
ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

20

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

20

UNIwersytet MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY
KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA
PRZY MIĘDZYNARODOWYM KOMITECIE SŁAWISTÓW
KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA KOMITETU JĘZYKOZNAWSTWA PAN

Redaktor

JERZY BARTMIŃSKI

Sekretarz

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA

Kolegium redakcyjne 20. tomu

MACIEJ ABRAMOWICZ

JAN ADAMOWSKI

FELIKS CZYŻEWSKI

LIUBOV FEOKTISTOVA

IRINA LAPPO

ROMAN LEWICKI

MARTA NOWOSAD-BAKALARCZYK

ANNA PAJDZIŃSKA

ANETA WYSOCKA

Rada redakcyjna

DEJAN AJDAČIĆ (Belgrad–Kijów)

ELENA BEREZOVIČ (Jekatierinburg)

BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)

ALOJZAS GUDAVIČIUS (Szawle)

ALEKSY JUDIN (Odessa-Gent)

MARIAN KUČAŁA (Kraków)

ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)

MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)

JACEK MICHAEL MIKOŚ (Milwaukee)

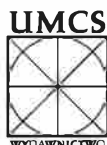
SVETLANA MICHAJLOVNA TOLSTAJA (Moskwa)

ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)

HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)

ANNA WIERZBICKA (Canberra)

KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)



ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

20

Lublin 2008

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

RECENZENCI

PROF. DR HAB. WOJCIECH CHLEBDA
PROF. DR HAB. HANNA POPOWSKA-TABORSKA
PROF. DR HAB. SVETLANA MICHAJLOVNA TOLSTAJA

REDAKCJA

BARBARA PAPROCKA

PROJEKT OKŁADKI

JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD

ARTUR DROZDOWSKI

© Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008

ISBN 978-83-227-2850-5

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

Dział Handlowy: tel./faks (0-prefiks-81) 537-53-02

e-mail / press@ramzes.umcs.lublin.pl

SPIS TREŚCI

Od Redakcji	9
-------------------	---

I. ROZPRAWY I ANALIZY

1. Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda (Lublin, Opole), Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?	11
2. Светлана М. Толстая (Москва), Слав. * <i>svojь</i> : семантика и аксиология.....	29
3. Renata Grzegorzycowa (Warszawa), Od wspólnoty do obcości. Rozwój znaczeniowy polskiego przymiotnika <i>obcy</i> na tle słowiańskim	39
4. Jörg Zinken (Portsmouth), Linguistic <i>pictures of the world</i> or <i>language in the world</i> ? Metaphors and methods in ethnolinguistic research	51
5. Елена Л. Березович (Екатеринбург), Этнические стереотипы и проблема лингвокультурных связей.....	63
6. Алексей В. Юдин (Гент), Концепт <i>чужбина/чужина</i> в русском и украинском языке: сопоставительный анализ	77
7. Любинко Раденкович (Белград), Великаны, дикие и инные «чужие» люди	95
8. Irena Vaňková (Praha), Mateřský jazyk jako domov v řeči. K opozici <i>vlastní — cizí</i> v ob- razu mateřského jazyka v češtině.....	107
9. Marija Stanonik (Lublana), Name-calling in Slovenia: “we” and the “others”.....	123
*	
10. Dejan Ajdazić (Kijów–Belgrad), Zmiana tożsamości narodowej a opozycja <i>swój / obcy</i>	149
11. Lidia Nepor-Ajdazić (Kijów), Opozycja <i>język ojczysty / język obcy</i> w językach słowiańskich	159
12. Anna Pajdzińska (Lublin), O nepotyzmie, kumoterstwie i kolesiostwie słów kilka	171
13. Justyna Winiarska (Kraków), Konceptualizacje JA i DRUGIEGO w filozoficznym i po- etyckim dyskursie miłosnym	179
14. Jan Adamowski (Lublin), Postać obcego w polskiej obrzędowości dorocznej. Od obco- ści do wspólnoty	191
15. Ольга В. Белова (Москва), Принципы описания и адаптации «чужой» куль- туры языковыми средствами «своей» традиции.....	201
*	
16. Hanna Popowska-Taborska (Warszawa), Opozycja <i>swoi/obcy</i> w języku ginących społeczności Drzewian połabskich i pomorskich Słowinców	215
17. Aloyzas Gudavičius (Szawle), <i>Swój i obcy</i> w litewskim językowym obrazie świata ...	223
18. Елена Е. Королева (Даугавпилс), Языковое самосознание староверов Латгалии.....	231
19. Владислава Жданова (Germersheim), <i>Русский и российский</i> в языке метрополии и диаспоры как проекция индивидуальной идентичности .	243

20. Юрий С. Костылев (Екатеринбург), Языковые средства создания образа поляка как врага в советской массовой печати периода второй мировой войны	257
21. Николай Антропов, Елена Боганева, Татьяна Володина (Минск), Этнокультурные стереотипы в межконфессиональных отношениях в Белоруссии: опыт этнолингвистического комментирования	269
22. Swietlana Martinek (Lwów), Opozycja <i>swój / obcy</i> w świadomości współczesnych rodzimych użytkowników języka i kultury ukraińskiej	281
23. Наталя Хобзей (Львів), Опозиція <i>свій — чужий (інший)</i> у мовному просторі Львова	297
24. Krzysztof Wrocławski (Warszawa), Bułgar — swój czy obcy? Proces przemian świadomości narodowej Macedończyków	311
25. Petar Sotirov (Lublin), Współczesny bułgarski obraz bałkańskich sąsiadów — między swoim a obcym (na materiale bułgarskich internetowych forów dyskusyjnych)	321
26. Мария Вучкович (Белград), Болгары — это мы или другие? (Само)идентификация павликан из Баната	333
27. Мария Илич (САНУ), Когда ОНИ это уже МЫ, а когда по-прежнему ОНИ? Устный дискурс венгерских сербов	349
28. Питер Плас (Гент), Дискурсивные процессы формирования коллективных (этнокультурных, этноязыковых) идентичностей в ранних южнославянских этнографических монографиях	367

II. RECENZJE I OMÓWIENIA

29. Jarosława Iwczenko, Jeszcze raz o mitologii Słowian Wschodnich: Elena Levkievskaja, <i>Mify russkogo naroda</i> , Moskwa: „Astrel AST”, 2000, 528 s.	377
30. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Współczesne zamówienia z Polesia: <i>Poleskie zagovory (v zapisjach 1970-1990-ch gg.)</i> . Sostavlenie, podgotovka tekstov i kommentarii T. A. Agapkinoj, E. E. Levkievskoj, A. L. Toporkova, Moskwa: Izdatel'stvo „Indrik”, 2003, 751 s.	381
31. Monika Baran, Rosjanin w oczach dawnych Polaków: Aleksandra Niewiara, <i>Moskwin — Moskal — Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret</i> , Łódź: Wyd. Ibidem, 2006, 184 s.	384
32. Joanna Szadur, Rozterki i fascynacje antropologów: „ <i>Antropologičeskij forum</i> ” nr 3–5 (2005–2006). Red. Albert Bajburin. Sankt-Peterburg: Muzej antropologii i etnografii (Kunstkamera) RAN, Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge	386
33. Monika Bednarczuk, Morfologia mitów krwi: Christina von Braun, Christoph Wulf (Hg.), <i>Mythen des Blutes</i> , Frankfurt — New York: Campus Verlag 2007, 370 s.	388
34. Monika Bednarczuk, Rozumienie wartości a porozumienie: Bettina Bock, Rosemarie Lühr (Hg.), <i>Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa (Akten der internationalen Arbeitstagung 27./28. Februar 2006 in Jena)</i> , Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2007, 206 s.	392
35. Agata Bielak, Wartości w świetle danych językowych: <i>Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w językoznawstwie</i> , red. Agnieszka Oskiera, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Łódź 2007, 339 s.	394
36. Anna Niderla, Słownik pojęć polityczno-społecznych: Elżbieta Sękowska, <i>Polska leksyka polityczno-społeczna na przełomie XX i XXI wieku. Słownik</i> . Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, 197 s.	396
37. Joanna Szadur, Rewolucja, której nie było: Andrzej Pawelec, <i>Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa</i> . Kraków: Universitas, 2005, 234 s.	400

38. Katarzyna Kozak - Opsahl, Język figuratywny w perspektywie międzyjęzykowej i kulturowej: Dmitrij Dobrovol'skij i Elisabeth Piirainen, <i>Figurative language: cross-cultural and cross-linguistic perspectives</i> . Amsterdam: Elsevier, 2005, 419 s.	406
39. Anna Pajdzińska, Czy ptak jest zwierzęciem?: Danuta Kępa-Figura, <i>Kategoryzacja w komunikacji językowej na przykładzie leksemu ptak</i> . Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 332 s.	410
40. Алена Руденко: Маргарита Васильевна Жуйкова, <i>Динамические процессы во фразеологической системе восточнославянских языков</i> , Луцк: Редакционно-издательский отдел «Вежа», Волинского державного университета, 2007. 415 с.	412
41. Urszula Majer-Baranowska, „Słowa są jak ludzie”, czyli o dynamicznym ujęciu semantyki czasowników: Elena Viktorovna Padučeva, <i>Dinamičeskie modeli v semantike leksiki</i> , Moskwa: Języki slawjanskoj kultury, 2004, 608 s.	416
42. Emilia Wróńska, O asymetrycznym obrazie płci w języku: Małgorzata Karwatowska, Jolanta Szpyra-Kozłowska, <i>Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim</i> . Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, 294 s.	420
43. Agnieszka Kulisz, Kolejna polska książka z serii gender studies: Marek Łaziński, <i>O Panach i Paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-płciowa</i> , Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 360	422
44. Anna Niderla, Język w Internecie: Jan Grzenia, <i>Komunikacja językowa w Internecie</i> . Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, 214 s.	424

III. Z ŻYCIA NAUKOWEGO

45. Michał Łuczyński, Mitologia słowiańska na międzynarodowych konferencjach naukowych (1958–2003):	427
46. Urszula Majer-Baranowska, O etnolingwistyce na posiedzeniu Komitetu Językoznawstwa PAN (Warszawa, 3 XII 2007):	432
47. Joanna Szadur, Grzegorz Żuk, Konferencja na temat europejskich norm i wartości oraz językowego obrazu świata Słowian (Lublin 3–5 kwietnia 2008):	435

IV. NOTY O KSIĄŻKACH

V. KSIĄŻKI I CZASOPISMA NADESLANE

VI. NOTY O AUTORACH

OD REDAKCJI

Dwudziesty, jubileuszowy tom „Etnolingwistyki” dedykujemy uczestnikom XIV Międzynarodowego Kongresu Sławistów w Ochrydzie (IX 2008).

Tom zawiera blok wypowiedzi na temat roli opozycji *swój / obcy (inny)* w językach i kulturach słowiańskich, stanowiący pokłosie konferencji etnolingwistycznej, zorganizowanej w Lublinie w roku 2006, z której materiały opublikowaliśmy już częściowo w tomie 19. naszego rocznika. Konferencja lubelska była krokiem w kierunku realizacji zadania, które w swoim czasie sformułował twórca moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej, Nikita Iljicz Tolstoj, proponując *rassmotret' ponjatie svoego i čużogo v nacional'nom samosoznanii, v nacional'noj kul'ture, v literature, v obrjadach i v bytu*.

Niektóre wypowiedzi niniejszego tomu będą prezentowane przez autorów na Kongresie w ramach zatwierdzonego przez Międzynarodowy Komitet Sławiistyczny bloku tematycznego pod nazwą *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian w świetle etnolingwistyki*; wszystkie natomiast staną się przedmiotem dyskusji i posłużą rozwojowi dalszych badań nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów, w powiązaniu z doniosłą problematyką poszukiwania nowej tożsamości grupowej (narodowej i nie tylko) we współczesnej Europie i w świecie. Badania te stanowią część programu działania Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów oraz Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk. W programie powołanej w roku 2003 KE MKS zapisano (zob. „E” t. 15, 2003, s. 280–281) „podstawowe problemy słowiańskiej etnolingwistyki historycznej i współczesnej, w tym zwłaszcza związane z pracami nad słownikami etnolingwistycznymi”, a także „badania porównawcze nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów, z uwzględnieniem aspektu aksjologicznego (semantyka nazw wartości, słownictwo aksjologiczne w ujęciu leksykograficznym), stereotypów językowych (zwłaszcza narodowych, auto- i heterostereotypów), konceptualizacji czasu i przestrzeni w języku i w tekstach”.

Redakcja „Etnolingwistyki” zamierza publikować kolejne artykuły i rozprawy na ten temat i zachęca wszystkich zainteresowanych do współpracy.

Jerzy Bartmiński

Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda
(Lublin, Opole)

JAK BADAĆ JĘZYKOWO-KULTUROWY OBRAZ ŚWIATA SŁOWIAN I ICH SĄSIADÓW?

Autorzy artykułu wychodzą z założenia, że badania etnolingwistyczne ze swojej istoty zmierzają do odkrycia i opisanie tożsamości wspólnotowej, przede wszystkim — narodowej, i rozważają przydatność do tego celu koncepcji językowego obrazu świata. Koncepcja ta otwiera nowe perspektywy dla badań porównawczych w skali słowiańskiej i szerzej — europejskiej, dlatego została wpisana do programu pracy komisji etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Słowistów. Po omówieniu językowych i kulturowych sposobów manifestowania się tożsamości zbiorowej (znaki werbalne i niewerbalne) autorzy przedstawiają możliwości rekonstrukcji poczucia tożsamości wspólnotowej poprzez badanie struktur języka oraz narracji tekstowych. W programie badań etnolingwistycznych podstawę materiałową poszukiwań zawartości treściowej „konceptów narodowych” (czyli pojęć typu *polskość*, *rosyjskość*, *czeskość* itp.) powinny więc utworzyć cztery podstawowe grupy faktów: a) dane słownikowe pochodzące z wszystkich słowników definicyjnych, b) dane tekstowe pochodzące z bieżącej ekscerpcji tekstów danego dyskursu publicznego, zwłaszcza publicystyki wysokiej; c) dane korpusowe pochodzące z największych korpusów tekstowych danego języka etnicznego oraz z wyszukiwarek internetowych; d) dane uzyskane eksperymentalnie w toku specjalnie przygotowanych ankiet jako tekstowe „źródła wywołane” (z preferencją dla ankiet typu otwartego).

W komparacji międzykulturowej w pierwszej kolejności należy postawić pytanie o wartości wspólnotowe, przyjmowane subiektywnie przez wspólnoty jako wyznaczniki ich tożsamości. Oznacza to powrót do koncepcji słownika aksjologicznego, która to koncepcja może nadać badaniom porównawczym prowadzonym w skali ogólnosłowiańskiej i szerszej, transnarodowej, wewnętrzną spójność i porównywalność.

W naszej propozycji, która rozwija wcześniejsze przymiarki (Bartmiński 1996, 2000, 2003a, 2005, 2007ab; Chlebda 2000, 2005, 2007ab), wychodzimy z założenia, że badania etnolingwistyczne, w których obrębie pozostajemy, są z samej swojej istoty badaniami **tożsamościowymi**, ściślej — badaniami nad tożsamością

wspólnotową, zwłaszcza narodową (choć nie tylko). Wynika to z faktu, że, z jednej strony, sama tożsamość wspólnotowa jest wielorako ujęzykowiona, z drugiej zaś — że badania etnolingwistyczne stawiają sobie za cel główny docieranie do takich fenomenów, które, postrzegane całościowo, określamy właśnie jako tożsamość wspólnotową, zbiorową¹. Teza ta oznacza, że badacz danej problematyki powinien, po pierwsze, dążyć do ustalenia, z jakich to mianowicie fenomenów językowych złożona jest tożsamość wspólnotowa, po drugie zaś, jakimi metodami i na podstawie jakich danych źródłowych cechy tożsamości wspólnotowej rekonstruować i wiarygodność tych rekonstrukcji potwierdzać.

Pytania te zyskują dodatkowy wymiar w analizach porównawczych, międzyjęzykowych i międzykulturowych, wymagają bowiem ustalenia, co tworzyć powinno niezbędne *tertium comparationis* takich porównań, *tertium* umożliwiające prowadzenie równoległych badań w kilku czy kilkunastu krajach według tej samej metody i zapewniające porównywalność otrzymywanych rezultatów niezależnie np. od typologicznych różnic między językami.

Przyjmujemy, że poczucie tożsamości wspólnotowej ma charakter rezultatywny, stanowi wypadkową aktów i procesów autoidentyfikacji, które prowadzą do wypracowania poczucia przynależności pewnego „ja” do pewnej wspólnoty i zarazem poczucia odrębności wobec innych wspólnot.

Podstawą procesu autoidentyfikacji jest zbiór społecznie utrwalonych pozytywnych charakterystyk samego/samych siebie, umożliwiający najpierw „tożsamość przez afirmację”, a w kolejności „tożsamość przez kontrast”, poprzez porównanie, czyli odnoszenie się członków danej wspólnoty do wspólnot innych (por. Bartmiński 2007a: 22–23). Przyjmujemy tezę, wedle której kontrastowanie, jakkolwiek ważne dla rozwoju poczucia tożsamości, jest operacją wtórną w stosunku do operacji akceptowania określonych wartości (Bartmiński 2007b: 41–42).

Istnienie tożsamości zbiorowej — jako niemającej oparcia w konkretnym podmiocie („sensorium” według określenia Antoniny Kłoskowskiej, 2005: 99), który mógłby ją wyartykułować — jest często podawane w wątpliwość. Takim sensorium („organem świadomości”) jest psychika indywidualna, podstawa tożsamości jednostkowej, wypowiadająca się poprzez indywidualne, jednostkowe teksty (narracje). (Etno)lingwista ma do czynienia wyłącznie z narracjami jednostkowymi i tylko jednostkowymi. Ale między tożsamością indywidualną i tożsamością zbiorową — tak jak między wypowiedzią jednostkową i tym werbalnym tworem zbiorowym, który nazywamy dyskursem publicznym — istnieje organiczny związek, a konstrukt zwany „tożsamością zbiorową” (i, przez analogię, „dyskursem publicznym”) jest realnością, która może być poddawana badaniu.

¹ Nie wchodzimy tu w rozważania na temat relacji między tożsamością jednostki i grupy, do której jednostka się poczuwa; świadomość tożsamości jednostkowej jest wartością empiryczną, świadomość grupowa jest konstruktem pojęciowym.

Przez tożsamość zbiorową rozumiemy wszystko to, co w tożsamościach jednostkowych okazuje się — czy to z perspektywy obserwatora zewnętrznego, czy w wewnętrznym odczuciu samych jednostek danej zbiorowości — wspólne: identyczne, zbieżne czy maksymalnie bliskie, a tym samym powtarzalne i — w określonym stopniu — odtwarzalne. Ta część wspólna ma dwie ważne społecznie cechy. Po pierwsze, nie jest zwykłą i prostą sumą części tożsamości jednostkowych, lecz, zgodnie z prawem synergii, tworzy nową jakość — określoną wartość dodatkową, która w jakimś sensie ciąży nad grupą i programuje jej działania („jest wyposażona w potencję generowania określonego zbioru działań”, jak to sformułował Alain Touraine; za: Bokszański 2005: 29). Po drugie, dzieje się tak, gdyż, części tożsamości jednostkowych, genetycznie indywidualne, przestają być w ramach tożsamości zbiorowej subiektywne: uzewnętrzniają się i autonomizują, przekształcając się w samoistny obiektywny fakt; jak to ujął Bronisław Baczko, wyobrażenia rzeczywistości społecznej „wytworzone i ukształtowane przy użyciu tworzywa zaczerpniętego z zasobów symbolicznych, cechują się swoistą realnością, która związana jest z samym ich istnieniem, ze zmiennym wpływem, jaki wywierają na mentalność i zachowania zbiorowe, z różnorodnymi funkcjami, jakie pełnią w życiu społecznym” (Baczko 1994: 14).

Tak więc tożsamość zbiorowa — to wyabstrahowana z tożsamości indywidualnych członków danej zbiorowości część wspólna ich samoidentyfikacji z zespołem podzielanych przez nich symboli, wartości i przekonań, odwołanie do którego traktowane jest jako znak przynależności do tej zbiorowości. Ta decydująca o tożsamości zbiorowej danej grupy ludzkiej wspólność praktycznie może się manifestować zwłaszcza w:

a) posiadaniu w swojej dyspozycji zasobu takich samych znaków językowych rozumianych i wartościowanych w taki sam sposób;

b) identycznych lub zbieżnych wyborach przez jej członków tych samych znaków (werbalnych i niewerbalnych) w sytuacjach tego samego typu;

c) powtarzalności odruchowych reakcji (werbalnych, myślowych, emocjonalnych, zachowaniowych) członków tej grupy na jednorodne bodźce zewnętrzne;

d) regularności zajmowania przez członków tej grupy tych samych postaw w jednorodnych sytuacjach na przestrzeni dostatecznie długich odcinków czasowych;

e) zbieżności sądów wobec jednorodnych zjawisk, formułowanych przez różnych członków danej grupy niezależnie od siebie (w różnych miejscach i w różnym czasie);

f) identyczności lub daleko idącej zbieżności składowych „zaplecza odwoławczego” (zbioru autorytetów, dat i dzieł symbolicznych, zdarzeń emblematycznych, lektur itp.) u uczestników dyskursu publicznego w jego maksymalnej rozciągłości czasowej i przestrzennej;

g) wspólnocie atrakcji i repulsji kulturowych: przyciągania i odpychania, asymilacji (adaptacji) i dysymilacji (alienacji) kulturowych elementów innościowych. Zdaniem Andrzeja Szpocińskiego (2006) częścią kultury narodowej (w konsekwencji więc, naszym zdaniem, i narodowej tożsamości zbiorowej) jest względnie trwały układ jej odniesień do kultur innych, tworzący swoistą „geografię świata kultury” z typowym dla niej rozmieszczeniem centrów i peryferii, kultur bliskich i dalekich, ważnych i mniej ważnych.

Jak widać z wykazu a–g, mamy tu do czynienia z dużą liczbą zmiennych, a odniesienie ich do tak złożonego tworu, jakim jest wielomilionowa wspólnota ludzka, zmusza nas do operowania skalami zbieżności/rozbieżności w odniesieniu do każdego z powyższych kryteriów i orzekania w kategoriach „mniej — bardziej” („im mniej/im bardziej — tym bardziej/tym mniej”). Takie podejście oznacza więc, że byłoby złudzeniem traktowanie tożsamości zbiorowej w kategoriach absolutnych, tj. jako stałego (ustalonego) zbioru cech, reakcji, sądów i odwołań wspólnych wszystkim członkom danej zbiorowości (a więc uważanie jej za monolit). Tożsamość zbiorowa jest wielorako złożona wewnętrznie i jeżeli są cechy wspólne rzeczywiście dla wszystkich członków całej wielkiej zbiorowości (np. narodu), to musi ich być niezmiernie mało; z każdą nową cechą wprowadzaną do tego hipotetycznego zbioru zakładana jednolita wspólnota poczyną się rozpadać na coraz więcej grup i ugrupowań. Gdy na przykład dokonać przeglądu postaw Polaków wobec „nowej sytuacji europejskiej”, okaże się, że reakcje Polaków na jedne i te same bodźce bywają tak niezbieżne (a czasem wręcz diametralnie przeciwstawne), iż zbiór rozbieżności przeważa nad zbiorem zbieżności i mówienie o tożsamości zbiorowej staje się problematyczne. Proporcja między tymi zbiorami jest jednak dynamiczna i zależna od „kontekstów bodźcowych”: są sytuacje, kiedy rozbieżności schodzą na plan dalszy i ważniejsze stają się cechy łączące ludzi („narod się jednoczy”), są też sytuacje, kiedy, na odwrót, cechy jednoczące spychane są w niepamięć społeczną, a na plan pierwszy wysuwają się cechy różnicujące („swój staje się obcym”). Tożsamość zbiorowa ma więc charakter dynamiczny i plastyczny: w określonej swojej części jest stabilna (zawiera składniki *constans*), w innej części jest mniej lub bardziej zmienna. Można tu, jak się wydaje, przeprowadzić pewną analogię do zbioru nazw wartości, tj. polskiego systemu aksjologicznego: jest on w zasadzie stabilny (Fleischer 2003: 139; Pisarek 2002: 61 i 143), ale jest to stabilność raczej na poziomie znaczeń „jądrowych” czy „kodowych”, natomiast „największe, najbardziej wyraziste zmiany [...] obejmują pozajądrową strefę znaczenia, konotacje słabe, które są bardziej wrażliwe na nacisk kontekstu sytuacyjnego” (Bartmiński, red., 2006: 24).

Ponieważ tożsamość jest konstruktem mentalnym, nie jest nam ona dana bezpośrednio. Nie mamy dostępu do tożsamości samej w sobie, lecz wyłącznie do jej dopełniających się obrazów, serii jej „portretów”, których budulcem, tkanką łączną

i formą uzewnętrznienia jest język. Badania tożsamości są skuteczne o tyle, o ile są badaniami języka zarówno w węższym sensie lingwalnym, jak i w szerokim semiotycznym. Przez „badania języka” należy rozumieć analizę zarówno statyki języka (składników systemu w najszerszym sensie; zob. Bartmiński 2006: 230), jak i językowej dynamiki, tj. tekstów (także tekstów kultury w semiotycznym sensie tego określenia, por. Nijakowski 2006, chociaż wymagają one innych metod analizy), powstających w różnych porządkach organizacyjnych. Tym samym obiektem analiz tożsamościowych stają się rozmaite narracje jako „tryby organizujące percepcję rzeczywistości i pozwalające na scalenie doświadczeń” (Markowski 2006: 506), ale także jako namacalne formy organizacji tekstu (opowiadania, relacji, opisu). Ujętych tożsamość uzewnętrznia się tekstowo, a więc narracyjnie.

Rozmaite narracje tożsamościowe (wyspecjalizowane dyskursy ideologiczne) jednej i tej samej wspólnoty funkcjonują dzięki istnieniu „zaplecza odwoławczego”: mentalnościowego spoiwa tej wspólnoty. Teun van Dijk określa je mianem wspólnej bazy kulturowej (CCG = *cultural common ground*; van Dijk 2003), której korelatem językowym jest styl potoczny w rozumieniu antropologicznym (Bartmiński 1993/2001). Jakiegokolwiek aspekty tej instancji odwoławczej wyodrębniemy i jakkolwiek je nazwiemy — kodem kulturowym, mapą mentalną, pamięcią zbiorową, „universum polskim” (Prokop 1993) itp. — ufundowana jest ona na podzielanym przez tę wspólnotę zestawie wartościująco nacechowanych znaków.

Tożsamość zbiorowa jest najściślej powiązana z pamięcią zbiorową, a wprowadzenie w obręb tożsamościowego „zaplecza odwoławczego” kategorii pamięci zbiorowej — oczywiste dla psychologii społecznej, socjologii czy historiografii z kręgu narratywistycznego — jest krokiem o istotnych implikacjach dla etnolingwistyki pojmowanej jako jedna z nauk o tożsamości, otwiera ją bowiem na kontakty z naukami do tej pory z etnolingwistyką niewspółdziałającymi. Etnolingwistyka zwyczajowo zwraca się ku klasycznym działom językoznawstwa — leksykologii, frazeologii, paremiologii, dialektologii; otwiera się także na dialog z „lingwistyką antropologiczno-kulturową i lingwistyką kognitywną, a w szczególności — z rozwijającą się dynamicznie semantyką międzykulturową” (Bartmiński 2006: 229), współpracuje z etnografią, folklorystyką, kulturologią. Umieszczenie etnolingwistyki wśród nauk o tożsamości siłą rzeczy otwiera ją także na socjologię wiedzy, socjologię pamięci, psychologię świadomości czy historię (historiografię) pojmowaną jako nauka o narracjach interpretujących rzeczywistość (zob. zwłaszcza prace K. Mannheima, M. Halbwachsa, B. Andersona, H. White’a, F. Ankersmita, J. Topolskiego, B. Szackiej, R. Traby).

W bliskiej przyszłości należy stworzyć układ pojęć, który pokaże miejsce etnolingwistyki tożsamościowej wśród innych nauk o tożsamości oraz określi ich wzajemne relacje i wypływające z tych relacji konsekwencje. Nie będzie to zabieg ani sztuczny, ani „technologiczny” jedynie, etnolingwistyka i wymienione działy

nauki mają bowiem organiczne obszary wspólne; por.: „Pamięć przeszłości składa się z nośników znaczeń (nazw wydarzeń, postaci, wytworów kulturowych, a więc elementów znaczących) i powiązanych z nimi znaczeń: idei, wartości, wzorów zachowań (elementów znaczonych). [...] tak nośniki znaczeń, jak i powiązane z nimi znaczenia są zawsze (a nawet mocniej, muszą być, skoro funkcjonują jako pamięć zbiorowej przeszłości) własnością jakiejś grupy społecznej”; „W pamięci monumentalnej [rodzaj pamięci zbiorowej] zdarzenia i postaci z przeszłości funkcjonują jako symbole zbiorowej identyfikacji, a jednocześnie jako nośniki wartości i wzorów zachowań konstytuujących obraz zbiorowego «ja» Polaków” (Szpociński 2006: 52 i 34).

Dodać jednak należy, że tak jak pamięć indywidualna nie istnieje bez indywidualnej niepamięci, tak też pamięć zbiorowa — fundament tożsamości narodowej — nie istnieje bez zbiorowej niepamięci. Istnienie pamięci zbiorowej wręcz implikuje istnienie zbiorowej niepamięci: społeczna sankcja dla jednych jednostek języka jako nośników kodu kulturowego i znaków oporowych pamięci zbiorowej oznacza brak takiej sankcji dla jednostek innych, istniejących w systemie języka, ale rzadko dopuszczanych do dyskursu publicznego (a nawet wypieranych z niego) i pozbawionych funkcji podtrzymywania i organizowania pamięci zbiorowej. Dla poznania pełni naszej zbiorowej pamięci — a poprzez nią i pełni naszej zbiorowej tożsamości — poznanie tego, co Polacy ze swej pamięci wyparli lub do niej nie dopuścili, jest co najmniej tak samo istotne, jak to, co w pamięci zbiorowej zgromadzili. Skoro zaś pamięć zbiorowa jest ujęzykowiona, to ujęzykowiona — mająca swe werbalne eksponenty — powinna też być zbiorowa niepamięć (Chlebda 2007b).

Metodologia analizy i konkretne techniki badawcze zasobów niepamięci zbiorowej nie zostały jednak do tej pory przez lingwistykę wypracowane, staje więc przed badaczami tej problematyki wyzwanie szczególnego rodzaju. Przykładami zbiorowej niepamięci mogą być połączone z niszczeniem cerkwi przedwojenne pacyfikacje wsi ukraińskich przez władze polskie; udokumentowane przez historyków przypadki współdziałania Polaków z Niemcami w czasie wojny w mordowaniu Żydów; złe traktowanie ludności autochtonicznej na Śląsku i Mazurach jako Niemców; przesiedlenie ludności łemkowskiej w ramach akcji „Wisła” itp.

Są zapewne wspólnoty, które mają swoją tożsamość na tyle ustaloną (ustabilizowaną), że pytań tożsamościowych sobie nie stawiają lub zadają je rzadziej niż wspólnoty, które przez rozmaite historyczne i/lub geopolityczne okoliczności zewnętrzne są zmuszane do stałego weryfikowania swojej tożsamości, podważania jej i potwierdzania; do takich wspólnot należą według Johna Lukacsa Polska i Węgry (za: Szpociński 2006: 34). Obecnie znajdujemy się w szczególnym momencie historycznym, w którym większość krajów Europy Środkowo-Wschodniej przeżyła zmianę granic zewnętrznych i/lub wewnętrznych, a część z nich doświad-

czyła także konieczności praktycznego „wbudowania się” w nowe dla siebie struktury i zasady współżycia panujące we wspólnocie ponadnarodowej, jaką jest Unia Europejska. We wszystkich tych krajach wywołało to — niekiedy w sposób gwałtowny — powrót pytań o istotę i granicę tożsamości narodowej ich mieszkańców. W Polsce dla przykładu wyjątkowej ostrości nabrało w ostatnich latach pytanie: co to znaczy „polski”? Co jest polskie, a co polskie nie jest? Co jest składnikiem polskiej pamięci zbiorowej? Co jej składnikiem powinno być, a co być nie powinno? Co decyduje o tożsamości polskiej? Kto jest Polakiem i dzięki czemu? Czy jest taki stały i nienaruszalny zbiór cech, który decyduje o czyjejsz/czegoś polskości — i czy jest taki zbiór cech, który z polskości kogoś/coś wyklucza?

Nie są to pytania nowe. Nowy jest jedynie kontekst, w którym je przypomniano: kontekst Polski politycznie suwerennej, będącej od niedawna ogniwem ponadnarodowej struktury europejskiej — równocześnie zaś Polski, w której „jak twierdzi cała prawica [...], źródłem wszystkich problemów trapiących świat pracy są zli ludzie propagujący «niepolskie» idee, którym poprzednie rządy pozwoliły dorwać się do władzy”, Polski, w której „życie ludzi ma się poprawić dzięki temu, że rządzić będą «prawdziwi» Polacy” (David Ost; „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 26, s. 17). W tym kontekście odpowiedź na pytanie, co to znaczy „polski”, staje się w najwyższym stopniu relewantna społecznie. Sądzymy, że podobną relewancją odznaczają się w innych krajach pytania, co to znaczy „rosyjski”, co to znaczy „serbski”, „ukraiński” itd.

Stajemy więc wobec pytań, czym jest „polskość”, „rosyjskość”, „ukraińskość”, „serbskość” itp. Są to koncepty o tak wysokim stopniu złożoności i abstrakcyjności, że dochodzenie do ustalenia ich zawartości treściowej musi być proceduralnie rozłożone nie tylko na wiele etapów czasowych, ale i wiele dopełniających się technik analizy.

Przegląd wypowiedzi, jakie sformułowali dotychczas obserwatorzy i komentatorzy fenomenu polskości, pozwala ustalić, że podłożem ich ocen i opinii były najczęściej następujące typy werbalnej autoekspresji:

— obszerniejsze wypowiedzi literackie, ludowe, publicystyczne, epistolarne, wspomnieniowe itp., niewyspecjalizowane pod kątem eksplikowania pojęcia *pol-skość* i analizowane jako zastane całości; takie teksty („materiały osobiste o charakterze autobiograficznym” — pamiętniki, dzienniki, notatki) stały się na przykład podstawą analiz polskiej narodowej tożsamości zbiorowej, przeprowadzonych przez Antoninę Kłoskowską (2005), teksty folkloru zaś (pieśni, bajki, zamawiania itp.) były bazą materiałową rekonstrukcji polskiego językowego obrazu świata przeprowadzonego przez zespół etnolingwistów lubelskich (Bartmiński, red., 1996);

— obszerniejsze wypowiedzi ukierunkowane tematycznie pod kątem charakteryzowania pojęcia *pol-skość* (wypowiedzi „na zadany temat”) brane jako całości (np. w numerze 394 krakowskiego miesięcznika „Znak”);

— wyodrębnione z tekstów obu powyższych typów fragmenty o charakterze eksplikacyjnym, zawężone do sformułowań typu *Polska to jest...*, *Polacy są...*, *polski znaczy...*, *mimo że Polak/polski, to...* (tzw. definicje tekstowe);

— ukierunkowane wypowiedzi nienarracyjne, będące reakcją na pytania ankietowe zadawane przez ośrodki badania opinii publicznej i organizatorów plebiscytów publicystycznych zwłaszcza odnośnie do zbiorowych sympatii i antypatii narodowych.

Obserwatorzy odwoływali się także do takich eksponentów polskości, jak:

— obecne w tekstach narracyjnych (ukierunkowanych i nieukierunkowanych) przywołania: a) z innych tekstów (cytaty); b) z kodu języka (przysłowia, frazeologizmy, wyrazy — w tym nazwy własne);

— definicje jednostek języka formułowane w słownikach definicyjnych.

Zestawienie to pokazuje, że bazą materiałową mogą być dwa rodzaje danych: po pierwsze — wypowiedzi, w których tezy o polskości są formułowane eksplicitnie (np. *Polak jest jakiś: gościnny, rozrzutny, religijny* itd.), specjalnie pod kątem eksplikacji treści tego pojęcia, i wtedy pewne właściwości przypisywane Polsce i Polakom stawiane są pod asercją, traktowane jako rematyczne, ważne, nowe, nietrywialne; pod drugie — wypowiedzi, w których eksponenty polskości pojawiają się implicytnie, są wprowadzane niejako mimochodem, w charakterze presupozycji, jako pewnego rodzaju oczywistość stanowiącą tło dla komunikowania czegoś innego, nietrywialnego. Treści presuponowane dla badacza wspólnotowego obrazu świata mają pozycję silniejszą, są bowiem przez mówiącego uznawane za niepodlegające dyskusji, oczywiste, tak jak niepodlegające dyskusji są zasoby systemu języka (wyrazy, frazeologizmy, przysłowia).

Zasady te — tu wyłożone odnośnie do analizy fenomenu polskości — można naszym zdaniem stosować do analizy fenomenu dowolnej tożsamości narodowej, traktowanej tak odrębnie, jak i porównawczo z innymi tożsamościami.

W poddanych oglądowi pracach analizujących fenomen polskości (czy tożsamości narodowej w ogóle) najczęściej stosowano następujące metody:

— wyodrębnianie ze zgromadzonej bazy materiałowej zawartych w niej formuł eksplikacyjnych (a więc analiza treści na przykład zdań orzekających typu *Polacy są...*) zarówno kiedy tworzą one samodzielny utwór, jak też gdy są jego fragmentem, np. wypowiedzią jednej z postaci;

— konstruowanie przez badacza własnych formuł eksplikacyjnych domniemanych pojęć, ważnych dla danej tożsamości narodowej, na podstawie analizy porównawczego oglądu tekstów i oceny ich zawartości², analizy kreacji postaci literackich, których cechy są uznane za typowe, dalej także analizy układów fa-

²Por.: „Badacz stara się poprzez treść i formę życiorysowych opowieści poznać warstwę wartości i przedstawić” (Kłoskowska 2005: 116).

bularnych, dających się uogólnić w postaci zdań orzekających typu: *Polacy są...* (Kolbuszewski 1997: 105)³;

— analiza porównawcza formuł eksplikacyjnych zastanych w dobranym korpusie leksykograficznym (jak to ma miejsce w *Słowniku pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej*, Dubisz et al., red., 2004; por. też Sękowska 2007);

— organizowanie badań ankietowych uzupełniających analizę tekstową zarysowanych wyżej typów⁴;

— przeprowadzanie samodzielnych badań ankietowych i pomiarów na dużych i reprezentatywnych populacjach; w latach 90. i obecnie jest to — ze względu na jej dużą obiektywność, wymierność i porównywalność otrzymanych wyników — metoda bodaj najchętniej i najczęściej stosowana; wykorzystana m.in. w międzynarodowych badaniach ankietowych na temat pojęcia *ojczyzna* (Bartmiński, red., 1993), w analizie polskich słów sztandarowych i ich publiczności (Pisarek 2002), w analizie polskich symboli kolektywnych (Fleischer 1995, 1998, 2003), w badaniach nad stereotypami i autostereotypem Polaków („Etnolingwistyka” t. 17), w porównawczych analizach zmian polskiego systemu aksjologicznego (Bartmiński, red., 2006).

W programie etnolingwistycznych badań tożsamościowych podstawę materiałową poszukiwań zawartości treściowej „konceptów narodowych” (czyli pojęć typu *polskość*, *rosyjskość*, *czeskość* itp.) powinny więc utworzyć cztery podstawowe grupy faktów:

a) dane słownikowe pochodzące z wszystkich słowników definicyjnych danego języka etnicznego w układzie chronologicznym oraz, w miarę potrzeby, ze słowników specjalnych;

b) dane tekstowe pochodzące z bieżącej ekscerpcji tekstów danego dyskursu publicznego, zwłaszcza publicystyki wysokiej;

c) dane korpusowe pochodzące z największych korpusów tekstowych danego języka etnicznego oraz z wyszukiwarek internetowych;

d) dane uzyskane eksperymentalnie w toku specjalnie przygotowanych ankiet jako tekstowe „źródła wywołane” (z preferencją dla ankiet typu otwartego).

Na wybranych przykładach pokażemy poniżej kilka z możliwych dróg dochodzenia do rozmaitych składowych takich złożonych konceptów tożsamościowych, jak *polskość*, *rosyjskość*, *ukraińskość* itd. czy *europejskość*.

³Por. eksplikacje polskiego *losu* i rosyjskiej *sud'by* w pracy Wierzbickiej (1991), polskiej *wolności* i francuskiej *liberté* w pracy Abramowicza i Karolaka (1991) itp.

⁴Por.: „Sama opowieść autobiograficzna bywa często niewystarczająca dla ustalenia wielu twierdzeń istotnych dla przedmiotu badania. Jest wówczas konieczne zastosowanie dodatkowego wywiadu kwestionariuszowego z możliwie ogólnymi i niesugerującymi pytaniami otwartymi” (Kłosowska 2005: 117).

Jest oczywiste, że żadna tożsamość narodowa nie jest zakotwiczona jedynie w etnonimach i ich pochodnych. Warto jednak na początek obdarzyć uwagę tylko te jednostki, które mają bezpośredni (formalny, np. słowotwórczy) związek z wyrazami typu *Polska*, *Rosja* czy *Ukraina*, mimo że jest to istotne zawężenie pola poszukiwań, gdyż fenomeny „polskości” czy „rosyjskości” manifestują swoje istnienie również poprzez trudny do ogarnięcia szereg eksponentów werbalnych w ogóle z tymi wyrazami niezwiązanych (o eksponentach niewerbalnych nie wspominając). Unikamy jednak w ten sposób sytuacji, w której, mówiąc w istocie o czymś nieznanym, przypisujemy mu wykładniki materialne w sposób arbitralny, „na wyczucie”, i poprzez takie właśnie intuicyjnie przyjęte dane zwrotnie definiujemy obiekt poszukiwań. Przyjmujemy tym samym — a jest to założenie dużo mniej arbitralne — że owa poszukiwana „polskość” czy „rosyjskość” musi się jednak w jednostkach typu *polski*, *iście polski*, *po polsku*, *prawdziwy Polak*, *bardzo po polsku*, *Polak w każdym calu* rzeczywiście (w jakiejś przynajmniej mierze) wyrażać.

Tymczasem jednak nie tylko abstrakcyjne pojęcie „polskości”, ale nawet podstawowe przymiotniki typu *polski*, *rosyjski* nie doczekały się w słownikach definicyjnych adekwatnych do ich treści eksplikacji. Dzisiejsze eksplikacje słownikowe noszą charakter zdecydowanie tautologiczny, ograniczony do cech **relacyjnych**; tylko z rzadka są uwzględniane istotne z interesującego nas tu punktu widzenia cechy **jakościowe**.

Na przykład nieobecny u Lindego, odnotowany dopiero w słowniku wileńskim (1861) rzeczownik *polskość* objaśniony jest w słowniku warszawskim (t. 4, 1908) jako ‘charakter polski, obyczaje polskie, właściwości życia polskiego, polszczyzna, narodowość polska’, w *Słowniku języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego (t. 6, 1964) — jako ‘polski charakter czego, zespół cech polskich’. W *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* pod red. Haliny Zgólkowej *polskość* definiowana jest jako ‘ogół cech, charakterystycznych dla Polski — państwa w środkowej Europie, przypisywanych Polakom, decydujących o polskim charakterze czegoś’ (t. 30, 2001: 244), *polski* zaś — jako ‘taki, który dotyczy Polski i Polaków, jest dla nich charakterystyczny, uważany za narodowy; taki, który znajduje się w Polsce, pochodzi z Polski lub jest jej własnością’.

Przymiotnik *polski* (podobnie jak analogiczne przymiotniki *amerykański*, *rosyjski*, *ukraiński* itp.) opatrzony jest w *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* komentarzem: „nie stopniuje się” (*polski* ‘poch. od Polska; przym.; nie stopniuje się’). W myśl tego komentarza połączenia wyrazowe *prawdziwie polski*, *bardzo polski* albo nie istnieją, albo są defektywne i nie mają prawa istnienia. Takie stanowisko leksykografa oraz tautologiczne definicje typu „polskość to zespół cech polskich” nie pozwalają zrozumieć, co właściwie znaczy przymiotnik *polski* w takich np. kontekstach:

[1] *Jest takie sławne i bardzo polskie powiedzenie marszałka Piłsudskiego: Zwyciężyć i spocząć na laurach to klęska. Przegrać, lecz nie poddawać się — to zwycięstwo.* [T. G. Ash; „Gazeta Wyborcza” 114/04]

[2] *Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby do dziedziczonych legend i mitów zastosować prawdy, jakie bardzo polski pisarz — Witold Gombrowicz — borykając się z tymi legendami i mitami, pomógł nam uświadomić [...].* [Cz. Miłosz, *Prywatne obowiązki wobec polskiej literatury*]

[3] *Często cytuje się przewrotne zdanie Brechta z „Żywota Galileusza”: „Biedny to naród, który potrzebuje bohaterów”, co ma się odnosić także do nas, choć wówczas należałoby sentencję zmodyfikować. Zawsze potrzebowaliśmy bohaterów, lecz także po to, by ich następnie wdeptać w ziemię. Bohater opluty to jest figura bardzo polska.* [Z. Pietrasik; „Polityka” 36/04]

[4] *Choć biedronka na łanie zboża wydaje nam się tak polska, jak bocian na chałupie krytej strzechą, trudno o większe nieporozumienie. Biedronkowate występują na całym świecie [...].* [„National Geographic Polska” 9/07]

Regularne stosowanie w słownikach eksplikacji typu „polskość to zespół cech polskich” ma swe źródło w oddaniu pierwszeństwa metonimii i niedocenieniu obecności metafory. Eksplikacje takie mówią przede wszystkim o związku styczności (przyległości): o pochodzeniu, wywodzeniu się, przynależności, odnoszeniu się, nawet o własności rozumianej jako należenie czegoś do kogoś i prawo do rozporządzania tym czymś (‘taki, który znajduje się w Polsce, pochodzi z Polski lub jest jej własnością’). Metaforą tymczasem rządzi nie przyległość dwóch obiektów, lecz ich upodobnienie (w szerokim sensie): o jednej rzeczy możemy mówić w kategoriach rzeczy innej, gdyż o tej pierwszej możemy powiedzieć, że jest „taka jak” ta inna.

Starając się dociec istoty *polskości* czy *rosyjskości* w pryzmacie słowników odnośnych języków etnicznych, poszukujemy nie tyle oczywistej zależności genetycznej, przynależności i wynikania bezpośredniego (szukać ich możemy w encyklopediach), ile takiego zbioru cech, który użytkownikom języka pozwala właśnie na tworzenie wypowiedzi typu *bardzo polski*, *iście rosyjski*, przesuwających odnośne przymiotniki w sferę metafory. Mechanizm metonimii nie pozwala na stopniowanie cechy przyległości, upodobnienie natomiast — podstawa metafory — może być większe lub mniejsze, ogarniając to taki, to inny podzbiór cech. Analizując kontekstowe otoczenie sformułowań typu *bardzo polski*, *iście rosyjski* (a wykazują one — zwłaszcza w tekstach tzw. publicystyki wysokiej — dużą częstotliwość), mamy szansę zgromadzenia określonego zbioru cech tworzącego jakościowo, metaforycznie (a nie metonimicznie) pojmowaną *polskość*, konstytuującego więc koncept *polskości*. Da się wyobrazić międzynarodowy projekt badawczy, którego istotą byłoby zgromadzenie na podstawie komputerowych korpusów tekstowych podobnych objętościowo zbiorów sformułowań typu *bardzo polski*, *iście rosyjski*, *typowo czeski*, ustalenie statystycznie wiarygodnych zbiorów cech znajdujących w polach atrakcji tych sformułowań, porównawcze zestawienie tych narodowych zbiorów-konceptów, a następnie, na ich podstawie, weryfi-

kacja i korekta definicji odnośnych pojęć (*polski, polskość, rosyjski, rosyjskość, czeski, czeskość* itd.) w słownikach definicyjnych odnośnych języków.

Jak z tego wynika, leksykografii — tak jednojęzycznej, jak przekładowej, zarówno ogólnej, jak i specjalnej — przypisujemy w badaniach tożsamościowych doniosłą rolę.

Leksykografia jest swego rodzaju instytucją mogącą stymulować akty auto-identyfikacji narodowej, uczestniczyć w procesach autoidentyfikacji i sankcjonować rezultaty tych aktów i procesów, a same słowniki mają funkcję kumulującą leksykalne i semantyczne składniki językowego obrazu świata i sankcjonującą je. Nie znaczy to jednak, że obraz świata wynikający ze składu słownikowych siatek hasłowych i definicji znaczeń tworzących te siatki jednostek jest obrazem „prawdziwym” w sensie adekwatności do obrazu rzeczywiście przechowywanego w umysłach nosicieli danej kultury. Rezultaty pierwszych kwerend słownikowych skłaniają raczej do mówienia o szczególnym „leksykograficznym obrazie świata”, który powinien być konfrontowany z obrazem pozyskiwanym na podstawie zarysowywanej tu analizy pozasłownikowych źródeł językowych, przyjęzycznych i tekstowych.

Jedną z bardziej istotnych dróg poznania tożsamości narodowej danej wspólnoty jest definiowanie i redefiniowanie znaczeń jednostek oporowych pamięci/niepamięci zbiorowej. Potrzebne jest opracowanie programu działań weryfikacyjnych odnośnie do definicji haseł w różnych słownikach narodowych, zarówno specjalistycznych, jak ogólnych — to one bowiem są instytucją odwoławczą dyskursu publicznego i miejscem wspólnym znaków tożsamości narodowej.

Kwestię redefiniowania znaczeń jednostek oporowych pamięci/niepamięci zbiorowej zilustrujemy przykładem jednostek języka, które nie są wprawdzie eksplicytnymi wykładnikami polskości, ale które zasadnie, choć niejako *a priori* można podejrzewać o bycie jej reprezentantami czy nośnikami — z tej choćby przyczyny, że wyszły spod piór ludzi nazywanych duchowymi przywódcami narodu, a jednocześnie zostały społecznie usankcjonowane, czyli weszły do systemu języka. Mowa o skrzydlatych słowach, które określamy nie tylko jako autorskie czy imienne (*resp.* cytatopochodne) jednostki języka (składniki kodu językowego), ale i równocześnie jako werbalne destylaty (kondensaty) rozmaitych paradygmatów myślowych, mitów, ideologii, idei, stereotypów (składniki kodu kulturowego; zob. Chlebda 2005: 163 i 460). Można z góry przyjąć, że skrzydlate słowa autorstwa Mickiewicza, Słowackiego, Wyspiańskiego, Żeromskiego czy Herberta mogą być z tego powodu poddawane „próbie na etniczność”.

Jednak słownikowe utrwalenie tych znaczących składników polskiego kodu językowo-kulturowego jest dalece niewystarczające. Dla przykładu Mickiewiczowskie *Kochajmy się! Słownik frazeologiczny języka polskiego* (SFJP I: 332) definiuje jako ‘toast’, PSWP (16: 323) — jako ‘okrzyk radości i triumfu’, podobne

eksplikacje nie pozwalają jednak w żadnej mierze zrozumieć sensu wcale licznych użyć tego Mickiewiczowskiego wyrażenia we współczesnym polskim dyskursie publicznym; por.:

[5] *Trochę męskich słów zostało powiedzianych na spotkaniach z przedstawicielami Komisji Europejskiej. I, szczerze mówiąc, padały one także w naszym własnym gronie, gdy w Warszawie przygotowaliśmy stanowiska negocjacyjne. To nigdy nie było „kochajmy się” i śpiew na jedną nutę...* [J. Truszczyński; „Gazeta Wyborcza” 96/03];

[6] *To rozregulowanie obejmowało już czterolecie rządu Buzka. Jedno z nich to brak separacji między światami polityki i biznesu. Być może to „kochajmy się” było naturalne i nie można było go unikać. [...] Niestety, nastąpiło pomieszanie ról.* [A. Kwaśniewski; „Rzeczpospolita” 69/03];

[7] *Prezydent próbował stworzyć sztuczną nieistniejącą w społeczeństwie konstrukcję. Jego ogólnonarodowe „kochajmy się” to pomysł wbrew rzeczywistości.* [K. Kik; „Gazeta Wyborcza” 139/03];

[8] *Historia zmagania o reformę podatkową należy do gatunku tragikomedii. Pełno w niej zaskakujących zwrotów, obietnic łamanych wkrótce po złożeniu, błędów i nieudolności, lenistwa i taniego pozerstwa, okrzyków: „kochajmy się” i „zdrada”.* [„Gazeta Wyborcza” 283/99];

[9] *Dla redaktora głównego periodyku kulturalnego w kraju [Janusza Wilhelmiego] nastały teraz trudne czasy. Brak mu było wsparcia Olszowskiego, a partia sposobiła się do gierkowskiej la belle époque. Wobec hasła „kochajmy się” z narodem, w tym z literatami, Wilhelmi stał się skamieliną epoki gomulkowski.* [„Gazeta Wyborcza” 143/03];

[10] *Nie warto też się prezentować w roli [...] pośrednika np. między Berlinem i Waszyngtonem. Nie mamy przecież w zadanym konceptu godzącej sprzeczne stanowiska, a samo „kochajmy się” nie wystarczy.* [„Polityka” 41/02].

W żadnej z tych wypowiedzi *Kochajmy się!* (a właściwie „kochajmy się”) nie jest ani toastem, ani okrzykiem radości czy triumfu (nawet w przykładzie [8], w którym „kochajmy się” zostało nazwane okrzykiem, towarzyszy ono okrzykowi „zdrada”, radości więc czy triumfu nie wyraża). Lektura takich wypowiedzi powinna być dla leksykografa sygnałem podważającym zwyczajowe zaufanie do słowników i zastanych w nich definicji. Spojrzenie z dystansu wyznaczanego przez ogląd tekstów dyskursywnych i wiedzę o genezie omawianego zwrotu (a jego użycia współczesne wyrażnie wywodzą się z XII księgi *Pana Tadeusza*, a nie ze zwyczajów biesiadnych Polski szlacheckiej w ogóle, jak zdają się sugerować definicje słownikowe) skłania nas do zasadniczej redefinicji jego znaczenia i zaproponowania następującej eksplikacji:

‘Z dezaprobatą i w trosce o naprawę życia publicznego mówimy «kochajmy się» o sytuacjach, w których godzenie sprzecznych stanowisk i/lub jednanie się ludzi o odmiennych poglądach ma się odbywać kosztem jednego z tych stanowisk (poglądów) i pod fałszywym szyldem pełnej ich zgodności’.

