnienia każdej partii politycznej jest przekonanie o jej doniosłej roli, o tym, że jej obecność jest niezbędną dla wszystkich obywateli, a sprawowanie władzy w pełni uprawnione. W komunistycznej

¹⁰ Kierując się ustaleniami B. Walczaka, język polityki definiuję jako funkcjonalną odmianę języka ogólnego (prymarnie w jego wariantcie oficjalnym) stosowaną w tekstach wytwarzanych w środowisku polityków, adresowanych intencjonalnie do wszystkich użytkowników języka ogólnego i dotyczących szeroko rozumianej polityki państwa. Por. B. Walczak 1994.

Polsce istniała jedna partia — PZPR, a jej nadrzędna pozycja określana była według poniższego schematu:

Przymiotnik	Operatywny znak językowy	Nazwa partii
--- przewodnia	— siła	— PZPR
--- wiodąca	— rola	— partia klasy robotniczej
--- kierownicza		— partia robotnicza
--- przodująca		— nasza partia

Dzięki połączeniu wybranego przymiotnika z dowolnym operatywnym znakiem językowym i określeniem partii oraz — ewentualnie — dodaniu jakiegoś członu powstawało wiele skostniałych formuł:

przewodnia rola PZPR,

przewodnia polityczna rola partii klasy robotniczej,

przewodnia siła partii robotniczej,

kierownicza rola naszej partii,

wiodąca rola PZPR,

przewodnia siła polityczna PZPR,

konstytucyjna, wiodąca rola partii robotniczej itp.

Powstałe w ten sposób konstrukcje pozornie są bardzo urozmaicone. W rzeczywistości jednak wyraźnie można dostrzec ich trójdzielną budowę według podanego schematu.

Innym przykładem budowania połączeń wyrazowych według stałego wzoru jest posługiwanie się następującą konstrukcją składniową: *był — jest — i będzie*, wykorzystywaną do uwypuklania priorytetowych, z punktu widzenia państwa socjalistycznego, spraw, np.: *partia robotnicza była, jest i będzie przodującą siłą budowy ustroju sprawiedliwości społecznej socjalizmu; partia robotnicza ze swoimi sojusznikami była, jest i będzie odpowiedzialna za to, co się w kraju dzieje, a także za przyszłość kraju.*

Powyższym konstrukcjom można przypisać zarówno charakter rytualny, jak i stereotypowy, choć za każdym razem będą uwypuklane inne aspekty. Przy rytualizacji będzie to przekonanie o magicznym działaniu języka, podporządkowaniu go ideologii zgodnie z tym, co powiedział J. Cazaneuve (za M. Głowińskim 1992, 106): „każdy rytuał zawsze, nawet gdy jest dostatecznie elastyczny, by zawierać margines improwizacji, pozostaje wierny pewnym regułom, jakie właśnie składają się na to, co jest w nim rytualnością”. Natomiast badanie ich stereotypowości koncentrować się będzie na analizie stopnia zespolenia połączeń wyrazowych, przekształceniach semantycznych, jakie mogą zachodzić w ich obrębie (uproszczenie znaczenia — pominięcie niektórych istotnych cech, wypaczenie — uwypuklenie ważności wybranych

cech lub zaniknięcie znaczenia — kiedy pojęcie pełni funkcję ładnego zwrotu, fizycznego wypełnienia tekstu). Okazuje się, że język polityki jest płaszczyzną, na której można przeprowadzić wieloaspektowe analizy zarówno pod kątem jego rytualizacji, jak i stereotypizacji.

Podsumowanie

Przedstawione w niniejszym artykule rozważania uświadamiają jak trudne zadanie czeka językoznawcę, który pokusi się o próbę ustalenia wzajemnych relacji terminów *rytuał* i *stereotyp*. Nieostrość semantyczna nie sprzyja określeniu właściwości odpowiadających im zjawisk nawet na gruncie jednej dyscypliny naukowej — językoznawstwa. Nie uniemożliwia jednak odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie: jakie istnieje podobieństwo między *rytuałem* a *stereotypem*? Mimo odmiennej ich genezy, ewolucji i innych punktów odniesienia możliwe się stało ustalenie wspólnej dla nich wiązki cech, takich jak: stabilizacja formy, konwencjonalizacja treści, powtarzalność, trwałość, charakter społeczny, charakter poznawczy. Dały one mocną podstawę znalezienia przynajmniej jednej wspólnej (choć z pewnością nie jedynej) płaszczyzny ich badań. W języku polityki te same konstrukcje językowe są doskonałym materiałem do badań zarówno pod kątem ich rytualizacji, jak i stereotypizacji. Należy jednak pamiętać, że wybór określonej terminologii determinuje kierunek badań, które inaczej będą rozwijane w wypadku rytualizacji, a inaczej — stereotypizacji. Istotne jest także podkreślenie, iż wymienione cechy są stopniowalne, co oznacza, że cecha, która jest immanentnie związana z rytuałem, jak np. charakter społeczny, dla stereotypu może być właściwością drugoplanową. Wszystko to skłania do bardzo ostrożnego wniosku, iż aczkolwiek rytuał i stereotyp to pojęcia bliskie znaczeniowo, jednakże należy wystrzegać się traktowania ich jako synonimicznych.

Bibliografia

- Awdiejew A., 1987, *Pragmatyczne podstawy interpretacji wypowiedzi*, Kraków.
Bartmiński J., 1985, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki* (I), [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. III, red. M. Basaj, D. Rytel, Ossolineum, s. 25–53.
Bartmiński J., Panasiuk J., 1993, *Stereotypy językowe*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Wrocław, s. 363–387.

- Bartmiński J., 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, [w:] *Język a kultura*, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław, s. 63–83.
- Benedyktowicz Z., 1988, *Stereotyp — obraz — symbol — o możliwości nowego spojrzenia na stereotyp*, ZN UJ „Prace Etnograficzne”, z. 24, s. 7–35.
- Brencz A., 1987, *Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia*, „Lud”, t. 71, s. 215–229.
- Buchowski M., 1985, *Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, „Lud”, t. 69, s. 63–73.
- Buchowski M., 1990, *Racjonalność, translacja, interpretacja. O badaniu myślenia magicznego w antropologii i filozofii brytyjskiej*, Poznań.
- Collier's Encyclopedia*, 1959, t. 17, wyd. T. Couch, New York–Toronto.
- Czerwińska-Burszta H., 1986, *Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, „Lud”, t. 70, s. 51–64.
- Encyklopedia popularna ilustrowana. Treść wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej podana przystępnie*, 1909, t. 4, Warszawa.
- Głowiński M., 1992, *Poezja i rytuał (wiersze na sześćdziesiąte urodziny Bolesława Bieruta)*, [w:] M. Głowiński, *Rytuał i demagogia: trzynaście szkiców o sztuce zdegradowanej*, Warszawa, s. 104–123.
- Grodziński E., 1979, *Wypowiedzi performatywne*, Wrocław.
- Grodziński E., 1980, *Wypowiedzi performatywne o doniosłości prawnej lub quasi-prawnej*, [w:] *Zagadnienia socjo- i psycholingwistyki*, red. A. Schaff, Ossolineum, s. 157–180.
- Kamińska-Szmaj I., 1994, *Judzi, zohydza, ze czci odziera. Język propagandy politycznej w prasie 1919–1923*, Wrocław.
- Kapiszewski A., 1978, *Stereotypy Amerykanów polskiego pochodzenia*, Ossolineum.
- Leksykon*, 1972, Warszawa.
- Lewicki A. M., 1976, *Wprowadzenie do frazeologii syntaktycznej (teoria zwrotu frazeologicznego)*, Katowice.
- Maisonneuve J., 1995, *Rytuały dawne i współczesne*, Gdańsk.
- Mala encyklopedia*, 1996, Warszawa.
- Mala encyklopedia powszechna*, 1969, Warszawa.
- Marcjanik M., 1981, *Magiczne funkcje słów w kulturach pierwotnych i w działaniu językowym współczesnego człowieka*, „Przegląd Humanistyczny” nr 10–12, s. 111–116.
- Marcjanik M., 1995, *Opisywanie etykiety językowej. Problemy metodologiczne*, „Polonica” XVII, s. 99–107.
- Mazur J., 1990, *Styl i tekst w aspekcie pragmatycznym*, „Socjolingwistyka” IX, s. 71–86.
- Nowa encyklopedia powszechna*, 1996, Warszawa.
- Ożóg K., 1990, *Zwroty grzecznościowe współczesnej polszczyzny mówionej*, ZN UJ „Prace Językoznawcze”, z. 98, Kraków.
- Peisert M., 1991, *Etykieta językowa i jej wyznaczniki*, [w:] *Język a kultura*, t. 1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, 1991, s. 123–130.
- Piowarski W., 1983, *Socjologia rytuału religijnego*, *Roczniki Nauk Społecznych „Nauki Społeczno-ekonomiczne”*, t. XI, z. 1, s. 5–84.
- Rauch E., 1992, *Sprachrituale in Institutionellen und Institutionalisierten Text — und Gesprächssorten*, Frankfurt am Main.
- Schaff A., 1967, *Szkice z filozofii języka*, Warszawa.
- Słownik łacińsko-polski*, 1990, opr. K. Kumaniecki, Warszawa.

- The American Peoples Encyclopedia*, 1968, t. 16, wyd. Glorier Incorporated.
- The Encyclopedia Americana*, 1958, t. 23, New York–Chicago–Washington.
- Walczak B., 1994, *Co to jest język polityki?*, [w:] *Język a kultura*, t. 11, *Język polityki a współczesna kultura polityczna*, red. J. Anusiewicz, B. Siciński, s. 15–20.
- Walińska H., 1974, „*Stereotyp*” — *pole terminologiczne*, *Acta Universitatis Wratislaviensis* Nr 240, „*Prace Literackie*” t. 16, s. 43–50.
- Wolicka E., 1996, *O potrzebie rytuału*, „*Znak*”, z. 5, s. 4–13.
- Zdunkiewicz D., 1993, *Akty mowy*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, 1993, s. 259–269.
- „*Znak*” 1996, z. 5.

RITUAL VS. STEREOTYPE: SIMILARITIES AS WELL AS GENETIC AND FUNCTIONAL DIFFERENCES

An attempt is made in the article to compare the concepts of ritual and stereotype, which because of their interdisciplinary nature, partial semantic overlap, and as a colloquial and scientific approach, are semantically vague and often identified with other related concepts. In order to define them more precisely, a juxtaposition has been made of features which make up the two concepts, relating to their origin, structural and functional characteristics (attributed to them on the extralinguistic and linguistic basis).

The Polish *rytual* ‘ritual’ and *stereotyp* ‘stereotype’ have different origins. The former has been used since the 16th c., first to refer to a book describing church ceremonies called *Agenda*, then in the sense of „a pattern of behaviour according to an established external norm”. The term *stereotyp* has been used since the 18th c. to refer to a printing process performed with ready-made hard matrices. The transformations which have taken place within the two concepts have rendered them important for sciences which deal with cognition, language and social communication. The analysis has revealed that although there exist features shared by both concepts (the stabilization of form, conventionalization of content, repetitiveness, constancy), it is improper to identify one with the other. *Rytual* is defined as a performative action, characterized by institutionalization, a connection with the pragmatic situation and a necessity of application caused by social pressure. *Stereotyp*, in turn, is understood as a mental category, as a picture in the mind. It is closely connected with a cognitive function and serves as a categorizing tool. It is possible to find a common research platform for both (for instance, the language of politics has been depicted both as a manifestation of language being stereotyped and ritualized) but one must bear in mind that the features they are characterized by are gradable (i.e. the social nature of a ritual is for a stereotype a secondary trait) and the choice of the term depends on the purpose of research.

Maciej Abramowicz

STEREOTYP W KOMUNIKACJI MIĘDZYKULTUROWEJ

Język — stereotyp — przekład, red. Elżbieta Skibińska i Marcin Cieński, Wrocław 2002, Dolnośląskie Wydawnictwo Edukacyjne, 261 s.

Chociaż stereotyp wzbudza żywe zainteresowanie językoznawców od wielu już lat, wciąż jeszcze brak jest syntetycznych opracowań, które proponowałyby jednoznaczną definicję pojęcia i określałyby jego funkcjonowanie. Przyczyny tego stanu rzeczy dopatrywać się należy chyba w fakcie, że pojęcie stereotypu ma charakter w dużym stopniu synkretyczny — stworzone w dziedzinie badań socjologicznych (Lippman) stało się jednym z pojęć–kluczy lingwistyki kognitywnej czy antropologicznej (Putnam, Roach, Bartmiński) i dotyczy zarówno kodu jak i pragmatyki językowej, czy też związków języka z kulturą. I tak stereotyp spełnia ważną funkcję na wielu płaszczyznach, np. percepcji i konceptualizacji świata oraz komunikacji społecznej. Jego rola jest szczególnie widoczna w przypadku komunikacji międzykulturowej, w której okazuje się być on niekiedy czynnikiem decydującym o powodzeniu bądź niepowodzeniu komunikacji.

Praktyka przekładu dobitnie ukazuje podstawowe pytania, które nasuwają różne aspekty stereotypu. Ich konfrontacji w przekładzie poświęcona była właśnie konferencja „Język — stereotyp — przekład” zorganizowana przez Instytut Filologii Romaniskiej Uniwersytetu Wrocławskiego w dniach 15–18 listopada 2001 r. i której omawiany tom jest owocem. Nie jest niczym dziwnym, że inicjatywa podobnego spotkania zrodziła się właśnie we Wrocławiu: dwa artykuły,

które otwierają tom materiałów pokonferencyjnych ukazują bogatą tradycję studiów komparatystycznych prowadzonych w Uniwersytecie Wrocławskim już od XIX w. (K. Biliński), a zwłaszcza w romanistyce od początku istnienia Instytutu Filologii Romaniskiej (E. Kulak).

Pozostałe 22 teksty wystąpień prezentują różne aspekty pojęcia stereotypu i niebezpieczeństwa czyhające na badacza, który się nimi zajmuje.

Pierwsze podstawowe pytanie dotyczy definicji czy raczej zasięgu funkcjonowania stereotypu. W artykule na temat przekładów sztuk hiszpańskich z okresu Złotego Wieku B. Baczyńska zbliża to pojęcie do globalnej wizji świata w epoce klasycznej i uważa modyfikacje wprowadzone przez późniejszych wydawców tych dzieł za zmianę paradygmatu poznawczego, rozumianego jako stereotyp. Polskie przekłady dodatkowo wzmacniają tę tendencję, ponieważ jeszcze bardziej podporządkowują tekst obiegowemu modelowi tekstu teatralnego.

Podobnie rzecz się ma ze stereotypem poetyckości badanym przez J. Jarniewicza. Autor opisuje rozziw między niektórymi współczesnymi poematami angielskojęzycznymi i ich polskimi przekładami. Niektórzy tłumacze, wierni tradycyjnej koncepcji poezji jako „mowy wysokiej” czują się w obowiązku wprowadzić w przekładzie środki wyrazu zbyt wyszukane w stosunku do wersji oryginalnych; inne tłumaczenia natomiast trywializują wiersze napisane w neutralnej angielszczyźnie. Ciężar utartej opinii określa recepcję przełożonego tekstu: niektórzy polscy krytycy z entuzjazmem przyjęli opowiadanie dla dzieci autorstwa U. Eco, przesadnie pozytywnie osądzając książeczkę średniej jakości miarą sławy autora *Imienia róży* (W. Soliński).

Jednak synonimiczne traktowanie stereotypu i utartej opinii rodzi niebezpieczeń-

stwo, którego nie wszyscy autorzy zdołali uniknąć. E. Biardzka na przykład porównuje polskie tłumaczenie i oryginał powieści E. Badinter *L'amour en plus*, aby uchwycić różnice między stereotypem matki w językach francuskim i polskim, ale analiza tak ograniczonego korpusu nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, czy chodzi o stereotyp „obiektywny”, zakorzeniony w obu językach i/lub uproszczone przedstawienia będące w obiegu w obu kulturach, czy też mamy do czynienia z częściowo odmiennymi wizjami matki właściwymi autorce i indywidualnym wyborom tłumacza.

Stereotyp, nieuprawnione generalizujące przekonanie, bywa na ogół sądem fałszywym. Ma to miejsce w przypadku leksyki erotycznej w języku polskim, która na ogół kojarzona jest bądź to z wulgarnością, bądź to z językiem medycznym. Otóż, mimo pewnych problemów związanych z kategoryzacją i niekiedy dyskusyjną klasyfikacją poddanego analizie materiału, studium tego słownictwa w ogóle (A. Dąbrowska) i nazw męskich organów płciowych w szczególności (J. Kociemba-Żulicka) na przykładzie współczesnych polskich powieści dowodzi, że opinia ta jest niesłuszna. Podane przez autorki przykłady zaskakują różnorodnością i brakiem wulgarności.

Inne ważne pytanie dotyczy natury stereotypu. Czy należy mówić o dwóch rodzajach stereotypów: językowym (wyrażenia językowe o dużym stopniu stabilizacji) i mentalnym (generalizującej opinii nie posiadającej utrwalonej formy językowej), czy też o jedynym stereotypie językowo-mentalnym? Ujęcie *stricte* językowe w omawianym tomie pojawia się w formie sporęj liczby analiz wszelkiego rodzaju utartych zwrotów, przysłów, frazematów, frazeologizmów, a nawet leksyki. Nawet jeśli tendencja do traktowania stereotypu jako hiperonimu tych pojęć może budzić zastrzeżenia, to ich funkcjonowanie jest podobne, a poddanie ich próbie tłumaczenia rzuca ciekawe światło na kontrast między językiem oryginału i językiem przekładu. I tak studia J. Łukaszewicz i T. Stróżyńskiego

poświęcone tłumaczeniom francuskich tekstów literackich na język polski ukazują, jak wprowadzenie wyrażen paremiologicznych w przekładach F. Zablockiego i T. Boya-Żeleńskiego „oswaja” dzieło i zapewnia mu asymilację w polskiej kulturze.

Bliskość kultur sprawia, że mimo metaforycznego, wręcz idiomatycznego charakteru, niektóre wyrażenia są łatwo przekładalne, jak na przykład hasła reklamowe oparte na tej samej wizji kobiety zredukowanej do urody i *sex appealu* (J. Dyoniziak). Podobnie dzieje się też w przypadku podobieństwa rytuałów społecznych praktykowanych w dwóch kulturach — pominięcie ich werbalnych wykładników w przekładach nie zakłóca przekazu. Transpozycja dialogów filmowych na napisy skracające czy wręcz pomijające niektóre formuły grzecznościowe jest tego najlepszym przykładem (T. Tomaszewicz). Pojęcie stereotypu daje się również zastosować do badania specjalistycznych odmian języka i terminologii, której jednostki charakteryzują się w powszechnym odczuciu ostrością, w przeciwieństwie do słownictwa języka ogólnego (S. Kaufman). Natomiast artykuł M. Tomickiej analizującej *Dictionnaire des idées reçues* Flauberta wpisuje się w postrzeganie stereotypu jako zjawiska przede wszystkim mentalnego, niemalże pozbawionego właściwych mu eksponentów językowych.

Jeśli stereotyp jest utartą nie poddawalną weryfikacji opinią, to już sam fakt jej istnienia zakłada jednak pewną znajomość obiektu, którego sąd ten dotyczy. W pierwszym rzędzie odnosi się to do stereotypów narodowych funkcjonujących wśród sąsiadujących grup etnicznych. Odległość geograficzna między Polską i Meksykiem oraz dość rzadko historycznie zaświadczoną obecność Polaków w tym kraju nie pozwoliły na wytworzenie się stereotypu Polaka, mimo istnienia polskich śladów w kulturze, a nawet w niektórych wyrażeniach meksykańskiej hiszpańszczyzny (H. Stochniałek). Przekład komiksu *Astérix chez les Bretons* na język polski nie pozwala na oddanie niektórych stereotypów dotyczących mieszkań-

ców Wielkiej Brytanii, doskonale zrozumiałych dla odbiorców francuskich (X. Chantry). Na ogół wysilek tłumacza zmierzający do znalezienia ekwiwalentu stereotypu narodowego w języku wyjściowym jest skazany na niepowodzenie (M. Nycz).

W przeciwieństwie do opinii wyrażonej przez M. Mocarz badającą wpływ stereotypu na wybór środków przekazu rosyjskich predykatywów leksykalnych, komponent emocjonalny i oceniający stanowi integralną część stereotypu, a nie zostaje dodany na pewnym etapie funkcjonowania w języku wyrażenia o neutralnym charakterze. Ten aksjologiczny ładunek wynikający z doświadczeń historycznych właściwych danej wspólnocie języka i kultury stanowi najprawdopodobniej najważniejszą cechę stereotypu i wydaje się być praktycznie przeszkodą nie do pokonania przez tłumacza. Dobitnie świadczą o tym dwa znakomite artykuły, M. Cieńskiego i E. Skiubińskiej, poświęcone odpowiednio francuskim tłumaczeniom sztuki S. Mrożka *Miłość na Krymie* i kilku powieści T. Konwickiego. Podczas gdy poziom *stricte* językowy i semantyka denotatywna mają swoje francuskie ekwiwalenty w przekładach, całe mentalne zaplecze dotyczące zachowań postaci i aluzje czytelne dla polskiego odbiorcy nie mogą być przekazane w wersji francuskiej. Ale nie każdy brak zrozumienia wynika z nieprzekładalności stereotypu. Świadczy o tym artykuł M. Heydel interpretującej przykłady niezrozumienia amerykańskiego tłumaczenia *Traktatu poetyckiego* Cz. Miłosza. Ponieważ autorka cytuje jedynie opinie krytyków literackich, należy się zastanowić czy niezrozumienie wynika z nieczytelnych dla Amerykanina aluzji historycznych czy też chodzi o pobieżną lekturę krytyków (zwłaszcza najczęściej przywoływanej H. Vendler), których zawód wymaga wyrażania opinii o dużej ilości tekstów w ograniczonym czasie, co siłą rzeczy zakłada lekturę pobieżną.

To właśnie z racji swego ścisłego powiązania z systemem wartości stereotyp kształtuje sposób postrzegania grup etnicznych

i/lub społecznych. M. Grabowska wykazuje na przykład w jakim stopniu przekład na język francuski form adresatywnych w powieściach T. Konwickiego zmienia relacje między postaciami w ramach świata przedstawionego w nowej wersji. Zjawisko to jest jeszcze bardziej widoczne w przypadku stereotypów narodowych Niemców i Polaków utrwalonych we frazeologizmach obu języków opisywane przez J. Szczęk. Należy tylko ubolewać, że autorka nie przywołuje znakomitego studium J. Bartmińskiego na ten temat zamieszczonego w „Przeglądzie Humanistycznym”, 1994, 5. Co więcej, równorzędne traktowanie stereotypów narodowych i frazeologizmów zawierających nazwy barw wzbudza również pewne wątpliwości.

Zasięg stereotypu nie ogranicza się tylko do świadectwa wpisanego w teksty, może mieć on również wartość pragmatyczną, wpływa bowiem na relacje między różnymi wspólnotami, co widać najlepiej na przykładzie sposobu przedstawiania Ukraińca w prasie polskiej dwudziestolecia międzywojennego (H. Sojka-Masztalerz). Trwałość pejoratywnego stereotypu, który upowszechnia prasa tego okresu nie jest jedynie faktem historycznym — jego ślady odnaleźć można we wciąż pokutującym u niektórych Polaków negatywnym nastawieniu do wschodnich sąsiadów.

Lektura materiałów z wrocławskiej konferencji jest interesująca i pouczająca. Chociaż jest oczywiste, że artykuły nie udzielają odpowiedzi na wszystkie pytania, które nasuwają się przy badaniu stereotypów, to osadzenie tej problematyki w kontekście przekładu i komunikacji międzykulturowej pozwala na poczynienie wielu istotnych obserwacji dotyczących różnych aspektów tego pojęcia i jego funkcjonowanie. Tych zaś w omawianym tomie nie brakuje. Należy tylko żałować, że układ artykułów w porządku alfabetycznym nazwisk autorów nie ułatwia percepcji podobieństw stawianych pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi. Niniejsza prezentacja stanowić może propozycję lektury tomu w porządku uwzględniającym te właśnie podobieństwa.

Marta Wójcicka

KULTUROZNAWCA O STEREOTYPACH

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*, Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, 140 s.

Wydana przez „Fundację na rzecz Nauki Polskiej” książka *Stereotypy a kultura*, w której Zbigniew Bokszański szuka miejsca stereotypu w kulturze, jest próbą opisu tej „odrębnej klasy wzorów kultury, którym nadajemy miano stereotypów” oraz wskazania ich miejsca wśród innych wzorów kultury”. Autor stawia pytania o teoretyczny i empiryczny status stereotypu, o to, w jakich związkach pozostają stereotyp i kulturowe zasoby grupy.

Na temat stereotypów istnieje bogata literatura zarówno polska (Chałasiński, Kapiszewski, Schaff, Mitosek, Kępiński, Bartmiński, Benedyktowicz, Cała, Szarota, Panasiuk), jak i obcojęzyczna (Lippmann, Katz i Braly). Zbigniew Bokszański przedstawia liczne koncepcje stereotypu i podstawowe nurty badań w sposób uporządkowany poczynając od teorii Lippmanna, więcej miejsca i uwagi poświęcając badaniom socjologicznym. Pomija natomiast zupełnie związki pojęcia stereotypu z językiem i co za tym idzie także badania językoznawcze nad stereotypem. Nie zna też jeszcze etnolingwistycznego lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Autor nie opowiada się w sposób zdecydowany za żadną z przedstawionych definicji stereotypu.

Nawiązując do teorii Lippmanna, Bokszański zastrzega jednak, że na plan pierwszy w tej teorii wysuwa się „przede wszystkim diagnoza stanu współczesnego mu społeczeństwa i ulegającego zmianom systemu politycznego”. Zaslugą Lippmanna było „zapropozowanie pojęcia przydatnego dla wyodrębnienia pewnego obszaru zja-

wisk psychospołecznych, których znaczenie dla zrozumienia dynamiki życia w złożonym społeczeństwie ciągle wzrastało”. Bokszański formułuje pogląd, że zarówno koncepcja stereotypu, jak i odpowiadająca jej tradycja metodologiczna, są „bardzo amerykańskie”, tzn. odpowiadają pewnemu typowi społeczeństwa i pewnemu okresowi w badaniach socjologicznych.

Bokszański analizuje podobieństwa i różnice między stereotypem a potocznym wyobrażeniem o narodach i grupach etnicznych. Zauważa, że badania nad problematyką wzajemnej percepcji grup etnicznych i narodowości są podporządkowane koncepcji stereotypu, nie wyjaśnia jednak, której z licznych koncepcji stereotypu są te badania podporządkowane. Podkreśla natomiast rolę badań nad stereotypem w rozpoznawaniu psychospołecznych podstaw wielu zjawisk w sferze relacji międzynarodowych. Zdaniem Bokszańskiego tego typu badania odgrywają istotną rolę w diagnozach i studiach politycznych. W badaniach nad stereotypami grup etnicznych i narodowych wysuwa stanowczy postulat czujności metodologicznej. Rozbieżności w definiowaniu pojęcia stereotypu porównuje do dyskusji toczonych wokół koncepcji kultury. Jego zdaniem „zasadniczy podział stanowisk (dotyczących definicji stereotypu) przebiega wzdłuż linii oddzielającej od siebie te kierunki badań, które nastawione są na uwzględnienie kultury, procesów historycznych i przemian makrostruktur społecznych od tych, które rozpatrują stereotypy przede wszystkim w perspektywie indywidualnego aktora”, w związku z czym proponuje, by wyróżniać dwa modele pojęciowe stereotypu: kulturalistyczny i psychospołeczny. Nawiązując do prac Wejlenda, w których stereotyp jest traktowany jako odrębna całość niesamodzielna, narosła na pojęciowym modelu kategoryalnym, Bokszański analizuje sposoby postrzegania „innych etnicznych” obecne w potocznych doświadczeniach członków grup społecznych. Podstawą materiałową w badaniach nad stereotypami

Polaków, Żydów i Niemców są dla Bokszańskiego autobiografie, dzięki którym „poznajemy stosunek autora dokumentu do osób i zdarzeń, w które był uwikłany”. Materiały te pochodzą z projektu realizowanego w latach 1992–1994 pn. „Wojna a tożsamość narodowa” i obejmują 48 autobiografii. Są to wywiady „narracyjne” tj. mające postać wypowiedzi swobodnej, w której nie zadaje się żadnych pytań, będącej sekwencją relacji ze zdarzeń. Autor sądzi, iż „zyskujemy w ten sposób dostęp do „naturalnych”, właściwych potocznemu myśleniu, sposobów odbierania innych”.

Rozdział IV omawianej pracy dotyczy kulturowych wzorców postrzegania „innych etnicznych” i ich społecznego wytwarzania. Bokszański analizuje więc między stereotypem a kulturą. Ponieważ „przestrzeń znaczeniowa między „kulturą” a „stereotypem” jest bardzo rozległa, autor proponuje wprowadzenie pojęcia pośredniczącego, pozwalającego w korzystniejszy poznawczo sposób opisać naturę relacji między obu sferami. Wprowadza do badań nad związkami stereotypu i kultury trzy odmiany lub trzy „ogniska” wytwarzania sposobów postrzegania innych etnicznych: tradycję grupy, paradygmat obcego oraz schemat ideologiczny obcego.

W rozdziale V próbuje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób powstają paradygmaty grup etnicznych i jakie są ich właściwości. Paradygmat powinien być — zdaniem Bokszańskiego — rozpatrywany „z uwzględnieniem jego odległej niekiedy przeszłości, złożonej wewnętrznej struktury, a także uwikłania w ogólnokulturowe prawidłowości”.

W rozdziale VI analizuje pojęcia schematu ideologicznego, tożsamości kolektywnej oraz związku między tożsamością narodową a schematami ideologicznymi grup etnicznych. Proponuje wprowadzenie do badań nad wzorcami postrzegania innych etnicznych „konceptu OBRAZU grupy etnicznej lub OBRAZU narodu.” Postuluje konieczność konceptualnego opracowania „przestrzeni” zawar-

tej między „kulturą” a „stereotypem”. Proponowane przez Bokszańskiego pojęcie obrazu grupy byłoby koncepcją pośredniczącą między kulturą a indywidualnie prezentowanym stereotypem, relatywizując obraz do konkretnej sytuacji. Zdaniem autora „dążenie do opisu obrazów grup etnicznych zmusza do wykorzystania takich tylko materiałów, które zawierają swobodne, nieukierunkowane przez badacza relacje respondentów na temat innych narodów i grup etnicznych, powstające w wyniku stosowania odpowiednich technik”.

W końcowej części pracy (bardzo szkicowo niestety) przedstawia Bokszański studium obrazu Rosjan, Niemców i Żydów w wybranych polskich autobiografiach okresu II wojny światowej według idei rekonstruowanego zbioru „atrybutów”. Zestawione listy atrybutów potraktowano w pracy jako punkt wyjścia do sformułowania uogólnień opisujących sposoby konstruowania owych obrazów. Atrybuty nie są uporządkowane według ich powtarzalności w różnych wypowiedziach, co uznawane jest przez wielu badaczy za ważny wskaźnik stereotypizacji cech. Kolejność ich wymieniania nie odpowiada także randze danej cechy. Nie wiadomo zatem, czy Rosjanin jest postrzegany bardziej jako „wrogo odnoszący się do Polaków”, czy też jako „dobrze traktujący Polaków”, bardziej jako „zły” czy też jako „sympatyczny”, „ludzki” czy „nie-ludzki”? Która z tych cech jest głębiej zakorzeniona w polskim stereotypie Rosjanina? A cechy te występują w zbiorze atrybutów Bokszańskiego często obok siebie. Autor, zdecydowanie odrzucając badania statystyczne nad stereotypami, rezygnuje niejako z góry z rozstrzygania tego typu pytań. Chwalebne dążenie do „uzyskania dostępu do „naturalnych”, właściwych potocznemu myśleniu” nie kłóci się przecież z uwzględnieniem ilościowego aspektu badanych zjawisk, który jest cechą każdego języka naturalnego.

Wypada zgodzić się ze zdaniem Zbigniewa Bokszańskiego, że stereotyp jest zja-

wiskiem złożonym i wymaga współpracy interdyscyplinarnej, łączącej ujęcia socjolo-

giczne, psychospołeczne, kulturowe, a także — dodajmy — lingwistyczne.

Dečka Čavdarova

O POLSKOŚCI W KULTURZE BUŁGARSKIEJ

Veličko Todorov, *Obštuvane s ceremonii ili bylgarskite obrazi na Polša i poljacite. Imaginistična studija*, Sofia 1999.

W ostatnich latach rośnie zainteresowanie zagadnieniem inności, a szczególnie odmienności danej kultury narodowej w stosunku do innych kultur. Problematykę taką podejmują socjologowie, psychologowie, pedagodzy, literaturoznawcy i etnolingwiści. Znaczące są prace etnolingwistów polskich.

W Bułgarii pojawiły się także cenne prace literaturoznawców, mieszczące się w nurcie tzw. imagologii — nowej nauki, która już zdobyła sobie mocną pozycję w niektórych krajach. Wykładowca Uniwersytetu Sofijskiego, bohemista Weliczko Todorov, opublikował trzy wartościowe pozycje, w których prezentuje z pozycji kultury bułgarskiej trzy narodowości słowiańskie: czeską, polską i serbską. Dla polskiego czytelnika szczególnie interesująca będzie zapewne zwłaszcza jedna z tych prac, tj. *Obštuvane s ceremonii ili bylgarskite obrazi na Polša i poljacite. Imaginistična studija*, [Obcowanie z ceremoniami, czyli bułgarskie obrazy Polski i Polaków. Studium wyobrażeń, wydana w Sofii w 1999 roku].