Definicje SFJP i PSWP oraz wyżej zaproponowana są całkowicie różne, a sama budowa proponowanej definicji pragmatycznej (jej rama konstrukcyjna o charakterze celowościowo-intencjonalnym) zaświadcza, że to ta definicja właśnie, a nie jej

słownikowe poprzedniczki, jest rezultatem samooglądu Polaków, ich autorefleksji, samooceny, a więc i pochodną ich samoświadomości. Jest też składnikiem tej samoświadomości przekonanie, że opisana w tej definicji postawa jest jeśli nie typowa dla Polaków, to przynajmniej charakterystyczna dla nich — pozostaje natomiast rzeczą do dyskusji, czy mnożnik semantyczny ‘typowo polski’ wpisywać do definicji *explicite*, czy też uczynić go stałym elementem definicyjnej ramy konstrukcyjnej danego podzbioru jednostek i oznakować jakimś symbolem.

Podajmy oglądowi jeszcze jeden przykład Mickiewiczowski: *Jakoś to będzie*. To zawołanie Sędziego z księgi VI *Pana Tadeusza* jest w SFJP (I: 302) zdefiniowane jako ‘sprawy ułożą się w sposób możliwy do wytrzymania, znośny’, w WSFJP: 97 — jako ‘prawdopodobnie znajdzie się wyjście z tej sytuacji; chyba będzie dobrze’, w PSWP zaś (14: 444) — jako ‘nadzieja na ułożenie się życia, sytuacji’. Nie twierdzimy, że treści takich Polacy w swych wypowiedziach z frazemem *Jakoś to będzie* nie wiążą — bynajmniej nie wyczerpują one jednak zawartości treściowej tego frazemu. Bardziej całościowa analiza polskiego dyskursu publicznego ujawnia, że równoległe z werbalizacją treści tak czy inaczej w słownikach opisanych frazem *Jakoś to będzie* jest też w naszym dyskursie postmickiewiczowskim znakiem postawy, która pozwala rozpoczynać określone działania bez prób przewidzenia ich skutków, a więc zezwala na działania nieprzemyślane, prowizoryczne i improwizatorskie — przy czym jest to postawa uznawana przez (część) Polaków za typowo polską.

W analogiczny sposób należałoby, naszym zdaniem, postępować w stronę zredefiniowania długiego szeregu odnotowanych przez polskie słowniki ogólne jednostek składnikowych polskiego kodu kulturowego i, analogicznie, jednostek składnikowych innych kodów kulturowych odnotowanych przez słowniki innych języków etnicznych.

Program poszukiwania (werbalnych) nośników pamięci/niepamięci zbiorowej — czyli przeszukiwania słowników i tekstów dla wyodrębnienia eksponentów tożsamości narodowej, a także gromadzenia takich eksponentów metodą przeprowadzania eksperymentów asocjacyjnych, ankiet itp. — powinien mieć swoją zasadę organizującą (porządkującą) usytuowaną na wysokim poziomie ogólności, która zdolna będzie zapewnić metodyczność takich poszukiwań w ramach jednego języka/kultury/wspólnoty i stworzy wiarygodne *tertium comparationis* dla analiz międzyjęzykowych/międzykulturowych/międzywspólnotowych.

Taką zasadą porządkującą może być np. wyrosły jeszcze z retoryki Kwintyliana kilkuczłonowy model komunikacyjny (dyskursywny) ustalający obligatoryjne kategorie organizujące komunikację międzyludzką: KTO mówi, do KOGO, w jakiej SYTUACJI, w jakim CELU (Grabias 1994: 231), czy szerzej: KTO — Z KIM — GDZIE — KIEDY — PO CO — JAK się porozumiewa (Bartmiński 2000: 183–193; 2006: 239), ew. KTO — DLA KOGO — GDZIE — KIEDY —

W JAKIM CELU — O CZYM dany tekst napisał (Miczka 2002: 22). Pytania tego rodzaju można traktować jako „wielkie kategorie”, daleko wykraczające poza dany tekst czy akt komunikacyjny, przyjmując, że np. za KIEDY kryją się „sposoby konceptualizacji czasu wspólnotowego”. Stawianie tych samych pytań odnośnie do różnych wspólnot (bliskich sobie i dalekich) może zapewnić porównywalność rekonstruowanym tożsamościowym obrazom rozmaitych wspólnot (zob. Chlebda 2007c).

Stosowanie tej samej matrycy dyskursywnej (KTO — DO KOGO — KIEDY — GDZIE — PO CO / W JAKIM CELU — O CZYM — JAK) do analizy i opisu bardzo zróżnicowanych strukturalnie i treściowo kręgów językowo-kulturowych może pomóc ujawnić ich organiczną, chociaż głęboko ukrytą jedność zarówno „w pionie” (czyli w ujęciu jednokulturowym), jak i „w poziomie” (między kulturami). Jeśli — dalej idąc — przyjąć tezę, że u podłoża każdego językowego obrazu świata leży określony system wartości (Krzeszowski 1994, Bartmiński 2003), wówczas w komparacji międzykulturowej należałoby **w pierwszej kolejności postawić pytanie o wartości wspólnotowe, przyjmowane subiektywnie przez wspólnoty jako wyznaczniki ich tożsamości.**

Wracamy w ten sposób do koncepcji **słownika aksjologicznego**, która to koncepcja mogłaby nadać badaniom porównawczym ogólnosłowiańskim (i nawet w skali szerszej niż słowiańska, bo transnarodowej, europejskiej) wewnętrzną spójność i porównywalność.

Literatura

- Abramowicz Maciej, Karolak Ireneusz, 1991, *‘Wolność’ i ‘liberté’ w językach polskim i francuskim*, „Język a Kultura” t. 3, Wrocław, s. 51–59.
- Apresjan Jurij D. (red.), 2006, *Jazykovaja kartina mira i sistennaja leksikografija*, Moskwa, „Jazyki Slavjanskich Kul’tur”.
- Baczko Bronisław, 1994, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. T. 1: *Kosmos*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy (red.), 2003, *Język w kręgu wartości*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy (red.), 2006, *Język — wartości — polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*. Opracował zespół w składzie: Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Małgorzata Brzozowska, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska, Beata Żywicka, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 1993/2001, *Styl potoczny*, [w:] *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, [I wyd. jako tom 2 *Encyklopedii kultury polskiej XX wieku*, Wrocław], Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 2000, *Językowy obraz świata Polaków*, [w:] Gajda (red.) 2000, s. 179–195.
- Bartmiński Jerzy, 2003, *Where we are? A New Linguistic Conceptualization of the National Space in Polish*, [w:] *Rhetoric of Transformation*, ed. by Jerzy Axer, Warszawa 2003, Wydawnictwo DiG, s. 107–113.
- Bartmiński Jerzy, 2005, *Jazykovoj obraz mira. Očerki po etnolingvistike*, Moskwa, Indrik.
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.

- Bartmiński Jerzy, 2007a, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 2007b, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka”, t. 19, s. 35–59.
- Berezovič Elena, 2003, *Aksiologičeskie orientiry v zerkale različnych form suščestvovanija russkogo jazyka*, [w:] Bartmiński (red.), s. 145–161.
- Boksański Zbigniew, 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- Chlebda Wojciech, 2000, *Plaszczyzny oglądu językowego obrazu świata w opisie semantycznym języka*, [w:] Gajda (red.), s. 163–178.
- Chlebda Wojciech, 2005, *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne*, Opole.
- Chlebda Wojciech, 2007a, *Kiedy swój staje się obcym*, „Etnolingwistyka”, t. 19, s. 89–98.
- Chlebda Wojciech, 2007b, *Tezy o niepamięci zbiorowej*, „Prace Filologiczne” LIII, Warszawa, s. 71–78.
- Chlebda Wojciech, 2007c, *„Ramka pragmatyczna” w procesie weryfikowania i tworzenia słownikowych definicji frazeologizmów*, [w:] *Język. Człowiek. Dyskurs*, red. M. Hordy, W. Mokijenko, H. Walter, Szczecin, s. 185–195.
- van Dijk Teun, 2003, *Dyskurs polityczny i ideologia*, „Etnolingwistyka”, t. 15, s. 7–28.
- Dubisz Stanisław, Porayski-Pomsta Józef, Sękowska Elżbieta (red.), 2004, *Język — polityka — społeczeństwo. Słownik pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej*, Warszawa.
- Fleischer Michael, 1995, *Das System der polnischen Kollektivsymbolik. Eine empirische Untersuchung*, München.
- Fleischer Michael, 1996a, *Das System der deutschen Kollektivsymbolik. Eine empirische Untersuchung*, Bochum.
- Fleischer Michael, 1996b, *System polskich symboli kolektywnych. Wyniki badań empirycznych*, Wrocław.
- Fleischer Michael, 1997, *Das System der russischen Kollektivsymbolik. Eine empirische Untersuchung*, München.
- Fleischer Michael, 1998, *Współczesna polska symbolika kolektywna (wyniki badań empirycznych)*, „Język a Kultura”, t. 12, s. 308–335.
- Fleischer Michael, 2003, *Stabilność polskiej symboliki kolektywnej*, [w:] Bartmiński (red.), s. 107–143.
- Gajda Stanisław (red.), 2000, *Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich*, Opole.
- Golovanova Anastasija, 2003, *Kategorii cennosti i ee reprezentacija v pol'skoj jazykovej kartine mira*, [w:] Bartmiński (red.), s. 163–169.
- Grabias Stanisław, 1994, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.
- Judin Aleksy, 2003, *Proekt slawjanskogo aksiologičeskogo slovarja*, [w:] *Język w kręgu wartości*, red. J. Bartmiński, Lublin 2003, s. 456–458.
- Kłosowska Antonina, 2005, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Kolbuszewski Jacek, 1997, *Literatura wobec historii. Studia*, Wrocław.
- Krzeszowski Tomasz, 1994, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeń*, „Etnolingwistyka”, t. 6, s. 29–51.
- Markowski Michał Paweł, 2006, *Historyzm*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*. Podręcznik, Kraków.
- Miczka Ewa, 2002, *Prototyp w lingwistyce tekstu*, [w:] *Gatunki mowy i ich ewolucja*, t. 1: *Mowy piękno wielorakie*, red. D. Ostaszewska, Katowice, s. 20–31.
- Nijakowski Lech M., 2006, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa.
- Pisarek Walery, 2002, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Kraków.

- Prokop Jan, 1993, *Universum polskie. Literatura, wyobrażenia zbiorowa, mity polityczne*, Kraków.
- SFJP — Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa 1967–1968.
- PSWP — *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Halina Zgólkowa, t. 1–50, Poznań 1994–2005.
- Sękowska Elżbieta, 2007, *Polska leksyka polityczno-społeczna na przełomie XX i XXI wieku. Słownik*, Warszawa.
- Szacka Barbara, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mity*, Warszawa.
- Szpociński Andrzej, 2006, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, [w:] A. Szpociński, P. T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, Warszawa.
- Topolski Jerzy, 1998, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa.
- Traba Robert, 2006, *Historia — przestrzeń dialogu*, Warszawa.
- Wierzbicka Anna, 1991, *Język i naród: polski „los” i rosyjska „sud’ba”*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 5–20.
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding Cultures Through Their Key Words*, Oxford Univ. Press.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język, umysł, kultura. Wybór prac*, red. J. Bartmiński, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN.
- WSFJP — Piotr Müldner-Nieckowski, *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003.
- Zaliznjak Anna, Levontina Irina, Šmelev Aleksej, 2005, *Ključevye idei ruskoj jazykovoj kartiny mira*, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul’tury.
- Ždanova Vladislava, 2006, *Russkaja kul’turno-jazykovaja model’ prostranstva i osobennosti individual’noj orientacii v nej*, [w:] *Russkie i «russkost»*, red. V. V. Krasnych, Moskva, Gnosis, s. 5–178.

HOW SHOULD ONE GO ABOUT INVESTIGATING THE LINGUISTIC WORLDVIEW OF SLAVS AND THEIR NEIGHBOURS?

The authors assume that ethnolinguistic research in its nature attempts to uncover and describe communal, mainly national identity. They ask to what extent the linguistic worldview conception is useful for the purpose. The conception opens new vistas for comparative research on Slavic and, on a wider scale, European cultures and so it has been included into the research programme of the International Slavic Committee’s ethnolinguistic group. Having discussed the linguistic and cultural manifestations of group identity (verbal and non-verbal signs), the authors present the ways in which research on language and textual narration can contribute to a reconstruction of the feeling of communal identity. In ethnolinguistic research, the content of “national concepts” (e.g. Polishness, Russianness, Czechness etc.) should be investigated on the basis of four groups of sources: a) dictionaries; b) contemporary texts of public discourse, especially from the domain of high-level journalism; c) corpora of the ethnic language and internet searches; d) questionnaires, which are “elicited texts” (with preference given to open questionnaires). In intercultural comparisons one must above all consider the values of the communities which they adopt as the exponents of their respective identities. This means that one must return to the idea of an axiological dictionary, which idea can render Slavic and generally intercultural research internally coherent and comparable.

Светлана М. Толстая
(Москва)

СЛАВ. **SVOJŮ*: СЕМАНТИКА И АКСИОЛОГИЯ

Słowo **svojŮ* jest znane wszystkim językom i dialektom słowiańskim głównie w znaczeniu posesywnym. Subiektem (posesorem) „swojego” może być przede wszystkim człowiek jako osobne indywiduum lub ludzie jako wspólnota różnego typu i wielkości, w bardzo ograniczonym zakresie także zwierzęta, rośliny, zjawiska przyrody, artefakty i byty abstrakcyjne. Zakresy obiektów traktowanych jako „swoje” układają się w koncentryczne kręgi: w centrum stoi sam człowiek i to, co należy osobiście do niego, przede wszystkim jego własne ciało. Następny krąg to najbliższe otoczenie (swoja rodzina, swój dom), dalej — szerszy krąg rodzinny (szersza rodzina, ród), potem krąg sąsiadów, znajomych (swoja ulica, swój krąg przyjaciół, ludzi bliskich — „jedomyszlenników” itp.), potem krąg krajanów i ziomków, dalej krąg ludzi związanych więzią etniczną, językową, konfesjonalną itp. (swój naród, swój kraj), i na koniec cały rodzaj ludzki, cały świat ziemski w opozycji do „drugiego świata”, świata pozaludzkiego. Te kręgi znaczeń i związanych z nimi wartości są rozpatrywane w artykule na materiale rosyjskim i polskim (leksykalnym i frazeologicznym).

Слово **svojŮ* известно всем славянским языкам и диалектам прежде всего в посессивном значении — это притяжательное местоимение, отличающееся от личных притяжательных местоимений *мой, твой, его, ее, наш, ваш, их* своей соотносительностью со всеми лицами (с любым лицом), — в русском языке каждое из личных притяжательных местоимений в определенных условиях (при совпадении субъекта действия, выраженного управляющим словом, с посессором управляемого объекта) должно быть заменено на *свой*: **Я высказал мое мнение* > *Я высказал свое мнение*; *Они защищают свои права* (защищают те же, кому принадлежат права), но *Они требуют уважать их права* (уважать права должны не те, кому права принадлежат). Иначе говоря, *свой* — это не

просто шифтер (как всякое местоимение), но, можно сказать, шифтер в квадрате.

Ситуация посессивности включает два главных компонента («участника»): это субъект, тот, кому нечто принадлежит, посессор и объект, т. е. то, что принадлежит посессору (в элементарном посессивном выражении *мое мнение* и *свое мнение* в приведенных выше примерах субъект и посессор — «я», объект принадлежности — «мнение»). В семантическом спектре славянского слова *свой* каждый из этих «участников» ситуации может иметь разную природу и разный объем, соотноситься с разными денотативными сферами. Кто может быть субъектом (посессором) «своего»? Прежде всего человек как отдельный индивидуум или люди как объединения разного типа и масштаба. Очень ограниченно субъектом «своего» могут быть, например, животные, растения, явления природы, артефакты и абстрактные сущности. Если, например, у собаки может быть *своя* будка, у птицы *свое* гнездо или *свои* птенцы, то у растений уже очень мало своего — *своими* оказываются разве что части растений — береза может развесить *свои* ветки или сбросить *свою* листву; солнце может осветить землю *своими* лучами и т. п. (в этих случаях часто имеет место антропоморфизирующая метафора, т. е. уподобление человеку). Как правило, для предмета (артефакта) *своими* могут быть его части (ср. *дом со своими узкими окнами*), а также разного рода его параметры или другие внешние и внутренние характеристики (ср. *дом выделялся своей высотой, роман привлекает своим сюжетом*). Далее нас будет интересовать только сфера своего применительно к человеку, поскольку именно она порождает вторичные, в том числе культурные и оценочные значения слова.

Соответственно этому область объектов *своего* для каждого отдельного человека (того, что может быть для него своим) можно представить в виде концентрических кругов: центром этой концентрической конструкции будет сам человек и то, что принадлежит ему лично, прежде всего его собственное тело. Следующий круг будет состоять из его ближайшего окружения (*своя семья, свой дом*), далее будет идти более широкий круг родственников (*свой род*), затем будет идти круг близких, соседей, знакомых (*своя улица, свой круг общения, круг единомышленников и т. п.*), за ним — круг односельчан или вообще земляков, далее круг людей, связанных с ним этнической, языковой, конфессиональной и т. п. общностью (*свой народ, своя страна*), и, наконец, весь род человеческий, весь земной мир в противоположность «иному», потустороннему. Такое представление соответствует языковой категоризации — язык выражает эти отношения именно в категориях пространства (ср. *близкое* и

дальнее родство, *близкие* как обозначение людей, связанных самыми тесными узами; пол. *Cudze za lasem, a swego nie widzi pod nosem* — Skorupka 2: 357). С другой стороны, если каждый индивидуум имеет свою личную область и, значит, мы имеем столько личных областей (столько разных объектов «своего»), сколько существует людей, то по мере удаления от центра становится все меньше разных «своих» объектов: семья — это уже общее достояние не одного, а нескольких человек, народ — это то, что является «своим» для очень большого числа людей, а человечество и земной мир — одни для всех. (Чем больше субъектов «своего», тем меньше объектов и тем они более «крупные» и более «общие»).

Каждому из названных кругов соответствует некоторая граница, отделяющая свое от «не своего», при этом первая, самая узкая граница отличается от других, потому что личная сфера индивидуума отделена не от *чужого*, а от *иного* — от такой же личной сферы другого человека, даже и своего, близкого, родного. Дальнейшие границы по мере удаления от центра становятся все более жесткими: если за границей своего личного мира лежит область своих близких, своего дома, то за следующей границей уже область чужого — чужой семьи, чужой улицы, чужого села, народа и т. д.

Вместе с тем содержание признака «свой» тоже неодинаково: если в первом, самом узком кругу *свой* означает ‘принадлежащий мне, индивидууму’ (*свое тело*), то в остальных случаях скорее, наоборот, *свой* означает принадлежность индивидуума (субъекта) к данному кругу (*своя семья* — не то, что принадлежит тебе, а то, к чему ты принадлежишь; то же можно сказать о роде, народе, человечестве).

Далее эти круги будут рассмотрены на русском и польском материале (лексическом и фразеологическом). В языке особенно подробно разработано понятие своего применительно к узким сферам: индивидуальной и семейной.

Индивидуальная сфера. Свое тело. Для человека своим в самом первом и самом прямом смысле этого слова является его тело. Тело — это то, что ему принадлежит, по отношению к чему он является безусловным посессором. Тело и его части метонимически замещают самого человека: рус. (*навлечь неприятности*) *на свою голову, на свою шею* (т. е. на себя), (*взять*) *в свои руки, (почувствовать) на своей шкуре, (не видеть) дальше своего носа, (одарить) со своего плеча*; пол. *ratować swoją skórę* (= siebie), *bać się o swoją skórę* (= o siebie), *na swoją rękę* (по-своему), (*brać co*) *w swoje ręce* и т. п. (Skorupka 2: 249–250).

Благодаря этой метонимии, *свой* стало синонимом *сам*, что особенно заметно в параллелизме сложных слов с первым компонентом *свое-* и

само-: ср. рус. *своевольный* — *самовольный*, *своедельный* — *самодельный*, *своеродный* — *самородный*, *своебытность* — *самобытность*, *своевластие* — *самовластие* и др., ср. еще кашуб. *svojixa* (Sychta 5: 193) и рус. *самогонка* (пол. *samogonka* из русского), а также трансформаций типа рус. диал. *сам делал* — *своедельный* (*своедельский*, *своедельщина*), *сам копал* — *своекопанный*, *сам шил* — *своешитый*, *сам вязал* — *своевязанный*, *сам плел* — *своеплетый*, *сам кормил* — *своекормленный* и т. п. (СРНГ 36). Показательна также связь между *свой*, *сам* и *себя* в сложных словах-синонимах типа рус. *своелюбие*, *себялюбие* и *самолюбие*.

К узкому кругу «своего» относятся не только телесные, но и интеллектуальные, моральные и эмоциональные «органы» человека, такие как ум, воля, характер, ср. рус. *жить своим умом*, *своеумник* ‘упрямый человек или эгоист’, *своенравный*, *своевольный* ‘капризный, упрямый’, *на свой страх и риск* и т. п. Русское выражение (*быть*) *не в своем уме* означает то же, что *быть безумцем*, *сумасшедшим*, при этом *свой* в этом выражении надо понимать не в посессивном значении (ибо свой ум не противопоставлен чужому уму), а в оценочном значении: ‘правильный, нормальный, неповрежденный, полноценный’. Это же значение представлено в выражениях *своя смерть*, *умереть своей смертью*, пол. *umrzeć swoją śmiercią*, *не своя смерть*, где *свой* также не имеет отношения к посессивности, а означает ‘естественный, натуральный, нормальный’; оппозиция *своей* смерти (своевременной, когда человек изжил отпущенный ему срок) и *не своей* (преждевременной, насильственной смерти, самоубийства) наделяется в народной традиции мифологическим смыслом и соотносится с оппозицией «чистый — нечистый», «человеческий — демонический», «праведный — греховный». Интересно в этом ряду и рус. выражение *сам не свой*: оно означает такое эмоциональное состояние человека, когда он находится в крайнем смятении, становится непохожим на самого себя, т. е. означает резкое отклонение от нормы (ср. также *не в своих чувствах*, *не в своем духе*, *не в своем уме* и т. п.); *кричать не своим голосом* значит ‘кричать сверхсильным, истошным голосом’. Ср. еще рус. (*чувствовать себя*) *не в своей тарелке* (некомфортно), пол. *nie czuć się swojo*, где *свой* относится к эмоциональному ощущению человека, к привычному, знакомому, удобному, удовлетворяющему его состоянию.

Понятие «своей воли» (рус. *своеволие*, *своевольный*, пол. *swawola*, *swawolny*) получает в лексике и паремиологии религиозную трактовку и негативную оценку, поскольку своя (т. е. личная) воля человека противопоставляется божественной воле. Ср. пол. *Gdzie swawola panuje, tam niewinność szwankuje*; *Od swawoli głowa boli*; *Swawola każdego zepsuje*;

Swawola w piekle gore; Swawola wielka niewola; Swawola do cudzowoli wiedzy (НКРР 3: 356–357).

Личная сфера человека, обозначаемая словами *свой* и *сам*, включает также и всю его трудовую деятельность (ср. *жить своим трудом, плоды своего труда* и т. п.) и далее все, что составляет его собственность, т. е. одежда и другие личные вещи, дом, имущество, хозяйство, земля, скот и т. д. Синонимия слов *свой* и *собственный* так же, как и синонимия *свой* и *сам*, свидетельствуется в русском языке параллелизмом сложных слов с первыми компонентами *свое-* и *собственно-*, ср. рус. *своеручный, собственноручный* и устар. *саморучный* ‘сделанный своими руками’, а также *своеземец* ‘мелкий собственник земли’ (БАС 13). В этих значениях *свой* часто соотносится с *домом*, что весьма показательно, ср. кашуб. *swojak* ‘крестьянин, владеющий домом и участком земли’ (Sychta 5: 193), то же, что рус. *собственник*; рус. диал. *свойский* ‘домашний’ (*Свойские пчелы* — СРНГ 36: 319), арханг. *своеощенный* ‘выращенный (или сделанный) в доме, в своем хозяйстве’ (*Корова своеощена была; Своеощенный пинжак* — СРНГ 36: 313) и литер. *домороощенный* в том же буквальном значении, но с дополнительной негативной оценкой ‘примитивный, кустарный, низкого качества’: *домороощенные артисты* (т. е. не настоящие, не получившие специального образования, ср. *самодельность*). Польское выражение *na swoich śmieciach* означает ‘у себя, дома; u siebie, w domu’. В субстантивном употреблении *свое* получает значение ‘собственность, имущество’ и охраняется общественной моралью, ср. пол. *Patrz (pilnuj) swego; Nie ruszaj cudzego, nie utracisz swego; Trzymaj swoje; Cudzego nie bierz, swego broń* и т. п. (НКРР 3: 357–359).

Сфера родственных отношений. В славянских языках наиболее разработанной областью «своего», безусловно, являются отношения родства вообще и отношения по линии брачного родства в частности (в отличие от кровного родства, которое, однако, может называться *своя кровь*, ср. ряз. *Мать, она чужая, а вы своя кровь* — СРНГ 36: 315). Хотя вообще *своими* могут быть названы все родственники, начиная от ближайших (родители, дети, братья, сестры) и кончая родственниками самых дальних степеней родства (ср. *свой* в субстантивном употреблении: рус. волог. *свой* ‘родственник’: *У нас ведь только свое будутъ* — СРНГ 36: 309; поговорки рус. *Свой своему глаз не вырвет*; пол. *Swój swojemu szkody nie uczyni; Swój zawsze ciągnie do swojego; Swój do swego ignie; Lepiej płakać ze swoimi, niż skakać z obcymi* и т. п. — НКРР 3: 360), — в узком, терминологическом смысле слова *своими* называются прежде всего родственники по брачной связи, т. е. родственники со стороны супруга или супруги; именно они получают в славянских

языках номинацию посредством корня **svoj-*. Ср. рус. *свойствѣ* 'отношения между супругом и кровными родственниками другого супруга, а также между родственниками супругов, возникающие из брачного союза': *быть, состоять в свойстве*: «Родственники жениха и невесты становились своими людьми друг для друга, свояками, свойство делалось видом родства» (Ключ. Курс рус. истории I, 8 — БАС 13: 443); *свойственник, свояченица, свояк* 'муж свояченицы (сестры жены)' или 'то же, что свойственник' или вообще 'свой, близкий человек': *Почувствовал в нем свояка по положению* (Там же). В русских диалектах таких слов и выражений еще больше: *свойствѣ* может означать не только отношение, но и быть собирательным обозначением самих родственников: *свойка, своечка* (сваяченица или золовка, а также родственник вообще), *свойца, свойчат, свойчатка, свойчатый* (родной), *свойник* (родственник), *свойня* (родня) и т. п. (СРНГ 36).

Преимущественное закрепление слав. **svoj-* за сферой брачного родства находит свое объяснение в общей семантике брака и символике свадьбы в славянской традиционной культуре. Одной из семантических доминант свадьбы, как известно, является оппозиция «свой — чужой», противопоставление стороны жениха (его родственников, его семьи) стороне невесты (ее родственникам, ее семье), проявляющая себя на всех уровнях свадебного ритуала (в действиях, пространственной организации свадьбы, в музыкальном тексте обряда и т. д.) и его вербального оснащения (в свадебном фольклоре). Жених представляется персонажем чужого мира, он разбойник или охотник, нападающий на свою жертву, вырывающий ее из родной среды и уносящий к себе, в свой мир. Но и невеста для семьи жениха — чужая, она вторгается в мир семьи жениха извне и должна быть адаптирована, «усвоена» им. Иначе говоря, родственники по браку, в отличие от кровных родственников, — это не свои «по природе», а ставшие своими в силу ритуала, те, кого ритуал сделал из чужих своими и потому наделил этим именем. Имя, таким образом, маркирует в данном случае не существующее положение дел, а имеющее быть и желательное, имя становится одним из магических способов преодоления «чужого» и превращения его в «свое».

В польском языке слова *swojak, swojactwo, swojaczka* не имеют, в отличие от соответствующих русских слов, столь жесткого терминологического употребления и относятся к понятию родства в более широком смысле слова. Ср. в SJPD: ***Swojak***. 1. «Swój człowiek, ktoś tej samej narodowości, pochodzący z tej samej miejscowości, dalszy krewny, powinowaty, bliski». *Najstraszliwsza i najśroźsza jest walka ze swojakiem. Mądry cudzoziemiec więcej wart od lada jakiego swojaka* (Prus);

Swojactwo. «Więź, łącząca swojaków». *Duch braterstwa i swojactwa* (SJPD 8: 944); **Swój.** 2. «Rodzimy, swojski, domowy». **Swój, swoja** (w użyciu rzeczownikowym). «Ktoś bliski, należący do tego samego środowiska, do rodziny, nieobcy; krewnik, rodak, swojak; gwarowo — mąż, żona» (Там же: 947, 945). Сфера брачного родства не получает в польском языке какого-либо специального обозначения. Только в кашубском словаре Бернарда Сыхты отмечены устаревшие термины *svojni* 'муж': *Ni ma nic goršego, jak b'alka zdradza svojnego* (ср. *mojni*); *svojna* 'жена': *Nex koždy b'ere svojnę i jidze dodom*; *svojizna* (2) 'swoi, krewni, rodzina, domownicy': *Všestka svojizna zjacha[ła] sę na tatkov pogřeb* (Sychta 5: 193). Подобное употребление субстантивированного *свой* известно и в русском языке: *Значит побаиваетесь все-таки своего?* [т. е. мужа] (БАС 13: 437).

О том, что нормой в отношениях между родственниками считается взаимная привязанность, сердечность, участие, свидетельствует семантика производных от *свой*: рус. *свойский* 'простой, легкий в общении'; диал. карел. *свойственный, свойстливый, свойчивый, свойтливый, свойчавый, свойчатый* и т. п., которые означают 'приветливый, общительный, простой в общении' (СРГК 6: 17–18). То же в польском языке: *swój człowiek* (bliski, oddany), *swój chłopiec* (ukochany) (Skorupka 2: 248). Высокая оценка, которой наделяются родственные связи в традиционном обществе, становится в дальнейшем источником новых культурных функций слова *свой*, которое начинает использоваться в качестве магического умиловительного эпитета или имени или же в качестве табуистической замены. В русских диалектах «своими» могут называться разные болезни: арханг. *своя болезнь* 'какая-л. женская болезнь'; эвфемизмы этого типа со значением 'своя, родимая болезнь' широко используются у восточных славян для номинации падучей болезни (эпилепсии) и паралича: рус. диал. *свой, своя, свое* как субстантивы — новгор. *Бабу-то своим хватило: лежит без памяти. Свое расходилось; свое время, свой час* — олонец. *Думали умрет, а его своим временем хватило*; карел. *своим тронуло* 'случился припадок' (СРНГ 36: 309), полес. брест. *своя слабость* (Усачева 2004: 611), ср. с тем же значением «родства» рус. *родимец*; любопытно, что эта же болезнь может называться «божьей»: рус. *божья немочь, божье*, бел. *божэвілля*, диал. туров. *бож'е лїхо, божя слабосць*, чеш. *božes, boží moc*, словен. *božjast* (Там же). Этот же тип номинации характерен для табуистических обозначений женских регул: рус. псков. *свое* (СРНГ 36), укр.-карпат. *свичес*, бел. *свае речы*, пол. диал. мазовец. *swoj czas, swoje czasy* (Турга 2001: 118), кашуб. *svoj čas* (Sychta 5: 192), чеш. *svá nemoc*, хорв. *svoje vreme* (*nema svojega vremena, zgubila svoje vreme*), *svoj cvit, svoje cvatnje*, серб. *свој ред* (Агапкина 1996: 110).

В семантической истории славянского слова *свой* первоначальное посессивное значение становится источником других значений, не связанных с прототипической ситуацией посессивности. В самом деле, к выражениям типа рус. *в свое время, на своем месте* или пол. *swego czasu, na swoim miejscu* неприменимы вопросы о субъекте посессивности, о том, чье именно время или кому принадлежит это место. Речь может идти здесь либо о значении неопределенности (*В свое время это приветствовалось, а сейчас запрещается; В свое время он был очень знаменит*), либо о значении ‘надлежащий, правильный, соответствующий’ (*Всеми свое время*). Посредником для этих вторичных значений становится логически закономерное семантическое развитие: ‘принадлежащий кому-, чему-л. (należący do kogo, czego)’ > ‘свойственный кому-, чему-л., характерный для него, относящийся к нему (właściwy komu, czemu, charakterystyczny dla kogo, czego, odpowiedni)’ (*отказался от своей привычки, несмотря на свою неловкость, приехал со своим другом, разложил свои книги* и т. п.). Отсюда рус. *свѣйство* ‘характерная черта, cecha charakterystyczna’.

Далее возможно развитие > ‘специфический, особенный, своеобразный’ (заметим, что в этом случае в русском языке всегда присутствует или подразумевается оппозиция другому, а *свой* принимает на себя логическое ударение: *Каждый штат имеет свои законы* (отличные от других); *Адвокат представил свои аргументы* (противопоставив их другим мнениям) и т. п.; отсюда затем развивается значение ‘по-своему’ (*на свой лад, по своему желанию, своими словами; своеобразный, своеправный*, диал. *своебытный, своеносный* ‘своеправный, заносчивый, своевольный’ — СРНГ 36 и т. п.). Но столь же закономерным выглядит семантическое развитие от характерного, свойственного кому-, чему-либо к «нормативному» значению ‘природный, естественный, такой, какой соответствует природе вещей’ (*свои волосы, свои зубы, своим ходом, своим чередом*; диал. *своеродный*: *Волосы у ее своеродные, некрашенные* — СРНГ 36: 313). От этой точки снова возможны два пути: естественное может пониматься как ‘положенное, правильное, надлежащее, должное’ и оцениваться положительно (*знать свое место, положить на свое место, вступить в свои права, называть вещи своими именами* и т. п.), но может пониматься, особенно когда речь идет об артефактах, как недостаточно совершенное, кустарное, неотделанное, грубое, противопоставляться совершенному, обработанному, искусному и оцениваться либо нейтрально (рус. карел. *Мы-то жили на своекопанной земле; Своеплетое сито у нас есть; Рубашки, штаны, кафтаны, шапки, варезки — все своедельное, своетканое, своевязальное* — СРГК 5: 15), либо нега-

тивно (диал. *своедельщина*: *Мы раньше холщову своедельщину носили; И ходили в своедельщине и робили своедельщиной* — СРНГ 36: 311). Если же речь идет о растениях или животных, птице, пчелах, то *свой*, *свойский* и т. д. получают значение 'домашний' и противопоставляются дикому (или покупному): *Малина дикая и свойская росла; Свойские пчелы; У меня своедельские куры, пестренькие*; поговорка: *Как дикий гусак посреди свойских; Своеродны олени всегда лучше покупных* (СРНГ 36: 319).

Собственно языковая оценка *своего* (в его атрибутивной и номинативной функции) находит продолжение и более яркое выражение в паремиологии, где «свое» и «чужое» оцениваются в категориях прагматических и этических в соответствии с нормами обычного права. Свое и чужое не столько противопоставляются друг другу «по качеству», сколько разграничиваются (ср. рус. *Чужого не бери, своего не давай!*; *На чужой каравай рта не разевай, а пораньше вставай да свой затевай (затирай)!* *Лучше свое отдать, нежели чужое взять*; пол. *Cudzego nie ruszaj, a swego pilnie strzeż; Cudzego nie bierz, swego nie dawaj* — НКРР 3: 357 и т. п.). Свое лучше именно потому, что оно свое (рус. *Всякому свое дороже; Всяк себе хорош; Свой хлеб сытнее; Своя рубашка ближе к телу; Чужой мед горек*; пол. *Każdemu swoje najmiłsze; Każdemu się swoje podoba; Każdy swoje kocha* — НКРР 3: 357). Пословицу *Свой сухарь лучше чужих пирогов* надо понимать так: лучше плохое, но свое. Ценность своего именно в его принадлежности себе; свое определяет, таким образом, важную границу особенно охраняемой личной сферы человека, в которой он сам несет ответственность за себя и все «свое» (начиная от собственного тела и кончая всем, что составляет поле его деятельности и его личных отношений с другими людьми, и миром в целом).

В традиционной культуре вербальные формулы с мотивом разграничения своего и чужого служат средством защиты человека, его дома, скота и т. д. от злокозненных действий нечистой силы, представляющей «чужой», потусторонний, демонический мир. Например, при встрече с русалками надо было сказать: *То тобі, Боже, то мені, Боже* (ПА, волин.); в заговоре коровы от порчи говорили: *Чужого спору не забіраєм, свайго не выпускаєм* (Замоу 1992, № 89). Подробнее см. (Левкиевская 2002: 52–53).

Литература

- Агапкина Татьяна А., *Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре*. М., 1996. С. 103–150.

- БАС — *Словарь современного русского литературного языка*: В 17 т. М.; Л., 1948–1965.
- Замовы / Уклад. Г. А. Барташевич. Минск, 1992.
- Левкиевская Елена Е., *Славянский оберег: семантика и структура*. М., 1992.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- СРГК — *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей* / Гл. ред. Александр С. Герд. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров* / Под ред. Федота П. Филина, Федора П. Сороколетова. М.; Л., 1965–... Вып. 1–...
- Усачева В. В., *Падучая // Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Никиты И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 611–616.
- NKPP — *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. Julian Krzyżanowski, Stanisław Świrko. Warszawa, 1969–1978. Т. 1–4.
- SJPD — *Słownik języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego. Warszawa, 1958–1969. Т. I–XI.
- Skorupka Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*. Warszawa, 1967–1968. Т. I–II.
- Sychta Bernard, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1967–1976. Т. 1–7.
- Тыгра Anna, *Tabu w dialektach polskich*. Bydgoszcz, 2001.

THE SLAVIC ROOT *svoj- ‘(ONE’S) OWN’: ITS SEMANTICS AND AXIOLOGY

The word *svojъ ‘one’s own’ is present in all Slavic languages and dialects mainly with a possessive meaning. The subject (possessor) is above all a person or a community, to a limited degree also animals, plants, natural phenomena, artifacts and abstract entities. The objects treated as “own” constitute concentric circles, with a person in the centre and with what belongs to him or her, starting with the body. The next circle is the nearest environment (the family and the home), then relatives, neighbours, friends, fellow countrymen, people connected through ethnic, religious or linguistic bonds (the nation or country), finally the whole humanity, the earthly world, as opposed to the “other”, supernatural world. The circles of meanings and values are investigated on the basis of Polish and Russian lexical and phraseological data.

Renata Grzegorzycowa
(Warszawa)

OD WSPÓLNOTY DO OBCOŚCI. ROZWÓJ ZNACZENIOWY POLSKIEGO PRZYMOTNIKA *OBCE* NA TLE SŁOWIAŃSKIM

Głównym celem artykułu jest prześledzenie rozwoju semantycznego prasłowiańskiego przymiotnika **obŭtŭ*, oznaczającego pierwotnie wspólnotę, ogólność, powszechność, którego kontynuant w języku polskim (*obcy*) uzyskał znaczenie 'nienależący do wspólnoty'. Zbliżył się tym samym do przymiotnika *cudzy*, wywodzącego się od prasłowiańskiego przymiotnika **tjudŭ*, którego kontynuanty w innych językach słowiańskich są podstawowymi wykładnikami znaczenia 'obcości'.

Autorka podejmuje również próbę wyjaśnienia, jak doszło do przesunięcia semantycznego od 'wspólnoty' do 'obcości' w polskim przymiotniku *obcy*. Formuluje hipotezę, iż znaczenie ewoluowało od 'wspólny, ogólny, powszechny, należący do wszystkich', poprzez 'nienależący do mnie, nie mój własny', 'nie nasz własny, nienależący do kręgu bliskiego', aż do 'nieznajomy, nieznan, z którym nic nas nie łączy'.

Analizuje ona również relacje semantyczne między przymiotnikami *cudzy* i *obcy* we współczesnej polszczyźnie, dochodząc do wniosku, iż węzłem semantycznym łączącym oba te przymiotniki jest 'dzierżawczość', różnie jednak profilowana w każdym z nich. Podejmuje także zagadnienie wartościowania niesionego przez przymiotnik *obcy*. Jego nacechowanie negatywne ujawnia się kontekstowo, niemniej jednak wynika z podstawowej semantyki wyrazu — nienależenie do kręgu bliskiego implikuje ujemną ocenę.

Celem mojego referatu jest przyjrzenie się, jak w perspektywie historyczno-semantycznej ukształtowała się grupa słowiańskich przymiotników oznaczających pojęcie 'obcości', a więc najogólniej: 'nienależenia do kręgu bliskiego mówiacemu (nadawcy zdania lub innej osobie wyznaczonej)'. Pojęcie to stanowi drugi człon przeciwstawienia, które jest przedmiotem tej konferencji, mianowicie opozycji: 'nasz, bliski, swój, należący do kręgu bliskiego, z którym się utożsamiamy' i 'nie nasz, inny, nienależący do kręgu bliskiego, z którym się nie utożsamiamy'.

Prasłowiańszczyzna miała zestaw kilku wyrazów służących do wyrażania analizowanej opozycji pojęciowej. Znaczenie ‘bliskości’ wyrażał leksem **svojъ* (‘należący do mówiącego lub podmiotu zdania’ i ‘własny’), a także zaimki dzierżawcze **mojъ*, **našъ*. Do wyrażania drugiego członu — ‘obcości’ — służyły przymiotniki **tjudъ* (kontynuowany w słowiańszczyźnie jako ros. *чуждой*, pol. *cudzy*, czes. *cizí*) oraz **inъ*, o pierwotnym znaczeniu ‘jeden’ oraz ‘inny’, który kładzie nacisk na znaczenie ‘odmienności’. Tym ostatnim przymiotnikiem nie będę się dalej zajmować, choć niewątpliwie dla całości obrazu badanego pola semantycznego warto by przebadać także jego rozwój semantyczny.

Oprócz tych przymiotników istniał w prasłowiańszczyźnie przymiotnik o zupełnie innym znaczeniu, który w toku rozwoju semantycznego stał się jednym z wykładników omawianej opozycji. Chodzi o przymiotnik **obŭtŭъ* o znaczeniu ‘wspólny, społeczny, ogólny’, który w odmienny sposób rozwinął się w poszczególnych językach słowiańskich: wschodnia i południowa słowiańszczyzna zachowała ten przymiotnik (w postaci fonetycznej właściwej tym językom, por. ros. *объуѣ*, bułg. *обуѣ* i in.) w dawnym znaczeniu, z ewentualnym rozwinieciem znaczeń pochodnych, natomiast północno-zachodnia słowiańszczyzna utraciła ten przymiotnik bądź też rozwinęła nowe, przeciwne znaczenie, jak w polskim przymiotniku *obcy* ‘nienależący do wspólnoty, kręgu bliskiego mówiącemu’. Jest to najbardziej zagadkowa kwestia w dziejach tego przymiotnika. W dalszym ciągu moich rozważań będę starała się zrekonstruować hipotetyczną drogę tego przesunięcia semantycznego.

Żeby dobrze zrozumieć dzieje słowiańskich przymiotników oznaczających obcość, nienależenie do wspólnoty i wzajemne stosunki między nimi, trzeba sięgnąć do ich etymologii i prasłowiańskiego punktu wyjścia. Zaczniemy więc od rekonstrukcji stanu prasłowiańskiego.

1. Prasłowiański punkt wyjścia

Dane etymologiczne dotyczące obu przymiotników i ogólny obraz ich kontyuantów w językach słowiańskich przedstawia poniższe zestawienie. Wykorzystuję w nim przede wszystkim dane ze słownika etymologicznego Trubaczewa (2005) dla przymiotnika **obŭtŭъ* i Vasmera (1958), Sławskiego (1952) oraz Borysia (2005) dla przymiotnika **tjudъ*.

A oto syntetyczny obraz punktu wyjścia i rozwoju obu przymiotników:

obŭtŭъ(jъ)* ‘wspólny, powszechny, ogólny’, (gr. *κοινός*, łac. *communis*). Kontynuanty poświadczone we wszystkich językach wschodniosłowiańskich i południowosłowiańskich. **Brak w łużyckich i połabskim. W czeskim tylko derywaty od rzeczownika *obec* (*obecný*). W polszczyźnie znaczenie pierwotne zachowane

tylko w derywatach: stp. *obec* ‘ogół’, *obecny*, *obczyzna* ‘wspólnota’, *obcować*. Kontynuant **przymiotnikowy** (*obcy*) wyłącznie w **zmienionym znaczeniu**.

Przymiotnik prasłowiański **obvtjъ* (pie. **ob^hi-tjo-*), derywowany sufiksem *-tjo-* od przyimka **obv-* (< *ob^hi-*) o znaczeniu ‘wokół’. Pierwotne znaczenie: ‘taki, który jest wokół, otaczający’ > ‘wspólny’.

tjudъ(jъ)* ‘należący do kogoś innego, nie swój’ (gr. *αλλότριος* ‘należący do kogoś innego’, *ξενος* ‘przybysz’, łac. *alienus* ‘należący do kogoś innego’, *externus* ‘przybysz z zewnątrz’). Kontynuanty we **wszystkich językach słowiańskich, nawiązujące do znaczenia pierwotnego. W rosyjskim dwa wyrazy: rodzimy (*чужой*) i cerkiewizm (*чуждыи*), zróżnicowane semantycznie. Scs. *štuždъ* ‘obcy, wrogi’. W polszczyźnie rozwój semantyczny przymiotnika *cudzy* pozostaje w zależności od rozwoju przymiotnika *obcy*, który uzyskał nowe znaczenie.

Przymiotnik psl. **tjudъ(jъ)* kontynuuje praindoeuropejski przymiotnik **teutjo-*, derywowany od rzeczownika pie. **teuta/touta* ‘ludzie, lud’. Pierwotne znaczenie ‘należący do innych ludzi’, por. paralelny rozwój w słoweńskim *ljudski* ‘obcy’. Etymologię tę potwierdza znaczenie scs. *чуждыи* ‘obcy, wrogi’. Także najdawniejsze znaczenie pol. *cudzy* (por. stp. *cudzy człowiek*, *posłowie z cudzej nacjej*) to ‘należący do innej grupy ludzi’.

Z przedstawionego obrazu wyłania się kilka kwestii, wymagających wyjaśnienia.

Problem 1. Jak rozwijały się **znaczenia obu przymiotników** w poszczególnych językach? W językach, w których wykładnikiem ‘obcości’ pozostały jedynie kontynuanty prasłowiańskiego przymiotnika **tjudъ* (np. w rosyjskim, por. *чужой*, *чуждыи*), uzyskały one nowe znaczenia, podobne do tych, które rozwinął polski przymiotnik *obcy*. Jednocześnie w tych językach kontynuanty prasłowiańskiego przymiotnika *obvtjъ* wytworzyły nowe znaczenia, zmierzające ku pojęciu ‘ogólności, uniwersalności’ itp. Warto przyjrzeć się rozwojowi tych znaczeń, aby lepiej zrozumieć główny problem, który nas tu interesuje, a mianowicie rozwój polskiego przymiotnika *obcy*.

Problem 2. to wyjaśnienie **zagadkowej genezy** polskiego znaczenia przymiotnika *obcy*.

Problem 3. wreszcie to **wzajemne stosunki znaczeniowe** między przymiotnikami *obcy* i *cudzy* w języku polskim, w którym wskutek rozwoju semantycznego przymiotnika *obcy* powstały dwa bliskie sobie znaczeniowo przymiotniki.

W dalszym ciągu omówię tylko niektóre z tych kwestii. Zwłaszcza poważny opis rozwoju znaczeń obu przymiotników w poszczególnych językach słowiańskich. Wymagalby współpracy slawistów, specjalistów w zakresie tych języków. Jednakże dla zrozumienia całości problemu konieczne jest przyjrzenie się interesującym nas procesom choćby w ogólnych zarysach. Obraz zmian w językach wschodniosłowiańskich będę obserwować jedynie na przykładzie języka rosyj-

skiego, przy czym oprę się głównie na danych słownikowych, co w konsekwencji da obraz niepełny i uproszczony, a więc hipotetyczny.

2. Dzieje prasłowiańskiego przymiotnika **obъtъ*

Jak widać z podanego wyżej zestawienia, przymiotnik ten kontynuowany jest w wyjściowym znaczeniu ‘wspólny, ogólny’ (z późniejszymi modyfikacjami) jedynie we wschodniej i południowej słowiańszczyźnie. W zachodniej słowiańszczyźnie uległ zanikowi lub gruntownej zmianie semantycznej, jak w języku polskim.

2.1. Rozwój znaczeniowy kontynuantu przymiotnika **obъtъ* w języku rosyjskim (a więc rozwój przymiotnika *объуѣ*) wykorzystuje potencję semantyczną niesioną przez pierwotne znaczenie tego przymiotnika: ‘związany z tym, co nas otacza, co jest wokół’. Możliwości przesunięć zmierzają w dwóch głównych kierunkach:

- (1) ‘odnoszący się do **wszystkich**, powszechny’, a dalej ‘pospolity, zwyczajny, zwykły’,
- (2) ‘istniejący, zachodzący, dokonywany, posiadany **wspólnie**, wspólnie (wraz) z innymi’, a dalej różne rozumienia ‘wspólnoty’ i ‘kolektywności’.

Warto zauważyć, że znaczenie (1) ‘dotyczący ogółu, zbiorowości’ ma dwa aspekty: **dystrybutywny** (‘odnoszący się do każdego’) i **kolektywny** (‘odnoszący się do wszystkich, całego zbioru’). Przy tym drugim rozumieniu *объуѣ* zbliża się do znaczenia kolektywnego, wyróżnionego jako znaczenie (2).

A oto dalsze znaczenia przymiotnika *объуѣ*, nawiązujące do któregoś z dwóch podstawowych znaczeń.

- (3) ‘całościowy, **ogólnikowy**, niekonkretny’, pochodne od znaczenia (1), por. ros. *в общих чертах*,
- (4) ‘**podobny**, jednakowy’ (w siedemnastotomowym słowniku języka rosyjskiego, tzw. БАС, znaczenie 4.), pochodne od znaczenia (2): ‘posiadający cechy wspólne’, np. *Содержание истории есть общее — судьба человечества*.

Niektóre z tych znaczeń rozwinęły jeszcze dalsze pochodne (w sumie w akademickim słowniku języka rosyjskiego jest ich kilkanaście). Zwłaszcza rozbudowane jest w języku rosyjskim pojęcie ‘kolektywności’, pochodne od znaczenia (2).

2.2. W języku czeskim bezpośredniego kontynuantu przymiotnika *obъtъ* nie ma. Istnieje natomiast rzeczownik *obec*, oznaczający pierwotnie ‘ogół’, potem ‘gromadę, gminę’, ‘środowisko’. Od niego pochodne są dwa przymiotniki: *obecní*, o znaczeniu konkretnym ‘komunalny, gromadzki’, oraz *obecný*, który rozwinął znaczenia abstrakcyjne, paralelne do znaczeń właściwych przymiotnikowi *объуѣ* w języku rosyjskim. Przymiotnik *obecný* znaczy więc: 1. ‘ogólny’ (np. *obecná jazykověda*, por. ros. *общее языкознание*), 2. ‘powszechny; właściwy, przysługujący

wszystkim’ (np. *obecná čeština*, *obecná škola*, por. ros. *общее образование*). Ponadto przymiotnik ten uzyskuje znaczenie ‘pospolity, zwyczajny’, znane też z rozwoju semantycznego przymiotnika *обычуи*.

2.3. Kontynuacja przymiotnika *обычъ* w **polszczyźnie** przebiega w sposób specyficzny. Jak już wspomniałam, prasłowiański przymiotnik jest kontynuowany w całkowicie zmienionym znaczeniu. Znaczenie pierwotne nie jest notowane w najstarszych tekstach, z wyjątkiem jednego niepewnego przykładu, o którym niżej. Natomiast zachowuje się ono w derywatach, przede wszystkim w do dziś żywym znaczeniu czasownika *obcować* ‘być z kimś we wspólnocie, przedstawiać z kimś, być w bliskich kontaktach’, także ‘współżyć seksualnie’, jak również w znanym staropolszczyźnie rzeczowniku *obec*, *obiecz* ‘ogół, gromada’ (zachowanym do dziś w przyimku, dawnym przysłówku, *wobec*) oraz derywowanym od niego przymiotniku *obecny*. O rozwoju tych wyrażenń nieco szerzej będzie jeszcze mowa.

Sam przymiotnik *obcy* w pierwotnym znaczeniu notowany jest u Lindego dwukrotnie w formie wschodniosłowiańskiej *obszczy* i ilustrowany cytataми z tekstów pochodzenia ruskiego: Pimina Mohyły: „Taki zwyczaj w monastyrach obszczych bywał” oraz Sakowicza (Sobór Kijowski 1645): „Schował w monastyrze obszczym żyjąc trzy złote”. Jak widać, cytaty te dotyczą realiów wschodniosłowiańskich.

Postać rodzima w dawnym znaczeniu zanotowana jest jeden raz przez *Słownik staropolski* w tekście z XV wieku. A oto ów cytat: „Nawieczsza dobroć jest od ludzi na świecie: sprawiedliwość miłować, cudzego nie drapać, **obcego a swego** podle woli bożej używać” (Kodeks Działyńskich 1, 1460–1470). Jak widać, użycie to sugeruje rozumienie przymiotnika *obcy* jako ‘wspólny’.

Dawne znaczenie zachowane jest, jak już wspomniałam, w derywatach, takich jak *obcować*, stp. *obec*, *obiecz* ‘ogół, gromada’ (por. „Pospolita obiecz ludzka”, cyt. za L. z Erazma z Rotterdamu), a także w derywowanym od tego ostatniego wyrazu przymiotniku *obecny*, *obieczny* ‘ogólny, uniwersalny, dotyczący wszystkich’, np. „Ludzie obieczni [‘wszyscy’] niech będą posłuszni przykazaniu bożemu” (L, XVII w.).

Nawiasem mówiąc, przymiotnik *obecny* (będący w takiej postaci bohemizmem) rozwinął w polszczyźnie nowe znaczenia, inne aniżeli paralelny przymiotnik czeski. Są to znaczenia:

— ‘osobisty, we własnej osobie’, np. „Na [...] synod biskup krakowski obecnie jechał” (*Kronika Marcina Kromera*), por. współczesne: *być gdzieś obecnym* ‘osobiście’,

— ‘będący przy tym’, np. „Te rzeczy ludzi trwożyć zwykły, które obecne w oczach nie są” (Wargocki, *Cezara księgi*, 1618),

— ‘będący teraz, teraźniejszy’, np. *obecna moda*, *obecne zwyczaje*, *obecny redaktor naczelny* itp.

Przejdźmy do próby wyjaśnienia przesunięcia semantycznego, które dokonało się w przymiotniku *obcy*, tzn. przejścia od znaczenia ‘wspólny, ogólny, powszechny’ do znaczenia ‘nie nasz, nienależący do kręgu bliskiego’. Linde, definiując przymiotnik *obcy* jako ‘nie nasz, nie do nas należący’, sugeruje przeciwstawienie pojęciowe: ‘nasz własny, należący do nas (indywidualnie, prywatnie)’ i ‘nie nasz własny, wspólny, ogólny, należący do zbiorowości’. W tym przeciwstawieniu ‘należący do zbiorowości’ zaczyna znaczyć ‘nie nasz własny’.

Podobną sugestię, tylko nieco bardziej skrajnie sformułowaną, wypowiada Andrzej Bańkowski w swoim *Słowniku etymologicznym języka polskiego* (2000). Piśze on pod hasłem *obcy*: „Zmiana znaczenia w stp. *obcy* ze ‘wspólny’ na ‘cudzy’ odbija znamiennej cechę psychiczną Polaków, »idiolatrię«, czyli kult sobiepańskiej własności ściśle prywatnej”.

To mocne sformułowanie należałoby nieco osłabić, odpsychologizować; istotnie mamy tu do czynienia ze wspomnianym przeciwstawieniem: z jednej strony ‘indywidualność (nasz/mój własny)’, z drugiej zaś ‘zbiorowość, własność kolektywna’, które odbierane są jako ‘nie nasze’. Natomiast wiązanie tego z charakterem narodowym Polaków jest może pewną przesadą.

W sumie hipotetyczną rekonstrukcję drogi przesunięcia znaczeniowego przymiotnika *obcy* można przedstawić za pomocą następującego schematu:

psl. <i>*obъtъ</i>	pol. <i>obcy</i>
‘wspólny, ogólny, powszechny, należący do wszystkich’	→ ‘nienależący do mnie, nie mój własny’

Omawiana zmiana musiała się dokonać bardzo wcześnie, gdyż, jak pokazywaliśmy, najstarsze zabytki (z wyjątkiem jednego dyskusyjnego przykładu) nie potwierdzają stanu pierwotnego. Linde odnotowuje jeden cytat z Erazma z Rotterdamu (*Księgi które zowią język*), który mógłby świadczyć o pewnym rozchwianiu znaczeniowym, wahaniu między znaczeniem ‘powszechny, ogólny’ a ‘nie nasz, postronny, występujący gdzie indziej’. A oto ten cytat: „Przyrodzenie polskie ku obcym a postronnym obyczajom skłonniejsze jest niżli ku swym własnym”. Tu *obcym* może być rozumiane jako ‘powszechnym, pojawiającym się wszędzie’. Znaczenie takie mają wschodniosłowiańskie kontynuanty prasłowiańskiego przymiotnika **obъtъ*. Mówiliśmy o nim wyżej, w paragrafie 2.1.

Ewolucja, o której mowa, jest specyficznie polska, nieznana innym językom słowiańskim. Jedyną zagadkę w tej kwestii stanowi odnotowane przez Trubaczewa użycie przymiotnika *обуѣи* jako ‘obcy’ w jednym ze staroruskich letopisów z X wieku, opatrzonym skrótem: Лавр. Лет. 46, 945. Nie jest jednak jasne bez dodatkowych badań, czy chodzi o jakieś wpływy, czy też niezależny, paralelny rozwój.

Pojawienie się nowego znaczenia w polskim przymiotniku *obcy* i dalszych znaczeń pochodnych (‘nie nasz własny, nie należący do kręgu bliskiego’, a następnie

‘nieznajomy, nieznany, z którym nic nas nie łączy’) spowodowało zmianę relacji z istniejącym przymiotnikiem *cudzy* ‘należący do kogoś innego niż osoba wskazana (przez podmiot)’.

W polszczyźnie kontynuant prasłowiańskiego przymiotnika **tjudь*, po pewnym okresie wahań, pozostał w swoim dzierżawczym znaczeniu (np. *cudze mieszkanie, cudze klucze*), natomiast w innych językach słowiańskich kontynuanty tego prasłowiańskiego przymiotnika uzyskały nowe znaczenia zbliżone do ‘obcości’ (‘nie należący do kręgu bliskiego, nie znany, z którym *X*-a nic nie łączy’). Żeby więc dobrze uzmysłowić sobie wzajemne relacje semantyczne w obrębie omawianego pola, trzeba pokrótce przyjrzeć się rozwojowi semantycznemu przymiotnika **tjudь*.

3. Dzieje prasłowiańskiego przymiotnika **tjudь*

Pierwotne znaczenie tego przymiotnika to ‘należący do kogoś innego niż mówiący (podmiot zdania, osoba inaczej wyznaczona)’. Takie dzierżawcze znaczenie zachowuje się do dziś w polszczyźnie, choć w okresie staropolskim, gdy nowe znaczenia przymiotnika *obcy* nie były jeszcze w pełni wykształcone, występują również wahania w znaczeniu przymiotnika *cudzy*. Miał on także znaczenie ‘externus’, np. *cudzy człowiek, synowie cudzy*, „Posłowie z cudzej ziemi”, „Naukam cudzym nie dajcie się unosić” itp.

Inne języki słowiańskie, niemające, jak polszczyzna, drugiego bliskoznacznego przymiotnika, rozwinęły w kontynuancie przymiotnika **tjudь* nowe dodatkowe znaczenia, zbliżające się do pojęcia ‘obcości’.

I tak np. w języku czeskim *cizí* to ‘externus’ (*cizí jazyk, cizí těleso, Cizim vstup zakázán*), a także ‘daleki komuś, nie pozostający z kim w bliskich kontaktach, obojętny’, np. *Jisme si cizí* ‘jesteśmy sobie obcy’.

Język rosyjski kontynuuje przymiotnik prasłowiański w dwojakiej formie: starocerkiewnej (*чуждый*) i rodzimej (*чужой*). Postać starocerkiewna wyraża znaczenie ‘obcości’ (‘nie należący do kręgu bliskiego mówiacemu’, np. *чуждая идеология*), a także ‘nieposiadania pewnej cechy, bycia pozbawionym tej cechy’, np. *чуждый зависти, ему чуждо чувство зависти* ‘obce mu uczucie zawiści’.

Przymiotnik *чужой* kontynuuje podstawowe znaczenie prasłowiańskiego przymiotnika (‘należący do kogoś innego niż *X*’): *чужие вещи, чужие дети, чужие дома*, a obok tego rozwija znaczenie ‘obcości’: *чужой* ‘człowiek obcy, nie należący do rodziny’, ‘znajdujący się w dalekich stosunkach’ (*мы стали чужие друг другу*), ‘niemający bliskich stosunków z kimkolwiek’ (*Он был здесь чужой человек*).

Jak widać, w języku rosyjskim znaczenia właściwe polskiemu przymiotnikowi *obcy* wyrażane są wieloznacznym przymiotnikiem *чужой*.

Przejdźmy na koniec do pokazania wzajemnych stosunków semantycznych między oboma polskimi przymiotnikami *cudzy* i *obcy*.

4. Stosunki semantyczne między przymiotnikami *cudzy* i *obcy* we współczesnej polszczyźnie

Z dotychczasowego przeglądu wynika, że istnieją dwa bliskie sobie pojęcia, które w polszczyźnie wyrażane są odrębnymi leksemami (*obcy* i *cudzy*), a w innych językach słowiańskich jednym wieloznacznym leksemem: ros. *чужой*, czes. *cizí* i in. Spróbujmy zastanowić się nad istotą tych dwóch pojęć. Mają one pewne elementy wspólne i elementy różniące. Zaczniemy od elementów wspólnych.

4.1. Wspólne jądro znaczeniowe

Wniknięcie w semantykę obu przymiotników prowadzi do wniosku, że wspólnym węzłem semantycznym obu przymiotników jest pojęcie ‘dzierżawczości’, odmiennie profilowane w obu przymiotnikach: w sposób ścisły w przymiotniku *cudzy* i w sposób niesprecyzowany, nieokreślony w przymiotniku *obcy*. Przyjrzyjmy się tej kwestii dokładniej.

Współczesny przymiotnik *cudzy* opisuje relację dzierżawczą **trójargumentową** między przedmiotem *y* i dwiema osobami: rzeczywistym właścicielem *z* i osobą *x* (denotatem podmiotu), która **nie jest właścicielem** *y*-a. Przymiotnik ten informuje, że przedmiot *y* należy do kogoś innego (*z*-ta), który nie jest osobą wyznaczoną przez podmiot zdania (*x*-em), por. np.

Jan wziął (przez pomyłkę) cudze klucze, okulary.

Jan znalazł się w cudzym mieszkaniu.

Zatem: *cudze y* to ‘*y* należące do *z*-a, niebędącego *x*-em’ (tzn. denotatem podmiotu). W szczególnych przypadkach *x*-em może być sam mówiący: *To są cudze klucze* ‘nie moje’.

Przymiotnik *cudzy* jest więc zaprzeczeniem relacji dzierżawczej wyrażanej przez *swój* ‘należący do podmiotu’, por. *Jan dał mu swoją książkę* ‘należącą do niego’ i *Jan dał mu cudzą książkę* ‘należącą do kogoś innego’.

Dzierżawczość może być przy tym rozumiana bardzo szeroko, jako ogólna relacja (*cudzy sukces* ‘sukces odniesiony przez kogoś innego’, *cudza słabość* ‘charakteryzująca kogoś innego’), bycie popełnianym przez kogoś (*cudzy błąd*, *cudzy grzech*), bycie przeżywanym przez kogoś (*cudzy ból*, *cudzy lęk*, *cudzy niepokój*, np. *Był nieczuły na cudzy ból, lęk, niepokój*) itp. Zauważmy, że w tych połączeniach nie może pojawić się przymiotnik *obcy*, chyba że jako orzecznik, sygnalizujący, że

zjawisko, opisywane przez rzeczownik, nie dotyczy podmiotu: *obcy był mu (tego rodzaju) ból, niepokój, lęk*.

Zastanówmy się z kolei nad elementem ‘dzierżawczości’ w znaczeniu przymiotnika *obcy*.

Przymiotnik ten ma współcześnie bardzo wiele znaczeń (będzie o nich mowa dalej), jednakże we wszystkich obecny jest pewien element wspólny, jakim jest ‘nienależący do kręgu bliskiego mówiącemu’, a ten wywodzi się z szeroko pojętej dzierżawczości. Można wskazać użycia, w których występuje wyłącznie owa zanegowana dzierżawczość, jak np. w zdaniach (paralelnych do cytowanych wyżej przykładów z przymiotnikiem *cudzy*):

Znalazł się w obcym mieszkaniu ‘nienależącym do niego’,
Zauważył jakieś obce przedmioty ‘niebędące jego własnością’

Obcy jest predykatem **dwuargumentowym**, profiluje negację relacji dzierżawczej (‘nienależący do *X*-a’), a więc opisuje relację między przedmiotem *y* i osobą *x*, która nie jest posiadaczem tego przedmiotu. Natomiast, w przeciwieństwie do przymiotnika *cudzy*, brak w jego znaczeniu informacji o rzeczywistym posiadaczu, co umożliwia dalsze przesunięcia semantyczne.

Zatem: *obce y* to ‘*y* nienależące do *x*-a (osoby wskazanej przez podmiot lub inaczej wyznaczonej)’.

Jak widać, w znaczeniu przymiotnika *obcy* nie jest wyprofilowana relacja do rzeczywistego posiadacza, jak w przymiotniku *cudzy*, w którym rzeczywisty posiadacz (określony bądź nieokreślony) jest w tle: *cudze sukcesy, cudze słabości, cudze dzieci* to **czyjeś**, ale nie moje (nie *x*-a). To usunięcie informacji o rzeczywistym posiadaczu umożliwia, jak wspomnieliśmy, rozwój znaczeń pochodnych przymiotnika *obcy* w kierunku ‘nie należący do kręgu bliskiego mówiącemu’, ‘obojętny’, ‘niemily’, ‘nieznany’. Przyjrzyjmy się nieco bliżej współczesnym znaczeniom tego przymiotnika.

4.2. Współczesne znaczenia przymiotnika *obcy*

Poniższe zestawienie wykorzystuje dane słownikowe i materiały z Korpusu Tekstów PWN, jednakże nie pretenduje do pełnego i precyzyjnego opisu znaczeń przymiotnika *obcy* we współczesnej polszczyźnie. Jest szkicem, który powinien podlegać dalszej obróbce. Na podstawie słowników i tekstów można wyróżnić następujące znaczenia:

(1) ‘nienależący do *x*-a (podmiotu lub osoby inaczej wyznaczonej, w tym mówiącego)’, np. *Znalazł się w obcym mieszkaniu*,

(2) ‘nienależący do kręgu bliskiego osobie mówiącej lub inaczej wyznaczonej’, ‘nie nasz’, np. *obce państwo, obca kultura, obcy język, obcy kapitał, obce firmy* i in. W znaczeniu tym powstaje łatwo nacechowanie emocjonalne negatywne;

(3) ‘niezgodny z poglądami, systemem wartości mówiącego lub innej osoby wyznaczonej’, np. *Obcy (mu, mi) sposób myślenia, obce idee, wzory*;

(4) ‘nieznany x-owi (osobie wskazanej przez podmiot lub inaczej wyznaczonej)’, np. *Usłyszał w słuchawce obcy głos, To pojęcie jest obce dla dziesięcioletniego chłopca*;

(5) ‘taki, z którym x-a nie łączy, obojętny’, np. *Stali się sobie obcy*.

Ponadto przymiotnik ten używany jest **rzeczownikowo** w znaczeniu: ‘osoba nie należąca do określonej grupy, narodu, środowiska, z którymi mówiący się identyfikuje’, np. *Zamieszkać u obcych, szukać pomocy u obcych, Nie mieć zaufania do obcych*.

W przedstawionym zestawie kilka punktów jest niejasnych i wymaga doprecyzowania. Przede wszystkim wydaje się, że dominuje znaczenie (2), które informuje, że desygnat określanego rzeczownika pozostaje poza sferą bliską mówiącemu: *obce obyczaje, obca waluta, obce usługi* ‘usługi wykonywane przez firmę zewnętrzną wobec firmy, z którą utożsamia się mówiący’. Inne znaczenia są jego uszczegółowieniami. W znaczeniach (3) i (4) pojawia się pojęcie ‘dystansu’ także pochodne od znaczenia (2), a niezgodność aksjologiczna jest chyba wtórna. Pojęcie ‘dystansu’ obecne jest zwłaszcza w użyciach orzecznikowych, niemal nieograniczenie występujących przy nazwach abstrakcyjnych: *Tego rodzaju myślenie, uczucie, zachowanie, postępowanie były mu zupełnie obce, Słabość była mu obca* itp. Dystans ten przeradza się często w brak aprobaty, który może prowadzić do negatywnego wartościowania.

Wniknięcie w znaczenie przymiotnika *obcy* rodzi potrzebę rozważenia jeszcze dwóch kwestii, mianowicie: (1) ustalenia, do kogo odnosi się drugi argument predykatu *obcy*, tzn. kto jest osobą wyłączającą desygnat określanego rzeczownika z kręgu bliskiego i (2) kiedy i w jakich warunkach pojawia się nacechowanie aksjologiczne tego przymiotnika. Jak pokazują przykłady, nacechowanie aksjologiczne przymiotnika *obcy* nie jest obligatoryjne: w połączeniach *usługi własne i obce* (‘wykonywane przez firmę zewnętrzną wobec tej, w której pracuje mówiący’), *obcy język, obca waluta* itp. brak nacechowania negatywnego. Także w użyciu czysto ‘dystansującym’ (*Strach był mu uczuciem zupełnie obcym*) brak elementu aksjologicznego. Jednakże w bardzo wielu połączeniach (*obce kraje, obca kultura, obce idee, obce wzory* itp.) pojawia się nacechowanie negatywne; wynika ono w sposób naturalny ze znaczenia ‘nie nasz, nienależący do kręgu bliskiego mówiącemu’.

Rozważmy jeszcze problem, kto jest osobą ustalającą ‘bliskość’ i nacechowanie negatywne.

4.3. Problem drugiego argumentu: mówiący czy osoba inaczej wyznaczona

Rysują się tu dwa typy użycia:

(1) takie, w których *obcy* należy do tzw. słownictwa egocentrycznego (por. Benveniste 1958, Paduczeva 2000, także Grzegorzczkova 2004), tzn. zawiera w swym znaczeniu informację o stanowisku mówiącego, jak większość zaimków

(typu *mój, nasi*) czy słownictwo modalno-oceniające (*trzeba, powinien* itp.). Użycie przymiotnika *obcy* w połączeniach *obce państwo, obcy wywiad, obcy język* ma różne odniesienia, zależnie od tego, kto mówi. Wyrażenia *obca waluta, obcy kapitał* odnoszą się do różnych desygnatów, w zależności od tego, kto je wypowiada.

(2) Drugi typ użyć to takie, w których *x-em*, a więc ustalającym, że *y* nie należy do kręgu bliskiego, nie jest mówiący, ale jakaś inna osoba wyznaczona w tekście, np. przez podmiot zdania (por. *Zauważył na stole jakieś obce przedmioty*) lub denotat zaimka *mu, jej, nam* itp., jak np. w zdaniu: *Obcy jej był ten sposób myślenia, Obce nam idee* itp. Zauważmy, że w znaczeniu czysto egocentrycznym nie ma możliwości wstawienia zaimka, który zdejmowałby z mówiącego odpowiedzialność za wyłączenie z kręgu bliskości i ustalanie aksjologii: *obcy mu kapitał, obce mu usługi*. Wstawienie zaimka zmienia znaczenie przymiotnika na dystansujące: *Obcy mu język* 'nieznany', *Obca mu kultura* 'kultura, w stosunku do której osoba wskazana zaimkiem *mu* odczuwa dystans'.

Na koniec wróćmy do problemu nacechowania negatywnego w wyrazie *obcy*. Pojawia się ono kontekstowo, ale jego źródła tkwią w podstawowej semantyce przymiotnika. Bycie spoza kręgu bliskiego implikuje niechętny stosunek. Najwyraźniej widoczne jest to w użyciach rzeczownikowych. *Obcy* to 'ktoś nienależący do kręgu rodzinnego, etnicznego, środowiskowego, przyjacielskiego, kulturowego, z którymi identyfikuje się mówiący'. Jest to krąg określany jako *nasi*. Taki 'obcy' to ktoś zewnętrzny, spoza kręgu, ujmowany jako **przybysz**, co odpowiada łac. *externus*, gr. *ξενος*. Przytoczmy charakterystykę obcych, przedstawioną przez Kapuścińskiego (*Busz po polsku*, cytuję za *Dystynktywnym słownikiem synonimów*, A. Nagórko i inni, 2004): „Wszędzie są obcy, naruszają spokój miasteczek, stabilizację osiedli, harmonię pracy. Nie muszą liczyć się z opinią [...]. Nie ma na nich sankcji, bo w gruncie rzeczy na niczym im nie zależy. Nie wnoszą żadnych wartości, a przecie zagrażają wartościom istniejącym”.

Tak rozumiani 'obcy' to najczęściej przybysze z zewnątrz. Przejście semantyczne od 'przybysza' do 'wroga' oddaje dobrze ewolucja znaczeniowa greckiego rzeczownika *ξενος*, który początkowo oznaczał 'gościa', 'przybysza', nawet 'przyjaciela', a następnie przekształcił się w 'obcego, zagrażającego'. Podobną ewolucję od 'gościa' do 'wroga' przeszedł łaciński wyraz *hostis* (pie. *g^hostis* 'przybysz'): początkowo 'gość, przybysz', a następnie 'wróg'.

Pojawienie się negatywnego nacechowania aksjologicznego i emocjonalnego w wyrazie *obcy* jest przejawem stosunku do ludzi odmiennych (innych), spoza grupy, charakterystycznego dla kultur pierwotnych: wyłączenie z grupy (etnicznej, środowiskowej, rodzinnej) prowadzi do negatywnych emocji i ocen tych, którzy znajdują się poza grupą. Warto zauważyć, że niektóre innojęzyczne odpowiedniki 'obcego' (np. ang. *strange, stranger*) mają w swym znaczeniu odniesienie do dziwności, odmienności osoby obcej. Przyjrzenie się temu, jak pojęcie 'obcości'

konceptualizowane jest i wyrażane w różnych językach, stanowiłoby niezmiernie interesujący i ważny kulturowo przedmiot badań. Ale to już temat na odrębną rozprawę.

Literatura

- Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa.
- Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa.
- Benveniste Emil, 1958, *De la subjectivité de la langue*, „Journal de Psychologie”.
- Boryś Wiesław, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- Grzegorzczkova Renata, 2004, *Punkt widzenia nadawcy w znaczeniach leksemów*, [w:] *Punkt widzenia w języku i kulturze*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin, s. 161–176.
- Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Lwów 1854, t. 3, Lwów 1857.
- Nagórko Alicja, Łaziński Marek, Burkhardt Hanna, 2000, *Dystynktywny słownik synonimów*, Kraków.
- Sławski Franciszek, 1952, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. 3, Wrocław 1968, t. 19, Wrocław 1990.
- Stanisław Urbańczyk (red.), *Słownik staropolski*, t. 1, Wrocław 1953–1955, t. 5, Wrocław 1965–1969.
- Vasmer Max, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, t. 3, Heidelberg, 1958.
- Падучева Елена, 2000, *Наблюдатель как эксперимент «за кадром»*, [в:] *Слово в тексте и слове. Сборник статей к семидесятилетию Ю. Д. Апресяна*, Москва.
- Словарь современного русского литературного языка*, т. 8, Москва 1959, т. 17, Москва 1965.
- Трубачев О. Н. (ред.), 2005, *Этимологический словарь славянских языков*, вып. 31, Москва.

FROM COMMUNITY TO ALIENNESS. THE SEMANTIC DEVELOPMENT OF THE POLISH ADJECTIVE *obcy* ‘ALIEN; FOREIGN’

The article is predominantly concerned with the semantic development of the Old Slavic adjective **obъtъ*, referring to a community, generality or commonality, whose Polish continuant (*obcy*) has become to mean ‘not belonging to the community’. It has thus approached the adjective *cudzy* ‘belonging to someone else’, which derives from the Old Slavic **tjudъ*, and whose continuants in other Slavic languages are basic exponents of the concept of alienness or foreignness. The author also attempts to explain the meaning shift of *obcy* from ‘of a community’ to ‘alien, foreign’. A hypothesis is formulated according to which the meaning evolved from ‘common, general, belonging to everyone’, via ‘not mine’, then ‘not ours, not within our circle’ to ‘unknown, with which we have no connection’. The author also analyzes the semantic relationship between present-day Polish *cudzy* and *obcy*, and concludes that the two adjectives are linked through the concept of ‘possession’, differently profiled in each lexical item. Valuation inherent in the adjective *obcy* is also investigated. Its negative marking is revealed in context but it nevertheless derives from the word’s basic semantics.

Jörg Zinken
(Portsmouth)

LINGUISTIC PICTURES OF THE WORLD
OR LANGUAGE IN THE WORLD?
METAPHORS AND METHODS IN ETHNOLINGUISTIC
RESEARCH

Badania etnolingwistyczne zdobyły w ciągu ostatnich dwu dekad znaczną popularność. Najważniejszą formułą metaforyczną określającą główny przedmiot tych badań jest „językowy obraz świata”. W związku z tym, iż powstają obecnie projekty studiów komparatystycznych na dużą skalę, warto być może rozważyć, czego takie ujęcie etnolingwistyki nie uwzględnia. Wizualna metafora obrazów implikuje, że mówiący są w stanie wyjść poza świat i patrzeć nań (oraz nazywać go) z zewnątrz. Artykuł omawia dwie konsekwencje tej metafory, które mogą przysporzyć problemów. Po pierwsze, wyizolowanie języka ze świata ludzkich działań, którego język wszak jest częścią, prowadzi do przyjęcia kognitywistycznego modelu znaczenia jako oddzielnego strumienia komunikacji. Taki model nie pasuje do codziennego doświadczenia przezroczystości języka. Po drugie, wyizolowanie języka z życia sprzyja stosowaniu metod „bezczasowych” oraz studiom nad słowami wyabstrahowanymi z sytuacji, w której zostały one użyte (jeśli nie wyjętymi z kontekstu). Przyjmując takie metafory i metody, możemy stracić z oczu znaczną część tego, co jest istotne dla języka potocznego — przedmiotu badań etnonauki.

Ethnolinguistic research attempting to reconstruct “linguistic pictures of the world” has gained substantial popularity over the last two decades. The prominence of this research in several European countries has brought to the fore the question: How can “linguistic worldviews” be studied in such a way that the results can be compared across languages? This question is being addressed within the Ethnolinguistic School of Lublin, where a large-scale comparative project is taking shape (Bartmiński, 2005, 2006, in press). As Bartmiński argues, four types of decisions have to be made in order to delimit the topic sufficiently to make it researchable, and the results comparable:

1) The *tertium comparationis* has to be determined. According to Bartmiński, words, concepts, or objects can all fit the purpose.

2) A linguistic register has to be chosen for comparison. Comparing everyday talk in one language with ritual formulas in another has often lead to the exoticisation of the “other” language (Bloch, 1989). Bartmiński suggests the comparison of everyday language, since it is the fundamental register in each speech community.

3) The object of the study has to be delimited. This requires an agreement within a team of researchers — the project initiated by the ethnolinguistic school of Lublin might focus on social auto- and heterostereotypes, spatial and temporal concepts, as well as names for values.

4) Finally, the data to be collected have to be determined. These traditionally involve information on the language system (taken from dictionaries and grammars), as well as collections of texts and, if available, corpora. Bartmiński also suggests the investigation of speaker intuitions with the use of questionnaires.

Before embarking on a large-scale project such as the proposed comparative investigation of linguistic worldviews, it might be worth reflecting on what this conceptualisation of ethnolinguistic research excludes. How does the metaphor of the “picture of the world”, associated with words in the form of ideational “snapshots”, bound our enquiry? Does it do justice to intuitions about the significance of particular languages for the shape of our thinking and acting?

In taking up this issue, I would like to use my personal knowledge of living a multilingual life as the starting point. On the basis of my experience, I do have a feeling that events take different courses in my different languages. Emotional discussions with my wife take a different course depending on whether they take place in Polish or in German. Questions from a German work colleague receive an answer, while questions from an English colleague lead to “banter” — even if not very skilfully conducted on my part. Hence, life takes different courses in different languages.

At the same time, I cannot say that I ever encounter different “worldviews”, or “pictures of the world”, in the different languages I live in. It never happens that I think, when talking in English to a colleague: “I have just thought differently here than I would have in German”. Or: “I have a different view of this concept than I would have in German”. If living with different languages involves different “thoughts”, or different “pictures of the world”, it does so only upon reflection. While living in a second language, the language is transparent — everything just goes its “normal” course.

I wonder, therefore, whether the visual metaphors of “linguistic worldviews” or “pictures of the world” fully do justice to the significance of language diversity, as it is attested by the experiences of bilinguals (Besemeres, 2002; Pavlenko, 2006; Wierzbicka, 2004). The main methodological contention that I wish to make is that the meaning of words in, and for, everyday activities is different from the meaning of words as they are reconstructed through the researcher’s reflection and

interpretation. However, the methods of ethnolinguistic research, briefly alluded to above, heavily rely on reflection (the researcher's or an "ordinary" speaker's) as well as interpretation of texts (songs, poems). What both these methods have in common is that they take language out of its situation of everyday functioning — even when they leave it in the linguistic "context". By doing this, they give the language under investigation a detached, timeless quality that it does not normally have. The main body of this essay will aim to show that the focus on methods that involve "detaching" procedures corresponds to and is supported by entrenched ways of thinking about the "linguistic picture of the world". But first, let me give you an example which might illustrate why I feel that the significance of language diversity is not appropriately captured in the metaphor of pictures.

Discussing expectations in Polish and German

When my wife and I started living together, we would sometimes have conversations about differences in our expectations regarding daily life. Typically, these discussions-cum-arguments would concern the consideration shown for the other. To take a fictive, but entirely realistic, example: Imagine I had been in town to deal with some chore that had been bothering me; maybe there was a form that I had to turn into my bank office. Upon coming home, my wife would point out that she also needed to get something done in town; say, there was a parcel for her waiting to be collected from the post office. Clearly, I could have done this since I was in town anyway — if only I had thought of it. The crucial adjacency pair of such conversations would look like this:

- (1)
- | | | | | | | |
|-------|---|------------|-----------------|------------|--------------------|----------------|
| Me: | <i>No</i> | <i>nie</i> | <i>myślałem</i> | <i>o</i> | <i>twojej</i> | <i>paczce.</i> |
| | PART | not | think-PST-1SG | PREP | your | parcel |
| | I didn't think about your parcel. | | | | | |
| | | | | | | |
| Wife: | <i>Przykro</i> | <i>mi</i> | <i>że</i> | <i>nie</i> | <i>pomyślałaś.</i> | |
| | PART | sorry | to me | that | not | think-PST-2SG |
| | And I'm sorry that you didn't think (about it). | | | | | |

From here, the conversation would go downhill.

Only later did I realise that, in these moments, I was really speaking German, just using Polish words. Specifically, I was understanding the Polish *przykro mi* ('to me it is *przykro*'; Wierzbicka (2001, p. 340) suggests "it is painful to me" as a literal translation) as being the same as the German *tut mir leid* ('it does me pain'). The German *tut mir leid* can only be used to express remorse for something bad that was done by the speaker — in which case it is similar to the English *I'm sorry* — or as an expression of compassion, as in the English *I'm sorry for you*.

In the described situation my wife was clearly unhappy with me, so *tut mir leid* could only be understood as an ironic statement, something like: *I am sorry (for you) that you weren't clever enough to think about this.*

Przykro mi is indeed used in situations of expressing remorse or compassion, and the dative construction of both *przykro mi* and *tut mir leid* probably led me to “using” both in the same way. What I had not realised at the time was that *przykro mi* also has a use that would simply not be expected in German. It can mean something similar to English *I feel hurt*. That is, it is possible for me to feel *przykro* both because of bad things that I have done to somebody else (*I'm sorry*) and because of bad things that somebody else has done with respect to me (*I'm hurt*). To express a feeling of *przykro* means to bemoan a perceived lack of good feelings between two people (Wierzbicka, 2001). In sum, while I took the response *przykro mi* to be cold and ironic, it was really an appeal to mutual warmth.

This little anecdote might serve as an example of a cross-linguistic misunderstanding. However, I feel that regarding it simply as a misunderstanding misses some crucial facts that I want to focus on in the present discussion. Note that we were still relatively successful in our activity of discussing expectations: both of us were clear about what it is that we are doing (namely, discussing expectations). Both of us understood at least that my wife would like me to think of her chores as well as mine, and that I was not really happy with such an expectation. Both of us understood that we were both unhappy with the other's expectations. The use of the word *przykro*, rather than “expressing” a self-sufficient meaning, was part of a further structuring of this activity. In a conversation between two native speakers of Polish, it would have led the discussion towards confirmations of mutual warmth. In our conversation, it led towards an argument, because I reacted to it as to an expression of hostility. It feels inappropriate to say that my wife and I had different, incommensurable, “pictures” of *przykrość*. If this was the case, we would hardly have been able to make any sense of what each other was saying. It seems more appropriate to consider our verbal exchanges as one dimension of a larger, meaningful situation.

The crucial thing illustrated in this example is the complete transparency of language as a part of activities. The only reason I started reflecting on the situation, and eventually understood why things were taking a bad turn, was that something unpleasant was happening, and that there seemed to be some systematicity to the downhill turns some conversations took. In the situation, the word *przykro* did not attract interpretation. The event, or activity, that was “there” for us at the time was a discussion about expectations, about what each of us should or should not be expected to do. For me, it seemed normal to be thinking primarily about my individual responsibilities. For my wife, it was clear that anything that any of us had to do was part of our shared obligations. Clearly, I did not “think” at the time

about any of the facts used to explicate the use of *przykro mi* and of *tut mir leid* above: I did not think about dative constructions, the range of contexts of the two phrases etc. When I “took” *przykro mi* to mean something like *tut mir leid*, this does not mean that I “interpreted” it as such, there and then, but rather that I reacted to the situation as if my wife had said *tut mir leid*. I was absorbed in our attempt to find a common ground concerning (the limits of) mutual expectations.

Nevertheless, it does seem appropriate to say that the course of this attempt was built by our languages. We moved through the conversation according to the trajectories of different semantics. This, to me, seems to be the fundamental way in which language plays a role in a person’s life: many of the activities that we concern ourselves with are structured linguistically and take a course that is constituted linguistically. It seems to me that this fundamental level is missed when we restrict our ethnolinguistic research to reconstructions of word-meanings outside of the activities that these words are part of.

This methodological restriction in turn is supported by the metaphors that ethnolinguists use to grasp linguistic meaning — metaphors which restrict language to a kind of “intellectual tool”.

Metaphors for meaning

Words seemingly “automatically” direct our activities, so far as these are linguistically constituted. *Przykro mi* as part of the activity of discussing mutual expectations directs this activity towards the problematisation of mutual care and concerns. Intuitively, the same activity in German seems to be directed linguistically towards the highlighting and defending of “borders” of individual responsibility (including responsibilities towards the other). But what does it mean to say that linguistic constructions (such as words) “function” like that?

According to Wierzbicka, cultural keywords, such as *przykro*, are associated with “scripts” (2005) or “scenarios” (2001) which define their meaning. In order to properly use and understand the word, one first has to know this meaning. Wierzbicka (2001, p. 343) argues that the following “cognitive scenario” is associated with the word *przykro*:

(2)

Było mi przykro

- (a) I felt something bad
- (b) because I thought:
 - (c) someone did something
 - (d) Because of this someone else could think
 - (e) “this person doesn’t feel anything good towards me”

The theatre- or film-metaphors of “scripts” and “scenarios” suggest that these have a primacy with respect to actual behaviour: first the actor has to learn the script, then he can act it out. Presumably, these terms have entered Wierzbicka’s thinking not directly from the realm of theatre and film, but through research in the cognitive sciences: the idea that observable behaviour is a “surface” phenomenon that is caused by “underlying” intentions is an idea that is so entrenched in psychological and philosophical thinking that it has become virtually “obvious” in the discourse of cognitive science. The concept of scripts was introduced into this context by AI researchers (Schank & Abelson, 1977) in an attempt to model meaningful activity in a computer system: since acts are meaningful as parts of larger activities, the “underlying” cognitive system must “know” about these activities in order to cause the right acts. “Scripts” were envisaged as a level of “underlying” representation that informs the representation of specific concepts so as to guarantee meaningful acts.

The important point in our discussion is that the talk of scripts firmly places the discussion of cross-linguistic differences in a “cognitivist” context: the difference between languages is that different languages are accompanied by, or rather cause, different “thoughts”. Furthermore, these thoughts are “located” in the mind of the speaker: in “the cognitive system”, in scripts, concepts, stereotypes, or scenarios. To communicate verbally, then, means to relate the outside “forms” of language to inner representations, the results of which will be meaning and understanding.

The metaphor of the “linguistic picture of the world” has a very different provenance within academic discourse. Its genesis is related to the Kantian notion of *Weltanschauung*, which has been translated into English as *worldview*, and the idea of a *linguistic worldview* has been developed in German 19th century philosophy, in particular by W. von Humboldt, who used the term *sprachliches Weltbild* (*linguistic picture of the world*). The visual metaphor of a *linguistic worldview*, or *picture of the world*, inevitably draws the attention to the “cognitive” aspects of language — to the ways in which language supposedly makes its speakers “see” the world in a peculiar way, that is, perceive, categorise, and interpret it.¹

In essence, to have a *worldview* requires that the person can step out of his world and have a good look at it. However, this type of meta-thinking appears more characteristic of the time-intensive “theoretical practice” (Bourdieu, 1977) of academics than the activity of everyday life that such specialised practices are based upon. In ethnolinguistic thinking about the significance of language diversity we therefore find the same reliance on temporal detachment from life that is also

¹ This focus on language as a tool for the intellectual “treatment” of the world is not restricted to research which has taken visual imagery as its leading metaphor. For example, according to one of the more famous quotes from Whorf, the significance of language diversity lies in the fact that languages vary in the ways they “dissect” the world (Carroll, 1956, p. 212).

characteristic of the “timeless” research procedures described earlier. Sure enough, the metaphor of the “picture” is appropriate in some contexts: there seems nothing wrong with saying that Thomas Mann’s *Buddenbrooks* paints a certain picture of German family life in the 19th century. This is appropriate because the text of the novel exists as an object to be reflected upon. In the same way, we can, and sometimes do, treat words as objects of reflection. But is this the fundamental way in which words figure in human lives? It sounds much less appropriate to talk of, for example, the “linguistic picture of the world of the child”. Fundamentally, language is a transparent aspect of life, and as such very much unlike a good picture.

Both the metaphors of “scripts” or “scenarios”, and the metaphor of the “linguistic picture of the world”, embody ways of thinking about (linguistic) meaning as something that involves a degree of indirectness. Being engaged in meaningful activity, according to these metaphors, means to behave in ways that first become “calibrated” in the places where the meaningful stuff happens: in the speakers “mind”, which carries the scripts, scenarios and stereotypes that together constitute the linguistic picture of the world. These representations are not themselves part of the world in which (linguistic) activities take place — they live in a remote sphere of thoughts.

In this respect, these metaphors conceive of language as a “code” that is separated from the world. However, this idea is in fact not at all consistent with the intuitions of ethnolinguists. For example, Lublin ethnolinguists emphasise the togetherness of linguistic and other aspects of meaningful activities by calling these other aspects “with-linguistic” (*przyjęzyczny*) rather than, as is usual, “non-linguistic” (Bartmiński, 1996). Still, the detachment of language from meaningful activities, and of “linguistic meaning” from “non-linguistic meaning”, is deeply entrenched, and can survive even outright rejections of the idea of language as a “code”:

(3)

“A language is not a code for encoding pre-existing meanings. Rather, it is a conceptual, experiential and emotional world” (Wierzbicka, 2004, p. 102).

Although Wierzbicka rejects the code-metaphor, she does talk of language as “a world”, rather than part of “the world” which also includes people, places and activities. But the idea of language as a separate world, with linguistic meaning as a separate kind of meaning, seems implausible. For example, note that the interactions between my wife and myself were not entirely meaningless — they just did not take the course that we would have hoped. If linguistic meaning was a separate “stream” of communication, the breakdown of understanding would have been complete. The fact that this was not the case indicates that understanding might be better thought of as a goal that can be reached through communication, rather than

as a condition of the “functioning” of individual words and utterances, depending on the matching of form with representation.

The issue of the theoretical detachment of linguistic meaning from situated activity notwithstanding, the intuitions expressed by Wierzbicka on the basis of her personal knowledge of living a bilingual life go beyond the cognitivist notion of language as a “carrier of thoughts”. Still, the metaphors of scripts and scenarios which she uses in her analyses stay firmly within these boundaries. Why is this so?

The debate on “Language and Thought”

The dominant metaphors of ethno linguistics highlight the role of language in “thinking”, where thinking is understood as a self-contained activity in the person’s mind: A detached, reflective activity most reminiscent of scientific, theoretical practice. To be sure, the example provided above does show the “influence” of language on thinking: in a Polish speaking life, in which appeals for mutual warmth, care and consideration are woven into many activities, speakers develop the skill to constantly think about the other: their worries and needs, their chores, etc. In this sense, speaking has a long-term significance for the development of “thinking-about-others” as a type of skill. But this is quite different from the cognitivist notion of thoughts as prerequisites for meaning.

Cognitivist metaphors also tend to portray linguistic meaning as an individuated entity: a script, scenario, stereotype or image linked to the form of language by “association”. The focus on “thoughts”, and the individuation and separation of “linguistic meaning” have been the terms for debating the significance of language diversity in 20th century linguistics, and arguable earlier.² Understanding linguistic meaning as a self-contained representation, and thinking as a reflection that uses representations, has led to the consideration of three possible relations between “language and thought”. Firstly, thinking might be going on “in” language. This intuition seemed to be not too far from the minds of ethno linguists working before the rise of cognitive science. However, the idea that thinking happens “in” a language that it cannot get out of proved intuitively unconvincing — clearly, it is not the case that all speakers of a common language think the same. The remaining alternative therefore seemed to be: language and thought are two largely independent types of representation, or code. Some preferred to think that language mainly “expresses” thoughts, others that there is also some influence in the other direction: that language can “restructure” thought. What is common to these approaches, and embodied in the detachment of linguistic meaning from meaningful

²Heidegger criticised Humboldt as the main proponent of an instrumentalistic notion of language, but some commentators have regarded this criticism as unjustified (see Wohlfart, 1996).

life, is the conviction that the “serious business” of thinking and understanding is essentially non-linguistic.

How deeply entrenched these terms of the debate still are in contemporary linguistics is illustrated by the curious situation that has arisen in recent research on “linguistic relativity”. The idea that language is important for the ways in which people lead meaningful lives is now being addressed by studying people engaged in tasks that are hardly meaningful, while making sure that they don’t use language. The best known example is probably research on spatial “frames of reference” (Levinson, 2003): speakers of some languages locate objects and places by using “absolute” terms, such as “north” and “south”, rather than “relative” terms, such as “left” and “right”. Levinson and colleagues aimed to test whether speakers of these languages think about spatial location in absolute terms, in addition to talking like that. In a typical task, speakers were asked to memorise the order in which toy cows were placed on a table, and to recreate the same order after being rotated 180 degrees. Speakers of “relative” languages predominantly recreated the order so that it was the same in relative terms, whereas speakers of “absolute” languages chose the “absolute” solution. The aim was to demonstrate that it is not “just” spatial language that is absolute for some speakers, but also spatial thought. The logic of the experiment depends on the questionable assumption that humans memorise the order of toy cows without using linguistic terms, i.e. in a *non-linguistic* way.

The separation of language from meaningful activity means that the debate has become trapped between universalists who claim that thinking “really” happens in a set of universal concepts (Fodor, 1975; Pinker, 1994) and relativists who claim that the “language of thought” is influenced by the “surface” language of the community (Levinson, 1997).³ In this way, recent research on “linguistic relativity” both over- and understates the significance of language diversity: it overstates it in so far as it cannot entirely get away from suggesting a determining role of language, foreclosing an understanding of the essential openness of language to mutual understanding; and it understates it insofar as it necessarily focuses research efforts on areas of life that are most amenable to non-linguistic experimentation, such as object location (Majid, Bowerman, Kita, Haun, & Levinson, 2004), object individuation (Lucy, 1992), or colour (Davidoff, Davies, & Roberson, 1999).

The best way out of the trap might be to recognise that the problem of language determinism vs. universal concepts is an artefact of separating linguistic meaning from meaningful activity. If understanding is the goal of communicative situations which are inherently meaningful, and language is one aspect of the structuring of these situations, we need to attend not only to the guiding role of language (which it fulfils in diverse ways across speech communities), but also to the openness of

³With the derived option of trying to combine the two, as in the work of Wierzbicka (e.g., 1996).

linguistically constituted activities for understanding. Language can help us to go beyond conventions and social expectations — to change our worlds. The reason is precisely that language is a part of human life. Linguistic forms are material parts of the world that we share, and they are meaningful *as part* of the world. Ochs (1996) provides the example of female leadership talk, which has introduced not simply a new way of talking, but a new way of being a business leader. The reason that such innovation is possible is that language is only one aspect of meaningful activity. Crucially, an unusual form of leadership talk is still identifiable *as* leadership talk, because of the situation (it is 10 am on a workday, I know that she is my boss, I am standing in her office. . .). I would expect that in order to understand bilingual experience, we need to understand the openness of language to the situation as well as its guiding role. The universalists' fear of the idea of "language determining thought" is without foundation — not because languages are all the same, or because language diversity is irrelevant, but because language is a part of human life which happens in a shared world. This is not simply to reiterate the common statement that the "context" somehow adds meaning to the linguistic "core" meaning, or "selects" the appropriate meaning among a number of pre-existing ones. Rather, we might say that language provides structure to a meaningfulness that is already there in the situation.

Methodological implications

In the above sections, I have attempted to formulate my feeling that the metaphors most commonly employed in ethnolinguistic research lead us to miss some of the significance of language for living diverse lives. If there is some merit to these arguments, what could they mean for the methodology of comparative ethnolinguistic research? Let us again consider the four types of methodological decision laid out by Bartmiński.

1) *Tertium comparationis*. A possible type of *tertium comparationis* not mentioned by Bartmiński are activities (*clarifying expectations, booking a hotel room, changing nappies*). For example, organising and clarifying mutual expectations in a relationship is a kind of activity that people across the world have to engage in. It should therefore be a viable basis for cross-linguistic comparison. Although this activity is clearly linguistically constituted, it would be difficult to link it to particular words, concepts, or objects.

2) Linguistic register. The argument provided above supports Bartmiński's suggestion to focus on everyday language as the central register in each speech community.

3) Topic area. The focus on activity need not lead to redefinitions of the topic area. However, taxonomically defined topics such as "space" or "time" would

need to be restated according to their relevance in everyday activities. For example, there are clear differences in the ways in which Polish and German families leave the house together. The temporal coordination of this complicated activity takes recourse also to language — although the language accompanying and structuring this activity need not contain particular “temporal words” such as “time” or “now”.

4) Data. My methodological argument has focussed on the need to study language as part of the situation that it helps structuring. The “timeless” methods well established in ethnolinguistics could be accompanied by observational, video-taped data, which make it possible to leave the language in its finite world. Until recently, it was difficult to capture the evanescent nature of spoken language. Even when conversations were recorded, it would have been difficult to take the richness of the situation into account in analysing language, and communicate the results of such an analysis to the scientific community. These technological reasons for neglecting observational research in ethnolinguistics are quickly giving way. Of course, the simple availability of a new technology does not mean that it should be used. However, I think that observational research, which allows us to take seriously the contention that the situation of speaking is “with-linguistic” (*przyjękowa*) (Bartmiński, 1996) rather than *non-linguistic*, might give us a fuller “picture of the linguistic world”.

References

- Bartmiński, J. (1996). *Słownik stereotypów i symboli ludowych [Dictionary of folk stereotypes and symbols]* (Vol. 1). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J. (2005). Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych [The conception of the linguistic picture of the world in a comparative research programme on Slavonic languages]. *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej*, 40, 259–280.
- Bartmiński, J. (2006). *Językowe podstawy obrazu świata [The linguistic foundations of worldviews]*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński, J. (2007). Opozycja *swój/obcy* a problem językowego obrazu świata [The opposition *our/other* and the problem of the linguistic picture of the world]. *Etnolingwistyka*, 19, s. 35–59.
- Besemeres, M. (2002). *Translating One's Self: Language and Selfhood in Cross-Cultural Autobiography*. Oxford and Bern: Peter Lang.
- Bloch, M. (1989). The past and the present in the present. In M. Bloch (Ed.), *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology* (pp. 1–18). London and Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carroll, J. (Ed.). (1956). *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Davidoff, J., Davies, I., & Roberson, D. (1999). Color categories in a stone-age tribe. *Nature*, 402, 604.

- Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. New York: Crowell.
- Levinson, S. C. (1997). From outer to inner space: Linguistic categories and non-linguistic thinking. In E. N. Pederson, J. (Ed.), *With language in mind: the relationship between linguistic and conceptual representation* (pp. 13–45). Cambridge: CUP.
- Levinson, S. C. (2003). *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: CUP.
- Lucy, J. A. (1992). *Grammatical categories and cognition: A case study of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Majid, A., Bowerman, M., Kita, S., Haun, D. B. M., & Levinson, S. (2004). Can language restructure cognition? The case for space. *Trends in Cognitive Sciences*, 8(3), 108–114.
- Ochs, E. (1996). Linguistic resources for socialising humanity. In J. J. Gumperz & S. C. Levinson (Eds.), *Rethinking linguistic relativity* (pp. 407–437). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavlenko, A. (2006). *Bilingual minds: Emotional experience, expression and representation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Pinker, S. (1994). *The language instinct*. New York: HarperCollins.
- Schank, R. C., & Abelson, R. P. (1977). *Scripts, plans, goals and understanding: An inquiry into human knowledge structures*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Wierzbicka, A. (1996). *Semantics: Primes and Universals*. Oxford: Oxford University Press.
- Wierzbicka, A. (2001). A culturally salient Polish emotion: *Przykro* (pron. *pshickro*). In J. Harkins & A. Wierzbicka (Eds.), *Emotions in cross-linguistic perspective* (pp. 337–357). Berlin: Mouton.
- Wierzbicka, A. (2004). Preface: bilingual lives, bilingual experience. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 25(2–3), 94–104.
- Wierzbicka, A. (2005). In defense of 'culture'. *Theory & Psychology*, 15(4), 575–597.
- Wohlfart, G. (1996). Martin Heidegger. In T. Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky* (pp. 385–399). München: Verlag C. H. Beck.

LINGUISTIC *worldviews* OR LANGUAGE *in the world*? METAPHORS AND METHODS IN ETHNOLINGUISTIC RESEARCH

Ethnolinguistic research has gained substantial popularity over the last two decades. A leading metaphor for the focus of these research efforts is that of the “linguistic worldviews”. As large-scale comparative projects on linguistic worldviews are taking shape, it might be worth reflecting on what this conceptualisation of ethnolinguistics excludes. The visual metaphor of pictures implies that speakers can step out of the world and view (and also name) it from the outside. Two problematic consequences of this metaphor are discussed. Firstly, the detachment of language from the world of activities of which it is a part leads to the adoption of a cognitivist model of linguistic meaning as a separate stream of communication. Such a model is inconsistent with the experienced transparency of language in everyday life. Secondly, the detachment of language from life supports the use of “timeless” methods, the study of words outside of their situation (if not “context”) of use. Adopting these metaphors and methods, we might miss large parts of the significance of language for everyday life — the object of ethnoscience.

Елена Л. Березович
(Екатеринбург)

ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ И ПРОБЛЕМА ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ¹

Podstawą materiałową artykułu są dane dotyczące stereotypów etnicznych pochodzące z różnych języków słowiańskich (zwłaszcza ich dialektów), a także folkloru, obyczajów i wierzeń. Celem artykułu jest charakterystyka mechanizmów współdziałania języka i niejęzykowych kodów kultury. Autorka zauważa, że współdziałanie języka z kodami kulturowymi może przebiegać w różnych kierunkach: 1) wektor współdziałania może być ukierunkowany od niejęzykowych form kultury ku językowi; 2) niektóre motywy mogą paralelnie funkcjonować zarówno w języku, jak i w niejęzykowych kodach kultury na zasadzie parytetu, i wtedy ustalenie wektora współdziałania jest niemożliwe; 3) bywają sytuacje, kiedy wektor współdziałania jest ukierunkowany od języka ku kodom niejęzykowym (w tym wypadku język sam wytwarza konteksty kulturowe, wykorzystując obecne w jego arsenale środki — fonosymbolikę, atrakcję i inne). W artykule pokazano, że bez względu na rodzaj technicznych związków między kodami, każdy z nich ma swoje specyficzne sposoby opracowania i reprezentacji informacji etnokulturowej. Badanie związków językowo-kulturowych może pomóc w interpretacji niejasnych faktów zarówno kodu językowego, jak i kodów niejęzykowych, oraz w całościowych rekonstrukcjach wyobrażeń funkcjonujących w określonych sferach tematycznych. Możliwości takiej rekonstrukcji pokazane są na przykładzie zestawu danych językowo-kulturowych, odnoszących się do pola tematycznego „prace rolnicze”.

Этнический стереотип, т. е. устойчивый комплекс наивных представлений о каком-либо народе, нации, отражающий особенности народной «ксенопсихологии», может служить своеобразным эталоном стереотипа вообще. При образовании этнического стереотипа механизмы стереотипизации проявляются наиболее ярко: несмотря на возможность эмпирического познания объекта (чужого народа), ценностная установка, опре-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 06-04-00591а.

деляемая оппозицией «свой — чужой», по отношению к нему настолько сильна, что она предельно субъективизирует образ и дает максимально возможные расхождения со знанием рациональным (известно, к примеру, что инородец может символически приравняться к животному или нечистой силе). Высокая аксиологичность этностереотипов, их принадлежность к древнейшим мировоззренческим основам культуры обеспечивает им заметное место как в системе естественного языка, так и в фольклорных текстах, ритуалах, верованиях и др. Поэтому реконструкция содержания стереотипа требует учета всех способов его символической репрезентации. С другой стороны, стереотипы — благодатный материал для изучения механизмов взаимодействия различных субстанциональных кодов культуры.²

Рассмотрим эти механизмы, избрав для анализа языковой (преимущественно диалектный), фольклорный и этнографический материал различных славянских традиций. Отправной точкой анализа станут языковые стереотипы, которые реализуются в фактах семантической деривации на базе этнонимов, а также во фразеологизмах, элементами которых являются этнонимы (подробнее о семантической специфике и структуре этнонимических дериватов см. в: Березович 2006). Отражая языковую «версию» стереотипа чужака, инородца, этнонимические дериваты обнаруживают тесную связь с фольклорными, ритуальными и другими вариантами воплощения стереотипа. Простейший пример таких связей — переключки между диалектными словами со значением 'непрошенный гость', образованными от этнонимов (*башкир* (ЛЗА: Свердловск. обл.), *швед* (СРГС 5: 331)), и поговорками вроде рус. *Нежданный гость хуже татарина*, укр. *Непроханий гість гірше татарина* (Номис2: 521) и т. п.

Взаимодействие фактов языковой сферы и других культурных кодов может осуществляться в разных направлениях.

1. Вектор взаимодействия может быть направлен от внеязыковых форм культуры к языку. Самая тесная связь между этими двумя областями реализуется в том случае, когда языковая единица представляет собой «свернутый» культурный текст, который объясняет ее происхождение. К примеру, рус. влг. *чудской (панский) клад отрыл* 'о разбогатевшем человеке' (КСГРС) становится понятным на фоне легенд о том, что мифические инородцы (чудь и паны) хранили под землей свои со-

² Данный термин используется здесь в том смысле, в котором его ввела Светлана М. Толстая: *субстанциональные коды* определяются на основании общности плана выражения — материальной, субстанциональной природы знаков, составляющих код (цветовая уличная сигнализация, предметный код обряда и др.) (в печати).

кровища (соответствующие тексты см., например, в (СП: 59–63)); такие факты, как рус. костр. *татарские духи* ‘тяжелый, неприятный запах, смрад’ (ЛКТЭ), полес. *жидум чуми* ‘о неприятном запахе’ (Белова 2006: 191), чеш. *židovina* ‘запах евреев’ (PSJČ VIII: 1042), мотивированы представлениями о дурном запахе, исходящем от инородцев, отраженными, в частности, в паремиологии, ср. рус. *Татарина не отмоешь, татарский дух чумко* (ЭМТЭ), польск. *Ciężnie się jak smród za żydym* (Ondrusz: 37), *Namaż ty ruska masłem, przecież on dziegciem śmierdzi, Śmierdzi jak cygórń dziechciym* (NKPP I: 346; III: 101).