Na okładce książki widnieje faksymile dedykacji bułgarskiego poety Iwana Wazowa, świadczące o mitologizacji Polski i literatury polskiej w Bułgarii: *Hold zmarłychwstalej bratniej Polsce, ojczyźnie nieśmiertelnego Mickiewicza!* — Iwan Wazow. We wstępnej części książki W. Todorov wyjaśnia przyczyny owej mitologizacji polskości: obok realnych kontaktów i znajomości wpływ na to miała bliskość losów historycznych. Badacz uświadamia sobie ryzyko bezkrytycznego przedłużania wyidealizowa-

negu wizerunku literatury polskiej, pragnie jednak — bazując na pracach z dziedziny estetyki recepcji i teorii przekładu, uchwycić na podstawie tekstów artystycznych, publicystycznych i pamiętnikarskich zmieniające się wizerunki Polski i Polaków, oraz ukazać polskość jako pociągającą Bułgara „odmienność”.

We wstępie W. Todorow stawia ważne pytanie o zależność między artystycznymi projekcjami Polski a stereotypami utrwalonymi w obiegu potocznym. Ten kierunek badań — wykorzystujących np. ankiety, anegdoty i teksty folkloru, w których występują stereotypy narodowościowe, jest rozwijany przez etnolingwistów. W Bułgarii badania takie prowadzi Katia Michajłowa z pracowni folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk, bliska lubelskiej szkole etnolingwistycznej.

Pierwszy rozdział książki Todorowa nosi tytuł *Bez tłumacza albo stracona egzystencja*. Tytuł ten jest kontaminacją fragmentu tekstu działacza bułgarskiego Odrodzenia — Rakowskiego, w którym opisuje on polsko-bułgarskie rozmowy bez tłumacza z cytatem z dramatu P. Todorowa, w którym los polskiego emigranta w Bułgarii został określony jako „stracona egzystencja” albo „zaprzepaszczonej sprawie narodowej”. Spotkanie Polaka z Bułgarem w bułgarskich górach i ich porozumienie się bez pomocy tłumacza uznano za szczególną sytuację semiotyczną, konkretyzującą mit o duszy słowiańskiej, o słowiańskiej bliskości, która idzie w parze z poczuciem odrębności (Polak jest w kapeluszu). Znamienne jest to, że autor przedstawia Polaka jako „górala”, a nie jako kogoś pochodzącego z polskich równin.

Analizując wizerunek Polaka w odrodzeniowej publicystyce, W. Todorow podejmuje również inne zagadnienie imagologii: na ile znajomość pośrednia, z oddali wpływa na realne obcowanie i na ile realne doświadczenie wywiera wpływ na sposób konstruowania postaci artystycznych. W dia-

logu polsko-bułgarskim, jak wskazuje autor, oba mechanizmy współdziałają. Ukazana jest niejednoznaczność wizerunku Polaków w bułgarskiej kulturze epoki Odrodzenia i w okresie od wyzwolenia Bułgarii spod jarzma tureckiego do I wojny światowej, wynikająca z faktu, że naród polski z powodu okoliczności historycznych opowiedział się po stronie Turcji — przeciwko Rosji. Omawiając antyrosyjską orientację Polaków, autor zwraca uwagę na wykorzystywanie polskiego punktu widzenia w polemikach między bułgarskimi rusofilami a rusofobami. Do dziś w dialogu polsko-bułgarskim istotną rolę gra również stosunek do Rosji.

Przywołując przykłady negatywnego wizerunku Polaka w literaturze bułgarskiej (np. w powieści I. Wazowa *Nowa ziemia*), autor podkreśla, że funkcjonuje on jako drugoplanowa postać literacka, a wedle Laurera *postać drugoplanowa zawsze jest stereotypowa*.

Kreując negatywną postać konkretnego Polaka, odrzucającego ruch narodowy, Wazow nie opowiada się za negatywnym stereotypem Polaka w ogóle, pokazuje natomiast, że konkretna osoba może się różnić od pozytywnego wizerunku narodu, do którego ta osoba należy.

Wizerunki Polaków w literaturze bułgarskiej do I wojny światowej są pozytywne mimo „straconej egzystencji” emigranta i jego pociągu do kieliszka.

Drugi rozdział jest zatytułowany *Z tłumaczem albo szancowednij pan (szancowednij pan to określenie bohatera — Polaka z poematu Penczo Sławejkowa Krwawa pieśń)*. Autor pokazuje zmiany sposobu obcowania z polską odmiennością, wynikające z pośrednictwa tłumacza. Działaczy kultury, którzy pracowali, by zapoznać Bułgarów z Polską (Bojana Penewa, Borisa Jocowa), autor określa metaforycznie mianem *szancowedów* ‘budujących forty’, a ich pracę charakteryzuje jako odczytywanie wtórych (znakowych) kodów bułgarsko-polskiego dialogu. Ich zasługą było zapoznanie bułgarskich czytelników z literaturą

polską, z polskim romantyzmem i modernizmem (Mickiewicz, Słowacki, Kasprowicz).

Autor zwraca uwagę na dwojakie postrzeganie polskiego romantyzmu przez Bułgarów: jako czegoś specyficznie polskiego — czego brak Bułgarom i zarazem jako czegoś, co łączy się z bułgarskimi losami.

Trzeci rozdział ma tytuł *Do Polski, do Soeur Clémence*. W tytule tym został wykorzystany cytat z opisu podróży Aleka Konstantynowa *Do Chicago i z powrotem*, w którym wspomina się o grupie pięknych polskich mniszek (jedną z nich nazwano „boska Soeur Clémence”). W rozdziale tym badaczka interesuje jeden z rzadko uwzględnionych aspektów polsko-bułgarskiego dialogu, tzn. wizerunek Polki w kulturze bułgarskiej. Postrzeganie polskości jako kobiecości, a bułgarskości jako uosobienia żywiołu męskiego ma według W. Todorowa swoją tradycję w Bułgarii. (Być może w tym wypadku oddziałuje obecne w podręcznikach historii traktowanie Protobułgarów jako mocnego żywiołu męskiego, który podporządkował sobie szczepy słowiańskie — stąd atrakcyjność dla Bułgara jasnowłosych, niebieskookich Polek. Jeżeli stereotyp mówi więcej o tym, kto go posiada, niż o tym, kogo dotyczy, to uwagi o intymnej stronie dialogu bułgarsko-polskiego dają się połączyć z myśleniem Bułgarów o sobie jako o zdobywcach kobiecych serc. Na podstawie tekstów publicystycznych i pamiętnikarskich W. Todorow pokazuje rozchodzenie się mitu i rzeczywistości i ironicznie kwituje wyobrażenia bułgarskich mężczyzn o ich sukcesach u polskich kobiet. Ciekawe jest również spostrzeżenie, że Polska symbolizuje Północ w wierszach niektórych poetów bułgarskich. Autor kwestionuje freudowskie uzasadnienie pociągu mężczyzny z południa do kobiety z północy, mimo że stereotypy Rosjanki, Czeszki, czy Niemki o jasnych włosach i niebieskich oczach w kulturze bułgarskiej niejako narzucają taką interpretację.

W literaturze bułgarskiej (zwłaszcza w noweli Georgi Markowa *Kobiety War-*

szawy) W. Todorow znajduje zarówno deprecjację mitu o miłości między Bułgarem a Polką, jak i potwierdzenie tego mitu. (Bułgar, studiujący w Warszawie, opowiada pastuchowi z gór bułgarskich swoje przygody miłosne z Polkami, doprowadzając tym pastucha — przed którym otworzył się świat nieznany i niedostępny — do samobójstwa.

Dominację po II wojnie światowej „intymnego” dialogu bułgarsko-polskiego autor tłumaczy intensywnością rzeczywistych kontaktów z Polakami (Polkami) i sugeruje jego opozycyjność w stosunku do dialogu zideologizowanego, narzuconego odgórnie.

Na zakończenie Todorow pisze o włączeniu problematyki polskiej do bułgarskich debat społecznych, o głębokim szacunku

i podziwie dla Polski po 1989 roku — o utożsamieniu polskości z solidarnością i wolną myślą. Autor zwraca też uwagę na znaczące braki w dialogu bułgarsko-polskim: na przemilczanie niektórych negatywnych zjawisk w Polsce do II wojny światowej, na lęk przed mówieniem o dysydentach w okresie socjalistycznym, „społeczną pustkę” na początku lat 80.

Osobnym ważnym zagadnieniem poruszonym przez Todorowa jest „przyspieszone poznawanie Polski w latach 90.” Kierując uwagę bułgarskiego czytelnika ku wizerunkowi Polski w różnych okresach bułgarskiej historii, autor nie podsumowuje badań nad polskością, lecz zachęca do ich podejmowania.

Jan Adamowski

WSPÓŁCZESNA SYNTEZA SŁOWIAŃSKIEJ DEMONOLOGII

Ludmila N. Vinogradova, *Narodnaja demonologija i mifo-ritualnaja tradicija slawjan*, Izd. „Indrik”, Moskwa 2000, 432 s.

Moskiewska szkoła etnolingwistyczna wnosi do badań sławistycznych wiele ożywczych pomysłów metodologicznych, obserwacji szczegółowych oraz znaczące uogólnienia. Jej zadaniem podstawowym, a zarazem najważniejszym osiągnięciem jest niewątpliwie koncepcja i realizacja — przez grupę badaczy skupionych wokół N. I. Tołstoja, ogólnosłowiańskiego słownika etnolingwistycznego. Jednakże, można powiedzieć że niejako „przy okazji”, w grupie tej powstają także inne — wielce znaczące rozprawy i monografie. Do takich z całą pewnością należy zaliczyć ostatnią książkę Ludmiły N. Winogradowej *Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slawian* (Moskwa 2000).

Omawiane opracowanie poświęcone jest tzw. „niższej” mitologii Słowian, a więc różnego rodzaju ludowym wyobrażeniom

o siłach nieczystych. Ich bardziej upowszechnione przykłady to boginki, południce, wiedźmy, chowańce, zmory, topielce, wschodnie rusalki itd. Demonologia stanowi jeden z istotniejszych i niezwykle wewnętrznie zróżnicowanych składników tradycyjnej kultury. Może dlatego mało było w tym zakresie prac o charakterze syntetyzującym, a przeważały publikacje dokumentacyjne.

Publikacja L. Winogradowej składa się z kilku, wzajemnie dopełniających się, części. Ich układ realizuje następujący tok myślenia: autorka rozpoczyna od przedstawienia problemów o charakterze najogólniejszym, poprzez monograficzny opis konkretnych demonów, analizę relacji człowiek wobec sił demonicznych, a kończy przedstawieniem wybranych przekazów demonicznych. Całość wieńczą dobrze opracowane i niezwykle przydatne indeksy, w tym przedmiotowo-tematyczny oraz wykaz nazw omawianych w książce demonów.

Tekst właściwy publikacji poprzedza obszerny i wartościowy wstęp. Zawiera on krytyczne rozważania na temat zakresu pracy, rozróżniając na tle mitologicznego panteonu tzw. mitologię „niższą”, a przede wszystkim zwięźle przedstawia dotychczasowe etapy słowiańskich badań demonologicznych. Według autorki jest ich pięć. Pierwszy ma charakter badań predemono-

logicznych i wiąże się z osobą M. W. Łomonosowa, który przedstawił pierwszy projekt opracowania rosyjskiej mitologii. Między innymi próbował zestawić panteon bóstw starożytnych z bóstwami słowiańskimi, ale także zauważył, że oprócz nich istnieją bóstwa „niższego” rzędu, czyli ludowa demonologia.

Z kolei drugi etap stanowią badania D. K. Zielenina, który nie tylko przedstawił wszechstronny obraz wschodniosłowiańskiej rusałki, ale także ukazał ją w kontekście ogólnego systemu mitologicznego i obrzędowego.

Etap trzeci autorka wiąże z osiągnięciami K. Moszyńskiego. Polski badacz, poprzez analizę lokalnych wariantów różnorodnych przekazów demonologicznych, wskazał na potrzebę rozpoznawania określonego typu siły nieczystej. Jest to możliwe poprzez rozróżnienie wiodących i peryferyjnych cech poszczególnych typów demonów.

Kolejny etap w badaniach tego problemu L. Winogradowa łączy z pracami rosyjskiej folklorystki J. W. Pomierancewej, która m.in. — wskazała na potrzebę uwzględniania gatunkowej różnorodności wyobrażeń demonicznych. Wiąże się to bowiem ze specyfiką tematyczną oraz intencjonalną poszczególnych gatunków i dlatego dosyć istotnie zróżnicowane obrazy poszczególnych demonów utrwalają takie gatunki, jak: przekazy apokryficzne, legendy historyczne czy różne typy bajek i baśni. Innym osiągnięciem wspomnianej badaczki jest próba przedstawienia autorskiej systematycznej klasyfikacji demonologicznych wątków i motywów.

Jednakże najszerszy rozmach w słowiańskich badaniach demonologicznych przyniosło ostatnie piętnastolecie. W tym czasie w różnych krajach słowiańskich ukazało się sporo publikacji materiałowych. Powstała zatem dostatecznie szeroka baza źródłowa, zestawiono odpowiednie indeksy i katalogi motywów, słowniki postaci demonologicznych, podjęto próby opracowania mitologicznej leksyki. W ten sposób ludowa demonologia przestała jawić się jako

tylko suma odosobnionych portretów poszczególnych demonów, a stała się istotnym fragmentem narodowej kultury ściśle związanym z ogólnym systemem słowiańskich wyobrażeń obrzędowo-mitologicznych.

Jak zatem na tym tle jawi się metoda i cel pracy L. Winogradowej?

Dysponując dostateczną bazą źródłową zgromadzoną w różnych tradycjach etnicznych, autorka zaproponowała, drogą analizy porównawczej, charakterystykę całości kształtu słowiańskich wyobrażeń mitologicznych. Owa charakterystyka jest prowadzona na różnych poziomach (zakresach) wiedzy o poszczególnych demonach. L. Winogradowa zbudowała rodzaj ogólnego modelu (składającego się z kategorii, faset), według którego dokonuje analizy porównawczej. Składa się on z szesnastu aspektów (por. skrótowe zestawienie podane na stronach 60–67), przy czym poszczególne fasety mają swoje dodatkowe, czasami nawet liczne, uszczegółowienia. Oto krótka jego charakterystyka.

1. Nazwy (imiona) — stanowią wstępną zasadę identyfikacji materiału, ale należy pamiętać, że jest to problem bardzo trudny ponieważ pod różnymi nazwami mogą funkcjonować przedstawienia demonologiczne, które mają wspólną lub bardzo zbliżoną sumę cech identyfikujących. Z drugiej strony, szczególnie w odniesieniu do poszczególnych etnosów, mamy taką sytuację, że pod różnymi nazwami funkcjonują te same typy wyobrażeń. Wyróżnia je przede wszystkim zróżnicowany status onomazjologiczny oraz funkcje pragmatyczne.

2. Hipostazy — najbardziej charakterystyczne w tym względzie wyróżniki słowiańskiej demonologii to antropomorfizm (przede wszystkim żeński) z oddzielnymi cechami zoomorficznymi.

3. Charakterystyka zewnętrzna — jest często bardzo zindywidualizowana ale można także doszukać się takich wyróżników, które mają charakter niemal uniwersalny, jak: przynależność do płci żeńskiej; opozycyjna charakterystyka wieku — postać młoda : stara i w związku z tym od-

powiednie cechy wyglądu i urody; cielesne anomalie; wzrost wysoki bądź niski; dla demonów żeńskich — długie, rozpuszczone włosy; charakterystyczna odzież (w tym także nagość) itd.

4. Atrybuty — jest to wyróżnik peryferyjny, nieobowiązkowy, chociaż stosunkowo częsty.

5. Wzajemne relacje pomiędzy postaciami demonicznymi, w tym m.in. grupowe pojawianie się; rzadziej ujawniają się relacje hierarchiczne lub podziały wg innych kryteriów, np. duchy dobre i złe, czarne i białe.

6. Pochodzenie — często są to postaci pochodzące od ludzi zmarłych, w tym zmarłych śmiercią nienaturalną, zmarłych przed chrztem itp. ale demony mają również inną genezę — pochodzą z nieba, z wiatru, porannej rosy itp.

7. Charakterystyka lokatywna — jest to jeden z istotniejszych wyróżników postaci demonicznych, często motywujący ich nazwy. Dosyć typowymi przestrzeniami sił demonicznych są np. tzw. miejsca martwe, gdzie nic nie rośnie, przestrzenie bliskie wody, położone w górach, pieczarach, daleko od ludzi ale są także miejsca zamieszkania człowieka — strychy, wieże zamkowe itp. Charakterystyczna jest również sezonowa zmiana kwalifikatora przestrzennego.

8. Czas — wyróżnik bardzo typowy, najczęściej odnoszony do nocy, w tym północ, związany z fazami księżyca, ale również z niektórymi świętami dorocznymi i religijnymi, a także z południem.

9. Swoiste przymioty, zdolności, skłonności — w tym często miłość do muzyki, śpiewu czy tańca, jasnowidzenie, wróżby i znachorstwo.

10. Charakterystyczne zajęcia, działania, przyzwyczajenia — są to cechy ważne, ale w stosunku do pewnych grup demonów — zróżnicowane, np. związane ze sposobem wydobywania dźwięków, kąpanie i pluskanie się w wodzie, powstawanie wiatru itd.

11. Funkcje i predykaty — w tym np. mylenie drogi, topienie, zabijanie wzrokiem, nasyłanie chorób, zamiana w wilkołaków,

duszenie, kaleczenie, zaplatanie grzywy końskiej, wspólne przebywanie z ludźmi itp.

12. Obiekty, adresaci — jest to rozróżnienie, które relatywizuje oddziaływanie demonów na różne kręgi ludzi i różne obiekty. Przykładowo — niektóre demony mają moc nad burzami a inne nad górami.

13. Modusy (opisy sposobów postępowania, działania) — faseta ta pozwala rozróżnić sposób działania np. *boginek*, które mają właściwość przenikania do domów poprzez małe otwory, a z kolei *samowity* — pojawiają się z wichrem. Oprócz modusów pojawiania się są również specjalne modusy znikania demonów.

14. Kontakty z człowiekiem — jest to dosyć szeroka faseta, ale bardzo wewnętrznie zróżnicowana. Wskazuje m.in. na zróżnicowanie zachowania się grup ludzkich w kontaktach z demonami. Opis komunikacji sił nieczystych z człowiekiem rozwija się w czterech podstawowych zakresach: wywoływanie; przynoszenie, wtajemniczenie, karmienie; sposoby rozpoznawania i sposoby neutralizacji.

15. Motywy — ten aspekt analizy materiału demonicznego ustala, jakie główne motywy są związane z poszczególnymi demonami. Dla np. *rusalki* są to następujące wybrane motywy: czesanie włosów, odnajdywanie obok wody złotego grzebienia, topienie ludzi, śmiech, śpiewanie, korowody odbywane w polu lub w wodzie itd.

16. Charakterystyka typów informacji — autorka uwzględniła cztery grupy źródeł: różne gatunki folkloru, obrzędy i zabawy, leksykę oraz frazeologię, dokumentację ikonograficzną.

Przedstawiony model opisu ludowej demonologii jest niewątpliwie największym osiągnięciem rozprawy L. Winogradowej. Jest on pełny i jednocześnie dostatecznie szczegółowy. Z uwag uzupełniających można ewentualnie dodatkowo zaproponować powołanie fasety opisującej transformacje sił demonicznych. Jest to szczególnie charakterystyczne dla przekazów baśniowych, ale także niektórych opowieści wizerunkowych, szczególnie dokumentujących

działalność diabła. Z kolei w charakterystyce lokatynowej warto także zwrócić większą uwagę na związek demonów (sił nieczyistych) z miejscami świętymi, co jest bardzo charakterystyczne dla polskiej tradycji.

Pozostałe części publikacji — w tym przede wszystkim rozdział drugi (charakteryzujący na szerokim tle kulturowym wybrane demony — *rusalki, wiedzmy* — fragment napisany wspólnie z S. M. Tolstojową oraz *chowańce*), i trzeci — przedstawiający kontakt człowieka z duchami realizowany w różnych gatunkach tekstów), mają charakter aplikacyjny. Publikację zwieńczają:

Jerzy Bartmiński

O LUDOWYM KALENDARZU SŁOWIAŃSKIM — Z POZYCJI BADACZA MITOLOGII

Tat'jana A. Agapkina, *Mifopoetičeskie osnovy slawjanskogo narodnogo kalendara. Vesenne-letnij cikl*. Izdatel'stvo „Indrik”, Moskva 2002, 815 s.

Nowa książka Tatiany Agapkiny o „mitopoetycznych podstawach ludowego kalendarza słowiańskiego” — wydana w serii z kluczykiem przez moskiewskie wydawnictwo INDRIK — dotyczy części rocznego cyklu obrzędowego, części wiosenno-letniej i stanowi zarazem nową propozycję metodologiczną, zawiera implikacje teoretyczne wykraczające dość daleko poza tytułowe pole tematyczne. Jest ukrytą polemiką z dotychczasowym modelem opisu obrzędowości dorocznej w kategoriach następstwa chronologicznego. Autorka wprowadza nowy paradygmat analityczny oparty na dwu założeniach: po pierwsze — integralności kultury pod różnymi formami jej społecznych manifestacji (język, folklor, obrzędy, wierzenia), po drugie — na uznaniu treści kultury, jej sfery semantycznej (Agapkina

wybór materiałów demonologicznych zaczerpnięty z poleskiego archiwum, spis terenowych punktów badawczych, dosyć szeroka bibliografia oraz wspomniane już wcześniej indeksy. Wszystko to sprawia, że praca Ludmiły Winogradowej już dzisiaj stanowi najważniejsze opracowanie w tym zakresie dla całej slawistyki. Będzie to również niezastąpiona lektura dla polskich studiów demonologicznych. W ramach lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych* demonologii polskiej zostanie poświęcony osobny tom.

nie waha się użyć określenia — „duchowej”) za główny przedmiot badań. Tymi teoretycznymi deklaracjami Agapkina wpisuje się w tradycję moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej, którą zresztą swoimi studiami od lat sama współtworzy¹, odwołuje się zwłaszcza do prac Nikity Iljicza Tolstoja i Swietłany M. Tolstojowej, koncepcji mitu Eleazara M. Mieletyńskiego. Zajmuje jednak pod pewnymi względami (o czym dalej — chodzi o stosunek pierwiastka ludowego i chrześcijańskiego) stanowisko odrębne. Zgodne z poglądami niedawno zmarłego Profesora Nikity I. Tolstoja jest traktowanie przez Agapkinę tekstu w ścisłym powiązaniu z obrzędem, wręcz ujmowanie obrzędu jako tekstu w szerszym znaczeniu tego terminu (tekstu kultury).

Książka oparta na ogromnym materiale dokumentacyjnym zgromadzonym przez etnografów i folklorystów w XIX, a w przewadze — w ostatnich dekadach XX wieku. Dominują prace badaczy rosyjskich, a z południowosłowiańskich — serbskich, i szerzej — badaczy z krajów objętych mianem Slavia Orthodoxa, co typowe dla prac Instytutu Slawistyki (przypomnijmy, że do niedawna nosił on nazwę Instytutu Slawistyki i Bałkanistyki), ale nie brakło też prac czeskich, słowackich i polskich, także słoweńskich i chorwackich (Slavia Latina) — bez

¹ Por. zwłaszcza *Etnografičeskie svjazi kalendarnych pesen*, Moskva 2000, Izd. Indrik, stron 334.

czego zresztą nie można by było mówić o badaniu całej Słowiańszczyzny. Godne podkreślenia, że poza drukami Autorka korzystała także z materiałów terenowych archiwalnych, w tym (jeśli idzie o Polskę) — warszawskich, krakowskich i lubelskich. Strona dokumentacyjna pracy jest dzięki temu bardzo bogata, wielostronnie rozbudowana. Nadaje to pracy wiarygodności, co liczy się zwłaszcza w zakończeniu, kiedy Autorka podejmuje próbę zestawienia głównych idei organizujących ludowy kalendarz słowiański w jego części dotyczącej wiosny i początku lata i szkicuje główne podziały terytorialne w skali całej Słowiańszczyzny.

Przedmiot badań określa Autorka terminem „dominanta mitopoetycka” (mifopoeiticeskaja dominanta, s. 21) i rozumie przez nią „pewien spłot treści, temat ogólny, który przenika określony odcinek czasu kalendarzowego, jest w nim stale obecny w różnych realizacjach gatunkowych” (s. 21). Taki dominujący temat integruje cały bogaty kompleks wierzeń, pieśni i różnych innych tekstów folkloru, a także praktyk i zakazów, i ostatecznie decyduje o mitycznym znaczeniu czasu kalendarzowego. Ta wybrana do badań „jednostka treści” jest dla Agapki „konstantą”, „tematem”, „ideą”. Podane określenia nie są oczywiście ścisłą definicją, chodzi z grubsza o to, co folklorysty (np. Gacak) określają mianem „konstanty etnopoetyckiej”, a badacze literatury dawnej (za Curtiusem, którego głosnej książki z roku 1954 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* jednak Autorka nie powołuje) terminem „topos”, „topika”. Tak zmitologizowany czas kalendarzowy wchodzi w ludowy system aksjologiczny i otrzymuje charakterystyki jakościowe i nacechowanie wartościujące. Jest „narzędziem reglamentacji życia człowieka” (jak się wyraziła S. M. Tołstojowa), „wyznacza strategię życia” (wedle słów Nazarenko). Pozwalało to wierzyć człowiekowi kultury ludowej w możliwość wpływania na bieg czasu za pomocą określonych rytuałów.

Podejście Agapki nastawione na uchwycenie elementów bazowych w syste-

mie kalendarza i uwzględnienie szerokiego kontekstu, z wyjściem poza jedno konkretne święto, jest bliskie temu, co w swoim czasie proponował W. Propp w książce *Russkie agrarnyje prazdniki* (1963, wznowienie w 1995), ale Agapkina idzie dalej niż Propp, nie ogranicza się do sfery form, sięga głębiej w sferę treści. Stara się też w większym stopniu respektować specyfikę badanego okresu wiosennego na tle całego cyklu rocznego (do czego Propp nie przywiązywał większej wagi, badając łącznie cały cykl roczny).

Czym jest dla Agapki słowiańskość kalendarza? Nie chodzi jej tylko o włączenie danych z tradycji różnych narodów słowiańskich, chodzi tylko o takie zjawiska, które rzeczywiście mają zasięg ogólnosłowiański, tj. pojawiają się we wszystkich trzech (a przynajmniej w dwóch) częściach Słowiańszczyzny: wschodniej, zachodniej i południowej. Takich prac nad kalendarzem dotąd nie było. W ten sposób Agapkina czyni znaczący krok ku rekonstrukcji kalendarza prasłowiańskiego, choć takiej rekonstrukcji (inaczej niż W. W. Iwanow i W. Toporow w swojej słynnej książce *Slawianskije jazykowije modelirujuszczije semiotičeskie sistemy* z roku 1965) nie podejmuje.

Autorka pokazuje w kolejnych rozdziałach treściową zawartość wyróżnionych jednostek tematycznych, ujmując je w dwa cykle czasowe. Pierwszy dotyczy czasu pogranicznego między zimą a wczesną wiosną i obejmuje takie tematy, jak: „zły” czas, rytualne oczyszczenie, krytyka publiczna i wybawienie od grzechów, pobudzanie przyrody do życia, wróżby o przyszłości, „nowy początek” (odnowa ubrania, jedzenia, ognia i in.), zabiegi mające zapewnić urodzaj i płodność, symboliczny osąd niezamężnych panien i kawalerów i symulacje małżeństw, kończenie cyklu matrymonialnego. Drugi cykl obejmuje takie tematy, jak: wspomnianie zmarłych przodków, zabiegi chroniące przed suszą, gradem i burzami; „rusalia” — jako cały duży kompleks kalendarzowo-mitologiczny; demony jako uosobienia mitów kalendarzowych, praktyki wiosennego

obchodzenia pól („choźdienije w żito”), zwyczaje pasterskie i majenie bydła, zwyczajowe zaloty wiosenne panien i kawalerów, tematyka małżeńsko-erotyczna związana z obrzędem kupały, szczyt wiosenno-letni w przyrodzie. W osobnej trzeciej części książki omówiono formowanie się symbolizmu kalendarzowego, którym to pojęciem Autorka objęła symbole karnawałowe (koziół, dziad, niedźwiedź, koza, kogut, *Mięsopust* i in.), wielkopostne (*Marzanna*, gaik, *Korizma*, *Judasz* i in.), świętojańskie (maik, *Kostroma*, *Jaryła*, *Jan*, *rusalka*, kukułka, wróbel, kaczka i in.), osobny rozdział poświęcając sobótkom, tj. ogniom palonym w czasie szczytu wiosenno-letniego.

Narzędziem badawczym jest dla Agapiny geografia lingwistyczna, metoda ceuiona przez folklorystów i etnolingwistów rosyjskich. Jej walory praktycznie pokazali N. I. Tołstoj, K. Czystow, S. M. Tołstojowa, wskazując m.in. na jej przydatność dla typologii zjawisk folkloru. Geografia służy Agapkinie jako podstawa badań porównawczo-typologicznych w myśl zasady, że „rozkład geograficzny poszczególnych wariantów realizacyjnych jakiegoś typowego wątku lub motywu kalendarzowego daje niezbędną informację pozwalającą odkryć wewnętrzne zróżnicowanie badanego zjawiska”. (s. 25). Autorce udało się w skali Słowiańszczyzny traktowanej jako etnokulturowe *continuum* wskazać dwie strefy wyróżniające się swoistym doбором „motywów kalendarzowych”: Jedną z nich tworzą: zachodnia Białoruś i Ukraina, wschodnia i południowa Polska, wschodnia Słowacja, zachodnia i północna Bułgaria, wschodnia Serbia. Obszar ten wyróżnia m.in. „noworoczne” traktowanie wiosny (np. wróżenie o pogodzie z pierwszych dni marca lub pierwszych dni Wielkiego Postu), mitologiczne traktowanie obchodów dnia świętego Jerzego i in. Rozszerzony wariant tego obszaru obejmuje całą wschodnią Słowiańszczyznę i zawiera też mitologiczny kompleks zwany „rusaliami”, motyw wspomniania zmarłych, kojarzenie par małżeńskich, palenie ognia. Drugi obszar obej-

muje zachodnią część Słowiańszczyzny, wyróżnia się rozwiniętym systemem wiosennych rytuałów słownych, przewagą obchodzenia pól w formie procesji religijnych, a nie tylko obchodów indywidualnych czy rodzinnych, podtrzymywaniem młodzieżowego zwyczaju stawiania „maika” i oblewania wodą (jako formy zalotów), palenia ognia sobótkowych i wielkanocnych. Zwraca uwagę fakt, że wydzielane obszary kulturowe nie pokrywają się z podziałami etnicznymi, co podkreślali już m.in. badacze słowiańskich kołęd ludowych (P. Caraman, L. Winogradowa).

W bogatej w obserwacje szczegółowe i problemy książce Agapiny jeden aspekt wydaje się szczególnie interesujący, choć został przez Autorkę potraktowany dość marginalnie, mianowicie stosunek dwu podstawowych kategorii ogólnych — ludowości i chrześcijaństwa. W jakim stopniu współczesny ludowy kalendarz słowiański przedłuża stan prastłowiański, przedchrześcijański, w jakim zaś stanowi produkt oddziaływania na kulturę słowiańską Kościoła i Cerkwi z ich uformowanym systemem świąt dorocznych, praktyk liturgicznych, symboliki i motywujących je fabuły. Kwestii tej Agapkina dotyka w zakończeniu, stwierdzając, że „słowiański kalendarz ludowy w tym kształcie, w jaki go znamy ze źródeł XIX- i XX-wiecznych jest — ujmując go zewnętrznym, ramowo — bezsprzecznie chrześcijański” (s. 701), na co wskazują na przykład takie fakty, jak odmienne usytuowanie w czasie zwyczaju wspomniania zmarłych (u katolików tylko w dzień Wszystkich Świętych i zaduszki 1-2 XI, u prawosławnych w różnym czasie, także w ramach świąt wiosennych). Wszyscy Słowianie obchodzą główne święta chrześcijańskie, z wiosennych należą tu 1 marca (św. Jewdokii), Zwiastowanie, Wielkanoc, dzień św. Jerzego, Niedziela Świętej Trójcy i dzień św. Jana — różnie hierarchizowane u poszczególnych narodów. Agapkina podkreśla proces chrystianizacji tradycji ludowej, widoczny m.in. w bogactwie świąt poświęconych poszczególnym świętym. Pozo-

stawia natomiast otwartym pytanie o stopień i przejawy folkloryzacji chrześcijaństwa, o znany z historii (misjonarskich zaleceń papieży) proces inkulturacji, tj. dostosowywania uniwersalistycznej chrześcijańskiej doktryny do lokalnych zwyczajów, czego najwyrazistszym przykładem było ustanowienie święta Narodzenia Chrystusa w dniu 25 XII, w czasie zimowego przesilenia, kiedy obchodzono pogańskie święto Narodzin Nie-

zwycięzonego Słońca.² Do dalszego studio-
wania tego historycznego procesu — chry-
stianizacji folkloru i folkloryzacji chře-
ścijaństwa, rzetelna, bogata w obserwacje
i znakomicie napisana książka Agapkyne do-
starcza nowych podstaw i inspiracji. Zajmie
ona bez wątpienia ważne miejsce w słowiań-
skiej etnolingwistyce, folklorystyce i etno-
grafii.

Joanna Szadura

O TRADYCYJNEJ KULTURZE POLSKIEJ DLA WSZYSTKICH

Barbara Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy
i tradycje w Polsce. Mały słownik*.
Wyd. 2. Wydawnictwo Księży Werbi-
stów „Verbinum”, Warszawa 2001, 311 s.