Более опосредованные связи наблюдаются тогда, когда культурные контексты порождают какой-либо языковой мотив, но в языке он по своему перерабатывается, отдаляется от исходной культурной среды, оказываясь связанным с теми реалиями, которые для нее не релевантны. Рассмотрим рус. яросл. *жид* ‘ворох прошлогодней травы, листьев, который сжигают весной’ (ЛКТЭ). Это слово, имеющее сугубо «профанное» значение, можно сопоставить с выражением *жидов выжигать*, которое функционирует в рамках рождественской обрядовой терминологии Тамбовщины: «На Рождество во дворах зажигали солому, да так, чтобы *жидов* (курсив здесь и далее наш. — Е. Б.) выгнать из катухов, курятников. *Жидов выжигали* в каждом дворе. Это обязательно. Выжигали ночью, вернее, на заре, как звезда взойдет. Выжигал у нас обычно деда. Называлось это *авин зажечь*. *Жидов*-то почему *выжигали* в этот день, они же в это время как раз младенца Христа искали, вот, чтобы они его не увидели, жидов и выгоняли, а птицы эти, воробьи, но мы-та их всегда жидами звали, они тоже хотели выдать, где Христос родился, но Господь не допустил. Не время еще было этому» (Поповичева 2001: 88–89).³ Тамбовский ритуал связан с распространенной у славян практикой ритуального уничтожения (в том числе сожжения) разного рода кукол, чучел, которые могли носить имена инородцев, ср. польское обозначение купальского чучела *chochol*, курское название троичной куклы *немчик* (Агапкина 2002: 625, 637) и др. Связь инородцев с уничтожаемым чучелом могла быть выражена и другим способом: например, в Словакии сжигать обрядовое чучело, символизирующее смерть, должен был специально приглашенный для этого цыган (Белова 2006: 69).

³ Данный текст демонстрирует некоторую модернизацию культурной основы ритуала: действие сжигания соломы и вербальная формула (*жидов выжигать*) указывают на то, что исходно, по всей видимости, здесь предполагалось сжигание чучела еврея (см. последующие примеры в основном тексте статьи). Однако затем произошло притяжение к диал. *жид* ‘воробей’, добавившее в ритуальные действия прагматическую ноту (изгнание воробьев).

Среди имен уничтожаемого чучела было и имя «жид», ср. польск. *żyd* ‘чучело еврея, которое изготавливалось во время новогодних ритуалов, а затем уничтожалось’ (KSGP).⁴ Такое обозначение чучела могло быть связано с еврейским ритуалом поругания злодея Амана (Гамана) в средневековой Европе и Византии, который включал в себя ритуальное сожжение чучела Амана (Петрухин 2004: 92). Мотив сожжения «жида» находит отголосок в названии детской игры — польск. *żyda palić* ‘детская забава: из стеблей или из травы делается треугольник; этот треугольник слюнявят, так что между его углами образуется тонкая пленка из слюны; когда на нее капают несколько капель молочая, выступают разноцветные узоры’ (Karłowicz 6: 452) и более отдаленно — в чеш. *pěst žida na másle* (Dial-Brno), укр. *Ого, жарку! можна й жида зпекти* (Номис2: 609); возможно, сюда же чеш. *žid* ‘остаток (железа) при плавке, шлак’ (PSJČ VIII: 1040). Возвращаясь к слову *жид* ‘ворох прошлогодней травы...’, с которого мы начали этот пассаж, отметим, что оно, вероятно, содержит аллюзию к ритуальному *сожжению жида*: благодаря ритуалу *жид* устойчиво соотносится с объектом сжигания — поэтому даже в отрыве от культурного контекста что-либо, подвергаемое сожжению (например, прошлогодняя трава), может ассоциироваться с *жидом*. Таким образом, в изучаемом слове отражена типичная для семантической деривации в системе языка «деритуализация» культурной семантики, переводящая ее в ранг бытовых значений слова.

Наконец, фиксируются ситуации, когда культурная «подоплека» не позволяет найти мотивировку какой-либо конкретной языковой единицы, но объясняет принадлежность этой единицы к определенной тематической группе лексики (семантическому полю). Например, в славянских народных верованиях инородцы оказываются связанными с азартными играми: ср., в частности, представления о том, что «карты выдуманы жидами», им всегда везет в этой игре, из-за карточного долга Иуда предал Христа (Белова 2006: 120–121). Это представление мотивирует наличие «инородческой» лексики в сфере карточной терминологии: рус. влад. *жиды* ‘название одной из игр в карты’ (СРНГ 9: 171), чеш. *žid* ‘вид карточной игры’ (PSJČ VIII: 1040), польск. *cygan* ‘игра в карты’ (SGP IV/3: 576), словц. *cigán, cigáň* ‘род игры в карты’ (SSN I: 209), *rus* ‘игра в карты, в которой выигрывал тот, кто имел три карты старше по масти’ (SW V: 774), *żydek* ‘в игре в карты: банк, который забирает тот, кто выиграл’ (SW VIII: 732), *W tym miejscu musieli żyda powiesić*

⁴Интересно и название ритуала *różnić żyda*: «Na Pokuciu zaś mówiono, że w śródpocie różną żyda, a z jednego gardła wypadły rodziniki, daktyle i figi, a z drugiego zaś gardła żur, śledzie, wyżina» (Kolberg 1962: 320).

‘говорят, когда не идет игра в карты’ (SW VIII: 733), ср. также исп. *judío* («еврей») ‘в карточной игре монте: фигура (король, дама, валет)’ (Moliner II: 194).

2. Некоторые мотивы параллельно разрабатываются в языке и во внеязыковых кодах культуры, создавая ситуацию паритета, когда выявить вектор взаимодействия не представляется возможным (в каких-то случаях этот вектор может быть установлен при дополнительных разысканиях, однако это не устраняет принципиальной вероятности лингвокультурного паритета). Рассмотрим такой пример. В ряду восточнославянских обозначений луны явственно просматриваются «инородческие» мотивы: рус. сарат. *мордовское солнышко*, *мордовская копеечка* ‘о луне’ (СРНГ 18: 260), влг. *казанское солнышко* ‘о месяце во время осенней жатвы’ (СРНГ 12: 310), краснодар. *цыганское солнце* ‘луна’ (КСРНГ), укр. *цыганське сонце* ‘месяц’ (ФСУМ 2: 843), блр. *цыганскае сонца* ‘то же’ (Мечковская 2002: 226). В плане типологии интересно англ. сленг. *Paddy’s lantern* («светильник Пэдди-ирландца») ‘луна’ (Partridge: 848).⁵ Языковые факты такого рода трактуют луну как «неправильное» солнце, «испорченный двойник» солнца (ср. рус. костр. *ночное солнышко* (СРНГ 12: 323), польск. *posne słońce* (SSSL I/1: 159)).

Несколько иначе, с иными акцентами разрабатывается символическая связь ночного неба и луны с инородцами вне системы языка — в фольклоре и верованиях. В русских загадках месяц пасет небесное стадо, а само пастбище называют *Турецкая гора*, поле *Чемоханско*, *Итальянско*, *Сианско*, *Карагайское* и т. п.⁶ Болгары считали, что луна светит для турок; как турки «не знают ни веры, ни закона, так и луна меняется постоянно» (СД 3: 144). Отметим, что «турецкие связи» месяца могут поддерживаться тем, что он является эмблемой ислама: ср. польск. *księżyc* ‘эмблема веры магометанской, ислам, исламизм, магометанство’

⁵Ср. также сходное по образной структуре англ. *Irishman’s fire* («огонь ирландца») ‘пламя, которое горит только в верхушке (горит очень плохо)’ (EDD III: 330), которое подтверждает, что образ инородца может привлекаться для обозначения неяркого источника света.

⁶См. загадки о небе, звездах и месяце: моск. *Поле Полянское*, *Скотина Галаянская*, *Пастух Лыжинский*; арх. *Поле велико Романовско*, *На поле скот Оверьяновский*, *Пасет пастух Фарафоновский*; влг. *На поле Итальянском Много скота Белянского*, *Один пастушок — Как налитая ягодка* (Садовников: 216–217) и т. п.; свод такой «небесной топонимии» (на восточнославянском материале) представлен в (Юдин 2007: 58). Как указывает Алексей В. Юдин, несмотря на разнообразие заместительных номинаций подобного рода, «все они вполне традиционно-фольклорны; совпадения с реальными топонимами следует объяснять скорее вторичными переосмыслениями в результате варьирования путешествовавшей из уст в уста по стране загадки» (Там же).

(*Walka księżycy z krzyżem; Skłqst księżyc basurmański*), *księżyc turecki* ‘вид музыкального инструмента’ (SW 2: 609). Прослеживается и связь луны с цыганом, ср. украинскую поговорку *Вицирив зуби, як циганські діти до місяця* (Номис2: 553), а также болгарские легенды о том, что луна поднялась высоко на небо, когда цыган захотел взять ее для освещения своего дома (СД 3: 144).

Еще два примера: польск. *żydek* ‘маленькая жестяная лампа без стекла’ имеет параллель в полесской загадке про лампу: *Серод хаты ўписць жыд лунаты* (БДПА: Золотуха Калинковичск. р-на Гомельск. обл.); укр. *цигани* ‘подгорелые коржи’ (Аркушин 2: 240) — в приговорах о хлебе, растрескавшемся при выпечке: *Цыган в печку забравши* (СПП: 79), *Цыган в пече исхлестал погонялкою* (БДКА: Бор-Исаково Каргопольск. р-на Архангельск. обл.).⁷

3. Наконец, имеются ситуации, когда вектор взаимодействия направлен от языка к внеязыковым кодам. В этом случае язык сам создает культурные контексты, используя для этого имеющиеся в его арсенале средства — фоновыми, аттракцию и др. К примеру, представление о жадности («жмотстве») жителей Жемайтии (жмуди) во многом обусловлено аттракционными процессами, ср. пск. *жмўйда*, смол. *жмудяга* ‘скупой человек, скряга’, сарат. *жмўди* ‘скупые люди, скряги’, ряз., тамб. *жмуть* ‘тот, кто притесняет, обижает кого-либо, жмот’ (СРНГ 9: 206–207), а также рус. устар. *Жмудь* ‘Жемайтия, Нижняя Литва’, ст.-блр. *жмойдѣ*, *жмуйдѣ*, блр. *жмудзін* ‘житель Жмуди’ (Аникин: 153; Фасмер II: 59); об ассоциациях русских диалектных слов типа *жмуди* ‘скряги’ с *Жмудью* см. в (Аникин: 153).

Несмотря на то, что между разными кодами существуют теснейшие связи, каждый код имеет свои специфические пути обработки и репрезентации этнокультурной информации. Рассмотрим некоторые примеры, показывающие как выражается в языке и вне его системы связь инородцев с атмосферными явлениями (дождем, тучами, ветром). Есть случаи, когда языковые и внеязыковые факты практически «симметричны» друг другу, т. е. находятся как бы в отношениях «взаимной цитации» (наиболее органичны такие отношения для языковой фразеологии и фольклорного текста). Ср., к примеру, формулу «надвигается дождь» = «едут (идут) инородцы». Языковая фразеология: польск. *cyganu (cygani) idą (jadą)* ‘о надвигающихся грозных тучах’ (SGP IV/3: 577), кашуб. *švejde jadą* («шведы едут») ‘собирается дождь’ (Sychta V:

⁷ Отметим, кстати, что связь образов цыгана и печи в какой-то мере может наводиться притяжением *цыган* ↔ *чугун* (особенно в «чокающих» говорах). Ср. блр. *цыган* ‘чугун’ — *Пастаў цыган в п’еч* (Сцяшкови́ч: 541).

311), рус. ср.-урал. *пермяки поехали* 'о ветре, несущем дождь' (ЛЗА), ср. также перм. *чердики*⁸ *ворота растворили* 'о северном ветре' (СРНГ 37: 269); детские припевки: укр. «Сонечко, сонечко! одчини Боже віконечко — подивимось, чи далеко *татарє йдуть*»; «Сонечко, сонечко, скажи, віткіля *татарє йдуть*» (когда надвигаются тучи, дети, поймав божью коровку, обращают к ней эти слова) (Номис2: 54). В то же время в системе языка формулы такого типа могут пройти закономерную обработку. При этом утрачивается предикативность (главный текстообразующий фактор), словосочетание «сворачивается» до цельнооформленной лексемы, которая может дополнительно наделяться признаковой семантикой: чеш. *síkáni* 'темные грозовые тучи' (Dial-Brno) (цыганская «чернота» проецируется на темный цвет грозового неба).

Иной способ разработки инородческой темы применительно к метеорологии фиксируется в атрибутивных сочетаниях, обозначающих дождь при солнце: блр. *цыганскі дождж* (ТСБМ 2: 187), *цыганская погода* (БДПА: Бельск Кобринск. р-на Брестск. обл.), укр. *цыганське веремне*⁹ (ГГ: 34), блр. полес. *жыдоўскі дождж* (Кондратенко 2000: 101) и др. Здесь нет сюжетности (движение туч = наступление инородцев), а образы чужаков реализуют признак «странный, аномальный», который позволяет вписать эти конструкции в круг языковых фактов, обозначающих разного рода необычные природные явления, среди которых «воробьиная ночь» (гроза с молниями, но без грома), двойная радуга, бабье лето, теплая зима и др.; сочетания с такой структурой и мотивацией широко представлены и за пределами «погодной» сферы (подробнее см. в: Березович 2006). Таким образом, успешное функционирование этих сочетаний в системе языка обеспечивается тем, что инородческое определение в их составе имеет обобщенно-оценочную семантику, которая легко моделируется и объединяет большое количество языковых фактов, принадлежащих разным тематическим группам лексики.

Что касается внеязыковых сфер реализации изучаемого мотива, то в таком жанре, как приметы, мотив обретает характерную причинно-следственную структуру — и в соответствии с жанровыми канонами инородцы становятся не субъектами сравнения, но причиной стихийных бедствий (инородцы собираются толпами и проезжают по селу, вызывая дождь): рус. запад. *Быть дозжю великому, бо жидова ордою (толпою) волочится!* (Даль2 II: 690); укр. *Буде дощ, бо жиди волочаця* (Номис: 6); блр. *Калі цыганы заязджаюць у вёску супраць ветру, то трэба чакаць дажджю з градам; па ветры — працяглай засухі* (Никифоров-

⁸Чердики — жители Чердынского района Пермской области.

⁹Укр. *веремне* 'ясная и солнечная погода'.

ский 1897: 83); *Калі збіраецца шмат жыдоў да цыганоў, то назаўтра будзе дождж, калі гэта лета, а калі зіма, то адлега* (Сержпутоўскі 1930: 40); в Полесье считали, что если евреи станут часто ездить через село, то пойдет дождь (Pietkiewicz 1938: 28). В толкованиях сновидений (близких приметам по своей прогностической направленности) инородцы тоже становятся причиной стихийных бедствий, однако «бытовизм» примет (с их вниманием к деталям, обеспечивающим приметам орудийность) здесь заменяется укрупненным «символизмом»: рус. *Цыган снится к ненастью* (ЭМТЭ); блр. *Жыда бачыць ва сне — ліхая пагода* (БМ: 558). Изучаемый мотив представлен также в формулах отсылов, но здесь нет такой смысловой позиции, как причина какого-либо явления, зато есть позиция адресата угрозы, которую и занимают инородцы: укр. *Бий, дзвоне, бий! хмару розбий! Нехай хмари на татаре, а сонечко на хрестяне!* (угроза грозовой туче) (Номис2: 53). В формулах предписаний (жанре предельно орудийном) акценты несколько иные: в них представлен не виртуальный реципиент, а непосредственный объект воздействия: блр. *Коб дож пашоў, гавно — жыда абліць* (БДПА: Великий Бор Хойницк. р-на Гомельск. обл.).

Учет лингвокультурных связей может оказать существенную помощь при мотивационной интерпретации «темных» фактов как языкового кода, так и внеязыковых, а также позволяет целостно реконструировать представления, стоящие за той или иной тематической сферой, в которой воплощается стереотип. Рассмотрим возможности такой реконструкции на примере комплекса лингвокультурных данных, относящихся к тематической области «Сельскохозяйственные работы».

В различных славянских диалектах встречаются наименования укладок зерновых или сена для просушки в поле, которые формально соотносятся с этнонимами: рус. онеж. *латыш* ‘небольшая копенка (сена)’ (СРНГ 16: 293), новг., твер. *литвин* ‘скирда овса’, новг. *литвин* ‘длинный узкий штабель овса’ (Там же 17: 71), ‘укладка снопов в виде продолговатой кучи’ (НОС 5: 29), блр. гродн. *літоўка* ‘длинная скирда сена’, полес. *ляшок* ‘укладка из десяти снопов’ (ЭСБМ 6: 12), словц. *петес* ‘кладка снопов на поле, уложенных конусом’ — *Triced’ петсов ршенісе зме на Лазе навезал’и* (SSN II: 407). Слова, входящие в этот ряд, поддерживают друг друга; особенно следует выделить словацкий факт, реализующий модель вне восточнославянского ареала и использующий иной этнический образ (не балтийский и не польский). Этот факт несколько уменьшает сомнения в этнонимической природе слова *литвин* ‘скирда овса’, которые выражает Александр Е. Аникин, размышляя о правомерности отделения этого слова от рус. диал. *литвин* ‘хворостина, которой

укрепляют стог', откуда могло развиваться '(укрепленная хворостинами) скирда, укладка (снопов)' (Аникин: 209). Само слово *литвин* 'хворостина' А. Е. Аникин справедливо возводит к **витвина* (и далее к *ветвь*) (Там же: 209–210).

Каково мотивационное значение приведенных выше лексем? Отражают ли они реалии культуры (заимствование у соседнего народа способа укладки снопов)? В этом духе рассуждает Анатолий П. Непокупный, рассматривая близкое приведенным выше словам укр. диал. *литвинник* 'ивовые прутья, которыми связывают бревна в сплавных плотках': поскольку литовцы (блр. диал. *литвинники*) занимались лесосплавом и сплавляли лес по Днепру, то обозначение прутьев, крепящих плот, могло иметь этнонимическое происхождение (Непокупный 1976).

Однако мы склонны отрицать «материальную» подоплеку обозначений снопов, предполагая здесь мотивацию иного плана, которая проявляется при обращении к фольклорным текстам. В восточнославянских загадках представлен образ снопов (во время обмолота или жатвы) как убитых людей; этот образ явно отсылает к сценарию битвы с врагами — неслучайно поле, на котором лежат мертвецы, может быть названо, к примеру, *рубежом татарским*: *На поле на Арском, на порубежье татарском, Лежат все побиты, бороды побриты, а брюха распороты; На поле Ногайском, на рубеже татарском Лежат люди побиты, у них головы обриты* (молотят снопы); *Тута потута, люди побиты, а ус под Торжок пошел* (скирд) (Митрофанова: 81, № 2327–2328; 78, № 2244); *Туты на туты, На тутовой горе Все туты избиты, Головы обриты, Ножки — в головах* (бабка снопов и серпы); *На поляне, на кургане Подрались дворяне: Не видать ни костей, Ни мастей, Только видно, где дрались* (молотят) (Садовников: 148, № 1274; 151, № 1299); блр. *У горадзе пад Быхавам ляжаць людзі падбітыя, у іх морды нябрытыя; На Патужавай гары ляжаць людзі парэзаныя, а галовы павязаныя* (снопы) (Загадки-блр: 191); укр. *Іду-іду по синьому залізу, гляну назад — неживі люди лежать* (сери и снопы) (Загадки-укр: 245). Показательна также болгарская загадка, где нет образа убитых людей, но снопы кодируются как войско: *Цялата войска запасана, само царят разпасан* (снопы и копна) (Стойкова: 294). В двух загадках обмолачиваемые снопы названы «французами» и «татарами»: рус. костр. *Маленький Кузя побил всех французов* (молотило)¹⁰ (ЭМТЭ); блр. *Як пайду я на вытану ды вазьму*

¹⁰ «Инородческая» тема в связи с молотильным цепом встречается и в других паремиях: укр. *Литовський ціп на обидва боки молотить* 'говорится о лгунах' (Гринченко 2: 363); *Він так як литовський ціп — и сюди, и туди* (Номис: 60); *Бреше, як циганський ціп* (Номис2: 320); ср. также загадки (с отгадкой «молотило»): *Меж*

я на гутату, ды ўдару на татару (ток) (Загадки-блр: 192).¹¹ Развитию сценария битвы способствует антропоморфизация снопов, проявляющаяся самыми разными способами и закрепленная, в том числе, в системе языка: верхняя и нижняя часть снопа в различных славянских говорах обозначаются как «голова» и «зад», сами снопы могут быть названы «бабками» или «дедками», перевязь — «пояском» и т. п.

Таким образом, перед нами разворачивается образ жатвы или обмола как битвы, борьбы с врагами — и этнонимические названия укладок снопов хорошо вписываются в эту картину, служа обозначениями «повязанных» врагов. Все этнонимы, функционирующие в изучаемых словах, называют народы, с которыми у номинаторов были конфликтные отношения, в том числе вооруженные столкновения. Дополнительным аргументом в пользу такой трактовки служит грамматическая форма названий снопов, которые точно совпадают с этнонимами. В случае «культурного заимствования» были бы вероятны не только такие формы, но скорее атрибутивные сочетания *«немецкий сноп», *«литовская копна» и т. п. По этой причине мы не включили в приведенный выше ряд близкие по семантике сочетания вроде рус. арх. *зырянский сноп* 'длинный ржаной сноп, определенным образом уложенный': *Зырянские снопы другие, комли с вершинами вместе; Ячевые снопы короткие, а зырянские — длинные, ржанные; Вместе вершины и комельки свяжешь — будут длинные снопы, зырянскими снопами их все звали* (КСГРС), — а также польск. *plot (plotek) szwedzki* '(деревянное) приспособление для сушки сена' (Komenda: 88). Для этих сочетаний более вероятной представляется мотивация в связи с заимствованием факта материальной культуры (польский факт вписывается в ряд «шведских» обозначений разного рода деревянных конструкций, среди которых известная «шведская стенка», ср. польск. *drabina szwedzka* 'спортивный снаряд в форме двух длинных параллельных реек из дерева' (Komenda: 87–88).

Снопы являются «сырьем» для переработки, в результате которой, помимо полезного продукта, появляются отходы. Их обозначения включим во второй круг изучаемых фактов (тесно связанный с первым). Ср. русские (вологодские) названия отходов при молотье и орехов при косье: *французы* 'отходы при молотье, непригодные для корма скота (с

двома дубками бьюця жиди ярмулками (Номис2: 657); *Циганочка весела своїм хвостом усе жито побила* (Загадки-укр: 227).

¹¹Этот образ может иметь звукоподражательную природу (звуки ритмичных ударов по току), однако общий контекст образного представления молотьи способствует появлению «инородческой» ассоциации.

крупной остью)’, *татаров оставить* ‘оставить огрехи при косьбе’, *татары пришили* ‘об огрехах при косьбе’ (КСГРС). Думается, что в этих словах воплощается образ физического воздействия: французы и татары — побитые (при молотьбе) или «недорезанные» (при косьбе) враги. Внеязыковая параллель заложена в украинской поговорке *Кукіль з пшениці вибирати, жидів и ляхів різати* (Номис: 20).

Для полноты картины укажем, что другого рода «экзекуции» над инородцами отражены в названиях продуктов вытопки сала: рус. влг. *храницузики* ‘подгоревшие при жарке вытопки от сала’ (КСГРС), укр. *швед* ‘шкварка’ (Аркушин 2: 260), блр. *швэди, швэды* ‘шкварки’ (ДСБ: 260), *швэд* ‘длинная полоска сала’ — *На сковородзе швэды лежачь, аж хорошэ гледзець!* (ТС 5: 325), польск. *szwedy* ‘шперки, крупные шкварки от сала’ (SW VI: 693)¹², ср. также во фразеологии и паремиологии: кашуб. *vějesc žėdovi skvari z patelni* («съесть еврейские шкварки со сковородки») ‘о человеке с гнойником на губе’ (Sychta V: 68), польск. *Cyganiowi szpěrka, a gazdowi kapusta* (НКРР I: 345). Дополнительный мотивирующий момент — признаки испорченности и бесполезности, ненужности, которые проявляются в инородческих обозначениях производственного брака, побочных продуктов переработки, остатков¹³: рус. влг. *пошехоны спрятались* ‘о хлебе со вздувшейся коркой’ (КСГРС), рус. влг. *чухарик* ‘брак на ткани — выделяющаяся полоска утка от ошибки ткачихи в переступании подножек ткацкого станка’ (КСГРС), чеш. *valach* ‘брак при сновании’ (Dial-Brno), словц. *cičánská blcha* ‘отходы стали при изготовлении ножей’ (SSN I: 210), чеш. *žid* ‘неразглаженная складка на белье’ (Dial-Brno), укр. *жид* ‘пропущенное место во время сева вручную’, *жидок* ‘пропуск при косьбе’ (Аркушин 1: 155), *жид* ‘пропуск при пахоте’ (ГГ: 70).

Инородческим наименованиям пропусков при севе, пахоте, косьбе «аккомпанирует» мотив неумелого косца: рус. *цыган* ‘обращение к тому, кто плохо косит’ — «*Ты как цыган косишь*», — *мол, что цыганы не сенокосят* (БДКА: Лукино Каргопольск. р-на Архангельск. обл.); укр. *Такий жсавий, як жид молотити, Кваписся, як жид молотити, Не робив жид на хліб, та и циган не буде* (Номис2: 82, 246, 486). Тема неудачи в сельскохозяйственных работах по «вине» инородцев имеет и внеязыковые продолжения: блр. *Калі едучі сеять да сустрыэнца жыд, та лепей не сеяць; Як жыды стаяць у школе перад страшнаю нуччю, бо*

¹²Здесь несомненна также звукоподражательная мотивация: звукокомплексы *хр-* и *шв-* хорошо подходят для имитации звукового сопровождения жарки сала.

¹³Этот ряд смыкается также с инородческими обозначениями разного рода суррогатных продуктов; подробнее см. (Березович 2006: 10–12).

будуть пустяя каласы-стаяны (Сержпутоўскі 1930: 62); *Суббота — жидовский день, сажать, сеять нельзя* (БДПА: Стодоличчи Лельчицк. р-на Гомельск. обл); ср. также близкие по смыслу польские поговорки: *Gdzie niemiec staje, tam trawa nie rośnie; Gdzie tatar przejdzie, tam trawa nie rośnie* (НКРР II: 603; III: 510).

Как видим, инородческая тема активно привлекается для символизации представлений о сельскохозяйственных работах, обнаруживая многообразие мотивировок, выявляющих разные грани этнического стереотипа. Для того, чтобы описать этот мотивационный спектр, следует учитывать всю полноту языковых и внеязыковых форм воплощения стереотипа.

Литература

- Агапкина Татьяна А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. М., 2002.
- Аникин Александр Е. *Опыт словаря лексических балтизмов в русском языке*. Новосибирск, 2005.
- Анненков — *Ботанический словарь*: Справочная книга для ботаников, сельских хозяев, садоводов, лесоводов, фармацевтов, врачей, дрогистов, путешественников по России и вообще сельских жителей / Сост. Н. Анненков. СПб., 1878.
- Аркушин — Аркушин Георгий Л. *Словник західнополіських говірок*. Луцьк, 2000. Т. 1–2.
- БДКА — Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции Российского государственного гуманитарного университета: база данных (лаборатория фольклора РГГУ, Москва).
- БДПА — Полесский архив этнолингвистической экспедиции Института славяноведения РАН: база данных (сектор этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН, Москва).
- Белова Ольга В. *Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование)*: Дис. ... д-ра филол. наук. М., 2006.
- Березович Елена Л. *О явлении лексической ксеномотивации* // *Вопр. языкознания*. 2006. № 6. С. 3–18.
- БМ — *Беларуская міфалогія*. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
- ГГ — *Гуцульські говірки*. Короткий словник. Львів, 1997.
- Гринченко — *Словарь украинского языка* / Сост. Борис Гринченко. Киев, 1907–1909. Т. 1–4.
- Даль2 — Даль Владимир И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. 2-е изд. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. I–IV.
- Даль3 — Даль Владимир И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. 3-е изд. СПб.; М., 1903–1909. Т. I–IV.
- ДСБ — *Дыалектныі слоўнік Брэстчыны*. Мінск, 1989.
- Загадки-блр — *Загадки*. Мінск, 1972. (Беларуская народная творчасць).

- Загадки-укр — *Загадки*. Київ, 1962. (Українська народна творчість).
- Кондратенко Михаил. *Лексика народной метеорологии: Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений*. München, 2000.
- КСГРС — Картотека Словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета им. А. М. Горького, Екатеринбург).
- КСРНГ — Картотека Словаря русских народных говоров (Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург).
- ЛЗА — Личные записи автора (записи живой разговорной речи, осуществленные в Екатеринбурге и в Москве в 2000–2007 гг.).
- ЛКТЭ — Лексическая картотека Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).
- Мечковская Нина Б. *Национально-культурные оппозиции в ментальности белорусов (на материале белорусских паремий и фразеологизмов с этнолингвонимами и топонимами)* // Встречи этнических культур в зеркале языка: (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М., 2002. С. 215–231.
- Митрофанова — *Загадки* / Подгот. изд. В. В. Митрофановой. Л., 1968.
- Непокупный Анатолий П. *Балто-севернославянские языковые связи*. Киев, 1976.
- Никифоровский Николай Я. *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах*. Витебск, 1897.
- Номис –Номис М. *Українські приказки, прислів'я та інше*. СПб., 1864.
- Номис2 –Номис М. *Українські приказки, прислів'я та інше*. Київ, 1993.
- НОС — *Новгородский областной словарь*. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- Петрухин Владимир Я. *Евстратий Постник и Вильям из Норвича — две пасхальные жертвы* // Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 84–103.
- Поповичева Ирина В. *Культурная семантика некоторых диалектных названий* // Материалы к лингво-фольклорному атласу Тамбовской области. Тамбов, 2001. Вып. 3. С. 84–94.
- Садовников — *Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач* / Сост. Дмитрий Н. Садовников. М., 1996.
- СД — *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*. М., 1995–... Т. 1–...
- Сержпутоўскі А. *Прымаўкі і забавны беларусаў-паляшукі*. Менск, 1930.
- СП — *Северные предания: (Беломорско-Обонежский регион)*. Л., 1978.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров*. М.; Л., 1965–... Вып. 1–...
- СРГС — *Словарь русских говоров Сибири*. Новосибирск, 1999–2006. Т. 1–5.
- Стойкова Ст. *Български народни гатанки*. София, 1984.
- Сцяшковіч Т. Ф. *Слоўнік Гродзенскай вобласці*. Мінск, 1983.
- Толстая Светлана М. *К понятию культурных кодов*. Београд. В печати.
- ТС — *Тураўскі слоўнік*. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- ТСБМ — *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы*. Мінск, 1977–1984. Т. 1–6.
- Фасмер –Фасмер Макс. *Этимологический словарь русского языка*. М., 1964–1973. Т. I–IV.
- ФСУМ — *Фразеологічний словник української мови*. Київ, 1993. Кн. 1–2.
- ЭМТЭ — Картотека фольклорных и этнографических материалов Топонимической экспедиции Уральского университета (кафедра русского языка и общего языкознания УрГУ, Екатеринбург).

- ЭСБМ — *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Мінск, 1978–... Т. 1–...
- Юдин Алексей. В. *Ономастикон восточнославянских загадок*. М., 2007.
- Dial-Brno — Архив отдела диалектологии Института чешского языка Академии наук Чешской Республики (Брно).
- EDD — *The English Dialect Dictionary*. Oxford, 1981. Vol. I–VI.
- Karłowicz — Karłowicz Jan. *Słownik gwar polskich*. Kraków, 1900–1911. Т. 1–6.
- Kolberg Oskar. *Dzieła wszystkie*. Wrocław; Poznań, 1962. Т. 32. Obrazy etnograficzne. Pokucie. Cz. 4.
- Komenda — Komenda Barbara. *Holendrować z angielskim humorem: Słownik znaczeń sekundarnych nazw narodowości i krajów w języku niemieckim i polskim*. Szczecin, 2003.
- Kopaliński Władysław, *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa, 1985–2001.
- KSGP — Kartoteka Słownika gwar polskich (Kraków).
- Moliner — Moliner M. *Diccionario de uso del Español*. Madrid, 1991. I–II.
- NKPP — *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga. Warszawa, 1969–1978. Т. 1–4.
- Ondrusz — Ondrusz J. *Przysłowia i przemówiska ludowe ze Śląska Cieszyńskiego*. Wrocław, 1960.
- Partridge — Partridge E. *A dictionary of slang and unconventional English: colloquialisms, catch-phrases, solecisms and catachreses, nicknames and vulgarisms*. N. Y., 1988.
- Pietkiewicz Czesław, *Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego*. Warszawa, 1938.
- PSJC — *Přiruční slovník jazyka českého*. Praha, 1935–1957. D. 1–8.
- SGP — *Słownik gwar polskich*. Kraków, 1979–... Т. 1, z. 1–...
- SSN — *Kultura duchowa Polesia Rzeszyckiego*. Bratislava, 1994–... Т. I–...
- SSSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Lublin, 1996–... Т. I, cz. 1–...
- SW — Karłowicz Jan, Kryński A., Niedźwiedzki W. *Słownik języka polskiego*. Warszawa, 1904–1927 (1952–1953). Т. I–VIII.
- Sychta Bernard. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. Т. 1–7.

ETHNIC STEREOTYPES AND THE PROBLEM OF THE LANGUAGE-CULTURE INTERFACE

The article is based on data from Slavic languages (especially from their non-standard dialects), as well as from folklore, customs and beliefs containing ethnic stereotypes. The aim of the study is to investigate the mechanisms underlying the linguistic and the non-linguistic, cultural sphere. The interdependence of the two may be realized in various directions: 1) from non-linguistic cultural codes to language; 2) parallel motifs in language and culture; 3) from language to non-linguistic codes of culture (in which case language itself creates cultural contexts with its own means, such as sound symbolism). Regardless of the type of the links between the codes, each of them has its own specific ways of representing ethnocultural information. An inquiry into the linguocultural relationships may be of real assistance when certain incomprehensible linguistic or non-linguistic facts are investigated. It also provides for the reconstruction of images in a thematic sphere in which the stereotype is actualized. Possibilities of such reconstruction are considered in reference to the thematic field “agricultural work”.

Алексей В. Юдин
(Гент)

КОНЦЕПТ ЧУЖБИНА/ЧУЖИНА В РУССКОМ И УКРАИНСКОМ ЯЗЫКЕ: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ¹

Celem artykułu jest zainicjowanie dyskusji na temat metod analizy pojęciowej blisko spokrewnionych języków. Proponuję analizę porównawczą leksykonu aksjologicznego w języku rosyjskim i ukraińskim, na podstawie pojęć *чужбина* i *чужина* ('obcy kraj' lub szerzej 'każde miejsce, które nie jest domem'). Pojęcia te odgrywają w obu kulturach pierwszorzędą rolę. W artykule autor analizuje tradycyjny ich obraz w folklorze na podstawie pieśni, wierszy religijnych, ballad, wierszy żałobnych, kołęd, przysłów, idiomów i toponimów. Porównuje definicje leksykograficzne słów *чужбина/чужина* od średniowiecza do chwili obecnej, utarte połączenia tych słów i ich synonimów z innymi leksemami, a także wybrane konteksty literackie ich użycia.

*Чужина — змйна як марцьовий цомпель...*²

Семан Мадзелян, *Смак долі*. Криниця, 2000, с. 139

На протяжении XIX–XX столетий Россия и Украина пережили несколько волн многомиллионной эмиграции (последняя из которых продолжается до сих пор). Исключительное развитие получили в связи с этим дискурсы отъезда и возвращения на родину, эмиграции и ре-эмиграции, «горького хлеба чужбины» и т. п., а в советский период также — «предательства родины» и «прощения родиной раскаявшегося изгнанника». Отдельно существовал и существует (среди прочего в русскоязычной периодике за рубежом и в интернете) эмигрантский дискурс о родине. В любом случае концепты *родина* / *батьківщина* и *чужбина*

¹ Автор благодарит Наталью Костяк, чья постоянная готовность помочь советом и вступить в дискуссию очень помогла ему при написании статьи.

² «Чужбина холодна, как мартовская сосулька» (лемковский диалект).

/ *чужина* чрезвычайно важны для обеих культур, а способ говорить о них, в Западной Европе характерный скорее для (ультра)правого националистического дискурса и старых национальных гимнов³, остается в Восточной Европе почти нейтральным и в постсоветские годы активно развивается в связи с общим ростом национализма. Данная статья, написанная в развитие и продолжение нашей работы, посвященной концепту *родина* (Юдин 2003), призвана представить некоторые материалы для сопоставления содержания и функционирования концептов *чужбина* в русском и *чужина* в украинском языке и культуре.

Как мы уже отмечали в названной выше работе, русский концепт «родина» представляется уже неплохо исследованным (см.: (Колесов 1986), (Wierzbicka 1993 [1999]), (Lewicki 1993), (Bartmiński и др. 1998), (Купина 1999), (Телия 1999), (Степанов 2001), (Сандомирская 2001), (Жданова 2004). Были отдельные работы и об украинском концепте (см.: Lesiów 1993; Антипенко, Карнаушенко 1993). Существуют специальные исследования польского концепта *ojczyzna*, а также сборник статей под ред. Е. Бартминьского о понятии *родина* в славянских и других европейских языках: (Pojęcie ojczyzny 1993). В этих работах так или иначе затрагивался и оппозиционный *родине, своей стране* концепт *чужбина* / *чужая страна* / *заграница*.

С. М. Толстая, анализируя понятие 'родина' в традиционной культуре славян, обратила внимание на его, с одной стороны, относительную для этой культуры маргинальность, а с другой — на связь с понятиями рода и родства (Tolstaja 1993). В сущности, граница между «своими» и «чужими» людьми (а именно на этой оппозиции, а также на противопоставлении «своей» и «чужой» земли, базируются концепты *родина* и *чужбина*) проходит там, где заканчиваются представления о родстве, родственности, единстве, базирующиеся на кровной близости или — шире — на свойстве, затем на родстве «молочном», «крестном» (кумовстве, побратимстве), соседстве (т.е. единстве широко понятого «места»), и, наконец, если выйти за пределы традиционной культуры, на родстве диалектно-территориальном (землячестве), и шире — единстве духовном, религиозном, языково-историко-культурном и политико-государственном (ср. польск. *rodacy* для обозначения соотечественников, всех поляков вообще, в том числе и в диаспоре). Концепт 'родина' в славянских языках формируется на базе лексем со значением рода, семьи, родни (рус., болг. *родина*, белор. *родзіна*, *радзіма*) или отцовского наследства, наследного имени (рус. *отчизна*, укр. *вітчизна*, пол.

³Ср. политическую «скомпрометированность» лексем типа *Vaterland*, *fatherland*, *vaderland*, *patrie*, *patria*.

ojszyna...). Можно предположить, что точно так же вслед за ним и русская *чужбина* и украинская *чужина* постепенно расширяли свое значение от простого представления о чужом имуществе (ср. старое рус. разг. *на чужбинку*, что соответствует современному прост. *на дармовщину*, *на халыву — покурить на чужбинку*), а также о чужом доме, соседней деревне, «чужих людях»⁴ (куда отдают замуж девушку) до значения «чужая земля, страна, заграница, весь мир за пределами родины». Кстати, прасл. этимон **tjudъ*, обычно толкуют как производное от готского заимствования со значением «народ», т. е. как «людской», «принадлежащий народу, другим людям» (Фасмер, т. 4: 379). Эта мотивация могла быть первоначальным представлением, заложенным в постепенно абстрагировавшийся концепт. Разумеется, понятие о *чужбине* тесно связано, с одной стороны, с широко представленным в фольклоре и письменных источниках понятием *чужой земли / чужой стороны*, а с другой — с более современным понятием *заграница* (разг. *закордон*, несколько устаревшее *загранка*). Эти лексемы, однако, различают коннотации, типичные контексты, стили и жанры употребления. В любом случае первоосновой формирования концепта *чужбина* представляется традиционное народное представление о *чужой сторонкушке*, чужом пространстве, известное из фольклора.

Фольклорное представление *чужой стороны*

Образ чужого пространства в фольклоре далеко не всегда представлен соответствующими лексемами, возможны и развернутые описания, которые позволяют нам увидеть некоторые детали ландшафта *чужой стороны*. Образ ее существенно различается в разных фольклорных жанрах. В частности, восточнославянская волшебная сказка представляет чужое пространство, мир иной, начинающимся на границе леса или же находящимся под землей либо на небе. Однако оно имеет признаки и просто некоей другой страны: это царство, хотя и очень далекое, и у него есть свой правитель.

Эпические зачины русских заговоров, в которых представлена концентрическая «эпическая» модель пространства, представляют чужое пространство начиная также с чистого поля, за которым следует обычно гора, остров на море и др., где находятся магические помощники и защитники. В заговорах также широко представлен иной образ чужого

⁴Ср. возможное этимологическое сближение понятий «чужой» и «народ» (Фасмер 1987).

пространства, как далекой (видимо, южной) области, куда отсылаются болезни (демонические существа, их вызывающие), но также и воры. Характерным признаком этой области является то, что там не слышны голоса людей и домашних животных. Это, таким образом, мир «не-человеческий», где, однако, приготовлено угощение и теплые постели для изгоняемых туда демонов. Перед нами скорее представление о потустороннем мире, чем о реальной загранице, хотя в заговорах может встречаться реальная локализация этого места: горы Араратские (они, впрочем, могут стоять на острове Буяне). Кстати, сходное представление отразилось в украинской классической литературе. Ср. следующее место из драмы Карпенко-Карого «Підпанки»:

*Десь далеко в степу, на чужині, над морем, в пущі, в яру глибокім, куди і ворон нічиєї кості не занесе, збудуємо собі з Василюю хату і будем жити до смерті; ніхто не знайде нас, бо тільки вітер знатиме, де ми!*⁵

Здесь в литературном тексте мы видим конструкцию, чрезвычайно напоминающую заговорную. Сверх структурного подобия, она развивает фольклорное представление о *чужині* как своего рода далеком антимире, где все противоположно миру человеческому.

Из реальной заграницы в русских заговорах упоминается *Немецкая земля*, а также *Палестина* (которая, впрочем, воспринималась не как чужбина, а как, напротив, своего рода центр мироздания) и *Рим* (когда речи идет о Папе Римском). В украинском заговоре (также в библейском контексте) встречается *Египет*.

Русские духовные стихи, как и заговоры, обычно остаются в пределах «Святой Руси», т. е. православного мира, но включают в свою модель пространства также мир иной, куда души попадают при помощи перевоза через реку.

В свадебных причитаниях *чужой*, или даже *чужой дальней ознобной сторонушкой* (пудожские заплачки невесты из собрания Рыбникова) называется место, куда идет замуж невеста (*на чужу дальню сторону ко чужому чуженину, во чужи люди, Во чужу сторонушку, во лиху семью. Чужая сторонушка — без ветру сушит, чужой отец с матерью без дела бранят*). Примерно так же, *чужедалей стороной*, называется мир иной и в похоронном причитании.

Для эпических, героических текстов русского фольклора, былин, чужим пространством оказывается чаще всего *поле*, т. е. степь, начинавшаяся за юго-восточной границей Московской Руси, откуда приходили

⁵<http://www.library.kr.ua/elib/kariy/pidpanky.html> (28.09.2007).

враги-кочевники. Границей этого пространства может быть река, у которой богатыря поджидает демонический противник. Чужим пространством может представляться и *лес*. Также в былине может быть описано иное, «инишное» царство с царем Собакой, которое поджигают скоморохи.

В русских исторических песнях XIV–XVII вв. география конкретизируется в связи с описываемыми в них событиями: мы видим здесь *Казань*, *Азов* и вообще южные рубежи России, в этих песнях присутствуют татары и турки (но есть и более поздние песни, посвященные Северной войне и даже войне с Наполеоном)

В украинских думах главные «чужаки» — это те же татары и турки, с которыми воюют казаки. Кроме того же Азова и Сибири (оттуда возвращается Устим Кармалюк) в думах упоминаются *Варшава*, *Царьград*, *Очаков*, *Дикое поле*, *Трапезунд* (*Ой із города із Трапезонта виступала галера, Трьома цвітами процвітана, мальована: Ой першим цвітом процвітана — Златосиніми киндяками побивана; А другим цвітом процвітана — Гарматами рештована; Третім цвітом процвітана — Турецькою білою габою покривана*). Исследователи неоднократно указывали на реалистичность этого изображения. Есть и следующее обращение: *Алкане-пашо, трапезонський княжату, молодий паняту*.

География украинских колядок еще более разнообразна. Кроме своих и палестинских городов и рек, *Царьграда* и *Египта* мы встречаем в них *Эфес* (где стоит идол языческой богини Дианы), *Персию* (откуда идут на поклонение Христу волхвы), а также *Турцию*, *Валахию*, *Венгрию*, *Литву*, *Польшу* (*Ляцка земля*), *Германию* (*Німеччина, Німецька земля*), *Московщину*, *Татарщину*, т. е. просто все окружающие Украину земли, откуда чаще всего возвращается персонаж колядки. Встречается и собственно лексема *чужа земля*: в нее собираются по Дунаю парубки искать доброго пана (*Краєм-Дунаєм, я в чужую землю*). В украинской лирической песне на чужбине (*чужинька*) тяжело жить, и парубок, уезжая туда, сомневается, что когда он вернется, девушка еще будет его любить.

Таким образом, в фольклоре присутствует обобщенный образ *чужой стороны*, который может включать в себя всё — от соседней деревни до далекой заграницы «за морем» (хотя чаще всего под ней подразумевается нечто более близкое), а также более или менее конкретные образы соседних стран и народов. Святая Земля и библейская география вообще явно исключаются из общего образа *чужой стороны*. Это же характерно и для концепта *чужбина/чужина*, с той только разницей, что эта лексема может актуализировать свое ранее значение ‘чужая собственность’ (ср. *покурити на чужинку*).

Ясно, что традиционный человек не ждал от чужого мира ничего хорошего, что, конечно, повлияло на позднейшие коннотации *чужбины* в литературном языке. Подтверждается это и огромным количеством пословиц, описывающих чужбину в самых черных красках. Их перечень занял бы несколько страниц, так что попытаемся воспроизвести здесь только обобщенный образ *чужбины* / *чужой стороны* на материале русских пословиц из собрания Даля и некоторых других. В русских пословицах на чужбине горе, слезы, печаль, тоска, там всё называют иначе, там не жалеют, там тошно, скучно, печально, тоскливо, постыло, там скучаешь по родным, там как в лесу, там всем приходится кланяться, там все враги. Единственным достоинством чужой стороны признается то, что она «прибавит ума». Встречаются, конечно, и «космополитические» пословицы (*Где ни жить, только бы сыту быть*), и «примирительные» (*И за рекой люди живут, И за горами люди*), но они единичны. Особо показательна известная пословица *За морем веселье, да чужое, а у нас и горе, да свое*, где жизнь в своей стране представляется самодостаточной ценностью, вовсе не обязательно обеспечивающей хорошую жизнь, но дающей что-то большее, чем счастье: ощущение «своего». Впрочем, далеко не всегда понятно, какую именно чужбину имеет в виду пословица: соседнюю деревню, другой регион, город для деревенского жителя или настоящую границу; последнее, кажется, реже всего. Специально о пословицах на интересующую нас тему см.: Свицова А. А. *Лингвокультурная доминанта «дом — родина — чужбина» в русских и английских пословицах*: Автореф. дисс. ... к.ф.н. Ижевск, 2005.

Довольно большую подборку украинских пословиц, связанных с темой родины и чужбины, приводит украинский этнолингвист В.В. Жайворонок. Автор делает на ее основе некоторые выводы об украинском менталитете. Прочитируем, несмотря на объем, целиком это весьма характерное место из его работы:

... У свідомості українця рідний край (рідна країна) — це рай (*Рідний край — земний рай*), рідна земля (сторона) — мати, чужа — мачуха (*Рідна земля (сторона) — мати, а чужа — мачуха*). Чужа країна (чужина) асоціюється з чужими (не батьківськими) звичаями, законами (*Чужа чужина — не батьківщина*), з незвичним довкіллям (*На чужій стороні і весна не красна; На чужині і сонце не гріє*). Інакші обставини життя, відстань роблять людину самотньою, відірваною від родини, рідної землі, вітчизни, отже сиротою (*Як заїде на чужину, то хоть бородатий, а сирота*). Чужий ритм, відмінне світосприйняття, а тим самим і незвичне пульсування життєвої енергії вселяє тугу (... *Чужа країна, невесела година*), порушує душевну рівновагу (*Болить мене голова, що чужая сторона*), навіть розпач-закликання (*Не дай, доле, в приймах жити, а на чужині гинути*). Тому чужину порівнюють з домовиною (*На чужині, як у домовині*). Таким чином, вимальовуються протилежні асоціативні ряди символізованих лексем і лексичних сполучень: *свій (рідний) край (своя, рідна*

країна, сторона) — *рай* — *мати* — *батьківщина (вітчизна)*; *чужий край (чужа, інша країна, сторона)* — *чужина* — *мачуха* — *домовина*. Ідентифікація себе зі своїм краєм (країною, етносом), усвідомлення власного „я” часткою етнічного „ми” стають мірилом найвищих моральних цінностей, що, зрештою, виливається у високі патріотичні почуття (*Лучше в рідній країні кістками полягти, ніж на чужій слави досягти; За рідний край хоч помирай; Нема в світі, як своя країна*).

Опозиція *свій/чужий* належить до загальнолюдських моральних механізмів вибору між ознаками категорій добра і зла, пор. російське: *Лучше дома иметь половину, чем целое на чужбине*. [...] Проте загальнолюдська система цінностей так чи інакше живиться через етнічне коріння — національними смаками, традиційними природними зв'язками етносу, його психологічними характеристиками та ін. Передусім це відбивається в лексичній етносимволіці: *В чужім краю і солов'ї лем цвірінькають; Рідна земля і в жмені мила*. Національно-культурні стереотипи диктують критерії оцінок. Останні зумовлюються емотивними реакціями на ту чи іншу стандартну ситуацію. Скажімо, з типового асоціативного лексичного ряду „мати — родина — рідна земля” для українця постають імперативи: *Та земля мила, де мати родила; Де мати народила, там і родина*. Психофізіологічні ознаки українського менталітету „голова (серце) болить” (тобто „людина тужить, нудьгує, страждає, сумує”) стають основою аксіологічних суджень на зразок *За своїм краєм серце болить; Болить мене голова, що чужая сторона*. (Жайворонок 2001: 51–52).

Выводы автора кажутся нам, однако, чересчур идеологизированными. Само собой разумеющимся для него является тезис, что в пословицах (устойчивые народные афоризмы, часто моралистического характера), и вообще в фольклоре, языке, обычаях и т. п. отражается сознание некоего «украинца», т. е., вероятно, типичного (или прототипического?) представителя «этноса». Прежде всего, не совсем понятно, какой именно этап развития украинского этнического/национального сознания и какого исторического периода представляют пословицы. В любом случае, они сложились достаточно давно, и неясно, можно ли вообще на их основании делать какие-либо выводы о современном «украинском менталитете», «психологических характеристиках этноса» и т. п. — понятиях и без того чрезвычайно неконкретных и в сущности представляющих собой закамуфлированный более современной терминологией *Volksgeist* (также *Volksseele*, *Nationalgeist*, *Geist der Nation*, *Volkscharakter*) национал-романтиков. По нашему мнению, на собранном В.В. Жайворонком материале можно делать более-менее обоснованные выводы в лучшем случае о фрагменте языковой картины мира, представленном в украинских народных пословицах определенного исторического периода (преимущественно XIX век), — и не более того. Любые дальнейшие реконструкции «народной психологии» методологически неосновательны и сами представляют собой примеры неоромантического научного дискурса, т. е. скорее материал для дискурсивного анализа, чем собственно научные тексты.

Словарные дефиниции *чужбины*

Рассмотрим словарные дефиниции *чужбины/чужины*. В *Словнику староукраїнської мови XIV–XV ст.* (ССУМ) слово *чужина* не зафиксировано, однако в текстах XV в. уже есть прилагательные *чужий*, *чужинний* в значении «иностранный», «иноземный», есть также сочетания *от чужеси землі* (противопоставлено *от нашої землі*, 1453), *люди съ чужьсыхъ земель*, зафиксировано и слово *чужоземець* (XV в.). (ССУМ, т.2: 550) В средневековье (как и в современном языке) в зависимости от точки зрения говорящего *чужой землей* можно было назвать как землю соседа, так и чужую страну. Но лексема *чужбина/чужина* приобретает значение «чужая страна» достаточно поздно.

Тем не менее у Пушкина мы уже находим ясное противопоставление *отечества чужбине* (ср. хрестоматийное: *Куда бы нас ни бросила судьбина, И счастье куда б ни повело, Всё те же мы: нам целый мир чужбина; Отечество нам Царское Село*), однако не совсем ясно, какое именно отечество (в узком или широком значении) и, соответственно, какую именно чужбину он имел в виду. Однако в других контекстах чужбина у Пушкина — явно чужая страна. Это Литва для Курбского, который восклицает у Пушкина на русской границе: *Святая Русь, Отечество! я твой! Чужбины прах с презреньем отряхну С моих одежд...* (СЯП, т. 4: 952–953) Заграничные цари у Пушкина — *цари чужбины*. Заграницу Пушкин может называть *чуждые пределы*, там живет *племя чуждого закона*, там *чуждый язык*, *чуждые слова*. Видно, что для Пушкина церковнославянизм *чуждый* и русское слово *чужой* еще синонимичны и лишь обладают разной стилистической маркированностью. В современном языке их значения и синонимические ряды разошлись.

Даль (видимо, под влиянием господствующего литературного употребления) выделяет две лексемы — *чужина* (-нка) и *чужбина*, и приписывает им разное значение. Первая (с помеченным как западный вариантом *чужбина*) у него означает чужую собственность. Вторая (на этот раз с вариантом *чужина*) — «чужая сторона», «место вне родины, оседлости, жительства». Примеры (*Одна сваха чужбину хвалит* и т. п.) показывают, что имеется в виду «близкая», «крестьянская» чужбина. Жителей чужбины и просто чужих людей называют, согласно словарю Даля, *чуженин*, *чужбинин*, *чужбинник*, *чужень/чуженинка*, *чужак/чужачка*. Даль приводит пословицы о чужой стороне: *Чужая сторона прибавит ума. На чужой стороне и сокола вороной назовут.* (Даль, т. 4: 613).