Zainteresowanie tradycyjną kulturą na-
rodową, bogatą sferą dawnych wierzeń,
zwyczajów i obrzędów jest coraz żywsze.
Coraz częściej podkreśla się, że znajomość
własnych tradycji decyduje o uczestnictwie
we współczesnym życiu narodu. Obecnie
o niektórych zwyczajach, obrzędach i wie-
rzeniach już się nie pamięta, a wiele zna
się jedynie z nazwy. Istnieje więc potrzeba
przypominania i wyjaśniania tego, co za-
pomniane. Dopiero wtedy rozszyfruje się
ukryte sensy a współczesna kultura ukaże
się jako kontynuacja doświadczeń wielu po-
koleń.

Słownik Barbary Ogrodowskiej adreso-
wany do nauczycieli i uczniów szkół róż-
nych stopni, studentów, dziennikarzy, ani-
matorów kultury i do wszystkich intere-
sujących się polską kulturą tradycyjną ma
charakter popularyzatorski. Osób sięgają-
cych do słownika będzie z pewnością wiele,

bo można w nim znaleźć przystępnie i in-
teresująco przygotowane artykuły hasłowe.
Każdy, kto po lekturze wybranego arty-
kułu zechce pogłębić swoją wiedzę, może
skorzystać z wykazanej przez autorkę li-
teratury stanowiącej bazę źródłową słow-
nika. Barbara Ogrodowska korzystała bo-
wiem z wielu, klasycznych już dziś opra-
cowań pióra folklorystów, etnografów, kul-
turoznawców, historyków i religioznawców.
Wśród nich znajdują się m.in. prace O. Kol-
berga, K. Moszyńskiego, Z. Glogera, H. Bie-
geleisena, A. Brücknera, S. Ciszewskiego
oraz wielu cenionych współczesnych bada-
czy. Wykorzystała również liczne opra-
cowania słownikowe omawiające różnorodne
kręgi kulturowe i interpretujące świat sym-
boli oraz encyklopedie (staropolskie i kato-
lickie). Problematyka, którą zapowiada ty-
tuł jest szeroka. Słownik ma bowiem doty-
czyć zwyczajów, obrzędów i tradycji w Pol-
sce — jak sugeruje tytuł — dawnej i współ-
czesnej; tradycji ludowych (i na nie, jako
etnograf¹, położyła nacisk), szlacheckich
i mieszczańskich (prezentowanych w skrom-
nym wyborze). Podjęte przez autorkę za-
danie jest w swym zamierzeniu imponu-
jące. Tym bardziej, że jak sama zauważa
„brak jest opracowania syntetycznego, które
pozwoliłoby wszystkim zainteresowanym na
uzyskanie szybkiej, podstawowej, przystęp-
nie opracowanej informacji np. o pochodze-

² O czym m.in. Ludwik Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.

¹ Barbara Ogrodowska jest kustoszem w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie i autorką licznych artykułów i książek. Opublikowała m.in. *Święta polskie. Tradycja i obyczaj* (Warszawa: Alfa-Wero 1996, 2000), *Krągły rok* (Warszawa 1997: WSiP), *Boże Narodzenie w tradycji polskiej* (Warszawa 2000).

niu pisanki, opłatka, choinki, baranka wielkanocnego i różnych akcesoriów świątecznych i ich symbolice” (s. 5). Z tą opinią po części wypada się zgodzić. Faktycznie, tak pomyślanego słownika dotychczas brakowało. Słowniki W. Kopalińskiego² mają znacznie szerszy zakres — obejmują szeroko rozumiane dziedzictwo humanistyczne, leksykon autorstwa P. Kowalskiego³ odwołuje się do wierzeń kultur całego świata, *Słownik folkloru polskiego* opracowany pod red. J. Krzyżanowskiego jest zakresowo ograniczony do polskiej kultury ludowej. Poza kulturę ludową, bo w sferę wspólnej wszystkim potoczności wychodzi bazujący na polskim folklorze *Słownik stereotypów i symboli ludowych* powstający pod red. J. Bartmińskiego (dalej *SSiSL*). Tak więc, opracowanie Barbary Ogrodowskiej wypełnia pewną lukę.

Słownik zawiera ponad 360 artykułów hasłowych ułożonych przez autorkę w cztery grupy:

I grupa (60 hasel): *pojęcia ogólne oraz zjawiska przyrodnicze, praktyki i akcesoria magiczne, religijne, związane z tradycyjnymi obrzędami i obyczajem polskim, wybrane postacie z folkloru polskiego, mityczne, demoniczne, półdemony*;

II grupa (ponad 200 hasel): *święci patroni (związani z historią i tradycją polską, zwłaszcza z tradycją ludową), najważniejsze święta, zwyczaje, obrzędy, obchodzone w cyklu rocznym, zabawy i widowiska obrzędowe, akcesoria*;

III grupa (50 hasel): *zwyczaje i obrzędy związane z cyklem życia: narodziny, zawieranie małżeństwa, śmierć i pochówki*;

IV grupa (około 60 hasel): *zwyczaje i obrzędy gospodarskie, towarzyskie, zabawy staropolskie (wybrane), rośliny, zwierzęta (w wierzeniach i zwyczajach), pokarmy obrzędowe, wybrane potrawy staropolskie*.

Pierwsza grupa jest najbardziej zróżnicowana tematycznie. Obok pojęć ogólnych

takich jak *wierzenie, zwyczaj, przesąd* umieszczono jeszcze kilka innych niepowiązanych ze sobą kategorii. Podobne zróżnicowanie wykazują grupy druga i czwarta, jednorodna jest natomiast trzecia. Z zestawienia ilości artykułów w każdej z grup wynika, że w centrum zainteresowań autorki znalazła się sfera tradycyjnego polskiego życia religijnego oraz ludowe obrzędy, zwyczaje i praktyki związane z cyklem rocznym oraz z cyklem życia.

W omawianym słowniku czytelnicy znajdą obszerne opracowania na temat tradycji związanych ze świętami Bożego Narodzenia (dzielenia się opłatkiem, chodzenia po kołędzie, wystawiania jasełek), Wielkanocy (święcenia pokarmów, dzielenia się jajkiem, gier pisankami, śmigusa-dyngusa), obrzędów weselnych, pogrzebowych. Dowiedzą się też, że *szeptuchy* to szeptane zamówienia magiczne a *wróźda* to słowiański odpowiednik sycylijskiej *wendetty*. Znajdą również słownikowe portrety świętych związanych z polską tradycją. Np. w tym typie hasel autorka podaje informacje na temat dnia wspomnienia danego świętego (z informacjami na temat różnic między kalendarzem juliańskim i gregoriańskim), krótki życiorys, historię kultu i atrybuty świętego. Omawia również rodzaj więzi łączącej danego świętego z polskimi tradycjami. W tym celu przytacza przysłowia (*Chleb i sól świętej Agaty od ognia chroni chaty*) oraz wierzenia (np. *antoniowa gryka* ‘gryka siana w dniu św. Antoniego’, która według ludowych przekonań jest odporna na suszę, burze i grady i zawsze się udaje). Autorka zadbała również o omówienie dawno zapomnianych zabaw ludowych i szlacheckich, dawnych potraw takich jak *podlewa* ‘rodzaj sosu podawanego do staropolskich dań’, *polewka* ‘staropolska zupa’, *podplomyk* ‘placek pieczony na w piecu chlebowym po wygaśnięciu ognia’.

Jednak wybór hasel budzi pewne wą-

² Kopaliński Wł., *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa 1985; tenże: *Słownik symboli*. Warszawa 1991.

³ Kowalski P., *Leksykon — znaki świata, omen, przesąd znaczenie*. Warszawa: 1998.

pliwości a jego kryteria są nie dość czytelne. Skoro bowiem w słowniku jest hasło *ogień* powinny również znaleźć się hasła: *woda*⁴, *ziemia* i *powietrze* — tworzące wraz z *ogniem* uniwersalny kompleks kulturowy. Dlaczego nie znalazły się w nim zjawiska meteorologiczne będące również „zjawiskami przyrodniczymi”? Podobne zastrzeżenia zgłaszam również wobec grupy czwartej. Umieszczono w niej m.in. zwierzęta ważne dla polskiego kulturowego świata przyrody, czyli *koguta*, *kota*, *kukulkę*, *psa*, *pszczolę* i *osła*. Natomiast hasła takie jak *bocian*, *koń*, *koza*, *koziol*, *niedźwiedź*, *przepiórka* znalazły się wśród akcesoriów obrzędowych grupy drugiej i zostały opracowane przede wszystkim pod kątem ich funkcji obrzędowych, która moim zdaniem tłumaczy się dobrze dopiero na szerszym tle. Na temat ważnego zarówno dla kultury chłopskiej, jak i szlacheckiej zwierzęcia, jakim jest krowa — znajdziemy jedynie pośrednio jej dotyczące hasło *pierwszy wypęd bydła na pastwisko*. Sytuację poprawiłby odpowiedni indeks, ułatwiający dotarcie do informacji przywoływanych w innych artykułach hasłowych, ale w tym słowniku opracowano tylko wykaz hasel synonimicznych i pomocniczych, a szkoda. Podobnie w przypadku kategorii „rośliny” wybór prezentowanych hasel jest zbyt ubogi. Powinny się wśród nich znaleźć w pierwszej kolejności rośliny ważne dla polskiej tradycji. Myślę, że opracowanie choćby takich hasel jak np. *dąb*, *lipa*, *róża*, *lilia* byłoby uzasadnione i warto je uwzględnić w kolejnym już projektowanym, jak wynika ze wstępu, wydaniu.

Artykuły hasłowe zostały opracowane dość starannie, ale niejednorodnie. Autorka przyjęła kilka zasad porządkujących układ artykułu, np. wydzieliła różne znaczenia słowa, podała zapisane kapitalikami synonimy (nie określając ich geografii), zastosowała system odsyłaczy. Dla przykładu przytoczę jeden z artykułów:

„WIECHA, WIUCHA (od *wieszać*, *wisieć*) — 1. Pierwotnie wszystkie znaki i szyldy wywieszone przed karczmami, szynkami, szynkowniami, składami, informujące o ich specjalności, a głównie o sprzedawanych trunkach [...] (Gloger, 1974, 429).

2. Zasłona z zielonych gałęzi, maskująca samolówki do chwytania ptaków zawieszana na drzewach przez ptaszników [...] (tamże).

3. Gałąź zielona ze wstęgami, niekiedy zawieszana na żerdzi, lub ustrojony w zieleń słup majowy (→ Zielone Świątki, → majówki w pld. Polsce, zwłaszcza na Śląsku).

4. Bukiet zielony lub gałąź ze wstążkami wieszane na ścianach, krokwiach itp. budowanego domu. Majstrowie (cieśle, murarze) sygnalizowali w ten sposób zakończenie jakiegoś etapu budowy, a gospodarz (właściciel domu) winien był im za to poczęstunek z wódką (powszechne).

5. → Podłaznik.

6. → Różga weselna.”

Przytoczone hasło zawiera informację o nazwie synonimicznej oraz o etymologii (co w słowniku nie jest absolutną regułą, a w tym przypadku jest informacją niepełną, bo *wiecha* z etymologicznego punktu widzenia to ‘pęk słomy’), następnie autorka podaje kolejne znaczenia słowa, których jest sześć. Dyskusyjna w świetle podanych przez samą autorkę kwalifikacji jest ich kolejność, bo znaczenie trzecie podano jako czwarte, a jako pierwsze wydzielono znaczenie związane z dawnym (dziś już zupełnie nieznanym) zwyczajem zawieszania wiechy na karczmie zamiast szyldu. Niedoskonali jest system odsyłaczy, w przywołanym artykule autorka kieruje czytelnika do hasel *podłaznik* i *różga weselna*, ale idąc za pierwszą wskazówką, znajdujemy dwa artykuły hasłowe: I. PODŁAŻNIK, PODŁAŻNICZKA, POŁAŻNICA, JUTKA, WIECHA, SAD, RAJSKIE DRZEWKO, BOŻE DRZEWKO ‘zielona gałązka’ (z wydzielonymi dwoma znaczeniami) i II. PODŁAŻNIK, POŁAŻ-

⁴ Hasło *woda* powinno znaleźć się w słowniku, tym bardziej że znajduje się w nim hasło *martwa woda*. Warto wspomnieć, że ukazała się 2. część I. tomu *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, w którym opracowano hasła akwatywne.

NIK 'ktoś, kto przychodzi na tzw. *podlasy*' (i tu trzy znaczenia), i nie wiadomo, o które z nich chodzi, zaś kolejny odsyłacz do artykułu RÓZGA WESELNA, a tam wśród synonimów nie znajdziemy słowa *wiecha*.

Kolejnym problemem jest typ podawanych przez autorkę informacji, które w analogicznych typach haseł nie zawsze są porównywalne. Niekiedy autorka ogranicza się wyłącznie do polskiej kultury, w innych przypadkach wychodzi poza nią. Czasem ogranicza się do kultury ludowej, dla której typowy jest potoczny, „naiwny” obraz świata, a czasem traktuje ją marginalnie, eksponując już w momencie budowania definicji współczesny naukowy punkt widzenia. Przykładem nich będą „światła niebieskie”, np. *gwiazdy*, zgodnie z ludową wizją świata zdefiniowane jako *światła Boże, światła ludzkiego życia, szczyliny w niebie, przez które ścży się rajska światłość, pochodnie aniołów, duszyczki dzieci*; ale *słońce* to już zgodnie ze współczesną wiedzą naukową *centralne ciało Układu Słonecznego, gwiazda (kula gazowa) najbliższa Ziemi, główne źródło energii docierającej do Ziemi*,

a nie po prostu *największe światło na niebie* (definicja za: SSiSL I/1/119–144).

Pewne zastrzeżenia budzi sposób powoływania się na materiał źródłowy. Tylko w niektórych przypadkach autorka podaje źródło informacji, choć przecież zdecydowana większość artykułów jest kompilacją opublikowanych wcześniej prac innych autorów, co zresztą w przypadku słownika jest rzeczą oczywistą i zrozumiałą. Odesłania do tych prac B. Ogrodowska wprowadza w sposób dość dowolny i niesystematyczny, przeważnie źródeł informacji nie ujawnia w ogóle. Nie ułatwia to czytelnikowi dotarcia do, jak to sama założyła, specjalistycznej lektury.

Pomimo tych zastrzeżeń, omawiany słownik jest pozycją wartościową a zainteresowanie, jakie wzbudza, udowadnia, że fascynują nas nie tylko zewnętrzne przejawy „swojskości”, skoczne ludowe melodie, teksty piosenek stylizowanych „na ludowo”, wiejskie chaty i „chłopskie jadło”, ale że chcemy być świadomi naszych tradycji i historii.

Katarzyna Smyk-Płowska

RAPORTY ANTROPOLOGA CODZIENNOŚCI

Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, 194 s.

Książka Rocha Sulimy *Antropologia codzienności* ukazała się jako szósta pozycja cennej serii „Anthropos”. Wyróżnia się na tle tej serii zarówno tematyką, jak i formą. Przedmiotem opracowania jest bowiem *pol-ska codzienność wobec dekretów Wielkiej Zmiany po 1998 roku*, jest to nie tyle „*mi-jająca*” właśnie teraźniejszość, ile *teraźniejszość właśnie „nadchodząca”*. Przedmiot to trudny do zdefiniowania i synchronicznych lub diachronicznych analiz, zwłaszcza gdy deklaruje się rezygnację z „*przesłony*”

erudycji, systematycznego referowania teorii oraz zakłada się pozostanie poza akademickim obiegiem doktryn. Dlatego autor mógł pozwolić sobie na „*niecodzienną*”, oryginalną formę tekstu: formę raportów, czyli *opowieści*, którymi rządzi *logika rzeczy i zdarzeń „dla nas”*, a nie *logika po-jęć* oraz których funkcją jest opowiadanie świata, a nie klasyfikowanie go. W raportach R. Sulimy świat się po prostu „*pisze*”, tak jak się zdarza. A „*pisze się on*” brawurowo i klarownie, stylem potoczystym, błyskotliwym, zabarwionym metaforą, kokieteryą i dyskretnymi żartami.

Antropologia codzienności składa się z sześciu raportów, zapisanych między lutym 1993 r. a wrześniem 2000 r. Raporty te mają wewnętrzne, funkcjonalne rozczłonkowanie, odpowiadające tokowi rozumowania i analizy. Ich tematem jest transformacja polskich wzorów życia, konsumpcji, aktywności, systemów aksjologicznych oraz

„strukturalnej nadorganizacji” społeczeństwa. Recenzowany zbiór stwarza rzadką okazję, aby prześledzić konkretny, podmiotowy i zarazem „przedmiotowy” wymiar zjawisk kulturowych. *Podmiotowy* oznacza ‘autobiograficzny’, czyli ‘od trzech dziesięcioleci związany z moim osiedlem, moim ogródkiem, moim sposobem spędzania wakacji, moim miejscem robienia zakupów; związany z moimi sąsiadami i ze szkołą moich dzieci’ (s. 9–10). „Przedmiotowy” wymiar opisu zjawisk transformacji polskiej kultury polega na tym, że autor „mel-dunków z pola obserwacji” kieruje naszą uwagę na specyficzny materiał empiryczny — przedmioty (rzeczy) codzienne, oczywiste, banalne: miejskie ogródki działkowe, polski samochód marki syrena, inskrypcje na murach, „napowietrzne” wspólnoty alkoholowe, daczowiska, bazar i super-hiper-megamarket. Przedmioty te autor analizuje jako *całość emitowanej przez jednostkę informacji, czytelnej jako treść ludzkiego doświadczenia: jako tekst egzystencjalny, czyli jedna z „ekspresji życia”* (s. 13). Tak więc banalne przedmioty zyskują miano tekstów kultury — układów mówiących, nośników znaczeń; stają się domeną relacji antropologa, który czyni je ikonami zjawisk kulturowych, podlegających retoryce transformacji. Zjawiska te może całościowo i wieloskładnikowo interpretować wyłącznie badacz, korelujący pojęcia wielu odległych od siebie dziedzin wiedzy o społeczeństwie, np. antropologii słowa i antropologii przestrzeni, ekonomiki i retoryki; przywołujący — jak Roch Sulima — bogaty kontekst teorii mitu i mitologizacji, rytuału, obrzędu; badacz będący czułym znawcą współczesnej kultury i baczny obserwator codzienności.¹

Przedmiotem opisywanym w pierwszym szkicu: *Między rajem a śmietnikiem. Smutek warzywnych ogródków* jest ikonos-

fera pracowniczych ogrodów działkowych. W działkowym mikroświecie wszystko może być odbierane jako „*otwarty*” *tekst zachowań i doświadczeń człowieka* — pisze R. Sulima i dodaje, że właśnie możliwość odtworzenia ludzkiej skali zjawisk jest najambitniejszą doktryną badawczą. Autor realizuje tę doktrynę, opisując przemiany stylu architektury działkowej. Ewolucja formy budowli działkowych (od stylu altankowego, przez „przybudówkowy” i „daczowy” do „standardowego”), zmiany ich usytuowania oraz sam budulec (resztki powojennych prowizorek, zdezaktualizowanej propagandy wizualnej i reklamy) są swoistym tekstem kulturowym, zapisem ewolucji koncepcji działki i jej waloryzacji, dostarczając świadectw bardziej konsumpcyjnego niż użytkowego korzystania z działki. W zmysłowej przestrzeni pracowniczego ogródka warzywnego autor wyznacza ponadto przestrzeń słuchową, zapachową, ruchowo-czynnościową i wizualną. Są to zarazem podstawowe komponenty ludzkiego doświadczenia, przez które uobecnia się przestrzeń pragmatyczna, mityczna i socjalna. Najwyraźniej zaadresowana i intencjonalna jest przestrzeń wzrokowa, stanowiąca odmianę samorealizacji podmiotu. Adresaci-obszernicy w ramach właśnie tej przestrzeni potrafią „czytać” działkę zwłaszcza ze struktury ognisk znaczeń (kwietniki, grządki, ozdoby itp.) czy „świadectw” czynności agrarnych, a więc ze zobiektywizowanych tekstów zachowań, przyjmując rolę nosiciela uniwersalnego sensu ludzkiego działania, potwierdzającego archetypiczną treść budowania, kreowania, odnawiania życia. Ponadto przestrzeń wizualna zostaje podzielona na przestrzeń centralną (wyróżnioną znakami prestiżu, jak kwietniki, ozdoby, symetrycznie posadzone świerki itp.), intymną (fronton domku, ganek, weranda), zdegradowaną (kompost,

¹ R. Sulima sporządza „terenowe raporty antropologa” na podstawie materiału empirycznego, zebranego w czasie rozmów, znanego z prasy codziennej, z autopsji: z obserwacji np. działek pracowniczych, przystanków autobusowych, podwojek i sadów, karoserii samochodów, dacz i spotkań „napowietrznych” z okien domu itp.

podręczny skład, wc itp.) oraz obojętną (np. peryferyjne narożniki). Te upowszechnione konwencje organizacji i hierarchizacji przestrzeni kierują zatem szczególną uwagę widza na oś centralną: bramka — próg domku. Dlatego front domku podlega szczególnej waloryzacji, wewnątrz natomiast jest zawsze ubogie. Gubi się tak fundamentalna zasada, jak stałe napięcie między „zewnątrznością” i „wewnętrznością”, intymnym i publicznym. Cała działka przejmując zatem, zdaniem autora *Antropologii codzienności*, funkcje idei domu, będąc zarazem jego naczynym modelem. Jest więc ona przestrzenią „odtworzenia”, w której są parafrazowane lub wprost „cytowane” różne przestrzenie kulturowe. W związku z tym R. Sulima wyznacza także dwa ciągi swoistych praform dzisiejszych działek. Pierwszy (stół — dom — miasto) wskazuje na porządek Kultury; drugi („zielony stolik” — domek — działka) — jest Kulturą i Naturą razem. Czasoprzestrzeń działki rozmywa granice między Naturą i Kulturą. Na znaczeniach działkowego świata waży zatem mocno idea „progowości”, posiadająca głębokie kulturowe i egzystencjalne uwikłania. W jej świetle można postrzegać działkę jako pogłos przestrzeni progowej, znanej z obrzędów i rytuałów przejścia, a szczególnie z rytuału „wycofywania się”, „rezygnacji” (s. 27). Owo wycofywanie odbywa się drogą, którą podyktowały człowiekowi idee cywilizacji przemysłowej. Jednakże autor wyraża nadzieję, że „małe mity” arkadyjskiej szczęśliwości, których ikoną jest Pracownicz Ogródek Działkowy, nie zostały jeszcze ostatecznie wydane na łup retoryki transformacji.

Raport *Wprowadzenie do semiotyki śmieci* rozpoczyna „antropologiczna definicja” pojęcia „Syrena”: samochód ten dla Polaków w 1958 roku znaczył istotne „przesunięcie” cywilizacyjne w stosunku do „cywilizacji drewna”; w większym stopniu zamykał starą sekwencję kulturową, w mniejszym zaś stopniu otwierał nową, zrywając pewną ciągłość komunikacji, wyrażającej się w strategii piechura, jeźdźca, rowerzy-

sty i motocyklisty. Był więc przedmiotem-znakiem dwukodowym, obiektem „przejścia”, zwłaszcza w warunkach wiejskich, gdzie w końcu lat sześćdziesiątych i w latach siedemdziesiątych syrena była znakiem spełnionego awansu społecznego (ze wsi do miasta) i znaczyła „zdobywcę”. Ponadto jest typem samochodu stacjonarnego: jej charakterystyki odnoszą się do parametrów „trwania”, warunków bycia obiektem oraz statycznej przestrzeni, której większy promień wynosi 500–600 km (wyjazd na wczasy), mniejszy zaś (30–40 km) charakteryzuje przestrzeń rytualizowaną, czasoprzestrzeń świąteczną, obrzędową, rodzinno-lokalną. W czasach PRL syrena tworzyła zatem prywatne, „bezpieczne, małe mity” stabilizacji. Samochód z Żerania był przy tym przedmiotem potencjalnie otwartym na procesy symbolizacji, o czym świadczy zgromadzony przez R. Sulimę materiał językowy, dotyczący przedmiotowych metaforyzacji i ekwiwalencji, którym podlegała syrena (s. 41–43). Umieranie syren (najczęściej pod domami tych, którym służyły) to najbardziej chyba spektakularny akt rozstawania się z rzeczami, które personifikowaliśmy, obdarzyliśmy „duszą”, a które miały do niedawna w kulturze status „cudownych rupieci”. Inny sens ma rytualne niszczenie tych aut, a zwłaszcza ich palenie: to podniosły akt ocalenia idola przed zbezczeszczeniem. To dramatyczny gest obrony przed wyłaniającą się u nas nowożytną cywilizacją śmieci.

Raport *O imionach widywanych na murach* rozpoczyna R. Sulima od stwierdzenia, że *spontaniczne inskrypcje na murach, choć towarzysząc człowiekowi od zarania kultury pisma, kojarzą się dziś przede wszystkim z młodzieżową subkulturą graffiti*. Na tle graffiti zjawiskiem osobnym jest inskrypcja „Józef Tkaczuk”, która pojawiła się na Saskiej Kępie z początkiem lat siedemdziesiątych. Po roku 1990 idea „JT” ożyła, ożywiła administracyjno-publiczną tkankę Saskiej Kępy i przeniknęła do przestrzeni ogólnomiejskiej. Oficjalna struktura miasta została zawłaszczona przez tajemni-

czą dla większości formułę słowną. Oprócz „stałej ekspozycji” (np. „Strefa Tkaczuka”, „Tkaczuk walczy”, „Niech żyje Józef Tkaczuk”), pojawiły się inskrypcje „sezonowe” (np. „Tkaczuk na prezydenta”, „Kampania wyborcza JT”). Napisy te stały się podstawą materiałową do badania fenomenu „JT”. Ma on swoją genezę w szkole podstawowej nr 15 na Saskiej Kępie, gdzie Józef Tkaczuk był woźnym ponad dwadzieścia lat, do 1992 r. Jak każdy woźny, był „stresorem”, „obcym”, uosabiał system szkolny, przenikał czynnie do przestrzeni i sytuacji liminalnych, a ponadto związany był ze sferą „nieczystą”: piwnicą, kotłownią, śmietnikiem. W szkole pojawiła się inskrypcja-matka, będąca wyrazem symbolicznej uczniowskiej agresji. W pewnym momencie nastąpiła przemiana statusu: JT — idolem, premierem, prezydentem, posłem, zaś napisy „JT” zaczęły znaczyć kreację quasi-rzeczywistości, zgrywę, zabawę karnawałową, sprowadzającą się do rzucania wyzwisk, inwektyw, obelg oraz aktów „przemianowywania”. Jednakże formuła „Józef Tkaczuk” jest doskonale wkomponowana przede wszystkim w językowy plan młodzieżowych rytuałów i jest bardzo czytelna na tle semiotyki imion. Dlatego w dalszej części raportu R. Sulima skupia uwagę na kulturowej funkcji inwektyw, przezwisk i obelg (są to pozostałości magii słowa oraz głębokich rytuałów „progu”, otwierające lub zamykające sekwencję zachowań, związane z sytuacją stresową lub kataraktyczną (oraz semiotyce imion. Na tle tych analiz napisy (i zawołania) „JT” mają odniesienie do takich kulturowych modeli zachowań, jakie wyraża symbolika m.in. labiryntu, symbolika, która przekłada się na znaczenia pielgrzymki, wędrówki, podróży, w czasie których zostawia się ślady stóp i rąk w materialnej powłoce świata po to, aby przestała być „pustką”. Inskrypcja „JT”, podobnie jak wszystkie inskrypcje i młodzieżowe *graffiti*, służą zażegnaniu *horror vacui* — obawy próżni oraz przynależą do codziennego rytuału drogi, zwłaszcza drogi „w dorosłość”. „Józef Tkaczuk” zaś to swego rodzaju imię-hasło, ma-

giczna formuła „wykradziona” Strukturze i przemianowana w tajny szyfr świata alternatywnego, w swoisty „mit współczesny”. „JT” to dziś imię „skradzione” przez mit. Analiza fenomenu „JT” uwidacznia, w jaki sposób procesy transformacji ustrojowej dotyczą bardzo „wrażliwych” systemów aksjologicznych, które uobecniają się w semiotyce imion własnych.

W kolejnym raporcie, zamieszczonym w omawianej książce: *Semantyka libacji alkoholowej*, Roch Sulima skupia się na tzw. „metafizycznym” planie życia towarzyskiego, na wtórnych jego funkcjonalizmach i mityzacjach. Antropologa codzienności zajmują formy życia towarzyskiego, które nie są związane z cyklem rocznym ani rodzinnym, lecz z domem-zamieszkanien, np. z daczowiskiem, z ogródkami działkowymi, z biwakami, z domami akademickimi, ale przede wszystkim — formy przygodnych spotkań alkoholowych na miejskich skwerach i podwórkach. Na osobną uwagę zasługuje tytułowa libacja alkoholowa, jej typologia i semantyka. W pierwszym rzędzie zatem autor zajął się przekazami ustnymi obsługującymi libację, zebranymi metodą naturalnego kontekstu, nazywanymi także folklorystyczną otoczką życia towarzyskiego. Dla badacza interesująca jest grupa tekstów współkonstituujących „spotkanie” alkoholowe, a wśród nich szczególnie formuły słowne, porzekadła, zwroty przysłowiowe i toasty strukturalizujące grupę (głównie przez wskazywanie lidera). Służą one wyzwalaniu i wzbogacaniu grupowych ekspresji, ale także działaniom dyscyplinującym grupę (np. „Albo pij, albo zamknij ryj”). „Spotkanie” alkoholowe wzmaga bowiem wzajemne więzi; jego istota zasadza się na takich działaniach werbalnych (i pozawerbalnych), które mają zwrócić uwagę na przeżywanie grupowych interakcji. Wyraźnie rysuje się tu związek z odwiecznymi praktykami społecznymi, w czasie których ludzie doświadczający tych aktów, to wybrańcy obcujący z „prawdą” (np. „Człowiek podpiły, Panu Bogu miły”). „Spotkanie” alkoholowe ma więc swój szczątkowy

wymiar obrzędowy i rytualny; ustanawia i odnawia więzi człowiek — człowiek i człowiek — Kosmos, przekracza narosłe hierarchie i konwencje kulturowe (s. 100).

R. Sulima proponuje przemysłany typologizujący opis libacji, wydzielając grupy libacji sformalizowanych i niesformalizowanych oraz — przyjmując kryterium funkcjonalne — typ zwyczajowo-obrzędowy, formy wieńczące / otwierające, spotkaniowe (których domeną jest przestrzeń „na rogu, a które wymagają „widzów”), w drodze oraz egzystencjalne. Autor wyznaczył także typowe sekwencje zachowań grupy spotkaniowej (czekanie, zawiadamianie się, zbieranie się uczestników, składanie się lub fundowanie, kupowanie, otwieranie butelki, rozlewanie, picie); typowe mono- i polilogi, przeobrażające się w strumienie przekleństw; typowe sposoby włączania kobiet do libacji; identyfikacyjne rekwizyty (temblak, grzebień, zegarek, czapka lub beret), identyfikacyjny strój. Walor takiej typowości przypisuje Autor także przykładowym zapisom „spotkań” przedpołudniowych, wybranym z paroletniej obserwacji oraz „podręcznemu słowniczкови nazw trunków” (s. 112–116). Zaznacza jednak, że wymienione zjawiska są szczególnie charakterystyczne dla „spotkań” z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Grupy alkoholowe w strumieniach życia potocznego lat dziewięćdziesiątych stanowią enklawę „bezinteresowności”, luzu, chaosu, „nieporządku”, który my nazwywamy patologią.

W raporcie *Szepty i krzyki na daczach* przedstawiony został fenomenologiczny i typologizujący opis fonosfery daczowiska. Realia fonosfery, przy której „milkną” ikonosfera i sfera zapachów, miały decydujący wpływ na powstanie mitologii daczowisk. Daczowiska rozumie Autor jako sztuczną instalację wyobrażeń o Naturze w środowisku naturalnym, jako „drugi adres”. Do odkrycia fonosfery daczowisk jako swoistej ramy semantycznej, prowadzi pielęgnowany w środowisku wielkomiejskim mit „cichej leśniczówki”. Na daczach bowiem wcale nie jest cicho: nie ma tu naturalnego tła aku-

stycznego, wszystkie dźwięki są potencjalnie równouprawnione i nieprzewidywalne, np. zaadresowane poza swoją działkę emisje programów radiowych, kłótnie, rozmowy i nawoływania, stuk maszyny do pisania, rytm rapu, rytm „bicia” mięsa na obiad, głośna muzyka. W rzeczywistości ta fonosfera to kompleks znaczeń akustycznych, który wyłonił się w latach dziewięćdziesiątych, kiedy na przestrzenie daczowisk nakłada się coraz intensywniej „elektroniczna powłoka kultury”. Działkowa fonosfera ma więc elektroniczny fundament i ona właśnie, jak słusznie uważa autor, szczególnie wyraźnie diagnozuje współczesną kulturę doby elektronicznej. Zarazem wyłącznie w przestrzeni fonosfery dokonuje się „wyzwolenie się” przez zmysły od dominacji innych, poszukiwanie siebie w zmysłowej strukturze świata. Jednakże elektroniczny komponent fonosfery znosi znaczenie granic i poczucie terytorialności tak charakterystyczne dla małych wspólnot, które — z całą mitologiczną otoczką — miały się odbudowywać w przestrzeni daczowisk. Rzeczywistość działek i pod tym względem okazuje się frustrująca: elektroniczna fonosfera znosi sens „centrum” jako idei porządkującej i organizującej przestrzeń, odrywając daczowisko od tradycyjnej systemowości, reprezentowanej przez wciąż upragnione raje, idylle, „ciche leśniczówki”.