Словарь языка Шевченко в качестве первого значения прилагательного *чужий* дает: 'Означення місцевості, яка не є батьківщиною, або місцевості, де людина не живе постійно (про край, землю, поле і под.)' (СМШ, т. 2: 417).

Дискурс чужбины и изгнания очень характерен для Шевченко в связи с его личной судьбой, так что не удивляет богатство примеров в словаре: *Тяжко, важко умирати У чужому краю... І довелось колись мені В чужій далекій стороні Заплакати, що немає роду, Нема пристанища, господи!... Нехай ще раз усміхнеться Серце на чужині, Поки ляже у чужу землю.* (там же) *Серце одпочине І полине із чужини На свою крайну.* (там же: 418). Ср. также знаменитое *І виріс я на чужині, І сивію в чужому краю... Далекую загралицю Шевченко називає ще чужоземщина: Я щось не дуже ударяю на Академію, а в чужоземщині хочеться бути* (там же). Однако прилагательное *чужоземний* у Шевченко не встречается.

Свое первоначальное «узкое» значение слово *чужина* (с ударением на втором слоге) сохранило в украинском языке до сего дня (хотя оно считается устаревшим). В Словаре Гринченко (Гринченко, т. 4: 476) это слово поясняется как 1) 'Чужбина' (*Ой піду я з туги на чужину*). Здесь не совсем ясно, какая именно чужбина имеется в виду. 2) 'Чужие люди, чужой человек'. В качестве примеров приводятся цитаты-высказывания, явно касающиеся судьбы невесты или сироты-приемыша: *Привикай, привикай, серденьтко моє, поміж чужиною. Чужа чужина не пожаліє. Кланяйся, дитя моє, чужій чужині. В мене невіжна чужа чужина. Чужа чужинионька — не рідна родинионька.* Последний пример ясно показывает, что речь идет о чужой семье. Напомним, что для Гринченко и *батьківщина* имеет еще только значение уследованного от отца имущества, а в переносном смысле — наследия предков вообще. С другой стороны, первый пример, приводимый Гринченко в статье *чужий* — *Зайшов аж у чужу землю* — имеет «территориальное» значение. *Чужа сторона* у него переводится как 'чужбина' (там же) и иллюстрируется пословицами *На чужій стороні кланяйся й вороні* и *Виразала мати дочку в чужу стороночку*: в первой явно имеется в виду «чужая страна», а во второй скорее — ближняя чужина и «чужие люди», далекое замужество. Таким образом, сочетания *чужа земля, чужа сторона* (как и рус. *чужая земля, а в фольклорных контекстах и чужая сторона*, ср. также *чужая страна, чужестранный*) функционируют как синонимы *чужини/чужбины* в ее «территориальном» (чужой край), а позднее и «территориально-государственном» (другая страна) значении, но при этом названные значения с трудом отделяются от значения «чу-

жая семья», «чужие люди», «чужое село». Видимо, содержание и украинского, и русского концепта постепенно расширялось вместе с расширением личного кругозора носителей языков, прежде всего крестьян, и особенно в первой трети XX века, в эпоху смут и больших перемещений масс людей (войны, революции, распад империи и ее восстановление, (э)миграция, затем раскулачивание и ссылки).

В словаре зафиксированы уменьшительные формы *чужинка*, *чужинонька*, *чужиночка* с особой горько-сожалеющей и одновременно ласковой коннотацией.

Современные словарные дефиниции интересующих нас слов весьма сходны, синонимические лексемы могут определяться одна через другую. Приведем для сравнения несколько словарных статей, опуская в большинстве случаев примеры.

Вышедший в советские годы словарь Ушакова определяет *чужбину* следующим образом: «Чужая сторона, земля»; противоп. родина. *В чужбине свято наблюдаю родной обычай старины.* Пушкин. (Ушаков, т. 4, стлб. 1304).

Зафиксированы в словаре Ушакова *чужая сторонущка* (*Чужая-то сторонущка не сахаром посыпана, не медом полита!* Некрасов) и *чужая земля* в значении «чужая территория». Примером последнего является высказывание Сталина из Политического отчета ЦК XVI съезду ВКП(б) (27 июня 1930 г.): *Ни одной пяди чужой земли не хотим. Но и своей земли, ни одного вершка своей земли не отдадим никому* (там же, стлб. 1305). Ср. знаменитые строки из *Марша трактористов* (композиторы братья Покрасс, стихи Б. Ласкина) для кинофильма *Трактористы* (1938, реж. И. Пырьев): *Чужой земли мы не хотим ни пяди, Но и своей вершка не отдадим.*

В словаре Ожегова–Шведовой находим: (высок.). «Чужая страна.» *На чужбине.* (Ожегов: 889). Там же представлены синонимические выражения *Чужая сторона*. *Чужие края* (чужбина).

В четырехтомном словаре под ред. А.П. Евгеньевой *чужбина* определяется как «чужая страна, земля» со следующими примерами: *О, если б, теплою мольбой Обезоружив гнев судьбины, Перенестись от скал чужбины Мне можно было в край родной!* Баратынский, Пирры. *Что может быть грустней, когда твой друг уезжает на родину, а ты остаешься на чужбине!* Билль-Белоцерковский, Письмо. (СРЯ, т.4:692).

Чужой в шестом значении определяется там же следующим образом: «Не являющийся родиной или местом постоянного жительства для кого-л.» *Заночевать, вишь, пришлось в чужой стороне.* Григорович, Антон-Горемыка. *Маланья Дуналиха взята из чужой деревни — Ма-*

левки. Л.Толстой, Идиллия || 'Относящийся к иному государству, стране или другому народу'. *Чужой язык. Чужие обычаи. Потом они занялись рассмотрением галереи картин, купленных князем в чужих краях.* Пушкин, Дубровский. *Неужели не ее встретил он потом, далеко от берегов своей родины, под чужим небом.* Достоевский, Белые ночи. (Там же: 693).

БТСРЯ (2000 г.) дает все ту же дефиницию: 'Чужая страна, земля (в отличие от родины).' *Оказаться на чужбине. Попасть на чужбину. Далекая, горькая ч. Зброшен на чужбину судьбой, войной. * Нам целый мир чужбина; Отечество нам Царское Село* (Пушкин). (БТСРЯ: 1486) В словаре зафиксированы также примеры: *Попасть в чужие края, чужие страны. Жить на чужой сторонке. Похоронен на чужой земле.*

Та же дефиниция повторяется и в КСРЯ: 'Чужая страна, земля.' *Далекая чужбина. Вернуться (возвращаться) с чужбины. Уехать на чужбину. ... Любовь к отечеству сильнее живет на чужбине* (Гранин). *Чужбина — всегда чья-нибудь родина* (Кривин). (КСРЯ: 1206). Для пятого значения прилагательного чужой ('Такой, который относится к иному государству, не является родиной или местом постоянного жительства для кого-л.') даются следующие примеры: *Чужой город, язык. Чужая страна. Чужие берега, места. * Или тебе ничто не мило на родной стороне? Видно, на чужой милее* (И.Гончаров). *Без крова, на чужой земле, вдали от мест родных, Страданий всех не описав, так тяжко умирать!* (Симонов). *Общая работа объединяла их [Зубра и Лёльку] накрепко, потом соединила и чужая страна, в которой они очутились* (Гранин). (Там же.)

НСРЯ лишь слегка изменяет определение СРЯ: '**Чужбина.** Чужая сторона, земля.' (НТСР, т.2: 995) Но это изменение существенно, т.к. «страна» имплицитно подразумевает иное государство, в то время как «сторона» может означать и соседний район. Таким образом, современный словарь отчасти возвращается к историческому, но в значительной степени потерявшему актуальность в русском языке широкому пониманию *чужбины*. В этом же словаре в качестве синонима для *чужие страны* дается устаревшее *чужеземщина* (там же), слово, которому БТСРЯ приписывает только значение: 'О чужом, иностранном (о культуре, обычаях, моде и т. п.)' (Книжн. Неодобр.). (с. 1486)

«Русский семантический словарь» также объединяет узкое и широкое значение *чужбины*: (высок.) 'Чужая страна, чужое место.' *Жизнь на чужбине. Умереть на чужбине.* (РСС: 13)

Своеобразное «определение» русской *чужбины* дает размещенный в интернете «Сборник вопросов и ответов — помощник кроссворди-

ста»: ‘пространство за кордоном’ (<http://crossword.metromir.ru/125209>, 25.09.2007). Оно представляет точку зрения современного горожанина, которому старое узкое значение слова чаще всего просто неизвестно.

Сравним теперь дефиниции современных украинских словарей.

СУМ определяет *чужину* в первом значении как ‘Чужа, далека земля, країна’. Кроме хрестоматийных шевченковских строк, приведенных выше (... *І сивію в чужому краю*), лексема иллюстрируется еще рядом цитат из украинской классики, создающих весьма негативный образ *чужини*:

... Скажіть мені, що мій чоловік на чужий, як проживає?

Не вернувся козаченько, Помер на чужий.

Сиротина я безродний, Десь загину на чужині. (СУМ, т.11: 379)

В качестве второго приводится значение ‘чужі, нерідні люди’. Отдельно иллюстрируется имеющее те же значения, но более эмоциональную коннотацию, устойчивое сочетание *чужа чужина*, а о людях также *чужа чужаниця* (там же, НТСУМ, т.3: 781; ВТССУМ. с. 1384). Словарный вариант *чужа чужанина*, по-видимому, является результатом случайной ошибочной интерпретации генитива от русского (!) фольклорного *чуж чужанин*. В СУМ также зафиксированы уменьшительные формы *чужинка*, *чужинонька* (... *Так мені тяжко, так мені важко На чужиноньці жити*).

Для прилагательного *чужий* выделяется значение ‘який не є батьківщиною або місцем постійного проживання для кого-небудь’ (дефиниция дословно совпадает с приведенным выше определением русского словаря). Литературные примеры также весьма характерны:

Хто з нас батьківську країну Проміняє на чужу? (Грабовський)

Так уже втомився подоріжжю і безлюддям — бо тут [у Цюріху] усе чужі люди, що швидше хочу до своїх. (Коцюбинський)

О думи мої! о славо зляя! За тебе марно я в чужому краю Караюсь, мучуся... але не каюсь!.. (Шевченко)⁶

Там десь, в чужій стороні, серед кривавої війни, зложє він свою козацьку голівоньку. (Мирний)

Сверх того словарь выделяет варианты значения ‘який стосується іншої держави, країни; іноземний’ со примерами *чужі мови*, *чужа література*, а также для чуже ‘те, що належить іншому народові’ со знаменитым шевченковским примером *Учітєсь, читайте, І чужому научайтєсь, Й свого не цурайтєсь*. (там же: 378)

⁶ Место ссылки Шевченко формально не было границей, но воспринималось им как полностью *чужий край*. Не так давно присоединенные к империи азиатские колониальные земли действительно для привязанного к своей земле украинца были чужбиной.

В ВТССУМ и НТСУМ (т. 3) находим дословно те же дефиниции. Вообще, современные украинские толковые словари зачастую просто буквально воспроизводят определения предшественников, прежде всего из СУМ, лишь иногда слегка их модернизируя.

После рассмотрения украинских дефиниций создается впечатление, что лексема *чужина* получает значение 'заграница' достаточно поздно, в XIX–XX веке, возможно, под влиянием русского и польского (*obczyzna*) языка. Это напоминает историю развития семантики антонимической лексемы *батьківщина/вітчизна* в «государственном» смысле. Видимо, антонимическая пара развивалась параллельно, постепенно расширяя свое значение в связи с ростом «государственного» сознания у массы людей, распространения ими понятия «свое» на свой край целиком, а в случае «общерусского» сознания и на свое государство. Фольклорные и литературные примеры показывают, что *чужбина/чужая сторона* понимается в обоих языках почти одинаково и окрашена довольно мрачными красками, жизнь там неприятна, мучительна, нежелательна для человека. Однако украинские примеры производят впечатление несколько большей эмоциональной напряженности. Дискурс чужбины и (добровольного или вынужденного) изгнания, характерный для любого европейского языка, в украинском кажется особо акцентированным и иногда даже почти экзальтированным, для чего, конечно, были и есть свои исторические причины.

Устойчивая сочетаемость

Сопоставим теперь устойчивую сочетаемость интересующих нас лексем, включая некоторые синонимы (для существительного *чужбина* это: нейтр. *заграница*, *чужая страна*, поэт. *чужой край*, разг. *загранка*, *закордон*, а для наречий *заграницу*, *заграницей* — прост. *за бугор*, *за бугром*; синонимы для укр. *чужина* — *чужа країна*, *чужий край*, *чужоземщина*, разг. *закордон*, наречия *за кордон*, *за кордоном*). Рассматриваемые ниже сочетания характерны для общепатриотического дискурса в его дореволюционной, советской и постсоветских разновидностях, а также для эмигрантско-диаспорного дискурса, в том числе дискурса изгнания и репатриации. Нередко они встречаются в журналистике и публицистике, посвященной проблемам (ре)эмиграции, в биографической литературе. Все сочетания со словом *чужбина* в русском языке звучат достаточно торжественно и патетически. Однако украинская *чужина* скорее сентиментально-эмоциональна. Русские лексемы *заграница*, *заграницей*

нейтральны, как и украинские *закордон*, *за кордоном*, но последние выглядят скорее как относительная новая калька с русского, тем более, что эти слова известно и русскому разговорному языку. Недостаток места заставляет нас отказаться здесь от примеров употребления рассматриваемых сочетаний. Сам приводимый далее список последних — скорее выборочный.

оказаться на чужбине (заграницей) — опинитися на чужині (за кордоном)
попасть на чужбину (заграницу) — потрапити на чужину (за кордон)
далекая чужбина⁷ (заграница) — далека чужина (-⁸)
горький хлеб чужбины — гіркий хліб чужини
забросило на чужбину (заграницу) — закинуло на чужину (за кордон)
судьба забросила на чужбину — доля закинула на чужину
вернуться с чужбины (из-за границы) — повернутися з чужини (з-за кордону)
жизнь на чужбине (заграницей) — життя на чужині (за кордоном)
пребывание на чужбине (заграницей) — перебування на чужині (за кордоном)
умереть/погибнуть на чужбине (заграницей) — вмерти/загинути на чужині
 (?за кордоном — сочетание *вмерти за кордоном* звучит по-украински странно и не встречается в узусе, *померти/загинути за кордоном* встречается в дипломатическом и юридическом языке⁹).

Украинское фольклорное и литературное тавтологическое сочетание *чужа чужина* (*чужа чужаниця*) не переводится буквально на русский: ??чужой чужбины не существует. В украинском же сочетание известно и в территориальном значении, и в смысле «чужие люди». Ср. следующие цитаты, приводимые словарями: *Хоч і боліло серце старого, та його дитина... може і зложить свою голову на чужій чужині, та що вдієш?* (Панас Мирний); — *Бувай здорова, Орисю! Не поминай лихом. А на Свят-вечір, за кутею, згадай таки бурлаку бездомного, що дець самотній на чужій чужині* (А. Головка). К значению «чужие люди»: *Чужа чужина не пожаліє* (Словник Б. Грінченка); [Явдоха:] *Хто ж нас завтра провідає? Ні роду тут немає, ні родиноньки... Чужа чужина!* (І. Карпенко-Карий).

Наконец, в литературно-журналистских контекстах встречается парадоксальное сочетание *родная чужбина — рідна чужина*. В связи с ним

⁷Ср. редкий лексический вариант *дальняя чужеземщина* (Некрасов).

⁸Сочетание *далекий закордон* существует в украинском языке (хотя явно скалькировано с русского), но используется преимущественно как эквивалент русского *дальнее зарубежье* (вместе с еще более близкой калькой *далеке зарубіжжя*), то есть для наименования всех стран мира, кроме так называемого *ближнего зарубежья* (*ближне зарубіжжя*, *ближній закордон*, *близький закордон*), т. е. стран-республик бывшего СССР. В прочих сочетаниях русское слово *зарубежье* (книжный синоним для *заграница*) звучит подчеркнуто высоко и свойственно скорее языку поэзии.

⁹Наблюдение Н. Костяк.

можно упомянуть целую традицию оксюморонного соединения родины и чужбины, представленную в художественной литературе и публицистике. В частности, Марина Цветаева, важнейший поэт русской эмиграции XX века, создала горький оксюморон: *Чужбина, родина моя!* Цветаевой, кстати, также принадлежат более традиционно толкующие чужбину строки: *Может, горькую судьбину // Позабуду на чужбине // На другой какой груди*. Чужбина, таким образом, дарует забвение, но от нее в цветаевской картине мира можно устать: *Вот он — гляди — уставший от чужбин, // Вождь без дружин*. (СПЯМЦ, т. 4:534).

В общем же *чужбина* в обоих языках (в тех дискурсах, где употребляется это слово) — место беспамятства, ностальгии, тоски, несчастья, горя, гибели. Но тем не менее туда уезжают люди, отчаявшиеся найти свое счастье дома. Символом этого парадоксального представления в украинской культуре стала знаменитая песня «Журавлі» на слова Богдана Лепкого, своего рода культурный символ украинской диаспоры. В ее тексте эмигранты, тянущиеся за океан, ассоциируются с журавлями, улетающими в вырий:

*Чути: кру! кру! кру!
В чужині умру,
Заки море перелечу,
Крилонька зітру.*

В завершение обратим внимание на несколько близких рассматриваемому концептуальному полю слов, вступающих с его элементами в ассоциативные связи. Это прежде всего названия людей, оказавшихся на чужбине. Слово *изгой / ізгой*, как известно, изначально означало человека, потерявшего права своего состояния и лишившегося определенного положения в обществе. Однако сейчас оно означает просто человека, изгнанного из какого-либо (со)общества. Но человек, изгнанный из родной страны/земли, называется в современном языке *изгнанником / вигнанцем (гнанцем)*. Ср. также богатый синонимический ряд: *висланець, засланець, висланий* (рус. *ссылный*), реже; *баніт (банит)*, устаревшее *баніта* ('изгнанник'). Ср., кстати, неперебиваемое на украинский советское клише *изгнанник Родины* — ??*вигнанець Батьківщини* (украинская родина, не будучи государством, не изгоняла своих людей). Человек, живущий на чужбине, без постоянного места жительства, без привязанности к тому или иному месту, будет назван *скитальцем* (точного украинского эквивалента не существует, в разных контекстах это может быть *блукач, бурлака* и *мандрівець*). Скитальчество может быть и добровольным. В русской и украинской культуре существует особое представление о добровольном (не всегда, но нередко религиозно мотивирован-

ном) изгнанничестве / скитальчестве, которое по-русски традиционно называется *странничеством* (*странник*) (в украинском *странник* как путешественник — *мандрівник*, *мандрівець*, а специально идущий к святым местам или путешествующий по ним — *прочанин*, а *странничество* — *прочанство*; ср. укр. перевод названия знаменитых «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» — «Щирі розповіді прочанина своему духовному отцеві»). Как замечает В.С. Степанов, «после Достоевского с идеей скитальчества и странничества остается навсегда ассоциированным мотив **отрыва от родной почвы** — компонент этически двойственный, предмет как воспевания, так и порицания.» (Степанов 2001: 199). Но в религиозном контексте странничество всегда оценивается позитивно.

В ряду лексем семантического поля чужбины назовем еще прилагательные *заграничний* / *заграничний*, *закордонний*; *иностранний*, устар. *иноземный* / *іноземний*; *зарубежный* / *зарубіжний*; устаревшее или разговорное в обоих языках *заморский* / *заморський*. Ср. также наименования приезжих из-за границы: *иностранец* / *іноземець*; *чужеземец* / *чужоземець*, *чужинец*. Для обозначения людей не из своего села в обоих языках используется слово *чужак*, но оно едва ли применимо к иностранцу. Русскому книжному устаревшему *чужестранец* формально соответствует укр. разговорное *чужосторонец*.

Следующим этапом анализа и реконструкции интересующих нас концептов станет более детальное рассмотрение функционирования лексем лексико-семантического поля *заграницы-чужбины* и их сочетаний в различных дискурсах русского и украинского языков, а также реконструкция наивного языково-культурного образа чужбины в русском и украинском языках. Из-за ограниченности объема данной статьи это станет предметом нашей следующей работы. Должны быть также рассмотрены некоторые теоретические проблемы, а именно: критерии выделения, классификации и методы анализа дискурсов и их регистров, проблема репрезентативности отдельных цитат, минимального объема корпуса, необходимого для адекватной реконструкции содержания концепта в том или ином идеологизированном дискурсе, способы резюмирования иллюстрирующих цитат, вопрос применимости для анализа открытых идеологизированных дискурсов метода описания семантики при помощи тезаурусных функций (фасет), разрабатываемого С. Е. Никитиной и Е. Бартминьским на фольклорном материале, и мн. др. Хочется надеяться, что все эти вопросы станут предметом широкой дискуссии о путях и методах контрастивного концептуального анализа аксиологической лексики в славянских языках.

Литература

- Антипенко, Карнаушенко 1993 — Антипенко Л., Карнаушенко Г. *Родина глазами харьковского студенчества* [W:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993. S. 105–126.
- Жайворонок 2001 — Жайворонок В. В. *Українська етнологістика: деякі аспекти досліджень* [Y:] *Мовознавство*. №5. 2001. С. 48–63.
- Жданова 2004 — Жданова В. *Представления о родине и чужбине в сознании современных русских* [W:] *Etnolingwistyka*. Т. 16. Lublin 2004. S. 129–147.
- Колесов 1986 — Колесов В. В., *Мир человека в слове Древней Руси*. Ленинград, 1986. (глава *Власть и держава*).
- Купина 1999 — Купина Н. А. *Языковое сопротивление в контексте тоталитарной культуры*. Екатеринбург, 1999. Раздел III: *Идейность, безыдейность и упадничество*. Гл. 1: *Советская песня о Родине как воплощение идейности* (там см. параграфы: *Песенный текст как сетка идеологем; Формы противостояния в текстах песен о Родине*). С. 87–121.
- Сандомирская 2001 — Сандомирская И. *Книга о Родине. Опыт анализа дискурсивных практик*. (Wiener slawistischer Almanach. Sonderband 50). Wien, 2001.
- Степанов 2001 — Степанов Ю. С. *Константы: Словарь русской культуры*. Изд. 2-е, Москва, 2001.
- Телия 1999 — Телия В. Н. *Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте «родина»* [B:] *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой*. М., 1999. С. 466–477.
- Юдин 2003 — Юдин А. В. *Русский концепт родина/отечество/отчизна и украинский батьківщина/вітчизна: сопоставительный анализ* [B:] *Slavica Gandensia*, vol. 30, p. 137–163.
- Bartmiński и др. 1998 — Bartmiński J., Sandomirska I., Telija V. *Ojczyzna w polskim i rosyjskim językowym obrazie świata* [W:] *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria IX, Językoznawstwo. Warszawa, 1998. S. 21–29.
- Lesiów 1993 — Lesiów M. *Bat'kiwszczyna, witczyzna, ridnyj kraj. Rozwój pojęcia ojczyzny w języku ukraińskim* [W:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993. S. 93–104.
- Lewicki 1993 — Lewicki R., *Semantyka pojęcia ojczyzny i jego funkcjonowanie we współczesnym języku rosyjskim* [W:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*. Pod red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 83–91.
- Pojęcie ojczyzny* 1993 — *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*. Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993.
- Толстaja 1993 — Толстaja С. М. *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej* [W:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993. S. 17–22.
- Wierzbicka 1993 [1999] — Wierzbicka A., *Lexicon as a Key to History, Culture and Society. 'Homeland' and 'Fatherland' in German, Polish, and Russian* [In:] *Current Approaches to the Lexicon: A Selection of Papers presented at the 18th LAUD Symposium, Duisburg, March 1993, Frankfurt a M., 1993*, p. 103–155. Мы ссылаемся на польский перевод этой работы: *Słownik kluczem do historii i kultury. „Ojczyzna” w językach niemieckim, polskim i rosyjskim* [W:] Wierzbicka A., *Język — umysł — kultura*. Wybór prac pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa, 1999, s. 450–489.

Словари

- БТСРЯ — *Большой толковый словарь русского языка* / Ред. С. А. Кузнецов. СПб., 2000.
- ВТССУМ — *Великий тлумачний словник сучасної української мови* / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. Київ, 2002.
- Гринченко — *Словарь української мови* / Упор. Б. Гринченко. У 4 т. Київ, 1996 (репринт издания 1907–1909 гг.). Т. 1, 3.
- Даль — Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка*: В 4 т. М., 1980–1981 (репринт издания 1881 г.). Т. 4.
- КСРЯ — *Комплексный словарь русского языка* / Под ред. А.Н. Тихонова. М., 2001.
- НСРЯ — Ефремова Т.Ф. *Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный*: В 2 т. М., 2001.
- НТСУМ — *Новий тлумачний словник української мови*: У 3 т. / Уклад. В. Яременко, О. Сліпушко. Київ, 2001.
- Ожегов — Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. *Толковый словарь русского языка*. 4-е изд. М., 2002.
- РСС — *Русский семантический словарь. Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений* / Под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. М., 1998.
- СМШ — *Словник мови Шевченка*: В 2-х тт. / Відп. ред. В. С. Вашченко. К., 1964.
- СПЯМЦ — *Словарь поэтического языка Марины Цветаевой*: В 4-х т. / Сост. Белякова И. Ю., Оловяникова И. П., Ревзина О. Г. М., 1996. Т. 4.
- СРЯ — *Словарь русского языка* / Гл. ред. А. П. Евгеньева. В 4-х т. Изд. 2-е. Т. 2. М., 1982; Т. 3. М., 1983.
- ССРЯ — *Словарь синонимов русского языка* / Под ред. А. П. Евгеньевой / В 2-х тт. Т. 2. М., 2001.
- ССУМ — *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.* В 2-х т. Київ, 1977–1978. Т. 2.
- СУМ — *Словник української мови*. В 11 т. Київ, 1970–1980. Т. 1, 5.
- СЯП — *Словарь языка Пушкина*. В 4 т. М., 1956–1961. Т. 3.
- Фасмер 1987 — Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*. В 4-х тт. М., 1987. Т. 4.

THE CONCEPT ЧУЖБИНА/ЧУЖИНА IN RUSSIAN AND UKRAINIAN:
A CONTRASTIVE ANALYSIS

The aim of the article is to initiate a discussion on the methods of conceptual analysis of closely related languages. It proposes a contrastive conceptual analysis of the axiological lexicon in Russian and Ukrainian, based on the example of the concepts *чужбина* and *чужина* ('a foreign country', or in a broader sense 'any place which is not home'). The concepts are of primary importance for both languages and cultures. The article explores the traditional representation of *чужбина* in folklore on the basis of incantations, religious poems, ballads, mourning verses, carols, proverbs, idioms and toponyms. Compared are lexicographic definitions of the lexemes *чужбина/чужина* in both languages, since the Middle Ages till now. Fixed word combinations with the lexemes and their synonyms, as well as selected literary contexts are also investigated.

Любинко Раденкович
(Белград)

ВЕЛИКАНЫ, ДИКИЕ И ИННЫЕ «ЧУЖИЕ» ЛЮДИ

Zgodnie ze słowiańskimi wierzeniami, funkcjonującymi też u innych ludów świata, ludzie nie są jedynymi człekopodobnymi istotami na ziemi. Uważa się, że do Potopu lub do czasu, kiedy pojawili się ówcześni ludzie, ziemię zamieszkiwali jacyś inni „dzicy ludzie”, którzy zamieszkiwali w niedostępnych miejscach, położonych daleko od miejsc życia człowieka i nawet od morza. Z niektórymi z nich człowiek może utrzymywać kontakt, nie narażając swojego życia na niebezpieczeństwo, z innymi zaś nie może. Często „dzicy ludzie” otrzymują nazwy narodów żyjących w sąsiedztwie, które ze względu na inny język i inną kulturę traktowani są jako „obcy”. Specjalne właściwości związane z „dzikimi ludźmi”, przenoszone są na przedstawicieli niektórych państwowych mniejszości, co świadczy o niskim statusie tych grup w ramach danego społeczeństwa.

Великаны

В эсхатологических преданиях люди делятся на тех, которые жили во времена сотворения мира, на нынешних и тех, что придут позднее. Первые люди были исполинского роста, и их тела или результаты деятельности оставили на земле свой след, люди же, что придут после нынешних, будут «люди-крошки, что двенадцать человек будут молотить в нашей обыкновенной печи» (Чубинський 1995/1: 209); «Встарь люди были божики, а мы люди тужики, а позней еще будут люди пыжики: двенадцать человек соломинку поднимать, так, как прежние люди поднимали такие деревья, что нонешним и ста человеком не поднять» (Орл. губ. — Власова 1998: 113). Согласно словенскому преданию первые

люди, Айди, были огромного роста, один только их палец был величиной с нынешнего человека, а позднее придут люди, чье тело будет не больше пальца нынешнего человека (SEL 2004: 401). В Черногории (в племени Куча) говорят, что некогда люди были намного больше, чем теперь: «го-лени у них были такие широкие как нынешний человек в поясе», потом человек становился все меньше и меньше, пока не достиг современных размеров (Петровић 1903/IV: 47).

В славянских средневековых кириллических памятниках представитель вымышленного народа, который обладает огромным ростом, называется: *влатъ* (*волотъ*), *гигантъ*, *дивъ*, *исполнъ* (*исполъ*, *испольникъ*, *полъникъ*, *полникъ*, *полоникъ*, *сполнъ*), *щудовинъ* (*щудъ*) (Срезневский 2003/I-III). Некоторые из этих названий у отдельных славянских народов сохранились и позднее: ср. укр. *вельтни* (Чубинский 1995: 213), гуцуль. *велети* (Хобзей 2002: 49), бел. *волаты* (БМ 2004: 87–88), рус. *волоты* (Власова 113–114), серб. хорв. *див*, в рассказе — *дивлан* (Карачић 1986/XI/1: 183–184), *исполн* (RjJAZU III: 938). Название *гигант* (из греч. γίγας) известно во всех славянских языках. В юго-западной Хорватии это название заимствовано из итальянского языка *gigante* и трансформировалось в *жигант*, *жиганат* (RjJAZU XXIII: 383), *игант*(*д*) (Ivanišević 1905/X: 223–224; Беговић 1986: 242). По-видимому, от итальянского *Giudeo* (еврей) произошли названия *юд* (мн. *юде*, *юди*, *юдови*, *юдани*), которые известны в Далмации (Ardalić 1902/VII: 263), Черногории (Петровић 1903/IV: 47), Боснии и Герцеговине (Палавестра 2003: 273), в южной и восточной Сербии (Златановић 1998: 468; Динић 1988/XXXIV: 309), а также в Болгарии — *жит*, *жидовец*, *джидавец* (БЕР 1971/I: 363, 543). В Боснии и Сербии великана называют *ин* (Карачић 1986/XI/2: 1126), от тур. *cin* (из арап. *ginn*).

Кроме названия *исполн*, *сполн*, ср. польск. *stolim*, *stolin* (связано с именем некоего древнего народа «спали») и *жид*, *юд* («еврей»), существует ряд других названий великана сформированных по этническому принципу: болг. *елеани*, *елени*, *елини*, *елиме*, *еленье*, *латини* (Геров. Доп. 1908: 109; Попов 1994: 159–160, БЕР 1971/I: 491), в Македонии (Велес) — *илими* (Геров. Доп. 1908: 150), слав. *Grki* (Županić 1934/VII: 166–182; Kelemina 1987: 196), хорв. в зап. Герцеговине — *Грци* (Палавестра 2003: 274), хорв. в Далмации — *звизер*, на о. Хвар — *zvizdar* (Bošković-Stulli 1997: 215–216) (от итал. *Svizzero* Швейцарец) (RjJAZU XXIII: 177), слав. *ober* (Обер, Авар) (Jurančić 1981: 645), бел. *шведы* (БМ 2004: 565–566), рус. *чудь*, *чудины*, *чуды* (разные северные народы) (Власова 1998: 552–554). От нем. *der Heide* «безбожник», «язычник», у словенцев сформировалось название великанов — *ajd* (*ajd*), а в преданиях особая роль

уделяется див-девице, которую называют *ajdovska deklica*, в Штирии — *rimska deklica* (Kelemina 1987: 195–196). У хорватов в Самоборе известно название *hajdi* (Lang 1914/XIX: 235). У сербов и хорватов достаточно широко распространены названия: *gorostas* (RjJAZU III: 292) и *oružani* (RjJAZU IX: 166), у словенцев упоминается — *stramor* (Kelemina 1997: 193), *krpan* (Jurjančič 1981: 447), *orjak*, *gejd* (SEL 2004: 664), в покрайне Резия в рассказах — *Dardaj*, *Dardak*, *Dardelj*, в других областях — *Blagodej*, *Repoštev* и т. д. (ср. SEL 2004: 74, 36, 495), у болгар — *цџоман*, *цџџоман* (Геров 1904/V: 527, 530), у белорусов — *асілкi* (БМ 2004: 27–28) (рус. *осилок*), *пушчавік* (БМ 2004: 399), в Черногории — *маџуре* (Чайкановић 1994/2: 137). В народном предании из Босанской крайины упоминаются *немри*, о которых говорится, что они очень долго жили, не знали, сколько им лет и поэтому должны были убивать своих стариков (Јовановић 1936/III: 101). В польском предании говорится, что некогда давно смерти не было и что люди жили очень долго, поэтому сыновья должны были убивать своих отцов (Pawłowicz 1896/I: 238).

От обычных людей великаны отличаются величиной и силой, внешностью, образом жизни и ее продолжительностью, а также тем, как они умирали. Несмотря на некоторые человеческие качества, они принадлежали дикой природе, формировали ее облик, и только с их исчезновением природа обрела свой завершенный вид. Их рост обычно сравнивают с самым высоким деревом в лесу. Они настолько большие и сильные, что на ладони могут держать человека вместе с волами и плугом. Один из *чудинов* был так силен, что, чихнув, убил барана (Арханг. уезд — Власова 1998: 552). По преданию из западной Герцеговины *Дивкиње*, «гречанки», носили в фартуке огромные каменные надгробия и на ходу пряли (Палавестра 2004: 274). По внешнему виду великаны косматые и без одежды, а женщины перекидывают груди через плечо. (Эта особенность часто характерна для разных женских мифологических существ — *богинка*, *вила*, *јуда*, *албасты* и т. д.). Они кормятся охотой и не обрабатывают землю. Живут в пещерах, редко в домах. В западной Герцеговине, по преданию, великаны, «греки», строили дома так, что половина их находилась в домах, а половина во дворе. Когда их нынешние люди спросили, почему они не строят достаточно большие дома, див ответил: *Не буду же я жить тысячу лет, 150 уже прожил, остальные 150 и так выдержу* (Палавестра 2003: 274). В этом крае существует также предание о том, как дивкиня выкопала ногтями огромную каменную плиту и отнесла ее на спине на могилу своей дочери, причем жаловалась, что ее дочь 300 лет была девицей, 300 лет замужней женщиной и триста лет вдовой (Палавестра 2003: 274).

У словенцев и украинцев, а вероятно и шире, известен мотив предания о встрече великана с нынешними людьми: великан (сын или дочка), нашел однажды на поле плуг с волами и пахарем, забрал все это на свою ладонь, принес к отцу и просил его объяснить, что это за червячки. Отец говорит ему не трогать их, потому что на земле будут именно такие люди (Чубинський 1995/1: 213; Криничная 1988: 114–115; Kelemina 1987: 195). Широко известно предание о том, что великаны переговариваются друг с другом с вершин разных гор. С горы на гору они передавали друг другу топоры или другие инструменты (Kolberg 1874/7/III: 9; Власова 1998: 552; Хобзей 2002: 49). *Дивкиня* («гречанка»), по преданию из Белой краины в Словении, стирала на реке Купа, стоя на разных берегах, расположенных в семи километрах друг от друга (Županić 1934/VII: 167). О великанах («ajdi») в Словении рассказывали, что вначале они не знали орудий труда и вырывали из земли деревья с корнем. Позднее они научились делать деревянные топоры и добывать огонь трением одного дерева о другое. В народных преданиях герой, который намного слабее великанов, всегда побеждает, потому что великаны глупы (герой сказки может, держа в руке вместо камня брызгу, обмануть великана, что, мол, «выдавил из камня воду»; догадавшись, что великаны хотят его смерти, герой может ночью оставить на месте, где должен был спать, покрытое чем-нибудь седло или сноп соломы, которые великаны пронзают, а утром герой говорит, что не может умереть, потому что закален в кипящей смоле; таким образом он заставляет великанов хитростью прыгнуть в такой котел. (ср. Ardalić 1905/X: 130–132). Представления о глупом диву позднее переносятся на *дьявола*, которого человек всегда побеждает своей хитростью.

Исчезновение великанов описывается по-разному: о великанах («ajdi») говорится, что у них были большие алтари на горе, где они поклонялись идолам (отсюда их нем. название *der Heide*, «безбожники»), Бог рассердился и наслал на них непогоду с ливнем. Река Драва поднялась, затопила долину, и все великаны утонули, а гроза разрушила их алтари (Kelemina 1987: 194–195). *Страморье* или *оряше* Бог превратил в камень, так что всякий торчащий камень является окаменевшим великаном (Kelemina 1987: 193). По преданию из Болгарии (Сакар) *елини* были очень высокими, поэтому на ходу часто спотыкались о купины, падали и умирали (Попов-Мицева 2002: 251). *Чудь* погребались живыми в глубоких рвах: выкопав яму, ставили по углам столбы, делали над ними крышу, накладывали на крышу камни и землю, потом сходили в яму с имуществом и, подрубив подставки, гибли (Власова 1998: 553). По всей вероятности, только после исчезновения великанов формируется кон-

цепция о переселении душ после человеческой смерти на тот свет. Об этом свидетельствует предание о *джигантах* в Далмации, в котором говорится, как люди находили кости и рогатые головы, которые проскальзывали сквозь пальцы как только их брали в руки, и люди потом видели, как они скачут по камням (Ivanišević 1905/X: 223–224).

Дикие люди

Согласно народным преданиям, за освоенным и в какой-то степени упорядоченным пространством, в котором живут и работают люди, простирается иное, чужое, неустроенное пространство, в котором обитают в том числе и дикие человеческие существа. Упрощенно говоря, *даль* и *глубина* в этом пространстве определяют разницу между двумя группами таких «диких» существ.

Первые живут в далёких, трудно доступных краях — за морем или в Мрачае, стране вечного мрака (Беговић 1986: 242). Согласно преданию, это уродливые и очень опасные для человека существа, которые питаются сырым мясом и, если поймают, могут съесть самого человека. Вторые живут ближе к миру людей — в лесах и горах, где их могут встретить охотники, дровосеки, пастухи, в тех местах эти дикие люди воспринимаются как покровители животного мира. Их отношения с людьми амбивалентны: «дикие» могут давать людям советы, одаривать, но они и наказывают, причем, наказание всегда следует после нарушения человеком моральных устоев.

Эти группы диких людей имеют разное происхождение, первая, по всей вероятности, вошла в славянскую культуру в средние века и позднее через письменные апокрифические рассказы, которые переводились с греческого и латинского языков. В одной сербской средневековой рукописи отдельные далекие народы описываются так:

ипподони или *иппокентаври*, глава и перси человека, прочее все тело конско, сь четири ноги и ошибом; *мантикори*, во Ёндїи, главою и лице имеют чловечьско, проча же все лвовско; *циклопи*, илити *велетвы*, они в Сицилїи под горою Етною жителствовали, и они токмо едино око в челе имеют; *безглавы*, они главою и шїю не имеют, в раменах им очи, а в перси оуста, во Ёндїи обретают се; *танефи*, оу них оуши толико соу големи, да все тело свое оушима покривают; *неври*, они пременяют сїа на время во волка, и ядеть коего оуловять чловека (Kačanovskij 1881/XIII: 160–161).

Рассказы об этих странных народах в России распространялись посредством лубочных книг. В словенской народной традиции наиболее ощутимо присутствие рассказов о *нёсоголовцах* (ср. др. слов. *несьеголавъць*), а также об одноглазом *диве-людоеде* (античная легенда об

одноглазом циклопе Полифеме, которого ослепил Одиссей). Самый известный песоглавец (*пёсоголовцы*) в словенских преданиях *Атила* и *пёс Марко*. У украинцев есть поверье о *сыроидах*, людях с одной рукой, ногой и одним глазом, которые цепляются один за другого и бегают так быстро, что от них человеку трудно спастись. Если поймают человека, режут и едят (Чубинский 1995: 209).

Из книжных апокрифических источников в славянскую народную традицию вошли и рассказы о фараоновых или морских людях, рус. *фараоны*, *фараончики* (Черепанова 1996: 149; Новичкова 1995: 552–555), хорв. *faraonovi ljudi* (Bošković-Stulli 1975/11–12: 143) укр. *морські люди* (Чубинский 1995: 208). Предания об этих людях, живущих в море (они мыслятся как люди с рыбьими хвостами), происходят от апокрифических легенд о библейском переходе Моисея через Красное море, когда море перед ним раздвинулось, и он провел свой народ. А когда появились гонители-египтяне, море их накрыло. Они утонули и превратились в людей-рыб (с человеческими головами и телами рыб). Бытуют и иные варианты предания: *Ягипицкѣи цыгани што за жидами гнались, у мори затанули, да фараонами аднаглазыми паделались. Яны людаеды, чипшю на ихъ рыбахъ...* (Добровольский 1891/I: 147). Через книги в славянскую культуру вошли и античные предания о сирене кашуб. *sirena*, *sijrena*, *mor ska rapna*, как и о *мелузину*, польск. *Meluzyna* (Dźwigoł 2004: 168).

По украинским поверьям, под землей находится иной мир, похожий на этот, и там живут маленькие, кроткие и побожные люди — *рахмани*, которые весь год постятся и только на рахманскую пасху делят между собой одно яйцо (Гнатюк 2000: 208–210; Хобзей 2002: 158–159). По русским поверьям (Архангельск. губ.) далеко на восточной стороне земли живут маленькие одноногие люди, карлики (Власова 1998: 137).

Предания о диких людях, с которыми человек устанавливает контакт, а иногда поддерживает взаимовыгодные связи, шире всего (среди славян) распространены у словенцев: *divji mož*, *horni mož*, *gozdni mož*, *hostnik*, *pogozdni mož*, као и: *divja žena*, *divja dekla*, *divja baba*, *divjačesa*, *žal-žena*, *jebek žena*, *krivopeta*, и т. д. Здесь эти существа представлены как весьма реальные, только некоторые детали указывают на то, что они не настоящие люди. Они любят получать или крадут у людей хлеб и молоко. *Хорни мож* особенно любит шкварки, поэтому стучит человеку в окно и кричит *Za hrumpe, hrumpe!* («Шкварки, шкварки!») (Piko 1996: 62). Щедрому охотнику, который дикому можу не отказал в хлебе, тот в благодарность вывел под выстрел целое стадо животных (Kelemina 1997: 179). Когда человек убил топором дикого жожа, который крал у

него хлеб, раздался вопль дикой женщины: *Ubili ste mi moža!* (Kelemina 1997: 182). Дикого можа, повадившегося брать муку и готовить еду в доме крестьянина, побеждает и выгоняет из дома медведь, которого привел комедиант. Позднее дикий мож издали спрашивает мужика, здесь ли еще «плохая кошка» или «косматый» и, когда мужик отвечает утвердительно, мож навсегда уходит с того места (ср. Kelemina 1997: 180–181). Дикому можу, который советует людям, когда пахать и сеять, мужики подсунули вино и намазанные маслом сапоги, поймали его пьяного на льду и связали (Kelemina 1997: 178–179). Два парня, которые несли мешок с шерстью, спаслись от *гоздного можа*, войдя в мешок. Мож удивился, увидев существо с двумя головами и без ног, побежал к отцу спросить, а парни, воспользовавшись этим, убежали (Kelemina 1997: 182). Этот мотив известен и в Черногории, и в Сербии, где связан с виллами, которые от удивления, что это за существо с двумя головами и без ног открывают парням число горных источников.

Сюжеты, связанные с диким можем, часто относятся и к водяному (словен. *povodni mož*), который от настоящего мужчины часто отличается только тем, что живет под водой. Чаще всего предание рассказывает, как водяной утащил девушку, живет с ней в подводном дворце, имеет от нее детей, и, когда ей удастся бежать, он разрывает детей или одного ребенка, и одну половину оставляет себе, а вторую бросает вслед девушке. Этот сюжет известен и в России, где фигурирует то *дикая женщина* (с которой живет попавший на дикий остров солдат), то *русалка*, то *лешачиха*, то *чертовка* (Власова 1998: 138).

Мотив женидбы на *вилле*, которая часто воспринимается как дикая девушка, известен в сербо-македонско-словенской традиции. По преданию подравских хорватов юноша женится на морской девушке (*morska dekla*), которая не послушалась предостережений морской царицы не выходить за человека, потому что морская девушка не умеет, как другие женщины, ткать, прясть, жать, и поэтому её могут бросить в море, где она утонет. Так и случилось (Franković 1990/9: 162).

Общим для всех женидб/замужеств человека и дикого (мифологического) существа является временный характер связи. Несмотря на прижитых вместе детей, дикие существа возвращаются в свой мир, оставляя детей, забирая их с собой или уничтожая.

Часто трудно определить разницу между мифологическими существами — духами и дикими людьми. Например в России *лешего* называют и «диким мужиком», а *лешачиху* — «дикой женщиной». Это относится и к некоторым другим существам, таким, как: *поль*, *borovc*, *borowu*, *borova cotka*, *lesinka*, *lesna panna*, рус. *лесак*, *лесник*, *лесной хозяин*, укр.

лисун, *полисун*, гуцуль. *лісовий чоловік*, *лісовик*, *лісна*, *лісниця*, *лісовиця*, *лісовка*, *чугайстир* и т. д. Главное отличие между ними в том, что дикие люди воспринимаются как телесные существа, которые не меняются внешне и имеют земные потребности — есть, пить, размножаться, даже иметь некоторую одежду и, как правило, не нападают на человека. Внешние отличия от людей: они или очень высокие, или очень низкие, тело покрыто шерстью, иногда у них есть очевидные физические недостатки или признаки животного: ступни повернуты пятками вперед, вместо ступней копыта, тело ассиметрично, воняют (ср. Раденкович 1999/4: 220–227; Раденкович 2007: 258–265).

Иногда эти отличия нелегко заметить, например, *лисун*, “пастух волков”, очень похож на человека, только не отбрасывает тени (Власова 1998: 307). Или *чугайстир* описывается как лесной человек высокого роста с длинными волосами и головой, который дружелюбно относится к людям и даже приходит погреться у их костра в лесу. Духа в нем выдает только то, что он ловит *лісовиц* или *нявки*, которые по украинским поверьям являются воплощением душ умерших некрещенных детей (Гнатюк 2000: 114; Хобзей 2002: 189–191).

С другой стороны, видно, что *дикинские мужички*, которые упоминаются в Саратовской губернии — духи. Они похожи на лешего, небольшого роста, с огромной длинной бородой и хвостом, бродят по лесу, перекликаются в ночи страшными голосами и нападают на людей, с хохотом щекоча их по всему телу костяными пальцами, пока они не умрут в их руках (Новичкова 1995: 129). У гуцулов есть поверье о *лісне*, которая описывается как красивая девушка, обитающая в лесу, но сзади ее тело открыто (Хобзей 2002: 117).

Этническая принадлежность и демоны

Представители отдельных этнических общностей, которые живут параллельно с народом, составляющим большинство общества, воспринимаются как чужие и даже как «нечистая сила», поэтому их наделяют демоническими отличиями. У южнославянских христиан к «нечистым» чаще всего относят *цыган*, *турок* и *евреев*.

В Боснии и Сербии до середины XX века считалось, что цыгане едят падаль (Драгичевич 1911/XXIII: 378; Филипович 1949/LXI: 296; Трифуноски 1957/XX: 172). В Восточной Боснии (Власеница) в начале XX века возле скотины держали цыганский череп и из него давали скотине соль: считалось, что это способствует тому, что скотина хорошо развивается

и сохраняет здоровье. Чтобы не брали черепа цыганских покойников, цыгане своих хоронили тайно и не ставили на могилах опознавательных символов. (Драгичевић 1911/XXIII: 378). В Висоцкой нахии в Боснии ложку, которой пользовался цыган, выбрасывали как нечистую. В том же крае бошняки (мусульмане) считали цыган настолько «нечистыми», что для того, чтобы принять ислам, цыгине должны были сначала креститься (Филиповић 1949/LXI: 296).

Сербы, населявшие приграничные районы Боснии и Хорватии, верили, что у турок есть хвосты и поэтому они не могут сидеть как остальные люди, а должны подгибать ноги или садиться на корточки. Крещеную душу турки чувствуют по запаху (по этому признаку мифологические существа в народных преданиях открывают присутствие человека) и любят христианскую кровь (как и людоеды) (Беговић 1986: 242). В этих краях верили, что у женщины, отдавшей турку, или у ее детей отпадет нос. (Опачић-Ћаница 1983/X/37: 56).

В болгарских заговорах (Михайловград) когда отгоняют *ночници* от детей в пустые горы и леса, называют их еврейками («евреки», «жидовки»). Говорится, что они довольно поели мяса и выпили крови (Тодорова-Пиргова 2003: 394). Людоеда из сербского народного рассказа (Жупа Александровачка), который обманом похитил девушку и женился на ней, называют «жидом» (*Чивут*, от тур. *Çifut* = еврей). Он надевает на неё обувь из человеческой кожи и говорит, что девушка сможет посетить своих родителей только после того, как износит эти опанки (Далипагић 1996: 9). В северо-западной Хорватии считалось, что евреи (*Židevi*) умеют вызывать град, чтобы потом дороже продавать пшеницу (Jedvaj 1956/1: 327). У белорусов говорилось, что евреи не имеют души, а у них только парь (БМ 2004: 557–559).

Заключительные примечания

В славянских верованиях и преданиях особое место занимают сюжеты о великанах, которые чаще всего описаны как первые люди на земле. Эти люди огромного роста и непомерной силы по окончании сотворения мира и с появлением нынешних людей становятся лишними. Они не знают, куда деть силу (например, поссорившись, бросаются огромными камнями) и становятся опасными с точки зрения стабильности мира. Известен эпический сюжет о том, как великан ищет точку опоры, чтобы перевернуть землю, и Бог подставляет ему сумку на дороге, в которой вся тяжесть земли. Пытаясь ее поднять, великан теряет лишнюю силу.

Особое место занимают «национальные» великаны, такие как русский Святогор (Топоров 1983: 89–134) или южнославянский Марко Краевич.

Особое место принадлежит исполинским народам, которые также большие и сильные, но в отношении с нынешними людьми не проявили достаточно ума и хитрости (хитрость в народных представлениях обычно считается достоинством).

Из книжной традиции в славянскую культуру вошли сюжеты о великанах-людоедах и о других диких народах необычного вида, живущих в далеких краях.

Параллельно с миром людей, по поверьям, в густых лесах и горах живут иные дикие люди. В отличие от мифологических существ в человеческом облике, они мыслятся как телесные существа, которые имеют те же, что человек, или похожие потребности.

Однако граница между дикими людьми и мифологическими существами непостоянна, поскольку и те, и другие — порождение мифологического восприятия мира. Поскольку архаические общности воспринимают себя как нечто особое, располагаемое внутри занимаемой ими территории, своего языка и культа (обряда, обычая), то все, находящееся вне данной общности, считается чужими и потенциально опасными, отчего им приписываются особенности, характерные для демонических существ.

Литература

- Беговић 1986 — Н. Беговић. *Живот Срба граничара*. Београд, 1986.
- БЕР 1971/І — *Български етимологичен речник*. т. І, София, 1971–.
- БМ 2004 — *Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск, 2004.
- Власова 1998 — М. Власова. *Русские суевѣрия. Энцыклапедычны слоуарь*. СПб. 1998.
- Геровъ 1895–1904/І–ІІІ — Н. Геровъ. *Речникъ на блъгарскый языкъ съ тълкувание речи-ты на блъгарски и на русски* І–ІІІ, Пловдивъ, 1895–1904 (репринт, София, 1975–1977).
- Геров. Доп. 1908 — *Допълнение на българския речникъ отъ Н. Геровъ. Събралъ, наредилъ и изтъкувалъ Т. Панчевъ*, Пловдивъ, 1908 (репринт, София, 1978).
- Гнатюк 2000 — В. Гнатюк. *Нарис української міфології*. Львів, 2000.
- Далипагић 1996 — Д. Далипагић. *Стваралаштво села Шљивова*. Семинарски рад (рукопис). Филозофски факултет, Ниш, 1996.
- Динић 1988/XXXIV — Ј. Динић. *Речник тимочког говора*. СДЗб XXXIV, САНУ, Београд, 1988.
- Добровольскій 1891/І — В. Н. Добровольскій. *Смоленскій этнографическій сборник*. ч. І, СПб., 1891.

- Драгичевић 1911/XXIII — Т. Драгичевић. *Народне празновјерје о малу*. ГЗМ XXIII, Сарајево, 1911.
- Златановић 1998 — М. Златановић. *Речник говора јужне Србије*. Врање, 1998.
- Јовановић 1936/III — Р. Јовановић. *Из народа о народу. Немри* // Развитак III, бр. 3, Бања Лука, 1936.
- Караџић 1986/XI/1–2 — В. С. Караџић. *Српски рјечник (1852)*, Сабрана дела Вука Караџића XI/1–2. Београд, 1986.
- Криничная 1988 — Н. А. Криничная. *Персонажи преданий: становление и эволюция образа*. Ленинград, 1988.
- Новичкова 1995 — Т. А. Новичкова. *Русский демонологический словарь*. СПб., 1995.
- Опачић-Паница 1983/X/37 — С. Опачић-Паница. *Народни обичаји Срба на Кордуну* // “Расковник” X, бр. 37. Београд, 1983.
- Палавестра 2003 — В. Палавестра. *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд, 2003.
- Петровић 1903/IV — Т. Петровић. *Колики су некад били људи а колики ће бити* // “Караџић” IV. Алексинац, 1903.
- Попов-Мицева 2002 — Р. Попов, Е. Мицева. *Народен светоглед* // Сакар. София, 2002.
- Раденковић 1999/4 — Љ. Раденковић. *Људско и нељудско у изгледу митолошких бића* // Кодови словенских култура 4. Београд, 1999.
- Раденкович 2007 — Л. Раденкович. “Беркман” и друге души-властители земних недр у славян // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова. Москва, 2007.
- СД 1995–2004/1–3 — *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого*, т. 1–3. Москва, 1995–2004.
- Срезневский 2003/I–III — И. И. Срезневский. *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам I–III* (репринт). Москва, 2003.
- Тодорова-Пиргова 2003 — И. Тодорова-Пиргова. *Баяния и магии*. София, 2003.
- Топоров 1983 — В. Н. Топоров. *Русск. Святогор: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов)* // Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов. Москва, 1983.
- Трифунски 1957/XX — Ј. Ф. Трифунски. *Етнографске белешке из Врањске котлине*. ГЕМ XX, Београд, 1957.
- Хобзей 2002 — Н. Хобзей. *Гуцуљска мифологија. Етнолингвистичнији словник*. Львів, 2002.
- Филиповић 1949/LXI — М. С. Филиповић. *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*. СЕЗб LXI, Београд, 1949.
- Чајкановић 1994/I–V — В. Чајкановић. *Сабрана дела из митологије и фолклора I–V*. Београд, 1994.
- Черепанова 1996 — О. А. Черепанова. *Мифологические рассказы и легенды русского Севера*. СПб., 1996.
- Чубинський 1995 — П. Чубинський. *Мудрість віків*, кн. 1. Київ, 1995.
- Ardalić 1902/VII — V. Ardalić. *Bukovica*, ZNŽO VII. Zagreb, 1902.
- Ardalić 1905/X — V. Ardalić. *Narodne pripovijetke (Djevrške u Dalmaciji)*. ZNŽO X, Zagreb, 1905.
- Bošković-Stulli 1975/11–12 — M. Bošković-Stulli. *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača* // Narodna umjetnost 11–12. Zagreb, 1975.
- Bošković-Stulli 1997 — M. Bošković-Stulli. *Usmene pripovijetke i predaje*. MH, Zagreb, 1997.
- Dźwigoł 2004 — R. Dźwigoł. *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*. Kraków, 2004.
- Franković 1990/1 — Đ. Franković. *Mitska bića u podravskih Hrvata. Narodne predaje* // Etnografija Južnih Slavena u mađarskoj 9. Budimpešta, 1990.

- Ivanišević 1905/X — F. Ivanišević. *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽO X. Zagreb, 1905.
- Jedvaj 1956/1 — J. Jedvaj. *Bednjanski govor*, HDZb 1. Zagreb, 1956.
- Jurančič 1981 — J. Jurančič. *Slovensko-srbskohrvatski slovar*. Ljubljana, 1981.
- Kačanovskij 1881/XIII — V. Kačanovskij. *Apokrifne molitve, gatanja i priče* // “Starine” XIII. JAZU, Zagreb, 1881.
- Kelemina 1987 — J. Kelemina. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Bilje, 1987.
- Kolberg 1874/7/III — O. Kolberg. *Lud Krakowskie* // *Dzieła wszystkie*, t. 7, cz. III. Wrocław, 1874.
- Lang 1914/XIX — M. Lang. *Narodni život i običaji*, ZNŽO XIX. Zagreb, 1914.
- Pawłowicz 1896 — B. Pawłowicz. *Kilka rysów z życia ludu w Żaloskowej* // *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, t. I. Kraków, 1896.
- Piko 1996 — M. Piko. *Iz semena pa bo lipa zrastle. Pravljice. Storijske in basni s Koruške*, (Glasovi 11). Ljubljana, 1996.
- RjJAZU III — *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, Zagreb.
- SEL 2004 — *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana, 2004 (автор статей Monika Kropelj).
- Županić 1934/VII — N. Županić. *Ime Grk u pomenu velikana pri Belokranjcih v Dravski banovini* // *Etnolog* VII. Ljubljana, 1934.

GIANTS AND OTHER “ALIEN” CREATURES

According to Slavic beliefs, also present in other peoples, humans are not the only humanoid creatures in the world. It is believed that before the Flood or before the emergence of present-day humans, the earth was inhabited by some “wild creatures”, who lived in remote places, far away from people or even from the sea. People can contact some of them without jeopardizing their own lives, but not the others. These “wild creatures” are frequently referred to with the names of neighbouring nations, which due to their different language and culture are treated as “alien”. Specific characteristics of the “wild creatures” are then transferred onto certain minorities, which suggests a low status of the latter in the society.

Irena Vaňková
(Praha)

MATEŘSKÝ JAZYK JAKO DOMOV V ŘEČI.
K OPOZICI *VLASTNÍ* — *CIZÍ* V OBRAZU
MATEŘSKÉHO JAZYKA V ČEŠTINĚ

Wychodząc od Heideggerowskiej koncepcji domu jako mieszkania, autorka rozwija koncepcję języka ojczystego jako domu. Podstawową perspektywę stanowi opozycja *swój* — *obcy* w czeskim językowym obrazie świata. Wylaniają się z niej centra konotacyjne związane z domem i językiem ojczystym, które analizowane są kolejno: matka, rodzina, wspomnienia z dzieciństwa oraz ojczyzna (jako przeciwieństwo obczyzny), zrozumiałość, prostota i naturalność (w przeciwieństwie do obcości, języka obcego), podkreślenie cielesności, zmysłowości i emocjonalności doświadczenia w języku ojczystym. Wiąże się z tym nacisk na konotacje, w porównaniu z wyłącznie denotacyjnym charakterem wyrażeń w języku obcym. Te zagadnienia semantyczne językowo i kulturowo osadzone są w pojęciu języka czeskiego jako ojczystego i odgrywają znaczącą rolę także w pojęciu ojczyzny w czeskim językowym obrazie świata. Widać to w szczególności w tekstach artystycznych. Odpowiada temu koncepcja ojczyzny jako „ojczyzny znaków, ojczyzny językowej” w koncepcji czeskiego odrodzenia narodowego, którą formułuje czeski historyk literatury Vladimír Macura.

Bytí a bydlení

Úvahu o tom, jak se v českém obrazu světa projevuje opozice vlastního / svého a cizího, bychom rádi ukotvili do souvislosti s domovem a bydlením (a pak zprostředkovaně zejména do souvislosti s mateřským jazykem). Právě domov je totiž místo, které prožíváme jako bezvýhradně „své”: je to naše primární zkušenost. Víme, že v bydlení jde o základní lidskou potřebu. Nebydlíme-li, očitáme se

v bezdomoví, bloudíme bez stálého a chráněného místa pro spočinutí, postrádáme oporu, kořeny a vědomí základu své existence. V ohrožení bydlení a domova je ohrožena naše identita.

Heidegger říká spolu s Hölderlinem, že „život lidí je životem bydlícím“, že člověk „na zemi a pod nebesy obývá dům světa“. Takové bydlení, metaforicky pojaté, ovšem neznamená jen obývat dům, mít přístřeší: jde o realizaci specificky lidského modu existence (včetně nároku, který je v bydlení na člověka kladen). Člověk jest tak, že bydlí.¹ Zamysleme se tedy nad zdrojovou oblastí metafory bydlení a nad možnostmi jedné konceptualizace, kde se bydlení a domov nabízejí jako oblast cílová.²

Domov a cizina, domov a svět

Vedle antropocentrismu (s akcentem na vlastní žitou tělesnost v prostoru) se v jazykovém obrazu světa jeví jako zásadní protiklad vlastního („svého“) a cizího³; ten v různých podobách a polohách strukturuje naši zkušenost snad jako kulturně přijatelnější pokračování dávných atavismů. Blízké, známé, bezpečné, moje (dané primárně tělesně, resp. prostorově) stojí v protikladu k tomu, co je vzdálené, cizí, ode mě odlišné, neznámé, nebezpečné. V souvislosti s jinakostí, odlišností druhých i světa jako neznámého prostředí se nás může zmocňovat buď zvědavost a napětí, touha po poznání nového, po dobrodružství, anebo pocity opačné: obava, úzkost a agresivita. Ve vztahu k *cizímu* máme potřebu obrany, jsme ostražití, může se v nás probouzet strach, útočnost a negativní emoce vůbec. Sevření, napětí a vypětí, provázející prožívání *cizího*, stojí v opozici k uvolnění a pocitu bezpečí, jaké s sebou nese (prototypově) prostředí domova.

Domov figuruje v kontrastu k *cizině*; znaménka kladu a záporu jsou (alespoň v souvislosti s výrazy *domov* a *cizina*) v českém obrazu světa většinou jasně rozdělena, oslavováno je to „drobné“, „chudičké“, „skromné“, „malé, ale naše“, alespoň v „klasickém“ obrazu světa, jak je budován od národního obrození zejména v literatuře (a který se ovšem velmi často paroduje).⁴ V současné češtině je výraz *cizina* spíše neutrální, bez negativních konotací, podobně jako *zahraničí* (*jezdí do*

¹M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*. Překlad Ivan Chvatík. Praha 2006, s. 111.

²G. Lakoff — M. Johnson, *Metafory, kterými žijeme*. Překlad Mirek Čejka. Praha 2002.

³A. Pajdzińska, *Principy kategorizace jazykového obrazu světa: antropocentrismus a opozice „vlastní — cizí“*. Překlad Veronika Forková. V tisku.

⁴Srov. např. Sládkovu báseň (*Domove, domove/ drahý a jediný/ nejdrazší, nejsladší/ nad světa končiny...*), tak jak se objevuje v Cimrmanově polemické verzi ve hře *Afrika: Cizino, cizino/ drahá a vzdálená/ jak je mi těsná ta/ domácí halena// Jinde jsou krásnější/ jinde jsou št'astnější/ například v Japonsku/ poznal jsem dvě gejši* (srov. Cimrman — Smoljak — Svěrák, *Afrika. Češi mezi lidožravci*. Praha 2002, s. XV/18.

ciziny, strávil rok v cizině), příp. s konotací vylučnosti a exotičnosti (ta však byla výraznější v době socialismu).⁵

Z jiné strany je domov místem, které figuruje ve vztahu ke světu jako jeho metonymie, resp. synekdocha („část za celek“): svět v malém. Zároveň je však, a to je ještě zásadnější, domov pro člověka středem světa, který mu udává jeho jedinečnou perspektivu. Podle Patočky „patří k podstatě našeho světa, že je jeho centrálním jádrem část, s níž jsme převážně obeznámeni, v níž se cítíme bezpečni, kde není takřka třeba ničeho objevovat, kde každé očekávání již bylo nebo může být typickým způsobem vyplněno, a tuto část nazýváme domovem“.⁶

Z takto pojatého domova (místa, kde „není co objevovat“, které je sice bezpečné, ale nezažívá se v něm dobrodružství, neposkytuje možnost potvrdit sebe sama a dospět) míří pohádkoví nebo mytologičtí hrdinové právě *do světa*. Zákonitě se pak ovšem *ze světa* vracejí domů: když poznali svět, a tak našli míru domova). Píše o tom podrobně filosof Zdeněk Neubauer v souvislosti s úvahami nad Tolstojovou slavnou trilogií.⁷ Cesta, spojovaná s nalezením hledaného, případně se splněním zadaných úkolů, jímž se osvědčuje dospělost nebo získávají hrdinské zásluhy, a posléze též s návratem domů, se stala základní metaforou života (srov. *životní cesta, společná cesta životem*); i v kontextu kognitivistických konceptuálních schémat se o schématu cesty mluví jako o jednom z hlavních. My zde však chceme akcentovat aspekt návratu domů a hledání domova. Domov totiž není vždy samozřejmě dán, často je potřeba zdolat mnoho překážek, aby byl (znovu) nalezen, resp. získán. To potvrzuje jeho hodnotu.

Domov, rodina a vlast: *Kde domov můj?*

V základě slov *domov, doma, domů* stojí samozřejmě *dům* ve významu ‘obytné stavení, budova’.⁸ Starý indoevropský kořen (**domu-*, **dem* — ‘stavět’, srov. např. i lat. *domus*) se uplatňuje např. i v přejímkách *dóm, doměna, dominium, dominantní* aj. (srov. též od *domus* odvozené *dominus* — ‘pán’).⁹

Podle slovníku symbolů je *dům* (a současně také abstraktnější *domov*) středem světa, projevuje se v něm ochranný aspekt mytické Velké Matky a je v tomto

⁵Srov.: *cizina* ‘země za hranicemi vlastního státu’, ‘cizí kraje’ (X domov) (Slovníku spisovné češtiny pro školu a veřejnost, Praha 1994).

⁶J. Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1936, s. 71. Srov. též: I. Dubský, *Svět, domov a cesta u J. Patočky*. In: Filosof Jan Patočka. Praha 1997, s. 30.

⁷Zdeněk Neubauer, *Do světa na zkušenou čili O cestách tam a zase zpátky*. Praha 1990.

⁸Srov. Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost, Praha 1994 (2. vyd.). Povšimněme si, že mezi velmi frekventované zdrojové oblasti každodenních metafor patří právě *dům* a jeho stavba; výše uvedená věta je toho důkazem: *V základě stojí...* Další příklady: *mít dobře / pevné základy* (např. při studiu jazyka), *položit základy moderní vědy, konstrukce románového textu byla důmyslná*.

⁹J. Rejzek, *Český etymologický slovník*, Voznice 2001.

smyslu symbolem obklopení, zahrnutí, ochrany. Dále je „kosmickým středem“, naším osobním světem, vesmírem (srov. též jungovské výklady snové symboliky domu).¹⁰

Ze staročeských podob nepřímých pádů substantiva *dům* (srov. *Jděte domovi*) se až později vyvinulo abstraktnější *domov* i adverbia *doma*, *domů*. V humanistických a barokních slovnících však lexém *domov* ještě nenajdeme; objevuje se až u Jungmanna (a též doklady jsou vesměs z jeho doby). Podle Jungmannova slovníku je *domov* místo, „kde někdo domem, bytem jest, neb kde se narodil“. Jasně jsou zde již vymezeny dva vzájemně související významové (a konotační) okruhy, které se v mnohém prolínají: je to 1/ místo bydlení a 2/ rodiště.

V prvním okruhu je obsažen význam bydlení jako trvalého či dlouhodobého pobytu ve vlastním prostoru s blízkými lidmi. O domov jako místo svého pobývání se staráme, neustále je obnovujeme, je s ním spojena trvalá péče o materiální i jiné potřeby jeho obyvatel — jídlo, ošacení, hygiena, spánek (srov. též výraz *domácnost*, *žena pečuje o domácnost*). Adverbia *doma* / *domů* (jedno místní, druhé směrové) se tu pojí především s konotacemi bezpečí a soukromí, odpočinku, pohodlí a uvolnění, s pocitem, že jsme někde zvyklí a „vyznáme se“ tam (*bud'te tu jako doma*, *cítit se někde / v něčem jako doma*), také s vlastněním a majetkem (*co je doma*, *to se počítá*, *přinést něco domů*), s pocitem dokonalé znalosti prostředí a orientace v něm (*být v nějaké oblasti doma / jako doma* — vyznat se v něčem, rozumět nějaké oblasti, *už jsme doma* ve smyslu ‘už rozumíme’, slovníky uvádějí též *nevědět, kde jsme doma* — ‘nevědět, na čem jsme, být bezradný’. U Jungmanna nacházíme frazémy *ještě nejsme doma* — ‘nejsme v bezpečí’, *není doma* — ‘jinde jest myslí, není při sobě’, *nemá myslí doma* — ‘je opilý, neví o sobě’, *nemá všech doma* (t. smyslu) — ‘o potřeštělém, obraženém mozku’ (srov. též dnes známější frazém *nemá všech pět pohromadě*).

S domovem je spojena síť sociálních vazeb dávajících pocit jistoty (srov. též *být mezi svými*, i v přeneseném významu). *Bezdomovec* je v tomto smyslu ten, kdo nemá kde spočinout (nemá kde trávit čas, přespávat, uložit si své věci apod.), a současně mu také chybí síť mezilidských vztahů, která k domovu patří (rodina, sousedé) a představuje (alespoň v rámci ideálního stereotypu domova) prostor přijetí, opory a sounáležitosti.

Druhý význam souvisí s našimi kořeny, s rodem a primární rodinou, tedy tou, do níž jsme se narodili a v níž jsme vyrůstali. Jde tedy o místo (*rodný dům*, *rodný kraj*, *rodná země / vlast*), kde jsme byli dětmi a cítili se obklopeni péčí a láskou a také kde jsme začali poznávat svět. Okruh konotací vyznačuje sepětí domova

¹⁰Oblast našeho soukromí nemůže být vyjádřena jasněji než bytem (nebo domem), který obýváme ve snu. [...] Části domu se tradičně přiřazují k částem těla, tedy střecha k hlavě apod. Sklep má symbolizovat nevědomí. (Srov. též dále.) In A. Schlobohm, *Obrazy našich snů*. Praha 1997, s. 70 a 71.

s vlastním dětstvím a s nejbližšími osobami, zejm. s matkou. Dá se říci, že i tento aspekt našeho života patří mezi existenciály. Tak jako žijeme jedinečně jakožto tělesní, tak jako žijeme v modu řeči, v modu spolubytí, s vědomím své konečnosti atp.¹¹, tak se nemůžeme vyvázat ani ze své vlastní, osobní dějinnosti: všichni máme minulost, byli jsme dětmi, poznali jsme péči matky nebo mateřské osoby (a pokud ne, ovlivnilo nás to stejně silně jako její přítomnost). Tyto skutečnosti (prvotní domov, dětství, rodiče) se tematizují jako velmi zásadní v kontextu každého individuálního lidského života, a jako primárního určení našeho vztahu ke světu je chápe řada duchovních učení, psychoterapeutických směrů apod.

V češtině a české kultuře je stereotyp domova spjat s přírodou a scenerií venkova, s rodným domem, „chaloupkou“¹², s typickou, často idealizovanou krajinou, a také ovšem s matkou. Adorace domova, resp. vlasti jako rodné země je spojena zejména od 19. století s vlastenectvím: akcentuje se tu zřetel k tradici, k národním dějinám, hmotné i duchovní kultuře předků apod., a velmi silně také k rodné řeči.

Nelze tu nevzpomenout — v souvislosti s domovem a vlastí — tezi o lingvo-centrickém a literárním charakteru českého národního obrození¹³, kterou její autor Vladimír Macura ilustruje mj. též interpretací naší národní hymny v jejích mezitextových i mimotextových souvislostech. Slavný text české hymny, uvozený řečnickou otázkou *Kde domov můj?*, popisuje vysněnou, bájnou, podle Macury „literární“ krajinu (o které zpívá slepý houslista jako *o ráji ... na pohled*): „Tato země česká... je ideální krajina kdesi za neprůhlednou a neproniknutelnou zdí, obývaná nikoliv pražskými figurkami, ale slavným plemenem Čechů. Je to snová vlast, která právě mezi Čechy, v této chvíli stejně bájnými, jako je ona sama (a výlučně v nich), zakládá svou existenci. Tylova česká země, ona emblematická krajina vlasti jako vysněného ideálu, ona jediná pravá realita rodící se české kultury, byla prostě natolik stejnorodá s literaturou, s písemnictvím, že s ním mohla být téměř libovolně zaměňována. Vlast byla literaturou [...] a česká literatura byla naproti tomu jedinou autentickou vlastí, ve které mohl český intelektuál žít podle svých představ, neodstrkován a na svém.“¹⁴

Upozorňujeme na tento jazykově-literární domov, na vlast existující (pouze? především?) jako ideální prostor uložený ve slovech a textech, právě se zřetelem k tématu domova v (mateřské) řeči (viz dále).

¹¹Srov. M. Heidegger, *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha 1996.

¹²Srov. V. Macura, *Slavení chaloupek*. Doslov k: P. Kovařík, Klíč k rodným chaloupkám. Praha 2004.

¹³*Vlast, která byla pravou základnou českého světa budovaného vlasteneckou společností, byla především vlastí znakovou, vlastí lingvistickou, a dokonce především výslovně textovou, totiž psanou...* Srov. V. Macura, *Krajina hymny a krajina literatury*. In: *Kde domov můj. Varianty a parafráze*. Praha 2004, s. 125.

¹⁴Tamtéž, s. 129. Srov. dále: *Zatímco vlast si nekonečně dlouho udržovala literární charakter, literatura byla uctívána jako vlast a ve spisovateli a básniku byl veleben nikoliv literát, tvůrce uměleckého díla, ale doslova tvůrce vlasti*. Tamtéž, s. 130.

Bydlení v řeči

Podle Heideggera „člověk na Zemi a pod nebesy obývá dům světa“; a děje se tak v oblasti (a díky oblasti, prostřednictvím oblasti), kterou „otevívá a v otevřenosti udržuje“ právě řeč. V řeči (tj. primárně v řeči a řečovosti) se totiž zjevuje rozumění a smysl (jakožto kategorie výhradně lidské). Řeč tak „proměřuje širí volného prostranství mezi zemí a nebem“, v řeči se v tomto smyslu konstituuje i sama naše (lidská) možnost bydlení.¹⁵

Řeč jakožto existenciál u Heideggera představuje velké a mnohoaspektové téma.¹⁶ Zde chceme poukázat na to, že právě řeč se často s domovem a bydlením (jakožto specificky lidským bytím) zcela zásadně propojuje: „Něco je jen tam, kde vhodné, a tedy patřičné slovo něco pojmenovává jako jsoucí, a tak toto jsoucné jako takové zakládá. Jazyk je domovem bytí“.¹⁷

V jakém smyslu je jazyk domovem bytí? V jakém smyslu v jazyce / řeči bytí (po lidském způsobu) „bydlí“?

Můžeme se domnívat, že tato možnost bydlení souvisí s několikaúrovňovým založením řeči; za prvé s tím, že řeč vychází z tělesnosti a že „spojuje hlubinu naprosté smyslovosti s výšinami nejpronikavějšího ducha“¹⁸, a za druhé s jejím „bytostným sebezapomněním“, s její „univerzálností“ a „nepřipoutaností k já“, jak o tom píše Gadamer¹⁹, s tím, že představuje paralelní, neustále se dějící, sebe sama reflektující a sebe sama interpretující lidský svět: tedy svět, jak se člověku zjevuje ve svém usebraném, „bydlícím“, lidsky pochopeném bytí.

(Mateřská) řeč jako domov

Domov není nutně místo; domov je taky myšlení a paměť a zlost a radost a láska a hněv, vůbec všechno, co v nás je. To je vono! Domov je spíš, co je v nás, než v čem my jsme! To se dá nosit s sebou. A nikdo nám to nemůže vzít. A tohleto, co máme v téhle chvíli vy a já vespolek, v tomhleto okamžiku, to, co vy posloucháte a co já říkám, to je taky domov. Naš jazyk je domov. Ta řeč se dá rozhodit po celém světě jako síť, jen ji zatahnout a bude v ní ryb, já nevím, jak psů. Rodnejch ryb. Zkrátka v tom lítáme, v té řeči. V té síti. Tam jsme chyceni, at' jsme, kde jsme.

(Z rozhlasové promluvy Jiřího Voskovce)

¹⁵M. Heidegger, *Hebel — domácí přítel*. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993, s. 159.

¹⁶M. Heidegger, *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec. Praha 1996, zejm. s. 188–208 (par. 34. „Bytí tu“ a řeč. Jazyk).

¹⁷Tamtéž.

¹⁸M. Heidegger, *Hebel — domácí přítel*. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993, s. 159.

¹⁹Srov. H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč*. In: *Člověk a řeč*. Přel. Jan Sokol. Praha 1999, s. 22.

Mluví-li se zde o řeči, je to řeč mateřská. „Člověk mluví na základě té řeči, již bylo přiřčeno jeho bytování. Tuto řeč nazýváme jeho mateřštinou”, čteme u Heideggera.²⁰

Materská řeč je tedy ta řeč, „jíž bylo přiřčeno naše bytování”. (Povšimněme si: nevybrali jsme si ji, byla nám určena, „přiřčena”, dostali jsme ji — nebo jsme jí spíše byli dáni? — nezvratně a osudově.) Jde o řeč „dějinně vyrůstající”; kumulují se v ní zkušenosti dlouhých věků a generací, ale i naše vlastní, individuální zkušenosti a prožitky. V těsné souvislosti s ní a jejím prostřednictvím se odehrává naše dětství i dospívání, celý náš život, jí jsou určeny naše vzpomínky.²¹

Mezi konceptualizacemi jazyka / řeči v češtině metaforu „jazyk / řeč = dům, domov, příbytek” doloženu jazykovým materiálem nenajdeme; setkáme se s ní jen okrajově, a to pouze v textech určitých komunikačních oblastí; kromě filosofických prací jsou to zejména texty esejistické či umělecké. Doklady, které tam můžeme nalézt, se týkají přímo mateřského jazyka. Jde např. o velkolepé příbytky specifického určení, jako je *chrám i tvrz* ze stejnojmenné knihy Pavla Eisnera. Chrám je „dům Boží”, posvátné místo určené k modlitbě, tvrz je válečná, obranná pevnost. V souvislosti s oslavou mateřštiny v době německé okupace jde o konceptualizace více než pochopitelné.

V promluvě Jiřího Voskovce se domov ztotožňuje s děním dialogu v mateřské řeči (v níž je zprítomněna naše individuální i kolektivní paměť, historie našeho vnitřního života, s emocemi, zápasy i láskami). Je tu uvedeno přímo: *A tohleto, co máme v téhle chvíli vy a já vespolek, v tomhleto okamžiku, to, co vy posloucháte a co já říkám, to je taky domov. Náš jazyk je domov.*

Podobně vyznívá zkušenost ženy, jejíž domov byl během II. světové války rozmetán a jako Židovka ztratila celou rodinu i snoubence v koncentračním táboře. Život poté prožila mimo Evropu a do země svého dětství se vrátila až ve stáří. V závěru života vypráví o pocitu naprosté a nenávratné ztráty domova. Explicitně však hovoří také o tom, že někde jí domov přece jen zůstal, a to v mateřské řeči. Pokud mluví nebo čte česky, cítí se doma.

Znovu se vrací myšlenka domova jako vnitřního prostoru (podle Voskovce je domov *spíš co je v nás, než v čem my jsme*) a jeho vázanosti na mateřský jazyk. Domov v tomto ohledu nelze sice nikomu materiálně „vzít”, neboť má zcela specifickou formu existence; právě proto však může být odňat či odnímán daleko rafinovaněji než vyhoštěním z rodné země. Otázka domova, bydlení (i bydlení v řeči) ve filosofickém pojetí dostává možná konkrétnější dimenze na příkladu emigrantů a jejich vztahu k mateřskému jazyku. Domov a mateřská řeč tu představují něco,

²⁰ Tamtéž.

²¹ Srov. básně A. Brouska o zkušenosti emigrace z této perspektivy: *Řeči, v níž vzpomínám, / tu nikdo nerozumí. / V řeči, již hovořím, / není nač vzpomínat.* A. Brousek, Nová bydliště, Zuffenhausen. Zimní spánek, Praha 1991, s. 76.

co je nám tak vlastní, že je to zabudováno do našich prožitkových struktur a že je to dokonce naší vpravdě fyzickou součástí. *Co je v nás*, to je konceptualizace veskrze intimní.

Matěřská řeč: orientace a identifikace

Základní lidskou potřebou je smysluplnost. Člověk potřebuje, aby pro něj věci něco znamenaly, a to v obojím významu tohoto slova: aby pro něj byly důležité, „významné“ — a také aby byly znakovou něčím, poukazovaly k nějaké skutečnosti, a třeba i nesly specifické poselství. Člověk potřebuje, aby se věci a události nějak zapojovaly do kontextu jeho rozumu.

Norský fenomenolog architektury Christian Norberg-Schulz vychází rovněž z teze, že „zvýznamňování věcí je základní lidskou potřebou“.²² Na tomto základě pak uvažuje o vztahu člověka k prostoru, v němž *bydlí*; bydlení nese v tomto kontextu onen specifický význam heideggerovský, který je navíc vtažen do úvah o architektuře a *geniu loci*: „Jestliže člověk bydlí, je umístěn v prostoru a zároveň vystaven určitému charakteru prostředí. Ony dvě psychické funkce, jež jsou do tohoto procesu zapojeny, můžeme označit jako »orientaci« a »identifikaci«“.²³

Právě k orientaci a identifikaci člověku pomáhají věci a místa specifického charakteru. K tomu, aby se v prostoru neztratil, aby trefil domů a cítil se v relativním bezpečí, zjednodušeně řečeno, potřebuje pro orientaci v prostoru určité výrazné ohniskové body. Pouze *trefit domů* však nestačí. Člověk potřebuje cítit určitý prostor jako svůj, potřebuje se s ním identifikovat, prožívat ho jako významuplný. Patřit k svému místu a prožívat ho jako domov.

Prostor nám zvýznamňuje jednotlivé věci. Strom, keř, skála — ale i budova, most či pouliční lampa, ulice a domy, s nimiž se identifikuje městský člověk. Norberg-Schulz vypráví příběh německého architekta, který na konci války po dlouhých letech navštívil rodný Berlín. Hledal dům, v němž kdysi vyrůstal, ale ten už neexistoval. Když ztraceně bloudil místy, která nepoznával, najednou si povšiml typického dláždění chodníku, na kterém si v dětství hrával. „A zmocnil se ho silný pocit, že se vrátil domů“.²⁴

Norberg-Schulz tu ukazuje, že předmětem identifikace jsou pro nás velmi konkrétní věci — a že se právě jejich prostřednictvím vytváří náš vztah k místu (ale nejen k místu!) už v dětství. Tehdy si vypracováváme určitá percepční schémata (zde se mluví o těch vztažených k prožívání prostoru), která pak předurčují veškeré

²²Ch. Norberg — Schulz, *Genius loci. K fenomenologii architektury*. Přel. P. Kratochvíl a P. Halík. Praha 1994, s. 15.

²³Tamtéž, s. 18.

²⁴Tamtéž, s. 21.

naše další zážitky. „Tato schémata obsahují univerzální struktury, které jsou všelidské, ale také struktury podmíněné lokálně a kulturně. Každá lidská bytost tedy musí být vybavena schématy jak pro orientaci, tak pro identifikaci. Člověk svou osobní identitu definuje podle těchto vypracovaných schémat, protože ta určují „svět“, který je mu přístupný”.²⁵

Už tu byla vysvětlena analogie domova a mateřského jazyka, „domova v řeči”. V souvislosti s paralelou z architektury ji však musíme připomenout znovu. Podobná percepční schémata, o jakých hovoří Norberg-Schulz, se totiž vztahují nejen k prostoru — členěnému věcmi (v různém smyslu slova) — ale i k jazyku, a v jeho kontextu zcela zásadně ke slovům.

„Slova dětství”: dialekt jako jazyk „nejvlastnější”

Vzpomeneme-li si na dětství a domov, vytanou nám na mysli nejen naši blízcí, ale i věci, s nimiž jsme se kdysi denně setkávali. A naopak dláždění chodníku, ale i cukřenka po babičce, vzor na látce, stará hračka nebo květina, jakou jsme mívali doma na zahrádce, evokuje živě dobu dětství, zpřítomní dávny domov a dá nám ho pocítit i z perspektivy jiných životních souřadnicích.

Podobně jako s lidmi a věcmi je to i se slovy. Zaslýcháme-li slovo z dialektu důvěrně známého z dětství, dochází najednou k reflexi dávné identifikace, jak bychom mohli formulovat na základě výše uvedené opozice o orientaci a identifikaci. Divíme se, jakou hlubinu je schopno otevřít obyčejné slovo. Vzpomeňme znovu na Heideggera: *Jmenování volá. Volání přibližuje to, co je voláno. [...] Tím přibližuje přítomnost toho, co předtím voláno nebylo.*²⁶

Jak píše František Halas (v souvislosti se svým vlastním křestním jménem *František*): *ladičkou toho jména/ dávne se vrátilo. . .*²⁷ A také jiní básníci ukazují, že prostřednictvím slov lze velmi živě evokovat určitá místa, okamžiky a životní období, často právě dětství a domov. Tehdy v dětství jako by byly věci nějak jinak než dnes, protože se jinak jmenovaly. (To znamená: Existovaly v jiném horizontu.) Když Halas antropomorfizuje jarní květiny a dává se jim vzájemně představovat („*Já jsem Podvečírka!*” „*Těší mě!*” „*Dovolte, moje jméno je Chlebiček!*” „*Jsem Třeslice!*”), formuluje skutečnost dvojího pojmenování — oficiálního (vzpomeňme, „jazyk vědy”!) a lidového, domáckého a domovského — přirozeného — takto: *Kdepak jsou jen křtitelnicíky těchto jmen? Jedno pro srdce a druhé pro svět.*²⁸

Fakt, že se věci kdysi v dětství jinak jmenovaly, souvisí často s dialektem — který je vlastně jakousi „mateřštinou ještě mateřštější”, jazykem intimity, domova

²⁵Tamtéž, s. 21.

²⁶M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*. Praha 1993, s. 57.

²⁷F. Halas, *František*. In: F. Halas, *Básnické dílo*, Praha 1978, s. 297.

²⁸F. Halas, *Já se tam vrátím*. Cit. op., s. 247.

a dětství, „jazykem pro srdce“ v opozici k „jazyku pro svět“.²⁹ Opozice blízkosti a dálky, vlastního a cizího, intimního a oficiálního je tu ztvárněna prostřednictvím poukazu k řeči, slovům: k tomu, jak se věci jmenovaly.

V básni *Dětství* od Jana Skácela se uprostřed četných evokací venkovského dětského světa objeví tyto verše: *Byl dřevokocūr misto veverky/ a rybka/ utonulá v zhlani*.³⁰ Slovy *dřevokocūr* a *zhlani* se zpřítomňuje svět dávného moravského venkova. Pro toho, kdo prvky daného kódu — dialektu — sdílí s mluvčím (pro koho jde o součásti koherentního jazykového obrazu světa, případně pro koho je tento dialekt rovněž „materštinou“), mají ovšem tato slova jiné konotace a rozdílnou evokační sílu než pro toho, jemuž jsou poukazy ke světu daného nářečí pouze aktualizací (ozvláštněním) spisovného jazyka. Souvisí to s růzností našich orientačních a identifikačních schémat (viz výše): s rozdílností souřadnic našeho dětství a domova — i variant mateřského jazyka, které s ním máme spojeny.

Četné příklady bychom našli u autorů moravského původu, kteří si sílu i ambivalentnost dialektismu dobře uvědomují, resp. dobře ji cítí, a někteří současně i explicitně reflektují: vedle Jana Skácela tu musíme připomenout Ludvíka Vaculíka.³¹

*To jsou Holbovi, zvaní Cimbálkovi. Bývali v chalupě u potoka pod mlýnem, neměli asi žádné pole, chovali slěpky, kačeny a nanejvýš prase. S Bohušem, který stojí vedle své maminky, jsem chodil do školy a pásal koze. Hadrovica byla chudá nedobrá polévka s kapustou rozvařenou na hadry. Hlaňat znamená lézt na hladký kmen stromu. (Potvrzeno v Machkově etymologickém slovníku).*³²

Člověka pocházejícího z Valašska okamžitě „rozechvějí“ (viz dále o tělesném prožívání mateřské řeči) některé výrazy použité při popisu fotografie, vyznačujícím se jakousi neokázalou mluveností. Ve spisovné češtině se běžně neřekne (natož aby se to napsalo): *bývat, slěpky, kačeny*, ale *bydlet, slepice a kachny*. Čech nepoužije tvary *pásal, natož koze*. V dialektismech tu jde — pro specifického recipienta ovšem — o jakési signály spřízněnosti, ukryté ve společných vzpomínkách na dětství a rodný kraj, jež dokážou svými konotacemi zpřítomnit. O signály toho, že s mluvčí a recipienti tuto blízkost sdílejí.

²⁹Dialekt ve srovnání se spisovným jazykem, nebo dokonce s obecnou češtinou reprezentuje — zejména pro Moravany — často pozitivní hodnoty vůbec, autenticitu, pravdivost a etiku „kořenů“ (oproti cizotě, nepravdivosti a nemorálnosti „velkého světa“) kam hrdina z domova v dospělosti odešel: připomeňme např. Vaculíkovu Sekyru a ostatně Vaculíkovo dílo jako celek.

³⁰J. Skácel, *Dětství*. In: *Dávně proso*. Brno 1981, s. 12.

³¹Zejména L. Vaculík otázky spjaté s jazykem a jeho užíváním v souvislosti s tvorbou často tematizuje a včleňuje úvahy o řeči, mluvení a psaní (i o působení psaného) do svých textů.

³²L. Vaculík, *Letní stíny*. In: *Jaro je tady. Fejetony z let 1981–1987*. Mladá fronta 1990, s. 43.

Náš, srozumitelný, mateřský, přirozený

Opozici „vlastní — cizí“ (ve vztahu k mateřskému jazyku se projevující nej-jednodušeji v rovině přivlastňovacích zájmen — náš jazyk, naše řeč)³³ prožíváme v konkrétnosti především jako srozumitelné — nesrozumitelné.³⁴ Je to vše, jak už o tom byla řeč, propojeno s opozicí domova a světa („ciziny“), včetně bohatství příslušných konotací, které se zrcadlí i v pojmu mateřského jazyka. Domov (i náš první jazyk) je spjat s matkou (srov. mateřský jazyk, mateřština), s lidským zrodem (srov. též aspekty tělesné — viz dále) a s původní zakotveností v rodině (a rodu — srov. rodný jazyk), s dětstvím a „braním rozumu“, se vzpomínkami.

S původním zdrojem lidského života a s jeho počátky souvisí též opozice přirozenost, vrozenost — „naučenost“; připomeňme, že v Jungmannově slovníku se setkáme s výrazem přirozený jazyk ve smyslu jazyka mateřského, a také tu snad můžeme zmínit Patočkův pojem přirozený svět jakožto základní horizont lidského života, většinou nereflektovaný, daný v bezprostřednosti a subjektivitě: ten, domníváme se, s primární otevřeností světa v mateřském (po jungmannovsku přirozeném) jazyce koresponduje. Další horizonty (mj. také ty dané v cizím — sic! — jazyce) už jsou odvozené, „naučené“, a tudíž většinou reflektované, uvědomované. S tím souvisí fakt, že na původním o-svojování (sic!) světa prostřednictvím mateřského jazyka se zásadním způsobem podílí tělesnost a smyslovost (důsledkem toho je např. citění konotací): jednu z rozhodujících opozic bychom tedy mohli formulovat jako tělesnost, smysly, emocionalita — racionalita, resp. prožitek — pojem (viz dále).

Srozumitelnost jako zásadní hodnota je exponována už v nejstarší dochované slovanské básní, předmluvě k překladu evangelia do staroslověnštiny známé jako Proglas. Jde o specifický kontext a specifickou situaci, do níž tento text vstupoval a již osvětloval (příchod křesťanství), ale v souvislosti s úvahami o konotacích cizího jakožto nesrozumitelného má i obecnější dosah. To, co je srozumitelné, může být sdíleno, může předávat informace a hodnoty, nést vztah. Bezmocné a ubohé

³³I v přeneseném významu jsou běžná např. vyjádření mluvím naším jazykem, umí promluvit po našem: mají pozitivní konotaci ve smyslu blízkosti, srozumění, schopnosti se přiblížit, přijmout kód nějakého společenství či člověka a dát ve své řeči toto přijetí najevo. Srov. také mluv, prosím tě, česky nebo přelož nám to do češtiny ve smyslu „řekni to normálně, jednoduše, abychom tomu rozuměli, ne tak složitě“ (např. „ne tou tvou odbornou hantýrkou“); tak jak je nám to vlastní (aby nám to nebylo cizí); taková vyjádření přímo lexikálně reprezentují členy opozice vlastní — cizí.

³⁴Připomeňme, že významový prvek nesrozumitelnosti (který z opozice vlastní — cizí vychází) je často exponován v etymologii etnonym: srov. všeslovanské pojmenování *Němec*, odvozené od „němý“ z kořene „mem-“ (srov. mumlat, vydávat neartikulované lidské zvuky). Jde tedy o někoho, kdo vydává nesrozumitelné zvuky. Toto pojmenování bylo vztaženo na ty cizince, s nimiž Slované přicházeli do styku nejčastěji (Rejzek, 2001, viz výše). Podobně např. také *barbar*, převzaté do latiny z řeckého *bárbaros*, ‘mluvící nesrozumitelně, blábolící’ (srov. tamtéž), i s negativními konotacemi, které barbara dodnes provázejí.

jsou *národy bez knih*, rozumějme *srozumitelných*, schopných komunikovat, věst k poznání a kultivovat ducha, knih v mateřském jazyce:

Chci raději pět slov povědět, / a svým rozumem je říci, / aby i všichni bratři rozuměli, / nežli deset tisíc slov nesrozumitelných.

[...]

*Kdo může povědět všechna podobenství, / jež usvědčují národy bez knih, / nehovořící řečí srozumitelnou? / Ani umí-li všechny řeči, / nedovede vyličít jejich bezmoc...*³⁵

V dílech známých českých autorů 19. století patří mezi hodnoty (a konotace) spojené s mateřskou řečí, tj. s češtinou (zejména s „mluvením česky“), spolu se srozumitelností zároveň upřímnost, pravdivost, ryzost, poctivost. Tyto pozitivní vlastnosti se staví proti přetvářce, vyvyšování, snobství, snaze působit vzdělaně a důležitě, „pansky“, které bývají spínány s oficiálně společensky preferovanou němčinou (a „němčením“) a karikovány. Reflexe vícejazyčných textů ve vztahu k postojům k jazyku stylizovaným v uměleckém textu je tématem několika studií A. Macurové, např. těch věnovaných Povědkám malostranským J. Nerudy.³⁶ I tam jde o různé podoby a polohy opozice vlastní — cizí, jak se vyjevují v konkrétních textech a jak se jejich prostřednictvím odhalují možné postoje k dobové jazykové situaci; to pak ukazuje příslušné zdroje konotací a potažmo způsob, jak jsou utvářeny některé polohy českého jazykového obrazu jazyka, řeči, verbální komunikace a jejich předpokladů. Z různých stran se touto problematikou (opět ve vztahu k vícejazyčnosti v uměleckém textu) obsáhle zabývá P. Mareš.³⁷

Tělesnost a smyslovost mateřské řeči

V závěru je třeba napsat ještě několik poznámek k poslednímu bodu tabulky vypočítavající vlastnosti (a konotace), které jsou v našem obrazu světa přisouzeny mateřštině. Týkají se smyslovosti a tělesnosti. Hudba, barva, vůně, chuť mateřského jazyka: tato metaforická spojení, vycházející z oblasti smyslových prožitků, můžeme číst dosti často v básnických a vůbec uměleckých reflexích, ale i v jiných (zejména oslavných) projevech o mateřštině. Ještě daleko konkrétnější sepětí řeči se smysly a s tělesným prožíváním vůbec se však ukazuje v Janouškově rozhovoru s J. Werichem:

„... Čeština je krásná řeč. Ona má obrovskou plejádu slov pro obyčejný věci. Třeba kulat'oučké jablíčko... To neřeknete jinou řečí. Angličan musí říct a little round apple, malé kulaté jablko...

³⁵Havránek, B. — Hrabák, J. a kol., *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*. Praha 1956, s. 44.

³⁶A. Macurová, *Postoje k jazyku stylizované v umělecké próze (Na materiále jedné Nerudovy povídky)*. Naše řeč, 67, 1984, s. 179–184.

³⁷P. Mareš, *„Also: nazdar!“* Praha 2003.

Tomu přece chybí barva i vůně.“ [...] „Když víte, kde se dá říci kulatoučké a kde se říci nesmí, můžete s tím jazykem nakládat, jako by to byly housle. [...] Je to váš rodný jazyk, a proto ho neslyšíte jen ušima jako jiné řeči, které jste se naučil. Slyšíte ho taky žaludkem, který se vám sevře, taky srdcem, které se rozbuší, nebo žádama, kde vám přejede mráz.“ [...] „To je pravda,“ řekl jsem. „Jenom rodný jazyk se dá vnímat celým tělem.“

Z rozhovoru Jiřího Janouška s Janem Werichem

Rodný jazyk vnímáme celým tělem, to je vyústěním. Připomeňme jednu z premis kognitivní lingvistiky: že význam je tělesně ukotven a že naše myšlení, mluvení a rozumění je určeno primárně zkušeností subjektivně prožívaného těla. K „tělesnému“ prožívání mateřského jazyka můžeme uvést i další příklady. Jeden z nich nás zavádí do oblasti tzv. sprostých slov. Český filosof Zdeněk Neubauer píše: „scheissen“, „chier“ nebo „to shit“ zde mohu klidně bez zábran napsat: já po uze vím, že se to nemá (maminka, jejíž mateřštinou byla němčina, bývala však mou bezostyšnou necitlivostí viditelně, fyzicky šokována!). V češtině se zde však cosi brání, cosi, co je víc než znalost pravidel slušnosti, něco, co spíše než s tabuismem slov souvisí se zábranou udělat to skutečně...³⁸ Slovo je v horizontu mateřského jazyka prožíváno tak silně a konkrétně, že se vyrovná prožitku skutečnosti samé.

Korelátům slova v mateřštině není pojem, ale prožitek, zní Neubauerova formulace této skutečnosti. Dále můžeme tuto myšlenku rozvinout asi takto: Oproti pojmu, např. odbornému (který zakládá vztah denotace), je prožitek spjat ne(jen) s racionalitou a intelektem, tj. s levou hemisférou, chceme-li: prožitek zasahuje pravou hemisféru a vlastně celou naši bytost: plně se ho účastní emoce, smysly, celé tělo; prožitky jsou základem konotací. Mateřština také evokuje vzpomínky, a to velmi konkrétně, neboť je odvíjí od těch smyslových a tělových, jsouc vázána na „tělovou paměť“. Díky některým slovům či jejich konfiguracím se můžeme rozjařit, rozněžnit, rozplakat. Ale také se nám může udělat špatně od žaludku nebo rozbušit srdce, projet námi horko nebo zima, bolest či slast. Tělesné prožívání je s lidskou kognitivitou a mateřskou řečí velmi těsně provázáno.

Slova s sebou přivádějí své typické kontexty i situace, nesou — tu výraznou, tu jemnější — domovskou příchut', řečeno s Mathesiem. (*Obuvnický učeň* znamená něco trochu jiného než *ševcovský učedník*.)³⁹ Nesou ji však jen pro toho, komu je daný jazyk jazykem mateřským. V cizím jazyce rozumíme „bez chuti a zápachu“, bez bolesti a slasti, bez bušení srdce, bez rozechvění. (Jako v jistém smyslu „cizí jazyk“ bychom mohli označit např. i jazyk vědecký, pro nějž je příznačná snaha o jednoznačnost, racionální odstup a objektivitu apod., tedy jazyk příslušející k modu světa, který je od přirozeného světa ve smyslu Patočkově odvozen.)

³⁸ Z. Neubauer, *Chvála mateřštiny — lingvistický exkurs*. In: I. M. Havel — M. Palouš — Z. Neubauer, *Svatojánský výlet*. Praha 1999, s. 88.

³⁹ V. Mathesius, *Řeč a sloh*. In: *Jazyk, kultura a slovesnost*. Ed. J. Vachek. Praha 1982, s. 92.

V naivním obrazu světa i v reflexích umělců jsou časté oslavy mateřského jazyka. Často se v nich akcentuje (kromě integrační, spojující moci mateřštiny) estetická hodnota jazyka, zejména jeho *libozvučnost*, *sladkost* (nebo pozitivně vnímaná *hořkost*), *barvitost*, *plasticita*, *vybroušenost*, *měkkost* ap. Znovu se vracíme k smyslovému vnímání. Připomeňme řecký výraz *aisthētikós* (‘vnímatelný’, od *aisthētós* — ‘vnímám, cítím’), známý z názvu vědy o kráse, estetiky. Podle antických filozofů totiž krása spočívá v libosti dané smyslovými prožitky.

V metaforách a synestetických opisech může být mateřština *sladkou hudbou*, můžeme cítit její *vůni*, a též na jazyku *chut’* jejích slov. Vedle sluchu, čichu a chuti se (např. onou *barevností* či *barvitostí*) evokuje i zrakové vnímání, a výrazy jako *měkkost* či *tvrdost*, *drsnost* či *jemnost* apod. odkazují k hmatu.

V básni Jana Čarka se *hořce ochutnává na jazyku* typicky česká hláska ř:

*Podmanila si mne dvě slova — kořen a řeka,
sila živočišného a přírodního z nich vane —
Oh, čerstvosti kořene přesečnutého, oh, vodo tekoucí!
Podmanila si mne dvě slova — kořen a řeka.
[...]
Ale všechno, co já jsem, co miluji nejvíc,
je vtěleno v jedinou hlásku, v písmeno ř.
Hořce ochutnávám ji na jazyku, řeč žádná ji nemá
a nikdo cizí ji nevysloví.
Kdo by nemiloval tuto řeč drsnou pro její jedinou souhlásku ř?⁴⁰*

Nejde jen o vjemy *chut’ové*: synesteticky se tu propojují všechny možné typy prožitků (*Oh, čerstvosti kořene přesečnutého, oh, vodo tekoucí!*) Dokonale je vyjádřen extatický prožitek reality v souvislosti s jejím pojmenováním, evokační síla slov je cítěna jako opojnost (*tak rád se opíjím jimi...*). Cizí řeči ovšem naproti tomu (vzpomeňme na J. Wericha) *chybí barva i vůně*.⁴¹ Angličan si zřejmě „prožije“ své *little round apple* podobně jako my to české *kulat’oučké jablíčko*, i když tomu jako Češi (alespoň na základě svých „naivních“ prožitkových schémat) příliš nevěříme.

Mateřská řeč, rod a národ

Už jsme zmiňovali tradiční mytizující a sakralizující postoj k mateřskému jazyku, typický pro český obraz světa, jak se formoval do dnešní podoby zejména v období národního obrození. Emocionálně vypjatý vztah k rodnému jazyku se vrací vždy v obdobích ohrožení národního společenství; tehdy se často tematizuje

⁴⁰ J. Čarek, *O hlásce ř. Temno v chalupách*. Praha 1926, s. 20.

⁴¹ J. Janoušek, *Rozhovory s Janem Werichem*. Praha 1982, s. 209.

v literatuře i v publicistice, intenzivně se prožívá jako hodnota, k níž se lze upnout jako k symbolu a výrazu národa.

Těchto aspektů si v trochu jiné poloze ve svých reflexích mateřštiny všímá Karel Čapek. Ukazuje prostřednictvím velmi konkrétních detailů, co znamená teze o řeči jakožto fenoménu konstituujícím povahu a podstatu národa: co to vlastně je ono „národní vědomí“, že vyrůstá z důvěrně známého, intimně, do detailů sdíleného obrazu světa v nejkonkrétnější podobě, v každodenních drobnostech, vyslovovaných, ale i konceptualizovaných a prožívaných prostřednictvím národního jazyka. Aniž si to uvědomujeme, všichni mluvíme a myslíme velmi podobně, a to tak, jak jsme se k tomu dobrali osvojením (sic — *o-svojit* znamená ‘učinit svým’) *společného* jazyka v dětství, v prvotním domově. Jak jsme, každý sám a prostřednictvím jedinečné, osobní zkušenosti, vrostli do společného jazyka, a tedy i do horizontu společného světa:

*Nenajdete myslím nic konkrétnějšího ani obecnějšího než jazyk, čím byste vymezili tajemnou podstatu národa. [...] Tisíciletá minulost protéká každým slovem; děláme něco velkolepě starého a historického, když mluvíme česky. A přece každý z nás musel nově a původně objevit každé slovo; mateřská řeč je řeč dětství, první řeč duše, poklad prvních dobrodružství, nálezů a poznatků; věčně navazuješ na své dětství, mluvíš-li mateřským jazykem.*⁴²

I když si navzájem nadáváme, činíme to týmiž jazykem, a už to je hluboké srozumění mezi námi, mocné a kouzelné pouto a zrovna cosi jako jedna duše. Vědomí nás všech myslí týmiž slovy; je to, jako by to bylo jedno vědomí ve všech těch paličatých hlavách. Řekneme-li třeba „sněženka“ nebo „dobrý den“, nikdo jiný nám nerozumí, ale my si rozumíme, jako bychom na sebe spiklenecky mrkli. A kdyby to bylo sebe nepatrnější a bezcennější slovo, dejme tomu „pápěrka“ nebo „padavče“, považte, že to je kousek vědomí milionů lidí, a tedy něco tak ohromného, že se to vyličit nedá. Řeč je duše a vědomí národa.⁴³

Aspekty, jichž jsme si tu postupně všímali, nelze od sebe striktně oddělit. Všechno tu spolu souvisí: tělesně ukotvené, smyslově i emocionálně cítěné, předané v dětství matkou a rodinou, spjaté s prvotním domovem a vzpomínkami, prožívané ve sdílenosti se společenstvím, do něž jsme vrostli (s národem) — to všechno jsou konotace, které se propojují v pojmu mateřského jazyka. Vyrůstá z něho pojetí mateřského jazyka jako „domova v řeči“, jako prožitkového základu pojmu „vlastní“, „svůj“, tak jak se ukazuje v rámci studia opozice „vlastní — cizí“, která stojí v centru (českého) jazykového obrazu světa.

⁴²K. Čapek, *Chvála řeči české*. In: *Marsyas čili Na okraj literatury*, Spisy XIII, Praha 1984, s. 184.

⁴³Tamtéž, s. 189.

MOTHER TONGUE AS A HOMELAND IN LANGUAGE
(ON THE OPPOSITION “OWN — FOREIGN” IN THE IMAGE OF MOTHER TONGUE IN CZECH)

Proceeding from Heidegger's concept of home and residence this study is concerned with mother tongue as home. The basic perspective is provided by the opposition of “own and foreign” in the Czech linguistic picture of the world. From it arise also the connotational centres connected with (home and) mother tongue that are progressively examined: mother, family, memories of childhood and homeland (as against “foreign lands”), comprehensibility, simplicity and naturalness (as against “foreignness, foreign language”), accentuation of corporeality, sensuality and emotionality of the experience in the mother tongue (linked to this is also an emphasis on connotations as against an [only] demonstrative character of denomination in a foreign language). These semantic aspects are linguistically and culturally anchored in the concept of Czech as mother tongue and play a significant role also in the concept of homeland in the Czech picture of the world (as shown in particular in artistic texts). Corresponding with this is the concept of homeland in “the homeland of signs, the linguistic homeland” in the concept of the Czech national revival, as formulated by the Czech literary historian Vladimír Macura.

Marija Stanonik
(Lublana)

NAME-CALLING IN SLOVENIA: “WE” AND THE “OTHERS”

Autorka zajmuje się przezwiskami stosowanym w Słowenii. Rozpatruje je na tle wyrażen charakteryzujących daną grupę etniczną. Artykuł oparty jest na materiale mikrogatunków folkloru, a także gatunków poetyckich i prozatorskich. Rozważania skupiają się wokół problemu, czy przezwiska należy ujmować jako odrębny gatunek, czy może raczej jako „perspektywę etologiczną”, ujawniającą się w różnych gatunkach: wyrażeniach porównawczych, maksymach, przysłowiach, zagadkach, wierszach i opowiadaniach/bajkach. Tekst stanowi próbę pokazania słoweńskich przezwisk jako spójnego systemu, wskazuje się także możliwe kierunki dalszych badań. Analizy przezwisk w folklorze pokazują, że Słoweńcy uczestniczą w międzynarodowej „wymianie dóbr” na poziomie kultury duchowej. Badanie wariantów przezwisk pozwala też odkryć podstawy poetyki folkloru.