W ostatnim raporcie *Supermarket. Przyczynek do retoryki konsumpcji* R. Sulima skupia się przede wszystkim na tzw. supermarketach — formie, która pojawiła się w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych, a której kulturowymi metaforami są m.in. „świątynia”, „pałac”, „wielka budowa”, „nowość”, „miasto w mieście” i „szczęśliwy świat”. Na przeciwnym supermarketowi biegunie umieścić można bazar i sklepik. Wprowadzona przez autora formuła *super-hiper-megamarket* (SHM) ma walor typologiczny i oddaje strukturalny porządek i dynamikę interesujących go zjawisk, ponieważ na przestrzeni ostatniego półwiecza żadne inne zjawisko, tak jak SHM, nie przybliżyło do nas wzorów ma-

sowej konsumpcji. To za sprawą SHM pojawia się w Polsce nowy typ kultury — konsumpcjonistycznej. SHM staje się dziś podstawową figurą polskiej retoryki konsumpcji, która jest coraz bardziej doniosłym dyskursem kulturowym, w jakim uczestniczą producenci i konsumenci, politycy i ich elektoraty, jednostki, grupy społeczne oraz instytucje. Jawi się ona jako symboliczny wykładnik procesów transformacji ustrojowej lat dziewięćdziesiątych w Polsce. Ma swoje kody, kanały, teksty, style i „chwyty”, za sprawą których cele normatywne, perswazyjne, nakłaniające ukryte są w strategiach quasi-uzgadniania. Jej wyrazem jest między innymi architektura SHM: przestrzeń jak stronica codziennej gazety, towary-przedmioty jak obrazy, zaś SHM jako całość — jest jej znakiem.

Antropologia codzienności jest pracą niezwykle konsekwentną, bogatą pod względem materiałowym, teoretycznym oraz analitycznym. Wieloskładnikowymi i całościowymi interpretacjami Roch Sulima odsłania przed czytelnikami nowe wymiary otaczających przedmiotów, które ujawniają wszechobecny sens rytualny i symboliczny, kulturowy i społeczny: działka pracownicza staje się ikoną degradowanego „małego mitu” arkaadyjskiej szczęśliwości, syrena — ikoną degradowanego „bezpiecznego, małego mitu” stabilizacji, inskrypcja „JT” — ikoną „mitów współczesnych”, libacja — ikoną współczesnych ceremoniałów ustanawiania i odnawiania więzi, dacza — ikoną upadku mitu „cichej leśniczówki”, super-hiper-megamarket — ikoną zjawisk konsumpcjonistycznych.

Aneta Wysocka

WARSZAWSKA KONFERENCJA O OBRAZIE GNIEWU W RÓŻNYCH JĘZYKACH I KULTURACH

Sesja naukowa na temat: „Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata”, zorganizowana przez Instytut Orientalistyczny oraz Instytut Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, odbyła się w dniu 18 listopada 2002 roku. Wygłoszonych zostało osiemnaście referatów poświęconych sposobom wyrażania emocji negatywnych w wielu kulturach i językach, poczynsz od kultury polskiej i najbliższej nam rosyjskiej, niemieckiej poprzez angielską, szwedzką, amerykańską aż po tradycje Bliskiego Wschodu, Indii, Chin, Japonii, Filipin, Konga i Zanzibaru. Pytano, jak to samo zjawisko — emocja ludzka, którą można uznać za w pewnej mierze uniwersalną — funkcjonuje w systemach pojęciowych i językowych tak różnych społeczności. Ujęcia językoznawcze i kulturoznawcze przeważały, ale nie zabrakło spojrzenia psychologów i socjologów.

Anna Duszak w referacie pt.: „O emocjach bez emocji: gniew w perspektywie lingwistycznej” zwracała uwagę na wzmożone zainteresowanie językoznawstwa problematyką uczuć w ostatnich latach, kiedy święci triumfy metodologia kognitywna, szukająca związków między mówieniem i myśleniem (do lat 80. uczucia były problemem leksykologów — badano miejsce ich nazw w systemie języka).

Dla kognitywisty ważne są przede wszystkim dwa zagadnienia związane z mówieniem o emocjach. Pierwsze to problem „realizmu doświadczeniowego” w języku, to jest konceptualizacji emocji poprzez reje-

strowanie reakcji cielesnych, fizjologicznych, zgodnie z tezą, że słowo jest „ikoną doświadczenia”. Drugim istotnym zagadnieniem są językowo-kulturowe korelaty uczuć, ujawniające się w metaforach genetycznych, np. *intensywne uczucie to ogień*.

Na pytanie, co w konceptualizacji *gniewu* pochodzi „z natury”, a co „z kultury”, referentka odpowiedziała, że na sposoby mówienia i myślenia o emocjach niewątpliwie mają wpływ oba rodzaje czynników. Pierwsze są uniwersalne — wszyscy ludzie przeżywają emocje, a ich ciało podobnie (porównywalnie) na nie reaguje. Drugie sprawiają, że mimo podobieństw w „fizycznym uposażeniu” człowieka, sposoby ekspresji uczuć są różne. Stąd następny problem badawczy: Czy kultury mają swój „profil emocjonalny”? Potwierdzenia tezy o istnieniu mniej i bardziej „uczuciowych” społeczności autorka upatrywała w odmiennych systemach aksjologicznych. Konceptualizacja emocji zależy od tego, co — zgodnie z wyobrażeniami kulturowymi — może je wywołać lub jak wolno je okazać.

Ostatnie pytanie, na które dotąd nie znaleziono satysfakcjonującej odpowiedzi, dotyczy etnocentryzmu. Czy badacz może się go pozbyć? Gdzie szukać *tertium comparationis*, czyli perspektywy obiektywnego oglądu? Anna Wierzbicka widzi szanse przezwyciężenia etnocentryzmu w stworzeniu i stosowaniu uniwersalnego metajęzyka, służącego do opisu semantyki nazw emocji. Sama referentka wskazała ponadto na możliwość weryfikacji sądów poprzez badania porównawcze, interdyscyplinarne i międzykulturowe.

Próbę ujęcia problemu emocji negatywnych z perspektywy psycholingwistyki podjęły Ida Kurcz i Hanna Marczevska-Okuniewska, pytając o „asymetrię pozytywno-negatywną w psychologii człowieka”. Autorki badały preferencje

leksykalne użytkowników polszczyzny (na materiale przymiotników). Zaobserwowały, że respondenci częściej wybierali przymiotniki: „nienacechowane semantycznie” (czyli o znaczeniu bardziej ogólnym), „nienacechowane morfologicznie” (o prostszej budowie, np. bez przedrostka *nie-*) oraz „o ogólnej ewaluatywności pozytywnej”. Przyczyn takich wyborów badaczki dopatrują się w „złożoności poznawczej wyrażenia nacechowanych”. Hipotezę o istnieniu teje przejęły od dwojga amerykańskich psychologów Ewy i Herberta Clarków, którzy dowiedli, że wyrażenia nienacechowane są przez ludzi łatwiej odbierane i przetwarzane od nacechowanych. Pozwoliło im to wnioskować, że te drugie wymagają większego wysiłku kognitywnego.

Referaty poruszające zagadnienia szczegółowe rozwijały problem wyrażania emocji negatywnych w dwu kierunkach: językoznawczo-kulturowym (z akcentem na pierwszy człon wyrażenia) oraz kulturoznawczym. W referatach językoznawczo-kulturowych pierwszoplanowe były problemy semantyki nazw emocji (choć nie zabrakło referatu o „Fonetycznych wykładnikach gniewu”, autorstwa Janusza Sikorskiego). W ujęciach kulturoznawczych natomiast w centrum zainteresowania były religia, historia oraz współcześnie panujące stosunki społeczne mające wpływ na sposoby wyrażania emocji w danej kulturze.

Agnieszka Mikołajczuk poddała analizę konceptualizację gniewu w polszczyźnie. Przeprowadziła badania porównawcze języków polskiego, angielskiego i rosyjskiego w zakresie leksyki i frazeologii. Interesowały ją „rodziny leksykalne”, czyli zespoły wyrazów nazywających uczucia „podobne do gniewu” w tychże językach.

W centrum „rodziny leksykalnej” ‘gniewu’ są w polszczyźnie dwa leksemy: *złość* i *gniew*, zaś w angielskim i rosyjskim tylko jeden: *anger* i *serdit'sja*. Blisko centrum są też polskie: *wściekłość*, *oburzenie*, *irytacja*, *rozdrażnienie*, *zdenerwowanie*, angielskie *wrath*, *ire* (ograniczone stylistycznie), *irritation*, *indignation* ‘zaskoczenie

i gniew spowodowany niesprawiedliwością’, *annoyance*, *rage* ‘silny, niekontrolowany gniew, furia’ oraz rosyjskie *gnev* i *zlost*. Ciekawe jest porównanie etymologii wyrazów „centralnych”. *Gniew* wywodzi się od *gnić* lub od *gniētiti* ‘niecić, rozpalać’ (bardziej prawdopodobna jest pierwsza etymologia). *Anger* pochodzi od praindoeuropejskiego, a potem pragermańskiego *angh/ang* ‘wąski, ściśnięty’. Geneza leksemy *serdit'sja* jest najbardziej czytelna dla współczesnych — wyraźny jest jego związek z rzeczownikiem *serce*.

Jakkolwiek etymologie są bardzo różne, polskie, angielskie i rosyjskie metafory językowe są zbliżone. O uczuciu mówi się przez rejestrację jego objawów, takich jak wzrost temperatury ciała (np. *Ktoś dostał białej gorączki*; *One got hot under the collar*), zaburzenia percepcji wzrokowej (*She was blind with rage*; *złość kogoś zaślepia*), zmiana wyglądu twarzy (*He was red with anger*; *Był purpurowy z wściekłości*). Wykorzystywane są także te same domeny źródłowe metafor. ‘Gniew’ utożsamiany jest z ogniem i wysoką temperaturą (*to add fuel to the fire*; *dolewać oliwy do ognia*), substancją (*kogoś przepelnia gniew*; *somebody was filled with anger*), istotą żywą (*„That awakened my ire.”*; *gniew się rodzi / budzi w kimś*).

Pojawiają się jednak różnice, np. w języku angielskim autorka nie odnalazła metafor, w których gniew jest utożsamiony z wodą, takich jak polskie: *przyływ złości*, *fala gniewu*. Nie ma także utrwalonych w angielszczyźnie wyrażenia, w których fizycznym korelatem gniewu są zakłócenia pracy żołądka i jelit, jak w polskich: *nie żołądkuj się*, *flaki się w kimś przewracają*. Jednak podobieństwa znacznie przeważają nad różnicami.

Podobnego zabiegu dokonała Ewa Gruszczyńska dla języka polskiego i szwedzkiego. Porównanie to jest tym ciekawsze, że w naszej kulturze funkcjonuje stereotyp Szweda jako człowieka „zimnego”, nieemocjonalnego.

Szwedzki, podobnie jak polski, dysponuje bogactwem frazeologizmów oznaczają-

cych 'gniew', a konceptualizacje tego uczucia są zasadniczo podobne w obu językach. Różnią się w szczegółach, np. w szwedzkim *ktoś jest głuchy z gniewu* (u nas *gniew zaślepia*), *komuś robi się zimno z gniewu* (u nas korelatem gniewu jest raczej *wysoka temperatura*), *ktoś zeszytywniał z gniewu* (w polszczyźnie gniew jest postrzegany jako emocja dynamiczna).

Referat Tomasza Krzeszowskiego pt.: „Gniew w *Biblii*” dotyczył dziejów kształtowania się pojęcia 'gniew' w językach europejskich. Autor dokonał przeglądu słów użytych na oznaczenie tego uczucia w świętej księdze judaizmu i chrześcijaństwa, która przecież wywarła ogromny wpływ na te języki.

W hebrajskim, języku najstarszej części *Biblii*, pojawia się kilkanaście wyrazów oznaczających gniew. Przeważnie są one metaforami lub metonimiami genetycznymi o prymarnych znaczeniach takich jak m. in.: 'nozdrza, twarz' (ten fizyczny korelat 'gniewu' ma najwyższą frekwencję), 'nadmiar, wylewanie', 'trucizna' czy 'gorąco'. W *Biblii* pisanej po grecku bogactwo to redukuje się do dwóch leksemów: *orge* i *thymos* (drugie słowo to metafora zleksykalizowana pierwotnie oznaczająca 'dym'). Różnicę semantyczną między tymi wyrazami można by ująć w postaci opozycji 'gniew racjonalny' — 'gniew emocjonalny', ale nie we wszystkich kontekstach się to sprawdza. W *Biblii* łacińskiej gniew oznacza się już jednym słowem *ira*, co zdaniem autora dowodzi ostatecznej krystalizacji pojęcia.

Ira nie ma konotacji jednoznacznie negatywnych, bo gniewa się zarówno diabeł, jak i Bóg (choć wedle wykładni *Biblii Ty sięćlecia* Bóg gniewający się to tylko antropomorfizacja).

Stopień rozbudowania pola leksykalno-semantycznego 'gniewu' w języku znacznie bardziej — genetycznie i kulturowo — odległym od polszczyzny, a mianowicie arabskim (klasycznym) ukazał Marek Dziekan. Arabowie mają oddzielne wyrazy na oznaczenie odmian 'gniewu', takich jak 'skryty gniew z towarzyszącym mu poczuciem wyż-

szości', 'gniew połączony z zawiścią', 'wielki gniew połączony z podniesieniem głosu', 'gniew z powodu obmowy lub niesłusznego posądzenia' czy 'bezsilny gniew'. Inne też są fizyczne korelaty gniewu utrwalone w arabskim klasycznym. Należą do nich: *gryzienie palców* 'bezsilny gniew', *podkręcanie łoków* *zwisających przy skroniach* oraz *zaczernienie się oczu*.

Paweł Kornacki i Angela Lorenzana przedstawili „Kontrastywne studium semantyczne *gniewu* / *złości* (*anger*) w językach polskim i tagalog” (używany na Filipinach). Powrócili do problemu etnocentryzmu, widząc szansę jego uniknięcia w zastosowaniu uniwersalnego metajęzyka semantycznego. Na pytanie, czy istnieje uniwersalny *gniew* / *złość*, odpowiedzieli, że we wszystkich zbadanych (przez Annę Wierzbicką i jej zespół) językach pojawiają się słowa „podobne do gniewu”. Wspólne są im jednak tylko dwa komponenty semantyczne:

— nie chcę, aby były/zdarzały się rzeczy takie jak X,

— chcę coś zrobić w związku z tym.

Wierzbicka na tej podstawie stawia tezę, że źródłem emocji negatywnych nie jest uniwersalna ludzka skłonność do agresji (gdyż ten składnik znaczenia jest fakultatywny), lecz uniwersalna chęć zmieniania i „poprawiania” świata.

Referenci podjęli próbę zdefiniowania słowa *galit*, które w tagalog oznacza emocję „podobną do gniewu”. Definicja, bardzo rozbudowana, uwzględniała szeroki kontekst kulturowy.

Na Filipinach ideałem jest człowiek pogodny w każdych okolicznościach, a ten, kto się złości, postrzegany jest jako osoba nie-dojrzała emocjonalnie. Zgodnie z wyobrażeniem kulturowym, *galit* odczuwać można tylko wobec ludzi czyniących źle świadomie, ale nawet wówczas nie należy tego okazywać. Definicja *galit* w metajęzyku semantycznym brzmi więc następująco:

— X zrobił coś złego,

— nie chcę tego,

— chcę coś zrobić,

— wiem, że nie jest dobrze robić to, co chcę zrobić,
 — chcę, żeby X wiedział, że zrobił coś złego,
 — nie chcę mu tego powiedzieć,
 — jeśli powiedziałbym mu to, X mógłby poczuć coś złego,
 — nie chcę, żeby to się stało,
 — jeśli X nie będzie chciał wiedzieć, że zrobił coś złego
 — mogę zrobić coś złego w związku z tym.

Pokazuje ona, jak bardzo kultura tłumi pragnienia osoby odczuwającej *ga-lit*. Ostatni człon definicji informuje o możliwych konsekwencjach tego stanu rzeczy. Wiedzieć bowiem należy, że Filipińczycy szczególnie łatwo (w porównaniu z przedstawicielami innych społeczności) wpadają w amok. Emocje, których nie wolno okazać, kumulują się i wybuchają z ogromną siłą w nieoczekiwanym momencie.

Paweł Kornacki badał także „siatkę leksykalno-semantyczną” ‘gniewu’ w języku chińskim. Tworzy ją pięć leksemów: *nu*, *sheng/qi* [šeng/ći], *naohuo*, *fen* oraz *tao-yan*. Wszystkie są znakami emocji negatywnych „podobnych do gniewu”, ale oznaczają różne ich odmiany.

Nu to nazwa najbardziej skomplikowana semantycznie. Autor charakteryzuje ją przez odwołanie do czynników, które (zgodnie ze skryptem kulturowym) mogą wywołać emocję będącą jej desygнатem. Są nimi: bycie przez kogoś obrażonym, oszukany, odrzuconym (np. w miłości), donos, obnażenie czyichś sekretów, pogwałcenie praw, wreszcie cechy, których nie możemy znieść u innych ludzi (takie jak zez, niepoprawna wymowa, brzydota, palenie). Fizycznymi korelatami *nu* są: czerwienienie twarzy, karku i szyi, pionowe ułożenie powiek, pokazywanie zębów, żeżenie się włosów, zaciskanie pięści, ryk podobny do głosu pioruna, groźne spojrzenie, ale także milczenie, swego rodzaju „wewnętrzna blokada”. W metaforach językowych *nu* utożsamiane jest z żywiołami: ogniem, wodą i wiatrem.