Introduction

This article exclusively deals with name-calling in Slovenia in reference to a common (grammatical) subject with an ethnic field of meaning. It is based on folklore forms and poetry or prose genres, for which literary folklore has yet to determine an accurate set of names. It is therefore not yet possible to say whether a homonymous relationship exists between the individual terms for name-calling (*opravljivke*, *porogljivke*, *posmehljivke* or *posmehulje*, *šaljivke*, *zabavljice*, *zafjrkaljivke*, *zbadljivke*), or whether they indicate an internal genre differentiation. Further reflection is particularly required on the question whether name-calling can be considered as a special genre or would it be more appropriate to refer to it as an ethologic perspective, which appears in different genre forms: in comparative sayings, maxims, proverbs, riddles, poems, and tales. Examples:

a) Nicknames: *Jew! Gypsy! Gorenjec!*

b) Comparative saying: *He's as dumb as the fellow from Šebrelje, who killed a cow with an auger and dragged a bull up the rocks to pasture.*¹

c) Proverb: *If you carry a Primorec across a meadow in a basket, he'll still manage to do some damage.*²

d) Riddle: — *Why do they prune vines in Savinja? Because they're afraid that the vines will grow across into Carinthia and then they won't be able to sell their wine there.*³

d) Tale: *A woman from Tolmin is on her way home carrying a heavy basket on her back and is picked up by a carter. As they are driving down to Želin, the carter turns to the woman and says: "Why don't you take that basket of your back?" "I don't believe this" she says. "Are you really so kind that you will drive the basket as well?"*⁴

Psychology discerns between "autostereotypes", which refer to one's own group, and "heterostereotypes", which describe other groups in much less flattering terms compared to autostereotypes. "Neighbours are always competitors. And every competitor is given, at least in one's wishes and words, worse marks, so that he will lose the competition and that it will be won by those who give the marks. That is the whole and simple psychology involved in a heterostereotype." Unlike Milko Matičetov⁵, Anton Trstenjak was convinced that autostereotypes and heterostereotypes cannot be used as a measure to judge the "character psychology" of individuals or areas. This kind of stereotypes rather belongs to the chapter on the "psychology of ethnic prejudices." Stereotypes are real "explosives which spread to all layers of culture and at the 'right' moment are transformed into a psychological 'rationale', actually an irrational force, which turns one nation against another", because "prejudices have a remote origin in experiences or in the memory of experiences."⁶

I. Slovene autostereotypes

The Slovenes generally imagine themselves to be gloomy and melancholic, a mood that in art is best reflected by poetry. Humour has, however, been pre-

¹ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, vol. III, (no pagination).

² Oral source: told by a driver on a trip from Logarska dolina to Celje, 22.6.1997.

³ No data on the informant, Literary Folklore Archive, Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA. (Institute of Slovene Ethnology, Scientific Research Centre, Slovene Academy of Sciences and Arts.) no. 610.

⁴ Lidija Kleindienst, *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela* (Glasovi 11), Ljubljana 1995, 41.

⁵ Milko Matičetov, *Kras in Kraševci v očeh sosedov*, in: Glasnik SED 17/1977, Ljubljana 1979, no. 5, 81.

⁶ Marko Ivan Rupnik, *Ker Bog je ljubezen*, in: Evropa na razpotju, Ljubljana 1994, 153–154.

sent in Slovene literature since the Baroque sermons of Janez Svetokriški, in the works of the pioneer of Slovene drama, Anton Tomaž Linhart, in Prešeren's poetry and with Levstik "humour even achieved fundamental literary and programmatic dimensions". According to Matjaž Kmecl, modern literature would not have survived without humour. The stereotype conviction that the Slovenes have no sense of humour is, among others, empirically refuted by the "humorous" chapters in the thirty-one volumes of the *Glasovi* collection.⁷

Anton Trstenjak established a surprising principle: heterostereotypes and autostereotypes are identical, the only difference between them is the negative or positive connotation attached to them.

II. Slovene provincial stereotypes

Do the Slovenes really differ from other nations in that they are embarrassed when they mock the "others"? Some of the name-calling is often associated with different lifestyles of our ancestors and their orientation towards mutual understanding. This aspect involves the scarcely researched field of social psychology on the origin of name-calling at the level of everyday life, which is closer to the ethnological starting-point.⁸

1. Autostereotypes

a) In Carniola (central Slovenia), people consider themselves to be strong characters, single-minded and tenacious.

b) In Primorska, people deem themselves to be amiable and helpful, "adaptable" and therefore "capable".

c) In Koroška, people think of themselves as men of a "deep soul", who are gentle and have a noble nature. Their song '*Gor čez izaro*' is their verbalised "coat-of-arms".

d) In Štajerska, the inhabitants see themselves as hospitable and sociable, but also as candid and as people, who are so talkative that they cannot hide any secrets.

e) In Prekmurje, the locals consider themselves to be polite and obliging.⁹

2. Heterostereotypes

a) To the inhabitants of Primorska, Koroška and Štajerska, those from central Slovenia are felt to be reserved, inflexible and cold.

⁷*Glasovi* is a collection of Slovene folktales. The thirty-one volumes published to date contain about 10,000 Slovene folktales and similar stories.

⁸Damjan J. Ovsec, *Če boš rekel A, te bom na gobec do Ž*. Gea 7, July 1997, no. 7, 78.

⁹Anton Trstenjak, *O slovenski duši*, Koledar Družbe sv. Mohorja v Celovcu 1987, 72, 73.

b) To the people from Central Slovenia those from Primorska are too chatty, one cannot trust their word, because they are interested only in appearances; they are characterless dandies, who cannot be trusted.

c) The people from Koroška are held to be too soft, characterless sissies.

d) The people from Štajerska are amiable, but hypocritical; when they are at their friendliest, that's when you can trust them the least.¹⁰

e) The people from Prekmurje are considered to be too servile in their relations with others.¹¹

But this certainly is not the right way to establish a "uniform, indisputable character image of the Slovenes". Such and similar characterisations lead to one-sided generalisations and exaggerations. And this is one of the most frequently occurring logical mistakes in man's reflections, committed by individuals as well as societies.¹²

III. Slovene local stereotypes

1. Local heterostereotypes based on geographical location

Man is certainly influenced by the geographical dimensions that surround him. Even on a small scale differences in details tend to appear. In Radenci and Turjanci, the inhabitants of the Mura Plain are referred to as *Dolanci* (plainspeople); in the Ščavnica Valley "beyond the forest", they are called *Polanci* ("fielders").¹³ The southern dialect of the plain is spoken between Murska Sobota and Lendava and differs from the other dialects; those who speak it are jokingly called *Dólinci* (plainspeople) or *Marki* by their neighbours.¹⁴

Avče is a village at the foot of a hill that keeps it in the shadow for most of the day, and its inhabitants are therefore called *shadowers*.¹⁵ "Struggling with nature and the soil, my father used to say: *Not even the wind from Štajerska is any*

¹⁰ Anton Trstenjak, *O slovenski duši*, 71–72.

¹¹ A. Trstenjak, *O slovenski duši*, op. cit., 72, 73.

¹² A. Trstenjak, *O slovenski duši*, op. cit., 72, 73.

¹³ Juš Makovec, *Od Mure do Goric*, Murska Sobota 1995, 5–7.

¹⁴ Josip Dravec, *Glasbena folklor Prekmurja / Pesmi*, Ljubljana 1957, LV. Vilko Novak, Mi Dólinci, in: *Zbogom, življenje (Nekaj pesmi vsega življenja)*, published by the author, Ljubljana 2000, 168. Alojzija Žeks (Melita Panker), Marija Stanonik, ISE, SRC, SASA, no. 2087.

¹⁵ Iva Jakopič, Milena Pavšič (Miran Pavšič), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4337.

good."¹⁶ were birch brooms made in the village of Avče and sold in Gorica.¹⁷ And the inhabitants of the area between the plain and Haloze are called *boggers*.¹⁸

2. Locally determined heterostereotypes with a folklore anthropogenesis

a) Explanatory tales tell how God made a man and the inhabitants of an individual area: from mud, clay or wood and the weird specimens, of course, ended up with the neighbouring area.¹⁹ Traditional taunts are reinvigorated with new motives, and the following version proves how easily they are generalised: *God wanted to make a Carniolan, but all went wrong. Infuriated when he saw his miserable creation, he wanted to kick it in the Sava. And so he kicked it, but as he did it with his divine force, the creep was thrown across the Sava to land in Štajerska, and that's where he stayed.*²⁰

b) Folktales, whose genre is difficult to determine, possibly explanatory tales, even when the pair of Christ and Saint Peter that is typical of fairy tale legends appears in them.²¹

c) An explanatory tale from the Soča basin, *How the plainspeople were created*, makes us shudder because of its cruelty.²² But we can laugh again when reading how two of them searched for a job²³ and how stingy they are.²⁴ And in Lig they even had a hare-brained mayor.²⁵

č) The inhabitants of Sodražica have a quite exceptional nickname: *dogheads*.²⁶

3. Local heterostereotypes with animal motives

In Carniola, most villages adopted a nickname themselves and for someone who visits a village and inadvertently uses the relevant term, which the villagers

¹⁶Prežihov Voranc, *Gospodstvo polje, Mohorjeva družba*, Celje 1979, 5–6. Avče birches

¹⁷Iva Jakopič, Milena Pavšič (Miran Pavšič), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, 4337.

¹⁸Anton Gričnik, Farice (Glasovi 18), Ljubljana 1998, 35.

¹⁹Anton Gričnik, Farice, 1.

²⁰A similar tale about the creation of the people from Dolenjska and Štajerska was recorded by Vinko Möderndorfer in Šentjurij below Kum. The name is not complete and hard to read from the poor photocopy, seminary paper, Department of Ethnology, 176/S, Ljubljana 1975, 5. Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8545.

²¹Informant not mentioned (Zdenko Pečar), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 615.

²²Pavel Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase*, no. 89.

²³Pavel Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase*, no. 90.

²⁴Pavel Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase*, no. 91.

²⁵Pavel Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase*, no. 93.

²⁶Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2367, 2368, 2371, 2373.

take as a jibe, may have a hard time.²⁷ Animal motives are arranged by their mutual relations.

a) Harmful animals: the smallest among them is a louse. In typical phrases, the villagers of several Slovene villages are called *lice*²⁸, and even a social folktale has developed about the nickname.²⁹ is a name that led to a poem (Š-8565). The inhabitants of Vrba in Gorenjska are called *cockroaches*.³⁰ In Sinja gorica, *cockroach* is the word never to be mentioned in public.³¹ The people of Dolina, Brezovica and Saboče are called *snakesmen*.³² *Flies* refer to the inhabitants of Godovič and Ko-seze.³³ *Mice* is a nickname used to jeer at the villagers of Blatna Brezovica³⁴ and Avče³⁵, who in turn call their neighbours from the hills *rats*.³⁶ All these animals are repulsive and cause damage in households. There are no reliable data why such nicknames became current for the inhabitants of particular villages. One explanation is that a village community was seen as a tight collective in the past, and when one inhabitant was given a nickname after some unpleasant event, the name then referred to the entire village.

b) Humidity dependent animals: the inhabitants of Šiška and Rašica are said to breed *gnats* for a *wedding*, those of Dragomer near Brezovica keep a gnat on a leash, and the gnat is the patron saint of Smrečje.³⁷ People from Motnik are asked where they have their *snails in chains*?³⁸ The inhabitants are mocked as *snail keepers*.³⁹ The same is true of Gorenje-Vrhnika (Š-8616). Jurčič immortalised Višnja gora and its snail.⁴⁰ In the past, many villages had wells and used watering places — excellent breeding places for frogs. Quite enough reason for many villagers to

²⁷ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, no. 2341.

²⁸ Juš Makovec, Od Mure do Gorice, 88.

²⁹ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, no. 2360, 2361, 2362. Stone lice

³⁰ Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome 12. 9. 1997.

³¹ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

³² Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, nos. 2365, 2366. Flies

³³ Z. nasmehom v prihodnost (Research assignment of the tourism study group at the Dravljje Primary School), mentor Angelca Škripec, undated (around 1995), 12. Mice

³⁴ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

³⁵ Hilda Bajt, Vera Bajt, Irena Čargo, Nikolaj Čargo, Anton Drešček, Zora Ipavec, Berta Dreščak (Adrijana Bajt, Boštjan Čargo, Mitja Kos, Monika Makorič, Nadja Skrt), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4284.

³⁶ Iva Jakopič, Milena Pavšič (Miran Pavšič), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4342.

³⁷ Data missing because they are no longer visible on the photocopy. Faculty of Arts etno/8 S.

³⁸ Gašper Križnik, Šz 3/124.

³⁹ Gašper Križnik, Šz 1/1.

⁴⁰ Šaljive zgodbe o Lemberžanih. Retold and commentaries added by Niko Kuret, Maribor 1954, 23.

become known as *frogs*⁴¹: Žiri,⁴² Studenčice⁴³, Žabjek⁴⁴, Suhadole⁴⁵, Dokležovje⁴⁶, Dravelje⁴⁷.

c) Water animals: the inhabitants of Trnovo in Ljubljana are said to forge carps and keep them in chains.⁴⁸ And those from Brod are most easily infuriated when asked how they hunted beavers.⁴⁹ The environs of Renkovci are dotted with ponds and the locals used to fish for crabs in them, earning them the nickname *crabmen*.⁵⁰

d) Forest animals: lent their name to the people of Kostel: *Kaptol squirrels*⁵¹, in Otalež every second person is a *zajc* (rabbit)⁵², in Mala Ligojna people don't want to hear anyone mention *foxes*⁵³, and in Pavlovci one should never mention *wolf gut*.⁵⁴

e) People-friendly animals: In Martinjak near Cerknica they don't like to hear about sand lizards⁵⁵, in Žažar about hedgehogs⁵⁶, and in Pucajnci near Tomaž people are said to *lay turtle eggs*.⁵⁷

f) Domestic animals: in Hotedršica, two people were killed at a wedding because of a cat⁵⁸ and if anyone dares to meow in an inn, tempers flare as the locals are called *catmen*; someone from Ledine will tease a neighbour from Hotenja by asking: *How's your meow meow* (because they ate it!)⁵⁹ The inhabitants of Trzin, Vevče, Moravče, Hotedršica, Sv. Duh near Škofja Loka and Brusnice are very to-

⁴¹ The story teller is not mentioned (Alenka Raspor, Peter Ukmar), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6968.

⁴² Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

⁴³ Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome, 12. 9. 1997.

⁴⁴ Mihaela Zajc-Jarc, Duhan iz Višnje Gore (Glasovi 7), Ljubljana 1993, no. 152.

⁴⁵ Viktorijan Demšar, *Župnijska kronika*, Komenda, vol. II, 160/161.

⁴⁶ Stanko Ferenčak (Branka Ferenčak, Stanko Ferenčak), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5474.

⁴⁷ Z nasmehom v prihodnost (Research assignment of the tourism study group at the Dravlje Primary School), mentor Angelca Škripec, undated (around 1995), 10.

⁴⁸ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, Celje 1946, nos. 2365, 2366.

⁴⁹ France Planina, *Škofja Loka s Poljansko in Selško dolini*, Škofja Loka 1972, 98.

⁵⁰ Stanko Ferenčak (Branka Ferenčak, Stanko Ferenčak), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5476.

⁵¹ Jože Prime, Okamneli mož (Glasovi 15), Ljubljana 1997, no. 335.

⁵² Valentin Tratnik, *Danes jaz, jutri ti*, II Ljubljana 1987, 7–8.

⁵³ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

⁵⁴ Juš Makovec, *Od Mure do Gorice*, 88.

⁵⁵ Vinko Möderndorfer, Verovanja, uvere in običaji Slovencev, nos. 2360, 2361, 2362.

⁵⁶ Data missing, because they are no longer visible on the photocopy. Faculty of Arts etno/8 S.

⁵⁷ Juš Makovec, *Od Mure do Gorice*, 88.

⁵⁸ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347.

⁵⁹ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

uchy about cats.⁶⁰ The inhabitants of Velike Lašče are called *dogmen*.⁶¹ ‘In Zagorje, the lads are worse than dogs, we all know they eat rabbits with the hair and all!’ (Kranj, Š-8570). The inhabitants of Planina above Sevnica are taunted by mentioning a *bitch*⁶², in Moste by *bitch butter*.⁶³ Those from Avbelj were called *Avbelj hogs*.⁶⁴ And the locals of Glina were *goats*⁶⁵; in Tomačevo, one shouldn’t mention goats either⁶⁶, and the villagers of Mala vas were *goat keepers*.⁶⁷

A comparative saying that is still very much alive is *to look like a calf at a new door*’ (to be dumbfounded). In Kostel, the villagers of Slovenska Briga are called *Briga calves*.⁶⁸ The inhabitants of Pirniče and Smlednik are also called *calves*.⁶⁹ The reason for the animosity between Kropa and neighbouring Kamna gorica is said to be a cow called *Bavha* and so the latter are called *Bavhars*, and they return the compliment by calling the people of Kropa *soup swillers*.⁷⁰ In Račno near Grosuplje, one should avoid mentioning *bulls*.⁷¹ The pasture between the confluence of the Sava Dolinka and Radovna gave the inhabitants of Blejska Dobrava the name of *mooers*.⁷²

*Delegates from the Karst went to see the emperor Francis Joseph to complain about the fact that their requests never seemed to get to the right address. When they arrived at the court, a servant announced them to the emperor by saying: “Your Highness, the Karstians have arrived.” The illustrious emperor, thinking that the Lippizaner horses⁷³, which he was expecting any day, had arrived, answered: “All right, take them to the stables and feed them oats.”*⁷⁴

Cuzek is the local word for foal and used as a nickname for the inhabitants of Odranci.⁷⁵

⁶⁰ Šaljive zgodbe o Lemberžanih, 23.

⁶¹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2367, 2368, 2371, 2373.

⁶² Oral source: Niko Kuret.

⁶³ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

⁶⁴ Jože Primc, Okamneli mož, no. 335.

⁶⁵ Z nasmehom v prihodnost (Research assignment of the tourism study group at the Dravljje Primary School), mentor Angelca Škripec, undated (around 1995), 12.

⁶⁶ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347.

⁶⁷ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2367, 2368, 2371, 2373.

⁶⁸ Jože Primc, Okamneli mož, no. 335.

⁶⁹ The story teller is not mentioned, Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 502.

⁷⁰ Joža Bertonec, *Kroparske zgodbe*, published by the author, Kropa 1973, 67.

⁷¹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

⁷² Mirko Kos (Anže Mrak), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 7869.

⁷³ A famous breed.

⁷⁴ Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre* (Glasovi 6), Ljubljana 1996, no. 173.

⁷⁵ Rozalija Knaus (Renata Zver), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5471.

f) Birds. Except for the jays of Puc⁷⁶, bird names are rarely used. Only in Veržej the villagers of Bunčani are called *chirpies*, because the '*chirpy from Bunčani that wrecked the picket fence in Veržej*' was a bird which had long tousled hair instead of feathers and which features in the village coat-of-arms of Bunčani.⁷⁷

4. Local heterostereotypes based on plants

a) Trees: The inhabitants of Brezova Reber are called *bushmen* because the village is surrounded by forests and bushes.⁷⁸ Those of Avče are jeered at as *Avče birches* because they used to make birch brooms.⁷⁹ In Bistrica, close to the Mura, the forest is called *meka*, and the surrounding villages therefore call the inhabitants *mekaši*.⁸⁰ In Gornji Senik, '*At Epiphany the beech walks*'. A beech stood opposite the municipal offices and during the Epiphany fair drunken people called each other *beeches*.⁸¹ In Lučane near Žalna, the word *čermož*, probably a sour cherry tree, is to be avoided.⁸² In Slemenj above Sodražica the inhabitants are *stakes*, because of the spruce stakes that surround their houses.⁸³ Dobrova is called the *wooden parish*. The villagers of Gaberje (*beech*), Hruševo (*pear*), Brezje (*birch*), Podsmreka (*spruce*), Dobrova, formerly sv. Marija v Leščevju (*hazel*), have similar tree-based names.⁸⁴

Forest fruit: Someone from Ledine will ask a neighbour from Vojsko (where the snow lasts until Whitsun!): '*Did the vines do well this year?*'⁸⁵ Or to someone from Oslica: '*What about your blueberry vines - will there be any wine this year?*'⁸⁶ '*The people of Mrzli vrh and Koprivnik are avid blueberry pickers and those of Govejk and Idršek juniper pickers. They all make brandy from the fruits for sale; that is meant when people speak of the "Ledine vines", and the locals therefore hate to hear someone from Vipava (a wine-growing area) ask them about*

⁷⁶ Jože Primc, *Okamneli mož*, no. 335.

⁷⁷ Juš Makovec, *Od Mure do Gorice*, 7.

⁷⁸ Tilka Kaplan, Olga Golob, Darja Kastelic, Tone Jordan, Stane Kušljan, Vili Šiško, Marija Gorišek, Jožef Lap (History study group, Primary School of the XV Division, Grm - Novo mesto), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5291a.

⁷⁹ Iva Jakopič, Milena Pavšič (Miran Pavšič), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4337.

⁸⁰ Marija Ternar (Andreja Kavaš), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5477.

⁸¹ Marija Kozar-Mukič, *Naselja in domovi v Porabju*, Department of Ethnology, Faculty of Arts, Ljubljana 1975 FF, etn/173P, Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8536.

⁸² Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2351, 2352, 2353.

⁸³ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2367, 2368, 2371, 2373.

⁸⁴ No informant mentioned.

⁸⁵ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

⁸⁶ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

their “vines” and if they will need a ladder to pick their junipers and blueberries.⁸⁷

b) Fruit: Here in Mirtoviči we are “Bankers”, because we live on the banks of the Kolpa. Others call us “Blečkarji”. “Blečki” are dried fruit slices, which the locals used to produce in great quantities.⁸⁸ Don’t ask for a pear in Rašica⁸⁹, or for a Lož pear in Lož.⁹⁰ In Nova Vas, the inhabitants were called *new-winners* or *nugulci* (the waste olive cake produced by pressing olives).⁹¹

5. Local heterostereotypes based on vines and wine

The inhabitants of Planina are *diggers*, because they used to dig vineyards in the past.⁹² Those from Vrhpolje in the Upper Vipava Valley are called *Nafarji* (a *nafa* is a wooden wine vessel that holds about 5 litres).⁹³ Kobjdilj grudgingly shared its water with Pliskovice, and the latter’s inhabitants returned the service by saying: ‘Look, this barrel is full and so is the other one. I would like to offer you some water, but then my barrels won’t be full any more.’⁹⁴ How can you tell someone from Haloze from his neighbouring fielder when they are both stripped naked? ‘The fellow from Haloze, where they drink wine, will have wine flies circling around his arse, and the fielder Colorado beetles, because all they eat are potatoes.’⁹⁵

6. Local heterostereotypes based on other beverages

In Podlipa, people drink whey.⁹⁶ ‘Someone from Gorenjska invited a Karstian for coffee. He let water boil, attached a coffee grain to a thread and submerged it a couple of times in the water. When the Karstian returned the invitation, he boiled water, poured it into cups, attached a coffee grain to a thread and let it circle over the edge of the cup. “Hey” his guest said, “why don’t you soak the grain in the water?” “No no,” answered the Karstian, “the coffee at your place was much too strong, I couldn’t sleep all night!”’⁹⁷

⁸⁷ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, 303 or 304.

⁸⁸ Jože Primc, *Okamneli mož*, no. 284.

⁸⁹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347.

⁹⁰ Terezija Čuček (Majda Mirkovič), Department of Ethnology, Faculty of Arts, Ljubljana, 1982.

⁹¹ Elvir Pucer (Marina Jurkota), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no numbering.

⁹² Pavlina Nusdorfer-Pegan (Barbara Centa), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4497.

⁹³ The story teller is not mentioned (Klavdija Abraht), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, 6963.

⁹⁴ Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre*, no. 133.

⁹⁵ Anton Gričnik, Farice (Glasovi 18), Ljubljana 1998, 34.

⁹⁶ Data missing, because they are no longer visible on the photocopy. Faculty of Arts etno/8 S.

⁹⁷ Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre*, no. 130.

7. Local heterostereotypes based on food

*In Nova Sela they love bread.*⁹⁸ *The villagers of Ledine are loafers.*⁹⁹ Their neighbours tease them by asking: ‘*Hey you loafers — how are your loafing women doing?*’.¹⁰⁰ In Ribnica, it was customary to eat *štruklji* (dumplings) on consecration day.¹⁰¹ The inhabitants of Kanal liked to keep up appearances, bragging that they had a roast for dinner, but they had rests of their real dinner — gruel — on their clothes and where therefore called *gruel gobblers*.¹⁰² The villagers of Breg near Komenda are called *žganci* (dumplings)¹⁰³, the coat of arms of Turjanci is said to feature *dumplings*. In Mlatiča they thought of an original *wisdom*: *Dumplings for breakfast and I’m as full as a bull!*¹⁰⁴ The inhabitants of Pirniče taunted those of Medvode by saying that as soon as the latter see droppings, they think they are dumplings.¹⁰⁵

In Stara Loka, people hate *miedle*, a porridge with flour.¹⁰⁶ A derisive description¹⁰⁷ tells that *on the Saturday before the first Sunday following Rosary Sunday they drive around a porridge spoon on a decorated cart that is drawn with great effort by four horses and six oxen. Porridge and dumplings must be on the table in every home.*¹⁰⁸ Žirovnica has been called *Kašarija* (‘Porridgeville’) for ages. Three explanations are given.¹⁰⁹ Their main food is porridge, their festive food is porridge, and their only food is porridge.¹¹⁰ People are also taunted as *porridge gobblers* in Gailtal¹¹¹ and in Porabje.¹¹² And the inhabitants of Podraga in the Vipava Valley as *polenta chompers*.¹¹³

⁹⁸ Jože Primc, *Okamneli mož*, no. 335.

⁹⁹ Oral source: the sexton of the church in Vrtnik, August 1999.

¹⁰⁰ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

¹⁰¹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, no. 2374.

¹⁰² Hilda Bajt, Vera Bajt, Irena Čargo, Nikolaj Čargo, Anton Drešček, Zora Ipavec, Berta Drešček (Adrijana Bajt, Boštjan Čargo, Mitja Kos, Monika Makorič, Nadja Skrt), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4286.

¹⁰³ Viktorijan Demšar, *Župnijska kronika*, Komenda, vol. II, 160/161.

¹⁰⁴ Juš Makovec, *Od Mure do Gorice*, 88.

¹⁰⁵ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 316.

¹⁰⁶ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, no. 2370.

¹⁰⁷ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev III*, Celje 1970, 179–180. Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev IV*, Celje 1970, 461.

¹⁰⁸ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev III*, Celje 1970, 179–180.

¹⁰⁹ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 7850.

¹¹⁰ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 7849a, no. 7857.

¹¹¹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, no. 2382.

¹¹² Marija Kozar-Mukič, *Naselja in domovi v Porabju...* Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8539.

¹¹³ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6953.

The inhabitants of Lipa are *potato munchers*.¹¹⁴ Whether the name *potato munchers* in Krašnja in Črni graben is a general nickname for the villagers or used to address faint-hearted youths has not been established.¹¹⁵ The villagers of Sakalovci make fun of their neighbours in Gorenji Senik on account of flax¹¹⁶ and buckwheat.¹¹⁷ People from Vrhnika are insulted when called *kohlrabis*¹¹⁸, and so are those from Šmartno ob Savi.¹¹⁹ The inhabitants of Škofja Loka are *Loka rapes*¹²⁰ and those of Šmarje *beaners*.¹²¹ *Onioners* are the inhabitants of Zgornja and Spodnja Zadobrava, Sneberje, Hrastje and Šmartno.¹²² *In Greda they're all onioners/Everything they have, they spend on onions* (Š-8542).

The relentless fights between the boys from Podbreg and Šembije were occasionally interrupted on account of their joining forces against the common enemy of Podraga. They even composed a poem challenging them to a “fight”.¹²³ The inhabitants of Erzelj were called *Mulčarji* (*mulce* / ‘blood sausages’)¹²⁴, *Mulcarji* or *mulce*.¹²⁵ In Ipavci, the saying went that it is best to leave a viper alone, but to do away with a Karstian.¹²⁶ In Ribnica, they can't get rid of the *thin soup* they fooled the municipal shepherd with. And those from Žužemberk have floated to Ljubljana on the top their soup (= to be ignorant).¹²⁷ In Vrhnika, villagers will always ignore the word *tripes*.¹²⁸ In Ježica, refrain from mentioning *sausage broth*.¹²⁹ Other ‘*sausage broth swillers*’ were the inhabitants of Sneberje.¹³⁰

In Marušiči they're all butter-lovers, / Whatever they have, they'll spend it on butter (Š-8542). The villagers of Srednja vas are highly irritated *when they are*

¹¹⁴Marija Ternar (Andreja Kavaš), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5478.

¹¹⁵Črtice Josipa Podmilšaka-Andrejčkovega Jožeta, KUD Fran Maselj Podlimbarski / Krašnja 2005, 22–23.

¹¹⁶Marija Kozar-Mukič, *Naselja in domovi v Porabju...* Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8540.

¹¹⁷Marija Kozar-Mukič, *Naselja in domovi v Porabju...* Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8538.

¹¹⁸Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2348, 2349, 2350.

¹¹⁹Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, no. 2374.

¹²⁰Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6454.

¹²¹Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4496.

¹²²Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 7038.

¹²³Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6949.

¹²⁴Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6931.

¹²⁵Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4287.

¹²⁶Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre*, no. 130.

¹²⁷Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2351, 2352, 2353.

¹²⁸Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2348, 2349, 2350.

¹²⁹Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347.

¹³⁰Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 7039.

asked if they have any butter for sale.¹³¹ Nadles near Lož refuses to hear the term *butter churners*.¹³² The village of Žeje (Moste-Vodice): *All the people of Žeje are in one egg, only Jeraj got out of it*.¹³³

8. Local heterostereotypes based on clothes

The phrase *Ljubljana shirt* ('dandy') was coined when soldiers used to sun-bath on Šmarna gora in the previous century and their shirts were stolen by Ljubljani-ans.¹³⁴ The Ljubljani-ans used to be proud of the nickname, because it meant a certain quality and advantage over the environs, but nowadays the meaning has faded. An old poem reads: *You can pick out the Ljubljani-ans in any crowd; they're the only ones wearing a shirt!*¹³⁵ The people from the environs and certain classes jibed at the dandy Ljubljani-ans using the nickname *tails* (tailcoats).¹³⁶

The hard work of forging bent many a lad from Kropa before he was fully grown and this led to the following mockery: *But where is the tailor, who makes your bent trousers?*¹³⁷ *In Buč they get very angry, when people walk through the village with their pockets turned out*.¹³⁸ *A man from Motnik wears trousers made of tow and a paper hat. And when the wind blows, it's all flop flop!*¹³⁹ The inhabitants of Zabreznica, Breznica and Doslovče are *skirts*.¹⁴⁰ The villagers of Šentvid in the Vipava Valley were taunted by their neighbours that their men hung their hat on a hook before going to bed and got up again before the hat stopped swinging.¹⁴¹ The inhabitants of Podsmreka are called *kučmarji*. (kučma 'fur cap').¹⁴²

A bloke from Strane always has his clogs ready. (Š-8543). *Cloggers* also live in Velika Poljana near Ortnek and in Borovnica, because *Saint Paul from Vrhnika went to v court Saint Margaret in Brezovica in his clogs and forgot them there*¹⁴³, or, according to another version, lost them in Borovnica.¹⁴⁴ Beside these naughty explanations, a quite realistic one exists. In the old days, the Bistra monastery

¹³¹ Gašper Križnik, Šz 3/124.

¹³² Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2360, 2361, 2362.

¹³³ Viktorijan Demšar, *Župnijska kronika*, Komenda, volume II, 160/161.

¹³⁴ Note from the author's personal diary, 29. 9. 1972.

¹³⁵ Damjan Ovsec, *Splošno o srajci, posebej še o 'ljubljskih srajcah'*, *Gea* 7, 1997, 13.

¹³⁶ Damjan Ovsec, *Splošno o srajci, posebej še o 'ljubljskih srajcah'*, 12.

¹³⁷ Joža Bertonec, *Kroparske zgodbe*, 71.

¹³⁸ Gašper Križnik, Šz 3/124.

¹³⁹ Gašper Križnik, Šz 3/124.

¹⁴⁰ Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome 12. 9. 1997.

¹⁴¹ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6952.

¹⁴² Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2367, 2368, 2371, 2373.

¹⁴³ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

¹⁴⁴ Rado Radešček, *Prgišče starega srebra* (typewritten manuscript).

owned lush forests on the Menišija plateau above Borovnica. Its serfs and hired free peasants felled trees and carted them to the monastery's sawmills in the valley. The carters often used ox teams to transport the logs down to the valley and many a cart slipped and the whole load of logs was thrown down a precipice and shattered on the rocks. Wooden *cokle* ('chocks') were put in front of the wheels to prevent them from slipping. And that is why the people of Borovnica are called *chockers*.¹⁴⁵

9. Local heterostereotypes based on various objects

Peasants liked to imitate their lords, but this amounted to "mere formal imitation, because the subjects did not understand the contents of what they were imitating". They were, of course, well aware of the significance and influence¹⁴⁶ of the lord's seal on a document and that it always featured the lord's coat of arms. Their subjects did not have any of these things, so they invented village coats of arms, which were very simple and taken from everyday village life.

Everyone recognises a Gojžan, because he always has wool in his hands (Š-8543). The people of Podlog near Lož are *bellies*, those of Log *hides*.¹⁴⁷ The inhabitants of Vršnik were *tilers*.¹⁴⁸, those of Bratonci *spooners*.¹⁴⁹ In Selo they were *butter churners*¹⁵⁰, and in Breg *barrows*.¹⁵¹ The people of Tuhinj near Kamnik get in a rage when they hear the word *axe*.¹⁵² *'In the old days, when the people of Bovec and Čezsoča still lived in harmony, a villager from Bovec and one from Čezsoča were on their way towards Bovec. Right after the first bend they saw a wooden mallet laying on the ground and started to fight about it. In the end the fellow from Čezsoča was left with the mallet's head (Slovene: kij), leading to the nickname 'mallet heads' (Kiljci) and the fellow from Bovec with the handle (dialect: peterišče), leading to the nickname 'handles' (Peteruše).*¹⁵³

In Budanje, people used to grow a lot of fruit and (before WWI) even silk worms on their sun-bathed slopes. They sold the fruit as far as Ljubljana and Trieste. The most practical method for transportation were of course wooden crates (Slovene: *škatle*). That's how the people of Budanje became *škatlarji*.¹⁵⁴ A well-

¹⁴⁵Rado Radešček, *Prigisče starega srebra* (typewritten manuscript).

¹⁴⁶Based on his estate.

¹⁴⁷Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2360, 2361, 2362.

¹⁴⁸Oral source: the sexton of the church in Vršnik, August 1999.

¹⁴⁹Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2379, 2380, 2381.

¹⁵⁰Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome 12. 9. 1997.

¹⁵¹Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome 12. 9. 1997.

¹⁵²Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, Celje 1946, no. 2369.

¹⁵³Živa Koch, *Življenje družin vasi Čezsoča v preteklosti in sedanjosti*, Ljubljana — undated, Faculty of Arts etn/54 D, 29. Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8512.

¹⁵⁴Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6926.

know craft in Gomilice was the production of wicker baskets (Slov.: *cekar*) and the inhabitants thus became *cekarji*.¹⁵⁵

*Those from Breg are all in one torn basket, only “Pergāv” escaped from it.*¹⁵⁶ In Jarše and Trzin, people often got into brawls. Those from Jarše used knives, and those from Trzin small axes. And the items led to corresponding nicknames.¹⁵⁷ In Gameljne near Ježica, better not ask for a *spatula*.¹⁵⁸ In Dobropolje, on the other hand, avoid the word *fouč* (‘small curved knife’) by all means.¹⁵⁹ A fierce dispute once raged between Stična and Višnja gora because of a court matter. The inhabitants of Stična were most easily taunted when their opponent called them *stringers*.¹⁶⁰ Other *stringers* are the people from Štanjel¹⁶¹, because they used to make strings for sale.¹⁶² The inhabitants of Križ are teased with the name *štrek* (‘rope’). This probably goes back to the feudal era, when gallows stood below the manor; the memory is also preserved in the house name *Gavšekar*, used for a house close to the manor (*gavge* ‘gallows’).¹⁶³ An inhabitant of Mekinje is identified by the string he carries (Š-8543), one from Mlake by the pot in his hand (Š-8543), and one from Šentjur by the *berač* (‘basket’, but also ‘beggar’) in his hands (Š-8543).

10. Local heterostereotypes based on character traits

In Podlog near Lož, they hate the word *vampci* (‘bellies’), in Lož *kožarji* (‘hides’).¹⁶⁴ The worst disputes in Kostel in the Kolpa Valley were between the *Gorenjci* (‘highlanders’) and *Dolenjci* (‘lowlanders’). The *Gorenjci* were the inhabitants of the villages above the Nežica waterfall and the *Dolenjci* lived in the valley along the Kolpa. The *Gorenjci* reproached their opponents for being *lazy bums*, who always wanted something for free, for instance a glass of wine.¹⁶⁵ *Adzes* was the nickname for the people of Planina, derived from the saying ‘as dumb as an *adze*’.¹⁶⁶ And the inhabitants of Ribnica were *aufbiksarji* (*Aufbiks!* is the ‘battle cry’ in a brawl).¹⁶⁷ In the Gailtal youths like to tease the inhabitants of Bistrica with

¹⁵⁵ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5482.

¹⁵⁶ Viktorijan Demšar, *Župnijska kronika*, Komenda, vol. II, 160/161.

¹⁵⁷ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 2565.

¹⁵⁸ Vinko Mödrndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359.

¹⁵⁹ Vinko Mödrndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2374.

¹⁶⁰ Mihaela Zajc-Jarc, *Duhan iz Višnje Gore* (Glasovi 7), Ljubljana 1993, no. 176.

¹⁶¹ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6932.

¹⁶² Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 4498.

¹⁶³ Viktorijan-Demšar, *Župnijska kronika*, Komenda, vol. II, 160/161.

¹⁶⁴ Vinko Mödrndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2360, 2361, 2362.

¹⁶⁵ Jože Prime, *Okamneli mož*, no. 336.

¹⁶⁶ Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6929.

¹⁶⁷ Oral source: Albin Hrast, Gorjane (Kras) 18.11.1994.

this poem: *Now where's the bloke from Bistrica, whole stole the planks in Čajna? / And where's the guy from Podklošter, who showed him how to steal them?*¹⁶⁸

The inhabitants of Melinci are called *doughnuts*. In the past they lacked iodine in their diet and some people had a goitre, similar in form to a doughnut. The disease no longer exists in Melinci, but the nickname has survived.¹⁶⁹ The village of Trnje is divided by the Črnec brook. The children from the two sides were always quarrelling and fighting. Those from one side were taller and thinner and called *flints*, while the children from the other side were smaller and fatter, so they were called *piggies*.¹⁷⁰

The inhabitants of Kobjeglav and Štanjel have been quarrelling since the feudal era. A fellow was once teased about his drinking habits and clumsiness. He answered: *That's true, but I prefer to be like that, because as sure as hell I'm not from Kobjeglav*.¹⁷¹ *In Ormož they're all drunkards / Everything they've got, they spend on wine*. (Š-8577). The inhabitants of Rodine, Smokuč and Branik were *rebels*¹⁷², because they were always rebelling against everything and getting into brawls.¹⁷³

11. Local heterostereotypes based on girls

The girls from Turnišče wore their hair in a pony tail. In the local dialect a pony tail was called *upke*, and the inhabitants were called *upkači*.¹⁷⁴ In individual parishes in Koroška, many of the taunts on the account of girls had the rhythm of a lively Alpine dance (Š-8551, Š-8552), but others had not (Š-8569). Some taunts scolded girls for being too faint-hearted (Š-8580), and many are far from delicate: *Leskovec is the parish of Saint Andrew / Where all the lassies are preggy. In front of every house in Šebrelje grows marjoram / In every house there's a bint like an ewe / With broad hips and a narrow waist / And her belly hangs over her belt*.¹⁷⁵ A poem about the girls from Ljubljana, deriving from Škocjan in Dolenjska¹⁷⁶ says one would do well by *selling them for slag* (Š-8598), or, in another version, *give them away to the grease makers*. (Š-8599). The girls from Koroška are reproached for being flirty because they wear nice clothes (Š-8581, 8587). The highest praise goes to the girls from Gorenjska (Š-8584) for their soberness, but those from Tržič *are after the lads as soon as they turn fourteen* (Š-8588); in Tunjice they have

¹⁶⁸Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, no. 1946, no. 2382.

¹⁶⁹Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5475.

¹⁷⁰Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5473.

¹⁷¹Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre*, no. 132.

¹⁷²Data courtesy of Matjaž Ambrožič, Symposium on Bishop Tomaž Hren, Rome 12. 9. 1997.

¹⁷³Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6933.

¹⁷⁴Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 5490.

¹⁷⁵The grandmother of the recorder Silva Bevk. Courtesy of Mr. Janez Dolenc from Tolmin.

¹⁷⁶Damjan Ovsec, *Splošno o srajci, posebej še o 'ljubljskih srajcah'*, 12, 13.

handsome dowries (Š-8589). The poems about the girls from Carniola (central Slovenia) may be either truthful or perhaps a bit malign (Š-8593, 8586). A woman's legs and breasts are the standard subject of men's views: *The girls from Brodišče / are far from gorgeous / Their stockings are dirty/ and their legs black. // The girls from Brodišče / are far from gorgeous/ Their boobs are only big/ because they stuff them.* (Š-8597). A poem about the girls from individual parishes jokingly tells quite a lot of truth (Š-8545): those from the parish of St George are deaf, and in the parish of St Peter every girl has her own Peter (Š-8546). Another version from the same village: *How lovely is the parish of the Holy Cross, where not a single girl ever makes the sign of the cross. How nice is the parish of St Urban, where every girl has been had* (Š-8547). In a poem from the parish of Šentlenart, the women from all the surrounding villages are judged.¹⁷⁷

12. Composed name-calling as heterostereotypes

These refer to name-calling in long texts, which describe the inhabitants of neighbouring villages and in which every village is presented through a typical activity: Črnuče, Kamnik, Gameljne, Ljubljana, Ig, etc. (Š-8544). These texts are therefore very similar in genre to chronicles/humorous sketches.¹⁷⁸ A poem from East Slovenia, for instance, describes the inhabitants of no less than 22 villages (Š-8540). For every village a weakness is mentioned in a humorous way. A similar poem exists in the Bovec area.¹⁷⁹

Quite different is the poem about Resia in a typical Gorenjska dialect. The poem has a single theme, Resia, and it is covered to the last detail (Š-8553). Another version of the poem is also from Gorenjska, but written in a less pronounced dialect (Š-8554). The second text is wrought more artistically and it is unlikely that it was composed by an uneducated person. After the first verse, the humour is entirely in favour of the lower social classes of the Kamnik population, and the text deals with beggars, soldiers, burghers, nobles, the judge, lassies and lads, and porridge, which again leads to beggars (Š-8558). The version from Cerklje is shorter and more decent (Š-8560). It comes as a surprise that the third poem is still associated with Kamnik, but it is shorter and in verses (Š-8559) and has a “merchant” content. More demanding in form and consisting mostly of two-line verses is another poem about the “burghers” of Kamnik and food, reflecting the lifestyle of the period when it was written, which may even be the time of the French occupation (Š-8561).

¹⁷⁷Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2382, 2383.

¹⁷⁸Marija Stanonik, *Iz kaosa kozmos / Tekstualnost in žarnski sistem slovenskega odporniškega pesništva* (theme issue of *Borec*), Ljubljana 1995, 196–202.

¹⁷⁹Pavle Merku, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji / Le tradizioni popolari degli Sloveni in Italia*, Trst/Trieste 1976, 382/529.

The two next versions contain many German words, creating tension between the different social and ethnic groups in the town (Š-8562, Š-8563). These texts amount to a humorous monograph on Kamnik. They end with these lines: *Kamnik soup /is made with a bitch / The pot breaks /and out jumps the Kamnik bitch!* (Š-8564).

Another form of composite name-calling are stories which combine several taunting motifs. Example: *The people from Hrib in Vrhnika never like to hear the words cock, bitch and ass.*¹⁸⁰ The inhabitants of Žiri are taunted with: *How are you, you stallions — frogs — pond dwellers.*¹⁸¹

IV. Typical local heterostereotypes with a historical folklore background

As late as the first quarter of the 20th century, local name-calling functioned as a form of social criticism. And at the time when Niko Kuret wrote about the “complex of taunts” in Štajerska, i.e. about the inhabitants of Lemberg, Mar(en)berg and Veržej, though not those of Ljutomer, he generally treated them — in line with the contemporary practice — from a social class perspective.¹⁸²

1. Lemberg

Lemberg is located between Poljčane and Rogaška Slatina. Being a very prosperous town, it “drew not only envy but also justified anger from the surrounding peasants. The taunts made up or adapted on account of the Lembergians, are therefore not just a sign of the gift for humour of our peasant population, but much more a helpless form of revenge. Populations elsewhere, who were similarly underprivileged, adapted these taunts to the towns that sucked their blood — whether Veržej or Marenberg or Ljutomer.”¹⁸³ A rhythmical form to some extent prevents the process of folklorisation, and the taunts are therefore much more alive in prose than in the lyrical forms of literary folklore. This is also the reason why the same or similar jokes are always attributed to the inhabitants of Ribnica. Kuret is however convinced that “the genuine core of most of these jokes, if they are of domestic origin, can only be one and that core is Lemberg.”¹⁸⁴ Lemberg’s importance faded so much in the course of time, that it is no longer an independent parish, but incorporated in the pilgrimage church of Sladka gora. “Witty locals liked to tell that ‘the cat had eaten their lords.’”¹⁸⁵ A humorous story about the Lembergians tells how

¹⁸⁰ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, nos. 2348, 2349, 2350.

¹⁸¹ Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination).

¹⁸² *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, 28–29.

¹⁸³ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, 24–25.

¹⁸⁴ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, 23.

¹⁸⁵ Matija Murko, *Spomini*, Ljubljana 1951, 24.

they widened their church: they first applied fertiliser, took off their fur coats and deposited them along the church’s wall at the exact distance to which they wanted to move the wall, went back into the church and started to push against the walls. In the meantime, a passing vagrant collected their coats and fled. *When the Lembergians stormed out of the church they were convinced that they had moved the wall so far that it covered their coats.*¹⁸⁶ Similar stories are told about Marenberg, Veržej, Ribnica, and Šebrelje.¹⁸⁷ Another story, about how a bull is dragged up a bell-tower, is told about Lemberg¹⁸⁸, as well as about Šebrelje¹⁸⁹, the Slovenes of Porabje: *Bákard’e pulled a bull up the bell-tower to have it eat the grass there* (*Bákard’e* are the inhabitants of the villages of Števanovci, Virice, Ritkarovci, and Andovci)¹⁹⁰, and Bohinj.¹⁹¹ Two related stories tell how the Lembergians measured the depth of the Drava¹⁹² and the inhabitants of Šebrelje a footbridge.¹⁹³ Not only the Lembergians¹⁹⁴ are said to expect a mare’s foal from a pumpkin and take it for a rabbit, the same story is told about Tolmin, who however blame Žiri for their misfortune.¹⁹⁵ A humorous story about how the Lembergians saved a motorcyclist was written in 1953 and is a classical example of the fact that even in times when there was hardly any reason for being witty, the Lembergians continued to be the target of mockery.¹⁹⁶

2. Marenberg

In 1910, Dr. Ljudevit Pivko, writing under the pseudonym Janko Osojnik, published a collection of jokes entitled *Šaljivec iz Podravja*. They are written in a jovial newspaper style and combine a range of jokes from Štajerska, which he attributes to the Marenbergians.¹⁹⁷

¹⁸⁶ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, no. 3.

¹⁸⁷ Anton Černilogar. Text from Černilogar’s archive, courtesy of Janez Dolenc.

¹⁸⁸ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, no. 4.

¹⁸⁹ In Ledine they say that someone is “thick between the ears” — dumb. As dumb as the fellow from Šebrelje who slaughtered a cow with an auger and dragged a bull up the rocks to pasture it. Janez Jelenec, *Ledinska kronika*, volume III, (no pagination). Told by the mother of the recorder Silva Bevk, Cerklje, 1974. Text from the archive of Janez Dolenc, Tolmin.

¹⁹⁰ Marija Kozar-Mukič, *Naselja in domovi v Porabju*. . . Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 8542.

¹⁹¹ Marija Cvetek, *Naš voča so včas zapodval* (Glasovi 5), Ljubljana 1993, no. 139.

¹⁹² *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, no. 8.

¹⁹³ Anton Černilogar. Besedilo iz zasebnega arhiva Janeza Dolenca, Tolmin.

¹⁹⁴ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, no. 11.

¹⁹⁵ Autopsy.

¹⁹⁶ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, 33.

¹⁹⁷ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, 27.

3. Veržej

The proverbial Abdera of Prlekija is *Veržej*. A humorous poem about the village, which has been preserved, is in part based on homonyms: *'When they got to a smithy / They thought holy mass was held here/ Because they saw an organist / and those big big bellows.'* They further meet an ant, a bull, a frog, a crab and a wolf, but interpret every animal in their own way. The repetition of onomatopoeic words like *lamp-lamp lamp* or *rep-rep-rep/ glas, glas, glas* at the end of some verses was sung in a humorous way following the punch line: *The whole world is full of follies / Because there is no place on Earth / Where they can see a bloke from Veržej / Like they are they are used to them / In their own little village.* (Štajerska-Š 8638). Even nowadays quite a number of humorous stories about Veržej are in circulation, both with international themes and domestic fantasies. Their envious and naughty neighbours from Ljutomer reproached them by saying that *in Veržej brains grow right behind the picket fence, but not even the kids fancy them.*¹⁹⁸ It is also insinuated that all the members of the home guard in Veržej had *wooden sabres, but the commander had a beech sable!*. Matija Murko made fun of his co-villagers in his story about moving a grape press and in the one about the Veržej bull¹⁹⁹, later rationalised by Manko Golar.²⁰⁰ He also describes how they measured a bridge in Veržej²⁰¹, or how went they swimming in a field full of flax in blossom, thinking it was the sea.²⁰² But the worst story must be that about the seven Lembergians who were involved in the swimming and afterwards could not agree about their exact number. They kept moaning that one of them had drowned until a butcher beat some sense in them.²⁰³

4. Šebrelje

Veržej and Šebrelje in Primorska have the humorous reputation that their inhabitants shoot at a blood sausage thinking it is God-knows-what²⁰⁴ or a viper.²⁰⁵ *'The villagers of Šebrelje wanted to built a footbridge across the Idrijca and agreed to get the required logs from (the hill of) Reka. Everyone of them, of course, carried down a whole log all alone. The last man who had to carry his log down let it slip and it just rolled down the hill. The people of Šebrelje are, of course, the cleverest people in the whole wide world and after some deep thinking they gathered that*

¹⁹⁸ Manko Golar, *Okrogle o Veržencih*, Ljubljana 1973, 69.

¹⁹⁹ Matija Murko, *Spomini*, 24.

²⁰⁰ Manko Golar, *Okrogle o Veržencih*, 49–50.

²⁰¹ Manko Golar, *Okrogle o Veržencih*, 43.

²⁰² Manko Golar, *Okrogle o Veržencih*, 44–45.

²⁰³ *Šaljive zgodbe o Lemberžanih*, no. 5.

²⁰⁴ *Autopsy*.

²⁰⁵ Anton Černilogar. Text from the private archive of Janez Dolenc, Tolmin.

*that would have been the easiest way. But what now? Their mayor, the cleverest of them all, finally found a solution. He said: “Carry all the logs back up the hill and let them roll down!” And so they did, everyone carried his heavy log back uphill to Reka and when they got there, totally exhausted, they let them roll down one by one. And that shows you how clever our neighbours from Šebrelje are.*²⁰⁶

V. Butale as the Slovene literary version of Abdera

Butale (*Dumbville*) is the literary name of Lemberg, Marenberg, Veržej, Šebrelje, or Ribnica. These are the places where all the jokes in Slovene humorous stories happen. The real meaning of the word *Butale* becomes obvious when associated with the adjective *butast* (‘dumb, gaga’). “Butale is located three hours walking beyond Shrovetide Sunday, so you won’t find it on any map. And neither is the neighbouring village of Tepanjce to be found anywhere. When Butale became too small for its growing population, the younger generation left the place and some settled along the Drava, others along the Mura, and a few even got to the sea and made their hearths there. — But wherever they went, they remained true to their nature.”

In 1991, the publication of Fran Milčinski’s *Pravljice* (fairy tales) instantly won him the fame of having superbly literarised folklore material. He repeated the feat with stories about the *Butalci*.²⁰⁷ The *mare’s eggs*, mentioned in the previous chapter, are indeed pumpkins, but the Butalci take them for apples. The writer adds his own fantasy to the story with the theme of two pumpkins, one of which drops from his hands and the other rots. And so there’s no trace of the expected foal.²⁰⁸ A modernised version was developed in the Karst, where a peasant thinks an egg to be a horse’s and buries it at home in the dung heap. This story is obviously derived from Fran Milčinski’s.

Milčinski also turned the sketch *How the Butalci widened their church* into a superb satire.²⁰⁹

²⁰⁶ Grandmother of the recorder Silva Bevk. Text from the private archive of Janez Dolenc, Tolmin.

²⁰⁷ The first story about the *Butalci* was published in 1917 in the collection of fairy tales *Tolovaj Mataj* and continued in the youth magazine *Naš rod* and in the advertising paper of the Žika factory. Milčinski also read them on the Ljubljana radio from 1928 onwards. They were published in 1949, 1961, and 1975.

²⁰⁸ Fran Milčinski, *Butalci*, Ljubljana 1981, 20–22.

²⁰⁹ Fran Milčinski, *Butalci*, 23–25.