Drugi typ emocji „ujęzykowiony” w chińskim to *sheng/qi* [šeng/ći]. Słowo to oznacza najogólniej ‘złość spowodowaną drobiazgami życia codziennego’, takimi jak niegrzeczne zachowanie dzieci czy potrącenie przez przechodnia. Fizycznymi korelatami tego uczucia są napięcie wewnętrzne i drżenie. Odczuwając *sheng/qi*, „płonimy w środku, ale nie eksplodujemy”. Synonimem *sheng/qi* jest *naohuo*. Wyraz ten można przetłumaczyć jako *irytację, złość, martwienie się*. Konotuje on szkodliwość dla eksperymentera.

Kolejnym typem emocji negatywnej w chińszczyźnie jest ‘słuszny gniew’, oznaczany słowem *fen*. Jest on skierowany przeciwko ludziom, którzy uczynili coś złego, niemoralnego. Leksem ten konotuje moralną wyższość nad nimi oraz — co może zaskakiwać — zachowania autodestrukcyjne.

Ostatni analizowany wyraz *tao-yan* można zdefiniować jako ‘potępienie, sprzeciw wobec niechcianego przez nas zachowania, osoby, zdarzenia lub obiektu’. Reakcją na *tao-yan*, zgodnie z wyobrażeniami kulturowymi, jest choroba.

Podsumowując, w języku i kulturze chińskiej ‘gniew’ jest postrzegany jako emocja, która odbija się negatywnie przede wszystkim na tym, kto jej doświadcza, nie zaś tym, kto ją wywołał.

Romuald Huszcza analizował sposoby nazywania ‘gniewu’ w języku stosunkowo bliskim chińskiemu — japońskim. Charakterystyczna dla tego języka jest, zdaniem autora, wielość eufemizmów nazywających ‘gniew’. Szczególnie częste jest mówienie o ‘gniewie’ za pomocą metafor zawierających leksem *ki/ci*. To zapożyczone z chińskiego słowo oznacza, z grubsza biorąc, ‘ducha’, a o emocjach negatywnych japończycy mówią: *coś ugniata ducha, duch się pogrąża, duch jest dotknięty, ducha zaczyna brakować, duch jest krótki*.

Japonii dotyczył także referat Mikołaja Melanowicza pt.: „Protest i gniew w japońskim ‘skarbcu wartości’”. Autor postawił tezę, że kultura japońska nie jest kulturą ‘gniewu’, lecz *urami* ‘skrywanego żalu, zło-

ści i nienawiści'. *Urami* jest głównym motywem działania bohaterów teatrów no i kabuki (czyli teatru lalek i teatru aktorów). Referat dotyczył właśnie jednej z takich teatralnych fabuł.

W drugim referacie kulturoznawczym, a ściślej religioznawczym, pt.: „Klasyczne koncepcje gniewu w islamie” Janusz Danecki powrócił do postawionego wcześniej przez Tomasza Krzeszowskiego pytania, czy Bóg może się gniewać. Święta księga islamu opowiada o czterech tylko powodach gniewu Allacha. Dwukrotnie gniew ten wywołali Żydzi. Pierwszy raz wtedy, gdy modlili się do złotego cielca, drugi, kiedy odmówili uznania Jezusa za proroka. Bóg gniewa się także na obłudników i cudzołożnice (jednak dopiero wtedy, gdy pięciokrotnie wyprą się popełnionej winy). W tradycji muzułmańskiej ludziom nie przystoi się gniewać, a prorok Mahomet gniewa się tylko „w imieniu Allacha”.

Dwa referaty poświęcone były gniewowi bogów w hinduizmie. Pierwszy, autorstwa Danuty Stasik, dotyczył wizji Ramy w poemacie *Ramajana*. Epopeja ta ukazuje nie tylko idealnego boga, lecz także wzór życia społecznego, które — jak Rama — winno być pełne miłości i wyzbyte gniewu. Bóg w całym poemacie gniewa się tylko trzykrotnie. Okazuje to, napinając łuk z ognistą strzałą, lecz strzały nie wypuszcza — już sam gest wystarcza, by antagonistą się poddał.

Referat o „Gniewie w *Rygwedzie*”, wygłoszony przez Joannę Jurewicz, dotyczył tego samego obszaru kulturowego, lecz czasów znacznie wcześniejszych niż *Ramajana*. Ukazał też zupełnie inną koncepcję bóstwa, dostosowaną do potrzeb społeczności, która je czci. Autorka analizowała zbiór hymnów ułożonych przez Ariów trzynaście wieków przed Chrystusem (Ariowie to lud, który zagarnął tereny dzisiejszych Indii i uczynił się najwyższą kastą, sprowadzając rdzennych mieszkańców, o ciemniejszym kolorze skóry, do roli sług i niewolników). ‘Gniew’ był dla nich atrybutem bóstwa, ukazanego jako wojownik-zdobywca.

Przyczyną ‘ślusznego gniewu’ wojownika jest brak dostępu do dóbr, będących w posiadaniu innych, a konsekwencją — ekspansja. Jej metaforą jest walka boga Indry z wężem Wrytrą. Wąż jest symbolem bezruchu i zamknięcia, czyli starego porządku. Więzi w swoich splotach wody, nie pozwalając im dotrzeć do morza. Bóg Indra w gniewie uwalnia je z ciasnych objęć Wrytry. Wody wpływające do morza to znak płodności i początku nowego, lepszego świata.

Wśród referatów kulturoznawczych pojawiły się też teksty mówiące o czasach i ludziach bardziej współczesnych. Należały do nich wypowiedzi Alicji Wrzesińskiej „Gniew jako czynnik integracji społecznej w Demokratycznej Republice Konga” oraz Tomasza Basiuka „Śluszny gniew jako taktyka językowa aktywizmu progejowskiego w USA i Polsce”. Obie miały charakter analizy socjologicznej, jednak drugi z referentów postawił tezę interesującą dla językoznawcy. Stwierdził mianowicie, że dwa leksemy z pola semantycznego ‘gniewu’ — *gniew* i *agresja* — są współcześnie szczególnie często wykorzystywane w publicznych wypowiedziach perswazyjnych (mają status „słów-haseł”). Mianem *agresji* określa się działania przeciwników, jako że słowo to jest nacechowane negatywnie. *Gniew* (w domyśle *śluszny*) jest zaś wskazywany jako motyw działania tych, których zwolennikiem jest nadawca komunikatu.

Na koniec warto wspomnieć o dwu bardzo interesujących referatach, łączących kulturoznawstwo z pragmatyką językową, a dotyczących zachowań komunikacyjnych w Afryce. Pierwszy, autorstwa Zofii Podobińskiej, zawierał opis i analizę jednego ze sposobów komunikowania stosowanego w Zanzibarze przez kobiety, które — w tamtej tradycji — mają znacznie ograniczoną swobodę wypowiedzania myśli.

To, czego nie mogą powiedzieć wprost, mieszkanki Zanzibaru przekazują za pomocą napisów na kangach, barwnych chustach będących ważnym (czasem głównym)

elementem stroju. Wyhaftowane są tam powiedzonka, przysłowia, zagadki itp. Kobiety kupują chustę z odpowiednim napisem i przywdziewają ją, idąc na spotkanie z osobą, której chcą coś przekazać. Komunikowanie za pomocą kangi posiada bowiem dwie ważne cechy: po pierwsze adresat nie jest wskazany wprost i może się tylko domyślać, że napis na kandze jest skierowany do niego; po drugie wiadomość jest tak sformułowana, że nabiera pożądanego znaczenia dopiero w określonym kontekście (na przykład zdanie „Zwycięzcą jest się dzisiaj, a nie wczoraj.” wyhaftowane na kandze, w którą ubrała się młodsza żona, przewidując spotkanie ze starszą).

Ostatni referat, wygłoszony przez Ninę Pawlak, dotyczył „Motywu odwetu i kary

w bajkach afrykańskich” (w języku hausa, używanym na terenach dzisiejszej Nigerii). W bajkach tych znalazł swoje odbicie system wartości obowiązujący w owej — jak to określiła autorka — społeczności kupców i handlarzy. Szczególnie cenione są tam chytrość i spryt, toteż w bajki wpisane jest przekonanie, że osoba skrzywdzona musi sama wziąć odwet na krzywdzicielu. Interpretacja badaczki jest następująca: w kulturze, w której jednostka nie może czuć się bezpiecznie pod osłoną instytucji społecznych, odwet, będący ważną częścią „strategii przetrwania”, nie może być wartościowany negatywnie.

Tom zawierający materiały z konferencji ma się ukazać pod koniec 2003 roku.

IV. NOTY O KSIĄŻKACH

Etnolingwistyka 14

Lublin 2002

Nadežda I. Konovalova, *Slovar' narodnych nazvanij rastenij Urala*, Ekaterinburg 2000, 233 s.

Słownik zawiera około 1000 ludowych nazw roślin Uralu. Poszczególne hasła uwzględniają elementy sakralne obecne w nazewnictwie roślin (fitonimach). Przytoczone legendy o pochodzeniu nazw poszczególnych roślin pozwalają lepiej zrozumieć funkcjonowanie językowego obrazu świata.

Słownik przeznaczony jest dla etnolingwistów, folklorystów i etnografów oraz dla szerokiego grona czytelników interesujących się duchową kulturą Uralu.

Tatjana A. Agapkina, *Etnografičeskie svjazi kalendarnych pesen. Vstreča vesny w obrjadach i fol'klore vostočnych slavjan*, Moskwa, Izdatel'stvo „Indrik”, 2000, 336 s. (Tradicionnaja duchovaja kul'tura slavjan / Sovremennyje issledovanija)

W książce podjęto analizę wschodniosłowiańskiego folkloru wchodzącego w skład obrzędów wiosennych (m.in. „przywoływania wiosny” i „skowronków”) z punktu widzenia jego stosunku do kontekstu rytualnych praktyk i do uniwersalnych mitologemów.

W poszczególnych rozdziałach książki mówi się o symbolice ornitomorficznego pieczywa obrzędowego (chleba), podobnych obrzędach w innych słowiańskich kulturach, a także o tradycji pojedynków słownych szeroko rozpowszechnionych we wschodniosłowiańskich wiosennych rytuałach.

Scripta linguisticae applicatae. Problemy prikladnoj lingvistiki, Sbornik statej, Otv. red. A. I. Novikov, Moskwa, „Azbukovnik”, 2001, 360 s.

Tom zawiera materiały regularnie działającego seminarium „Aktualne problemy lingwistyki stosowanej”, które funkcjonuje w Instytucie Językoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk od 2001 roku przy finansowym wsparciu RGNF. Zawiera on artykuły poświęcone 1) lingwistyce komputerowej; 2) tekstowi i dyskursowi; 3) onomastyce; 4) reklamie; 5) przekładowi i innym problemom wchodzącym w zakres zainteresowań współczesnej lingwistyki stosowanej.

Rossija — Polśa. Obrazy i stereotypy v literature i kul'ture, Otv. Red. V. A. Chorev, Moskwa, „Indrik”, 2002, 344 s.

Wspólne badania polskich i rosyjskich naukowców na temat stereotypów Polaka i Rosjanina zaowocowały kolejnym zbiorem artykułów będących pokłosiem konferencji

naukowej „Rosja — Polska. Obrazy i stereotypy w literaturze i kulturze”, która odbyła się w Moskwie w październiku 2001 roku. Jest to kontynuacja wspólnych badań nad problemem wzajemnej recepcji Polaków i Rosjan, rozpoczęte w książce *Poljaki i russkije v glazach drug druga* (Moskwa, „Indrik”, 2000).

Autorzy zbioru w oparciu o historyczno-kulturoznawcze źródła z różnych epok rekonstruują prawdziwe i fałszywe mniemania o życiu sąsiednich krajów, pokazują stereotypy i uprzedzenia funkcjonujące w świadomości społecznej, ich rozwój, społeczną rolę oraz funkcję estetyczną.

Logičeskij analiz jazyka. Semantika načala i konca, pod red. N. Arutjunovoj, Moskwa, „Indrik”, 2002, 648 s.

W książce sprecyzowano warunki formułowania i rozróżniania konceptów „początku” i „końca”. Dokładnie zanalizowano ich funkcję w tworzeniu aspektowych znaczeń czasowników, wpływu na kształt wypowiedzi, opisano rolę, którą odgrywają w słowotwórstwie oraz w tworzeniu poszczególnych jednostek leksykalnych. Przedmiotem rozważań są wybrane pojęcia początku i końca w tradycyjnych kulturach. Wiele uwagi poświęcono ramowej funkcji początku i końca w różnych rodzajach tekstów: folklorystycznych, artystycznych, publicystycznych oraz w gatunkach wypowiedzi ustnych. W szeregu artykułów zostały scharakteryzowane miejsca posiadające początek i koniec lub miejsca pozbawione końca w wybranych teoriach naukowych i religijno-filozoficznych. Książka jest przeznaczona dla szerokiego kręgu filologów.

Russkaja dialektnaja etimologija: Materialy IV Meždunarodnoj naučnoj konferencii. Ekaterinburg, 22–24 oktjabrja 2002 goda, Ekaterinburg, Izdatel'stvo Uralskogo universiteta, 2002, 163 s.

Książka zawiera materiały i tezy referatów poświęcone aktualnym problemom etymologicznej, historyczno-semantycznej i historyczno-motywacyjnej interpretacji rosyjskich dialektyzmów, w tym lokalnych toponimów i antroponimów. Wśród autorów znajdują się m.in. S. Tolstaja, E. Berezovič, Ž. Varvot, A. Kożinova, I. Janyškova, A. Anikin, A. Žuravlev, S. Nikitina. Zbiór jest przeznaczony dla specjalistów z dziedziny etymologii, onomastyki i leksykologii regionalnej.

Priznakovoe prostranstvo kul'tury, Otv. red. S. M. Tolstaja, Moskwa, „Indrik”, 2002, 432 s. („Biblioteka Instituta slavianovedenija RAN” 15)

Praca zbiorowa na temat cech semantycznych (*priznakov*) symbolicznego języka kultury tradycyjnej. W artykułach rosyjskich i zagranicznych autorów opisany został bogaty materiał językowy, folklorystyczny, obrzędowy i kulturowy, pokazujący kulturową specyfikę różnych cech semantycznych (*czysty, żywy — martwy, biały, mokry, inny, cudzy i in.*), a także strukturę przestrzeni semantycznej, w której te cechy funkcjonują w tradycji ludowej: kodu kolorystycznego w symbolice roślin, właściwości obiektów materialnych w ludowym obrazie świata, kategorii takich, jak „zwierzęcy”, „szalony”, „zły” czas w kalendarzu ludowym, cech mitologicznych w zamówieniach, w tekstach literackich i tekstach kultury.

Elena E. Levkijevska, *Slavjanskij obereg. Semantika i struktura*, Moskva, „Indrik”, 2002, 336 s. (Tradicionnaja duchovnaja kul’tura slavjan. Sovremennye issledovanija)

Książka poświęcona jest apotropeikom, tj. magicznym sposobom ochrony człowieka i jego świata przed niebezpieczeństwem. Na materiale tradycji ogólnosłowiańskiej przedstawiony został model *oberega*, opisano jego semantykę i konkretne formy obecności w rytualnych tekstach, zachowaniach, przedmiotach i obrzędach. W monografii wykorzystano folklorystyczne i etnograficzne źródła z XIX i XX wieku, a także współczesne materiały terenowe z Polesia, ukraińskich Karpat i północnej Rosji.

Książka przeznaczona jest dla etnolingwistów, folklorystów i etnografów, a także dla czytelników, interesujących się problemami kultury tradycyjnej.

Otrečennoe čtenie v Rossii XVII–XVIII vekov, red. A. L. Toporkov, A. A. Turi-
lov, Moskva, „Indrik”, 2002, 564 s. (Tradicionnaja duchovnaja kul’tura slavjan.
Publikacija tekstov)

Książka zawiera teksty reprezentujące „nieujawniane” (*otrečennye*), ukryte warstwy rosyjskiej tradycji rękopiśmiennej XVII–XVIII w.: zaklęcia, wydobyte z rękopiśmiennych zbiorów i akt sądowych z procesów o czary; zielniki i traktaty dotyczące wierzeń i obyczajów, a także duchowe pieśni członków sekty *chłystów* (biczowników) oraz inne unikatowe materiały źródłowe. Większość z nich publikowana jest po raz pierwszy na podstawie rękopisów, przechowywanych w archiwach Moskwy, Sankt-Petersburga, Kazania, Piotrowo-
zawodska oraz innych miast Rosji i zagranicy.

Książka przeznaczona jest dla filologów, historyków i wszystkich zainteresowanych historią kultury rosyjskiej.