VI. Rejecting names that are felt to be taunts

Suha krajina: nobody wants to be a *Krajinčan*. In Dobrnič and Ambrus people refuse to admit that the villages are part of Suha krajina, which they say is far far away.²¹⁰

The area between the sources of the Kolpa and Čabranka and Sveta Ana is called *Gebarija*. The church of Sveta Ana between Mirtoviči and Srobotnik is the dividing line between Gebarija and Kostelsko, as well as between the Kostel and Gebarija dialects. The villages of Gerovo, Trstje, Prezid and others are located above the valley. And high above Čaber is a place called *Bajtarji*.²¹¹ “It’s not true that Ribjek and Osilnica are in Gebarija, like some people say. Gebarija starts in Croatia, in Zamost and extends towards Smrečje, Mali Log and Gerovo, and further down to Sušak and Rijeka. That’s what my mother told me and she was from Trstje. My grandmother once heard someone call them *Damn Gebars*! She explained to him right away where Gebarija was and who the Gebars were. She particularly stressed that the people from Trstje were not *Gebarji*, but *Bajtarji*, because that is how their village and the environs of Trstje are called to this very day.”²¹²

VII. Dialect differences

Mihael Žolgar wrote an article on *Differences in the Slovene folk language* and emphasised: “The wit used to ridicule in one village what is common and natural in the neighbouring one should not stop intelligent people from diligently collecting linguistic treasures.”²¹³

1. Deriding derivations of names from dialect particularities

Experience teaches us that to the inhabitants of one place the speech of the next village appears to be quite obnoxious, even if both villages speak dialects from the same group or practically the same dialect (e.g. the Poljane dialect).

a) The *Prleki* (people from Prlekija) are known and respected all over Slovenia, but their name makes them an easy target for ridicule. To some it reminds them of the fluttering of a frightened bird, to others it sounds like the Pan-Slavic and Indo-European verb that is never uttered in any decent company. Actually, it were their neighbours who invented the name Prleki. It derives from a form of *prvo* (first), which was *prvlje*, but the “v” was dropped as in the word *Lah* (originally *Vlah*),

²¹⁰ Vid Ambrožič, Petričkov Milan, in: *Žandar med cvetjem in knjigami*, Kamnik 1998, 354.

²¹¹ Jože Primc, *Okamneli mož*, no. 302.

²¹² Jože Primc, *Okamneli mož*, no. 303.

²¹³ J. Marn, *Jezičnik XXX*, 1892, 21–22.

and the soft ‘lj’ was changed, as elsewhere in Slovenia, into a middle l. But it indeed sounds funny when you hear that a Prlek ‘*prle priša, prle ša*’ (‘came first, left first’).²¹⁴

b) The *Bojdeki* are from Žetale, where the people love to use the (highly literary) word *bojde* (‘perchance’).²¹⁵

c) To the people of Haloze, the *Polanci* are *Kujeki*, because they like to use the word *kuj* (*takoj* / ‘right away’) and because they look up at them for the way the locals of Haloze drink wine.²¹⁶

2. Curses

Go to Makole means ‘up yours!’. Also: *Go to Duplek*²¹⁷ and *Go to Ricmanje*.²¹⁸

3. Sound figures

a) How can you tell that someone is from Vipava? From the way he talks. If he falls into the sea, he’ll shout: *Pomahajte, pomahajte!* (incorrect pronunciation of *pomagajte*=help). And the people on land will oblige and wave at him (*pomahati* / ‘wave’).²¹⁹

b) How do people mock the dialect of Loka and environs. By saying: *A lahka? Pejma, pejma! Gema, gema!*²²⁰ (Correct: *A lahko? Pojdim, pojdim! Gremo, gremo!* / ‘Let’s go’.)

4. Puns

a) The inhabitants of different villages like to taunt one another. Particularly exposed to mockery usually are minorities which pronounce certain words in a different way or use different terms: for instance *maška* and *krompēr* instead of *mačka* (‘cat’) and *krompir* (‘potato’) in Koprivnica and Gorjuše; or *kolovara* instead of *koleraba* (kohlrabi) in Gorjuše. There are many anecdotes about the theme, for instance about the fellow from Gorjuše who told someone *My (wife)’s been to Bistrice*. And the other one said: *What a disaster!* The pun derives from the dialect form *biva*, which can mean both ‘she was/ has been’ and ‘hail’.²²¹

²¹⁴Matija Murko, *Spomini*, 10.

²¹⁵Anton Gričnik, *Farice*, 50.

²¹⁶Anton Gričnik, *Farice, introduction* (Glasovi 18), Ljubljana 1998.

²¹⁷Oral source: Sinja Zemljič, Ljubljana 6.6.1998.

²¹⁸Oral source: Ingrid Slavec, Ljubljana 2005.

²¹⁹Irena Breščak, *Planinski vestnik*, volume?, April 1997 no. 4, 177.

²²⁰Informant not mentioned (Ambrož Demšar), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 6455a.

²²¹Marija Cvetek, *Naš voča so včas zapodval*, 9.

b) Vrsnik is a karst plateau full of sink-holes and abysses. Occasionally, the ground would collapse under an ox. In once such instance, a peasant from Gorenji Vrsnik ran for help shouting: *Vsi hmal, ta več in tamal*, ('All together, the big ones and small ones') for the villagers to come and help drag the ox out of the hole. Since that time the sentence has often been used to taunt the villagers.²²²

c) When a stranger comes to Poljane and asks what the time is, the locals will answer *pal ane*.²²³ (a corruption of Poljane meaning 'half one')

č) *Dulé* or *Dolé* or *Dúle*. Once upon a time a thirsty man came to the village. At one of the houses he asked if there was any water *doli* ('down there'). The villagers imitated him and the settlement thus got its nickname.²²⁴

d) And people also have a good laugh when they see *gorjê, gorjê, gorjê* ('woe, woe, woe!') written all over, but when you get there it's just (the village of) *Gôrje*. They recommend: Go to *Gôrje* to keep *gôrje* ('warm') all the time, and you'll never know any *gorjê* ('woe'); and after you die, people'll say: *gor je* ('he's up there')²²⁵

VIII. Misunderstandings due to linguistic interference

These are unintended misunderstandings when words sounding alike have different meanings in different languages. People speaking foreign languages had such problems with certain Slovene words and expressions.

1. Someone married a Chech girl/. When he brought her to Idrija, she initially understood nothing of the local dialect. She took the exclamation *Pa riis, pa riis!* ('That's right!') to mean Paris and asked her husband: '*Ignac, listen, when are you taking me to Paris? All the women are talking about Paris all the time.*'²²⁶

2. Such examples became rife when Italy occupied the western part of the Slovene territory and Italian became the official language. A *francobollo* is a stamp in Italian, but the locals decoded a name from it: Franc Kobal.²²⁷ *Pollanca* ('spring chicken') was interpreted as *bolna* ('ill')²²⁸, When an Italian policeman stopped a cyclist and talked about ten ten, the cyclist thought about the time, but it was the amount of the fine.²²⁹ *Koliko* ('how much') was turned into *koš*.²³⁰ *Mangi* means 'eat!' in Italian, but the Karstians to whom it was said understood it as the Slovene

²²²Ivan Reven, *Vrsniki v plamenih*, Žirovski občasnik 11 (1990), no. 16, 83.

²²³Tončka Stanonik, handwritten notes.

²²⁴Jože Vidmar (Gogi Vidmar), Marija Stanonik, Archives of the ISE, SRC, SASA, no. 3970.

²²⁵Rosana Čop, *Ljudska etimologija*, Debatni list Slava 1, Ljubljana 1987, no. 1, 61.

²²⁶Lidija Kleindienst, *Bam knapa vzela, bam zmeraj vesela*, no. 30.

²²⁷Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre*, no. 190.

²²⁸Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre*, no. 184.

²²⁹Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre*, no. 178.

²³⁰Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre*, no. 185.

manj ('less'). For a good reason, as they were the guests of a family that wanted to keep up appearances and spoke Italian even when they could easily have spoken Slovene.²³¹ The opinions of the Slovenes about Italian girls were far from complimentary: *All the Italian girls / I would like to gather / Put them all in a bag / And take them to the skinner* (Š-8600). *Italian girls / Can be quite lovely / But when the sun shines / They seek the shade // They wear leather trousers / And new stockings / You can have one for a crown / But not cheaper. / And that's the truth!* (Š-8585).

3. A mission of the Royal British Government travelled all over Yugoslavia. One of its members said that he had the least trouble when talking to a man from Pohorje. When asked how the conversation went, he said: *I said "all right" to him, and he answered "pajv rajt" ('up yours')*.²³²

Conclusion

The present treatise is an attempt to arrange name-calling in Slovenia into a clear system and suggest options for further research that may be multi-layered.

1. Folklore name-calling. Niko Kuret already tackled comparative research and discovered some similarities with name-calling in other nations. This is a quite positive finding, as it means that the Slovenes are involved in the international exchange of goods in this element of spiritual culture. Comparisons between variants reveal the principles of folklore poetics. Particularly demanding are the issues concerning genre. Based on the collected material, it appears that name-calling cannot be considered an independent genre, but that is an ethological perspective in different genres.

2. These issues are connected with the premises of cognitive linguistics, as one of the methodical premises of ethnolinguistics. The latter may be connected with historical ethnology as set out by Nikita I. Tolstoy in Russia.²³³ Though Milko Matičetov never deliberately joined this trend, his last articles, which deal with a range of issues about individual words, may be ranked with these efforts. Polish ethnolinguistics, on the other hand, is oriented more synchronic.²³⁴

Slovene literary folklore has only started to survey these issues. A first framework for Slovene ethnolinguistics was provided by the renovated curriculum of Slavic studies in Maribor through the inclusion of the Faculty of Education in

²³¹ Danila Kocjan, Jelka Hadalin, *Bežji zlodej, baba gre*, no. 186.

²³² Anton Gričnik, *Noč ima svojo moč* (Glasovi 8), Ljubljana 1994, no. 398.

²³³ Svetlana M. Tolstaja, *Postulaty moskovskoi etnolingvistiki*, Etnolingwistyka /Problemy języka i kultury/ 18, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, 7–46.

²³⁴ Jerzy Bartmiński, *Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej*, Etnolingwistyka /Problemy języka i kultury/ 18, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, 77–90.

the Faculty of Arts. In spite of its methodological shortcomings, the material this articles provides for international evidence may be helpful for further research.

NAME-CALLING IN SLOVENIA: "WE" VS. "THE OTHERS"

The article deals with name-calling in Slovenia against the background of expressions characterizing a given ethnic group. The study is based on data from micro-genres of folklore, as well as from poetry and prose. The following problem is in focus: should nicknames be treated as a distinct genre or as an "ecological perspective", manifesting itself in various genres, such as comparative expressions, adages, proverbs, riddles, poems and fables/tales. The article attempts to show that Slovenian nicknames constitute a system and proposes directions of further research. The analysis presents Slovenians as participants in an international "exchange of goods" at the level of spiritual culture. A study of variants of the nicknames also allows one to identify the foundations of the poetics of folklore.

Dejan Ajdazić
(Kijów–Belgrad)

ZMIANA TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ A OPOZYCJA SWÓJ / OBCY

W artykule rozpatrywane są elementy tożsamości etnokonfesyjnej i stereotypów etnicznych ze względu na ich zmiany. Opozycja *swój / obcy* jako jedna z centralnych opozycji w procesie utożsamienia siebie z tożsamościami grupowymi modeluje stosunek jednostek do innych ludzi, którzy są ujmowani jako swoi (bliscy / podobni / „przyjaźni”) w przeciwstawieniu do obcych (dalekich / innych / „nieprzyjaznych”).

Wśród wszystkich rodzajów tożsamości etnokonfesyjna w najmniejszym stopniu ulega zmianom w swoim środowisku, lecz może się zmienić i zmienia się w środowisku obcym — u przesiedleńców, emigrantów itd. Ważne czynniki tożsamości należą do dziedziny kultury: do swojej / obcej wiary, obyczajów, języka. W zależności od zainteresowania czy niezainteresowania wspólnoty całkowitym dostosowaniem się nowych członków do otoczenia, wzajemne oddziaływanie kultur odbywa się na poziomie uzgodnienia lub zatarcia różnic kulturowych.

Zmienność i tożsamość ma różne typy i odmiany: przy *zmianie* tożsamości zmieniają się cechy i stosunki przedstawicieli danej grupy drogą ich samookreślenia i samonazywania, przy *zamianie* tożsamości zmieniają się i samonazywanie, i samookreślenie wraz z osobliwościami grupy, przedstawiciele grupy nazywają więc siebie przedstawicielami innego narodu czy wiary.

Utrata tożsamości i przyjęcie nowej zazwyczaj są jednoczesnymi i równoległymi procesami, ale nie są wzajemnie uwarunkowane. Niektóre z procesów utraty poprzedniej tożsamości zachodzą w mniejszej zależności od nabywania nowej (osłabienie, zaniedbanie, zapomnienie i zrzeczenie się), inne zaś odbywają się we wzajemnym związku dwu tożsamości (kształtowanie się podwójnej tożsamości z równoległym istnieniem dwu tożsamości, zamiana etnotożsamości przez inną tożsamość narodową czy na przykład zawodową). Opozycja *swój / obcy* jest uwzględniana w analizie różnych typów zmian tożsamości narodowej.

Wyobrażenia o własnym narodzie i innych nacjach przyciągały uwagę badaczy z różnych dziedzin nauki, a w końcu XX wieku powstało kilka nowych dyscyplin,

które ze swojego punktu widzenia się nimi zajmują: imagologia, dział etnolingwistyki poświęcony stereotypom etnicznym, emigrantologia, studia postkolonialne. Fakt, że te dyscypliny zostały stworzone stosunkowo niedawno, znamionuje wzrost zainteresowania badaczy różnymi aspektami tożsamości w literaturze, języku, kulturze i społeczeństwie. W związku z tym nie skupiam się na wyobrażeniu o jakimś konkretnym Innym, co ma miejsce w dużej liczbie prac, lecz zwracam uwagę na zmianę tożsamości, przy której zmieniają się wartości życiowe owego Innego. Moim celem jest przy tym określenie możliwych granic przyszłych badań i rozpatrzenie możliwości połączenia w nich osiągnięć różnych dyscyplin.

Tożsamość grupy narodowej i wyznaniowej konstituuje się poprzez określenie odmienności własnej grupy względem innej grupy narodowej czy wyznaniowej. Opozycja gradualna *swój / obcy* niekoniecznie przekłada się na wrogi stosunek do tego, kto się od nas różni, ale w sytuacji konfliktu zwykle tak się dzieje. Gdy ktoś chce zwiększyć liczbę opozycyjnych cech dwu tożsamości, prawie każdy segment życia i kultury może przekształcić w obiekt przeciwstawienia. Na przykład sposób odżywiania, ubierania się, gest rytualny lub przywitanie, które są złożonymi systemami kodowymi, mogą zostać sprowadzone do opozycji *swój / obcy* (pije alkohol / nie pije alkoholu, żegna się trzema palcami / nie żegna się trzema palcami). Opozycja gradualna *swój / obcy* może mieć szeroki diapazon: od zainteresowania tym, co nie jest swoje, do wrogości. Pod opozycję tę podciąga się też inne, tworząc złożony system odniesień do własnej i innych grup, jak na przykład opozycje gradualne przestrzenne (*bliski / daleki, wschodni / zachodni*), opozycje wielkości i mocy (*nieliczny / liczny, mocny / słaby*), opozycje przynależności do innych wyznań (*tegoż wyznania / innowierczy*).

Do nazywania przedstawicieli własnego narodu w języku serbskim służy wyraz *sunarodnik*, przedstawicieli innej narodowości nazywa się zaś *strancima* albo *tuđinima*. Człowiek, który opuścił swoje środowisko, jest nazywany *iseljenik*, a człowiek, który przybył skądś — *doseljenik, došljak*. Prawdopodobnie w innych językach słowiańskich odpowiednie wyrazy są podobne, co należy dokładnie zbadać, dokonując analizy etymologicznej i semantycznej tych nazw.

Jerzy Bartmiński i Małgorzata Mazurkiewicz-Brzozowska rozpatrywali profile polskiego pojęcia *LUD* na podstawie materiału do polskiego słownika aksjologicznego, przygotowywanego w Lublinie. Na podstawie ich pracy „*Lud. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*”, w której przedstawiono cztery profile z odpowiednimi opozycjami wyrazu *lud* w języku polskim, można przypuścić, że przytoczone wyrazy serbskie, za których pomocą jest określany przedstawiciel swojego i obcego narodu, mają więcej profili. Z tego powodu dobrze by było zbadać profilowanie analogicznych nazw w językach słowiańskich. Analizę wyrazów *sunarodnik, stranac, doseljenik, iseljenik* trzeba by było przeprowadzić na podstawie bogatego materiału, z uwzględnieniem aspektów aksjologicznych, ważnych

dla ustalenia tożsamości i jej zmiany, we wszystkich procesach identyfikacji i samoidentyfikacji.

Związki narodowe i wyznaniowe. Wyobrażenia o własnej grupie są stronicze, gdyż ujmują świat z perspektywy narodowej bądź wyznaniowej — pozytywne oceny są związane z tym, co jest swoje, a to, co odmienne jest odczuwane jako obce. Cechy własnego narodu albo grupy porównuje się z cechami innych, przy czym w ich interpretacji aksjologicznej zachowuje się większą czy mniejszą bliskość, sympatię czy antypatię albo nawet przyjaźń czy wrogość. Przy zmianie tożsamości narodowej i wyznaniowej to poczucie więzi „przesuwa się” z jednej wspólnoty na inną.

Subiektywność. Poczucie przynależności nie jest takie samo u wszystkich członków jednej wspólnoty, również wyobrażenia każdego z nich o własnej wspólnocie nie są identyczne. Dlatego trzeba wyodrębnić poszczególne składniki tożsamości narodowej i wyznaniowej, a także wziąć pod uwagę ich wzajemne powiązania. Pojedyncze składniki tożsamości uczestniczą w procesach identyfikacji i samoidentyfikacji. Sąd subiektywny, wchodzący w związki z istniejącymi kolektywnymi sądami o tożsamości narodowej i wyznaniowej, wbudowuje się w indywidualny obraz Innego na podstawie własnego doświadczenia i relacji ze wspólnotą. Stosunek jednostki do swego narodu i do innych narodów jest złożony i wynika z osobistych kontaktów z różnymi przedstawicielami tych narodów. Dążności do nadania jednemu narodowi rozpoznawalnych cech przeciwstawia się fakt różnorodności ludzi, którzy do niego należą, co sprawia, że proces kształtowania się stereotypów jest skomplikowany.

Wyobrażenia o sobie i wyobrażenia o Innych, stereotypy narodowe i wyznaniowe oraz autostereotypy są subiektywne i ulegają zmianie wraz ze zmianą stosunku do własnej tożsamości, do grupy identyfikowanej dotąd jako swoja, a także i do grupy nowej, która staje się własną.

Jednostka posiada szereg cech indywidualnej tożsamości, w którą wbudowane są cechy przynależności do grupy. Ze względu na to stosunek indywidualnej tożsamości do tożsamości kolektywnej jest złożony, gdyż jednostka ma zarówno cechy osobiste, jak i cechy przynależności do grupy (Murzyn, przedstawiciel narodu imperialnego, przedstawiciel małego narodu, wygnanej klasy / kasty i inne). Cechy kolektywnej tożsamości są ujmowane także jako własne. Kształtowanie się poglądu na świat jest uzależnione od tego, czy dana osoba preferuje wartości indywidualne, czy „uwewnętrznione” wartości grupy. Tę hierarchię wartości jednostka w większości wypadków (w sposób zmodyfikowany) przyswaja od ludzi, którzy ją wychowują, ale są one odczuwane i przejawiane indywidualnie. Relacje jednostki z daną grupą społeczną, plemieniem, grupą wyznaniową i narodem uzależnione są od wychowania i doświadczenia. Wartości ukształtowane w tych procesach i przejawiające się w życiu jednostki są „uwewnętrznionym” kolektywnym odczuciem.

Etnostereotypy tworzą się i przejawiają wewnątrz struktury osobowości świadomości, podświadomości i nieświadomości. Świadomie i rozumowo tworzone sądy o innym narodzie są rozpatrywane z wykorzystaniem obiektywnych faktów; sprawdza się wiedzę, logiczność powiązań i dowodzenia, przy czym z owych faktów i argumentów korzysta się w celu potwierdzenia bądź zanegowania określonego etnostereotypu. Ale istnieją także sądy, które nie są motywowane świadomością, lecz leżą, jak to określa Jung, w „cieniu” doświadczenia. Wśród podświadomych mechanizmów kształtowania i przejawiania się sądów o grupach narodowych i wyznaniowych istnieją takie, które nie mają charakteru racjonalnego, dlatego niektórzy autorzy mówią o kolektywnym kompleksie większej bądź mniejszej wartości. Owe mechanizmy komplikują rozumienie i objaśnianie stereotypów narodowych i autostereotypów, ale nie uniemożliwiają ich identyfikacji i opisanie. Niedająca się wyjaśnić racjonalnie sympatia lub nienawiść należą do ludzkiego doświadczenia i nie możemy ich pominąć, gdy analizujemy etnostereotypy, ponieważ uczucia niekiedy bardzo mocno oddziałują na podmiot — „nosiciela stereotypów”.

Różne profile jednego etnostereotypu. Wewnątrz jednej grupy narodowej i wyznaniowej mogą istnieć różne stereotypy, a także ich mieszane rodzaje. Irina Lappo pokazała to na czterech stereotypach Rosjan u Polaków: brat-wróg (brat-Słowianin, wróg-Azjata, brat-wróg, dusza-człowiek, swój chłop), Rosjanin *homo politicus*, Rosjanin „przyjaciół Moskale”, Rosjanin-Europejczyk {stereotyp słabo utrwalony} (Lappo 2002). Bogactwo wyobrażeń o innych narodach znajdujemy w literaturze. Elżbieta Kiślak w swojej książce *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego* zbadała obraz Rosji i Rosjan w twórczości poety romantycznego, ukazującego ten kraj przeważnie w ciemnych barwach, lecz mimo to wielostronnie. W historycznoliterackiej, imagologicznej pracy Velička Todorova *Znam gi az tjah* (2000) przedstawione są z kolei różne typy wyobrażeń o Serbach w literaturze bułgarskiej: brat, wzorowy sąsiad, zarozumiały nieprzyjaciół. Interesujące są także badania stereotypów narodowych Słowian (Ajdaczić, Aretov, Belova, Goldsvorti, Krekovičova, Rjabčuk, Todorova).

Etnostereotyp często jest rozpatrywany jako proste i jedyne wyobrażenie o pewnym narodzie. Warto wziąć pod uwagę, że bazowanie na takim wyobrażeniu jest wygodne, nie wymaga wysiłku rozumienia i akceptacji złożoności stosunków między ludźmi, grupami wyznaniowymi i narodami. Z ujednoliconych stereotypów najczęściej korzystają manipulatorzy, chcący aktywować agresję wobec grupy albo narodu, który ma stać się obiektem ataku. Celowo zacierają przy tym fakt, że istnieją różne etnostereotypy, a także różne odcienie jednego etnostereotypu.

Różne profile autoetnostereotypu. Istnieją nie tylko różne profile etnostereotypów innych narodów i grup wyznaniowych, lecz także odmienne sposoby postrzegania własnego narodu, ponieważ każdy przedstawiciel danej nacji ma o niej nieco inne wyobrażenie. Niektórzy całkowicie utożsamiają się z określonymi ce-

chami, uznanymi za narodowe, inni nie, zaś niektórzy, nieliczni, mają ambiwalentny sąd o narodzie, do którego należą. Wewnątrz wspólnoty istnieje jednak dążenie do ujednolicenia etnostereotypów.

Tożsamość i utrata tożsamości. Na tożsamość, jak już powiedziano, składa się całokształt cech, które odróżniają własną grupę od innej. Tożsamość nie jest zjawiskiem statycznym. Może się zmieniać na kilka sposobów. Przy **zmianie tożsamości** ulegają transformacji tylko niektóre cechy i sądy, a inne są zachowane, pozostaje też pierwotny etnonim, służący do samookreślenia. Tymczasem przy **zamianie tożsamości** nie pozostaje ani nazwa, ani kojarzony z nią zespół cech; przedstawiciele pewnej grupy zaczynają określać samych siebie jako członków innej grupy, narodu bądź wspólnoty wyznaniowej. Na szybkość i charakter tych procesów wpływają zmiana środowiska (pośrednio albo bezpośrednio), swobodne lub ograniczone kontakty z przedstawicielami innej grupy narodowej i wyznaniowej, zmiana stereotypu we własnym środowisku i in. W pracy *Oficery Piščevići — Rysy serbs 'koi identyčnosti ta jih vtrata* rozpatrywałem procesy zmiany tożsamości w pewnych okolicznościach historycznych na przykładzie dwóch przesiedleńców — ojca i syna — Symeona i Aleksandra Piščevićów. Niektóre ze swoich spostrzeżeń przywołam w dalszej części artykułu.

Zespół cech składających się na tożsamość danej osoby ma naturę dynamiczną. Na ogół jest on względnie stabilny, ale w niektórych sytuacjach ulega zmianom. Pewne jego komponenty są indywidualne i osobiste, a inne mają charakter wspólnotowy. Warunkuje je przynależność do grupy wiekowej, zawodowej, rodzinnej, plemiennej, rasowej, wyznaniowej, narodowej, wreszcie do grupy narodów. Normalnym zjawiskiem jest współistnienie różnych rodzajów tożsamości, które jednostka odczuwa jako własne. Niemniej jednak posiadanie dwu lub więcej tożsamości narodowych, które mają dla ludzi wielkie znaczenie, nie jest zjawiskiem częstym ani zwykłym, dlatego interesujące może okazać się prześledzenie procesów zmian tożsamości narodowej i wyznaniowej.

Utrata tożsamości i nabywanie nowej to zwykle procesy jednoczesne i równoległe, ale nie we wszystkim są one wzajemnie uwarunkowane. Niektóre z procesów utraty tożsamości są słabiej uzależnione od procesu nabywania nowej tożsamości (osłabienie, zacieranie, zapomnienie, zrzeczenie się), inne zaś są od niego w większym stopniu zależne (kształtowanie podwójnej tożsamości, zamiana etnotożsamości na inną tożsamość, na przykład narodową lub, dajmy na to, zawodową).

Składników tożsamości wspólnoty narodowej i wyznaniowej jest wiele. Powstaje więc pytanie, które z nich są istotne w procesie zmiany tożsamości? Różne cechy mogą być bowiem przedmiotem zmiany albo zamiany, a w związku z tym istnieje wiele odmian obu tych procesów.

Dostosowanie do nowego jest procesem, w którym częściowo zmienia się tożsamość, aby jednostka albo grupa łatwiej mogła dostosować się do nowego oto-

czenia, do świata, który niedawno był jej obcy. Adaptujący się ludzie przejmują pewne sądy i sposoby zachowania się, typowe dla środowiska, w którym się znaleźli, zachowując przy tym stare nawyki i poglądy. W taki sposób dochodzi do osłabienia jednych i jednocześnie do utrzymania innych cech dawnej tożsamości. Łatwiej i na dłużej zachowuje się te właściwości, które nie są sprzeczne z oczekiwaniami i wymaganiami nowego środowiska, oraz te, które w systemie wartości przybysza zajmują szczególnie ważne miejsce. Nawet gdy proces dostosowania się zmienia tożsamość w wielkim stopniu, długo pamięta się o swoich przodkach, swoim pochodzeniu i etnonimie.

W nowym środowisku, wśród nieznanymi ludzi, którzy mówią w obcym języku, przybysze muszą się wiele nauczyć. Czynią to na różne sposoby — niektórzy wolno i bez powodzenia, inni szybko. O swoistym absurdzie takiego dostosowywania się pisze w swoim szkicu Dubravka Ugrešić. Rzecz dotyczy pisarzy na wygnaniu, którzy wyemigrowali, gdyż nie byli skłonni dostosowywać się do warunków panujących w ojczyźnie. Tymczasem w nowym środowisku czekała na nich podobna konieczność — musieli szybko się w nie wtopić i sprostać jego wymaganiom. Od przybyszów oczekuje się przede wszystkim tego, że dostosują się do norm i obyczajów gospodarzy, mimo iż te różnią się od norm i obyczajów, do których przybysz był przyzwyczajony, a nierzadko są dlań niejasne i dalekie. Jest on zmuszony je zaakceptować, a czasami także godzić się na status człowieka „drugiej kategorii”.

Ludzie chcący emigrować zapominają o tym, że czeka ich nieznane. Oczekują przede wszystkim lepszego życia w nowym środowisku. Właśnie to oczekiwanie „zaślepia” ich, nie pozwala im przewidzieć problemów, na które napotkają.

Wchodzenie do nowego społeczeństwa wymaga rewizji dotychczasowego życia i chociaż częściowego przyjęcia nowych wzorów. Niektóre bezwzględnie muszą być zaakceptowane, w przypadku innych przybyszom pozostawiona jest możliwość decydowania o tym, w jakim zakresie i w jakim stopniu się zmienić.

Podwójna tożsamość jako poczucie jednoczesnej przynależności do dwu narodów jest oczywiście stanem tymczasowym, w końcu jedna z tożsamości zwycięża. Stan ten pojawia się u ludzi, którzy na stałe zmieniają miejsce zamieszkania, ale — przynależąc do nowego środowiska — nie tracą więzi z dawnym. W świadomości przybyszów dochodzi do współistnienia i nakładania się samoidentyfikacji i ze starym, i z nowym krajem i etnosem. W odróżnieniu od zamiany tożsamości, przy podwójnej tożsamości rozwijają się dwojakie modele identyfikacji. Podwójna tożsamość może być zachowana w grupie, jeśli istnieją kolektywne czynniki „podtrzymujące” i jedną, i drugą tożsamość.

Lekceważenie i zapomnienie swojego jest procesem, w którym wszystkie segmenty dawnego życia (z identyfikacją z dawną tożsamością włącznie) stają się coraz mniej ważne, chociaż niektóre ze składników dotychczasowej tożsamości

są zachowywane i pamiętane dłużej, a o niektórych zapomina się szybciej. Na przykład język ojczysty przybyszów zmienia swój status i funkcję, zmniejsza się zasięg jego użycia, a język nowego środowiska jako język większości i jako mowa tych warstw społeczeństwa, z którymi jest związany awans w nowym środowisku, zaczyna zyskiwać przewagę. Pojawia się mocniejsza bądź słabsza, jawna bądź ukryta presja otoczenia, które mówi w swoim języku i dąży do tego, aby i przybysze posługiwali się nim w sytuacjach oficjalnych. Lekceważenie, rozumiane jako poświęcanie temu, co „swoje”, mniejszej uwagi, z czasem doprowadza do zapomnienia ojczystego języka, podobnie jak innych elementów tożsamości. W procesie umierania dawnej tożsamości elementy nowej nie pojawiają się automatycznie, jak w procesie zamiany, w którym w miejsce dawnych wchodzi nowe modele samoidentyfikacji.

Zrzeczenie. Odrzucenie cech dawnej tożsamości jest zerwaniem z narodem, do którego należeli rodzice i przodkowie. Czyn ten jest wyrazem niezadowolenia i niezgody na to, co tę tożsamość stanowi. Jest on niezwykle w swej destrukcyjności, niemniej jednak takie akty pojawiają się w historii z pewną regularnością.

Zamiana tożsamości jest jednoczesnym zrzeczeniem się tożsamości dawnej i przyjęciem nowej, zaprzestaniem określania siebie jako przedstawiciela jednego narodu czy grupy etnicznej bądź wyznaniowej i wyrażaniem przynależności do innego narodu czy grupy. Chociaż na pierwszy rzut oka zamiana tożsamości narodowej i wyznaniowej wydaje się mieć charakter momentalny, bo taki charakter ma akt jej ujawnienia się, jest ona w istocie procesem, który przebiega w kilku fazach. Zamianę tożsamości mogą poprzedzać różne zmiany dawnej tożsamości, nawet jej proste zrzeczenie się, a w pewnym momencie dochodzi do zmiany sposobu samookreślenia. Zamiana wszystkich elementów tożsamości nie musi zachodzić jednocześnie, mogą się one ze sobą przeplatać w złożonym procesie zamiany czy zmiany tożsamości narodowej.

Przy zamianie tożsamości może powstać zapotrzebowanie na jej usprawiedliwienie i objaśnienie swojego nowego miejsca w świecie, na nowe wytłumaczenie więzi z przeszłością i przyjęcie nowej kolektywnej pamięci. Wraz z nową tożsamością przyjmuje się także pogląd na świat przyjęty przez nowe społeczeństwo, a jego wartości stają się dla jednostki pożądanymi ramami zachowania się i myślenia. Państwa w rozkwicie przyciągają cudzoziemców i dają im okazje do rozwoju i wzbogacenia się. Więcej szans na osiągnięcie sukcesu mają ludzie, którzy szybciej i pełniej przyjmą język, wartości i obyczaje społeczeństwa, w którym się znaleźli. Tego typu interesy osobiste, dążenie do sukcesu, kariery może doprowadzić do tego, że tożsamość narodowa stanie się mniej ważna niż zawodowa i osłabnie, a później da się łatwo zastąpić przez nową tożsamość narodową. Studia postkolonialne mogą się przysłużyć badaniu pokus i trudności, które są udziałem przedstawicieli mniejszych narodów w wielkich mocarstwach.

Charakter przesiedlenia pewnego narodu na terytorium, na którym jest on mniejszością, do państwa zamieszkałego przez inny naród, zależy od przyczyny tego przesiedlenia. Wygnaniu ze swojej ziemi i sprowadzeniu się w inne środowisko towarzyszy dążenie do zachowania cech własnej tożsamości i części swojego gwałtem odebranego świata. Dobrowolne przeniesienie się jest z kolei związane z szukaniem lepszego losu, a więc i procesy zmiany tożsamości przebiegają odmiennie.

* * *

W świecie, który staje się coraz bardziej heterogeniczny, problemy tożsamości i jej zmian stają się bardzo ważne. Państwa dla własnych celów i we własnym interesie, środkami marketingu politycznego i ustawowego regulowania statusu przesiedleńców, określają granice polityczne tych procesów. Ale obok oddziaływań władzy, zmierzających do przyspieszenia lub zwolnienia integracji, istnieją też i inne warunkujące ją czynniki. Dzisiaj wzrasta zapotrzebowanie na badanie tych procesów. Mogą je prowadzić specjaliści dysponujący stosownymi metodami zbierania danych i ich analizy, posiadający wiedzę teoretyczną, dającą się zastosować do konkretnych języków, tekstów, dzieł sztuki i in. — etnolingwistyka niewątpliwie ma przydatne do tego „narzędzia”. Warto by było ponadto rozpatrzyć, które osiągnięcia innych dyscyplin zajmujących się tożsamością mogą być spożytkowane przez etnolingwistów.

Literatura

- Ajdacić Dejan, 2003, *Književno oblikovanje predstava o protivniku u bugarsko srpskim ratovima*, „Slavistika”, t 7, s. 373–377.
- Ajdacić Dejan, 2006, *Oficery Piščevići — Rysy serbs'koji identičnosti ta jih vrata*, „Ukras”, Kyiv, nr 1, s. 71–94.
- Aretov Nikolaj, 2005, *Nacionalna mitologija i nacionalna literatura* [w:] <http://liternet.bg/publish8/naretov/nacionalna.htm>.
- Bartmiński Jerzy, Małgorzata Brzozowska, 1993, *LUD. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] *Profilowanie pojęć*, Lublin, s. 181–206.
- Bartmiński Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata (red.), *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Belova Ol'ga, 2005, *Etnokul'turnye stereotipy v slavyjanskoj narodnoj tradicii*, Moskwa: Indrik.
- Čistov Kiril, 1972, *Etničeskaja obščnost, etničeskoje soznanie i nekotorye problemy duhovnoj kul'tury*, „Sovetskaja etnografija”, nr 3, s. 73–85.
- Goldsvorti Vesna, 2000, *Izmišljanje Ruritanije. Imperijalizam mašte*, Beograd: Geopoetika. [Goldsworthy Vesna, *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*]
- Kiślak Elżbieta, 1991, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.

- Krekovičová Eva, 1999, *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Róma a Žida v slovenskom folklóre*, Bratislava: AEP.
- Krekovičová Eva, 2005, *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*, Bratislava: Ústav etnológie SAV.
- Lappo Irina, 2002, *Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka”, t. 14, s. 153–174.
- Lappo Irina, 2005, *Stereotyp Polaka i jego profilowanie w białoruskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka”, t. 17, s. 113–143.
- Rjabčuk Mykola, 2000, *Vid Malorosiji do Ukrajiny. Paradoksy zapiznilogo nacijetvorennja*, Kyjiv: Krytyka.
- Todorov Veličko, 2000, *Znam gi az tjah. S'r'bija i s'r'bite v b'lgarskata literatura*, Sofija: Graždansko društvo „Kritika”.
- Todorova Marija, 1999, *Imaginarni Balkan*, Beograd: Biblioteka XX vek [Todorova Maria, Imagining the Balkans].
- Ugrešić Dubravka, 2002, *Zabranjeno čitanje*, Beograd: Samizdat B92.

CHANGING NATIONAL IDENTITY IN THE LIGHT OF THE US/THEM OPPOSITION

The article deals with changes of ethno-religious identity and ethnic stereotypes. The opposition between US and THEM plays a major role in shaping one's group identity and determining one's relationships with others (those who belong to us, who are similar and friendly vs. those who do not, who are different and hostile). Of all types of identity, the ethno-religious identity is the least amenable to change in one's own environment but may and does change in a foreign context, among displaced persons, emigrants etc. Important factors of identity are cultural in nature and have to do with religion, customs and language. Depending on how much the community wants its new members to assimilate, the mutual relationship between cultures involves adjustment or obliteration of cultural differences. Identity may change in various ways: when identity is changed, the characteristics and relationships of the representatives of one group change through self-identification and naming; when identities are exchanged, self-identification and self-reference change together with the group's characteristics (members of the group call themselves representatives of another nation or denomination). The loss of identity and the acquisition of a new one are most of the time parallel processes but they are not mutually dependent. Some aspects of the loss are not so strongly connected with the acquisition (weakening, neglect, oblivion and renunciation), whereas others are (double identity, replacement of an ethnic identity by another ethnic identity or by an identity of a different type, e.g. professional). The analysis considers the role of the US/THEM opposition in various types of changes of national identity.

Lidia Nepop-Ajdaczić
(Kijów)

OPOZYCJA JĘZYK OJCZYSTY / JĘZYK OBCY W JĘZYKACH SŁOWIAŃSKICH

Autorka przeprowadza analizę nazw języka ojczystego i języka obcego oraz ziemi ojczystej i ziemi obcej, używanych w 11 językach słowiańskich: ukraińskim, rosyjskim, białoruskim, polskim, czeskim, słowackim, serbskim, chorwackim, bułgarskim, macedońskim i słoweńskim. Na podstawie tych nazw ustala, w jaki sposób w językach słowiańskich są rozumiane pojęcia *swój* i *obcy* w odniesieniu do języka oraz w odniesieniu do terytorium.

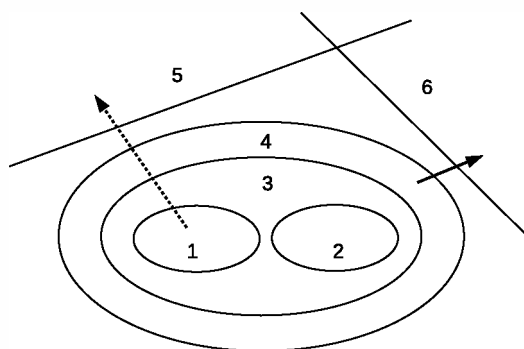
Analiza nazw odpowiadających badanym pojęciom prowadzi do wyodrębnienia funkcjonujących w poszczególnych językach opozycji, które autorka przedstawia w postaci schematów. W końcowej części artykułu zestawia je wszystkie w postaci zbiorowej tabeli, uzyskując w ten sposób całościowy obraz opozycji funkcjonujących w językach słowiańskich. We wnioskach autorka stwierdza, że w obrębie nazw języka ojczystego i języka obcego najczęstsza jest opozycja 'matka' : 'cudzy, obcy', która funkcjonuje w pięciu językach słowiańskich (czeskim, słowackim, bułgarskim, macedońskim, słoweńskim). Natomiast w obrębie nazw ojczyzny i obczyzny najczęstsza jest opozycja 'ojciec' : 'cudzy, obcy', poświadczona w dziewięciu językach (ukraińskim, rosyjskim, białoruskim, polskim, czeskim, słowackim, serbskim, bułgarskim, macedońskim). Dwie opozycje ('ojciec' : 'cudzy, obcy'; 'ród' : 'cudzy, obcy') funkcjonują zarówno w obrębie nazw języka ojczystego i języka obcego, jak i w obrębie nazw ojczyzny i obczyzny. Przy tym obie częściej występują w drugim z wymienionych pól.

Na podstawie przeprowadzonej analizy autorka stwierdza, że dla nosicieli języków słowiańskich pojęcie 'swój' znaczy tyle, co: 1) właściwy ojcu; 2) właściwy matce; 3) właściwy domowi; 4) właściwy rodowi, natomiast 'nie-swój' to: 1) cudzy, obcy; 2) inny i 3) właśnie nie-swój.

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule będą nazwy języków ojczystego i obcego w językach słowiańskich. Na podstawie tych nazw zbadam, w jaki sposób w językach słowiańskich są rozumiane pojęcia *swój* i *obcy* w odniesieniu do języka. Także porównam to rozumienie z rozumieniem *swojego* i *obcego* w odnie-

sieniu do terytorium. W tym celu rozpatrzę nazwy ziemi ojczystej i obcej w językach słowiańskich. Będę korzystała z danych języka ukraińskiego, rosyjskiego, białoruskiego, polskiego, czeskiego, słowackiego, serbskiego, chorwackiego, bułgarskiego, macedońskiego i słoweńskiego.

W języku ukraińskim nazwa języka ojczystego, *pidna* (мова), pochodzi od rdzenia *pid-* (pol. *ród*). W opozycji do języka ojczystego, którym zgodnie z podstawą słowotwórczą *pid* posługuje się cały ród na określonym terytorium, znajduje się język obcy zwany po ukraińsku *inozemna* (мова), ponieważ rozmawia w nim ktoś z innego terytorium, innej ziemi — ukr. *inozemna* < *insha zemlia*. Wspomnianym własnemu i obcemu terytoriom w języku ukraińskim przysługują takie nazwy: *ojczyzna* — *bat'kivshyna*, *vitshyna* (pochodzą od ukr. *bat'ko* — pol. *ojciec*) i *obczyzna* — *chuzhyna* (pochodzi od ukr. *chuzhii* — pol. *obcy*). Proponuję ująć te opozycje schematycznie:



Rys. 1. Opozycje w języku ukraińskim

Na rysunku 1 pole 1. odpowiada ukraińskiej podstawie słowotwórczej *bat'ko* ‘ojciec’ < **bata*, *batja* (Mel’nyčuk, red., 1982: t. 1, 152), pole 2. — podstawie *matu* ‘matka’ < psł. **mati* (Mel’nyčuk, red., 1989: t. 3, 413–414), pole 3. — podstawie słowotwórczej *dim* ‘dom’ < psł. **domo* (Mel’nyčuk, red., 1985: t. 1, 91–92), pole 4. — podstawie *pid* ‘ród’ < psł. **rodō* (Boryś 2005: 524), pole 5. prezentuje wyrazy z podstawą słowotwórczą *chuzh-* (*ui*) ‘cudzy, obcy’ < psł. **t’ud’v*, **obut’v* (Boryś 2005: 88), a pole 6. przedstawia wyrazy zawierające w swej strukturze temat *in-* (*uiui*) ‘inny’ < psł. **(j)innō* (Boryś 2005: 199). Jak widać, wszystkie nazwy są ogólnosłowiańskie, dlatego w dalszym ciągu będę przytaczała dane etymologiczne tylko dla tematów tutaj nieprzedstawionych.

Strzałka z linią ciągłą pokazuje na schemacie opozycję *język ojczysty* / *język obcy*; strzałka z linią przerywaną — opozycję *ojczyzna* / *obczyzna*.

W artykule wykorzystuję ten schemat w wersjach odpowiednio zmodyfikowanych dla danych z poszczególnych języków słowiańskich.

Możemy zauważyć, że w języku ukraińskim wyraźnie zarysowują się dwie opozycje: 1) pole ‘ojciec’ (jako przedstawiciel rodziny węższej) : ‘cudzy, obcy’; 2) pole ‘ród’ (jako wspólnota szersza) : ‘inny’ (czyli pewna odmienna wspólnota).

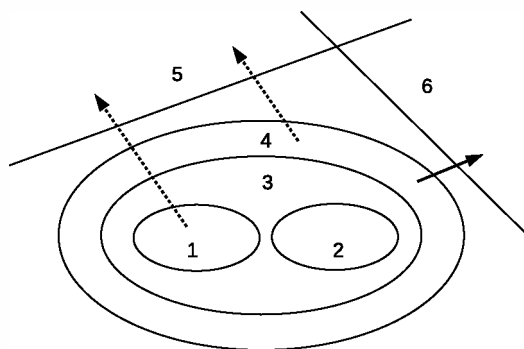
W języku rosyjskim mamy następujące nazwy (zob. rys. 2):

język ojczysty — ros. *родной язык* — należy do pola ‘ród’;

język obcy — ros. *иностранный язык* — prezentuje pole ‘inny’;

ojczyzna — ros. *родина, отечество, отчизна* — pierwsza nazwa przedstawia pole ‘ród’, dwie inne — ‘ojciec’ < psł. **otъcъ* (Vasmer 1971: t. 3, 170);

obczyzna — ros. *чужбина* — jest reprezentantem pola ‘cudzy, obcy’.



Rys. 2. Opozycje w języku rosyjskim

Na rys. 2. widoczne są dwie opozycje: 1) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘ród’ : ‘inny’ (czyli pewna odmienna wspólnota). Poza tym pojawia się jeszcze jedna strzałka, która pokazuje opozycję 3) *родина* : *чужбина*, czyli ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’.

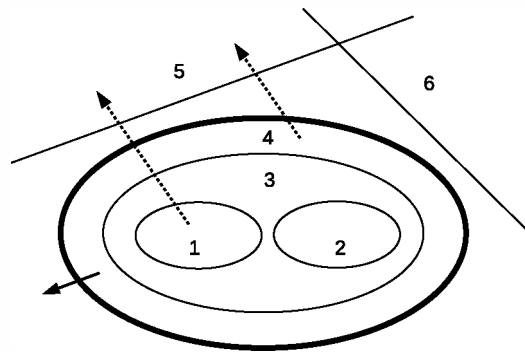
W języku białoruskim analizowanym pojęciom odpowiadają takie nazwy (zob. rys. 3):

język ojczysty — brus. *родная мова* — prezentuje pole ‘ród’;

język obcy — brus. *замежная мова*. W tym przypadku mamy do czynienia z nazywaniem języka obcego nie poprzez określenie tegoż języka jako samoistnego, lecz poprzez pryzmat swojego języka, swojego terytorium i siebie samego. Wyraz *замежна* znaczy ‘ta, która znajduje się za miedzą’. Zatem nie mamy bliższego określenia, jaki czy czyj jest ten język, ponad to, że nie jest językiem swoim, własnym, ponieważ jest używany poza granicami własnego terytorium. Uzasadnione wydaje się ujęcie wyrazu *замежны* jako należącego do pola ‘nie-swojego’, znajdującego się „za miedzą”, tzn. poza granicami pól ‘swojego’ — odpowiadającego ‘ojcu, matce, domowi, rodowi’ (co na schemacie pokazuję przez pogrubienie linii umownie określającej zasięg pól ‘swojego’ i strzałki, skierowanej do bliżej nieokreślonego pola znajdującego się poza ich granicami).

Ojczyzna — brus. *радзіна, бацькаўшчына, айчына*. Pierwszy wyraz należy do pola ‘ród’, dwa inne — do pola ‘ojciec’.

Obczyzna — brus. *чужына* pochodzi od rdzenia *чужы* — pol. *obcy*, tzn. reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’.



Rys. 3. Opozycje w języku białoruskim

W języku białoruskim mamy zatem do czynienia z trzema opozycjami: 1) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘ród’: ‘cudzy, obcy’; 3) ‘ród’ : ‘nie-swój’.

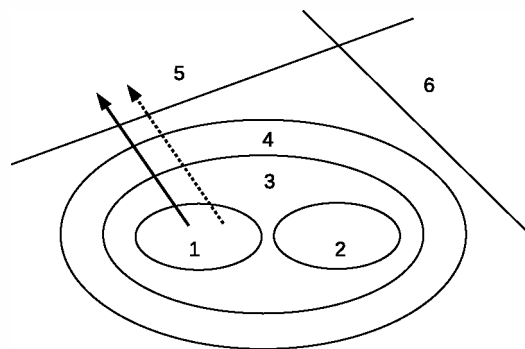
W języku polskim badane wyrazy należą do następujących pól (zob. rys. 4):

język *ojczysty* reprezentuje pole ‘ojciec’;

język *obcy* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’;

nazwa *ojczyzna*, podobnie jak *ojczysty*, pochodzi od *ojciec*, a więc należy do pola ‘ojciec’;

podstawą słowotwórczą wyrazu *obczyzna* jest *obcy*, tym samym reprezentuje on pole ‘cudzy, obcy’.



Rys. 4. Opozycje w języku polskim

W języku polskim mamy dwukrotnie potwierdzoną opozycję ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’.

W języku czeskim do określenia analizowanych pojęć używa się takich wyrazów (zob. rys. 5):

język ojczysty — czes. *mateřský jazyk*, *mateřština* należy do pola ‘matka’;

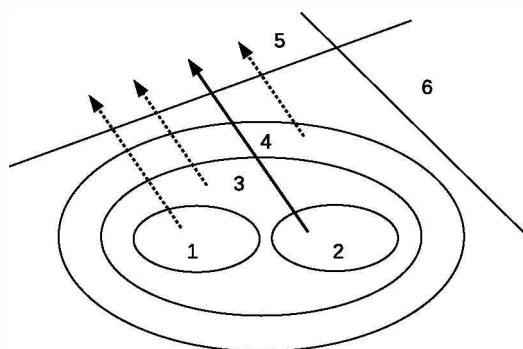
język obcy — czes. *cizí jazyk* prezentuje pole ‘cudzy, obcy’;

ojczyzna — czes. *vlast*, *rodná země*, *otčina*, *domovina* (zob. komentarz niżej);

obczyzna — czes. *cizina*, *cizí země*.

Opozycja *mateřský* : *cizí jazyk* nie wywołuje wątpliwości. Natomiast wyrazy nazywające ‘ojczyznę’ należy rozpatrzyć bardziej szczegółowo. Wyraz *vlast* jest spokrewniony z ros. *вѣлѣстѣ*, ukr. *вѣлѣстѣ*, brus. *вѣлѣстѣ*, pol. *włość*, słowac. *vlast*, bułg., mac. *власт*, serbochorw. *власт*, słoweń. *lást* i pochodzi od psl. **volstv* < **voldti* ‘władza, panowanie, kraj przebywający pod czyjąś władzą’ (Mel’nyčuk, red., 1982: t. 1, 421; Vasmer 1964: t. 1, 344). Ze względu na to, że wyraz *vlast* należy do innego pola znaczeniowego, niebędącego przedmiotem naszej analizy, pozostawiam go do zbadania w przyszłości. Biorąc pod uwagę strukturę formalną konstrukcji *rodná země*, *otčina*, *domovina*, *cizina*, *cizí země*, można wyodrębnić dwie linie opozycyjne: 1) *rodná* : *cizí (země)*; 2) *otčina*, *domovina* : *cizina*.

Przedstawia to schematycznie rys. 5.



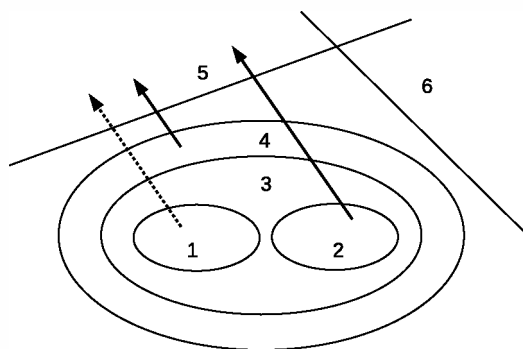
Rys. 5. Opozycje w języku czeskim

Rys. 5 pokazuje, że w języku czeskim funkcjonują cztery opozycje: 1) ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 3) ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’; 4) ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’.

W języku słowackim badanym pojęciom odpowiadają takie wyrazy (zob. rys. 6):

język ojczysty — słowac. *rodná*, *materinská reč*. Pierwszy wyraz należy do pola ‘ród’, a drugi do pola ‘matka’;

język obcy — słowac. *cudzi jazyk* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’;
ojczyzna — słowac. *vlast*, *otčina*. Pierwszego wyrazu z powodów opisanych powyżej (zob. komentarz do czes. *vlast*) na razie nie rozpatruję. Drugi wyraz należy do pola ‘ojciec’.
obczyzna — słowac. *cudzina*, *cudzina krajina* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’.



Rys. 6. Opozycje w języku słowackim

Powyższy schemat (rys. 6) pokazuje, że w języku słowackim funkcjonują trzy opozycje: 1) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’; 3) ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’.

W języku serbskim występują takie nazwy (zob. rys. 7):

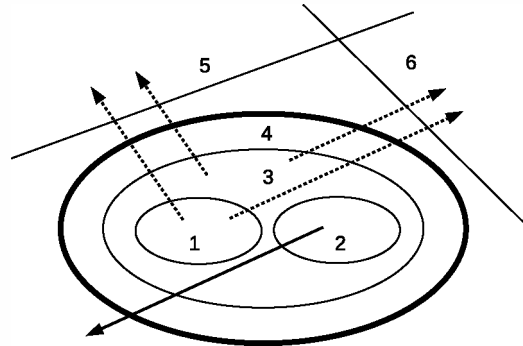
język ojczysty — serb. *матерњи језик* należy do pola ‘matka’;

język obcy — serb. *страну језик*. Przymiotnik *стран*, etymologicznie związany z rdzeniem psl. **storna* — pol. *strona* (zob. Boryś 2005: 581) jest synonimem przymiotnika *myśl*. Etymologia tego wyrazu wskazuje na to, że w języku serbskim, podobnie jak w białoruskim (zob. wyżej komentarz do wyrazu *за межамі*), język obcy został określony przez pryzmat języka własnego. *Стран*, czyli ten, który jest używany w nie-swoich stronach. Na schemacie pokazuję to poprzez pogrubienie linii umownie określającej zasięg ‘swojego’ i strzałki, która jest skierowana do bliżej nieokreślonego pola znajdującego się poza granicami, czyli po drugiej stronie pola ‘swojego’.

ojczyzna — serb. *отаџбина, домовина*. Pierwszy wyraz należy do pola ‘ojciec’, a drugi do pola ‘dom’.

obczyzna — serb. *иностранство, туђина*. Pierwszy wyraz jest formacją zawierającą rdzeń *in-* (reprezentuje pole ‘inny’), a drugi wyraz pochodzi od rdzenia *myśl* (reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’).

W języku serbskim w grupie analizowanych nazw można wyróżnić pięć opozycji: 1) ‘matka’ : ‘nie-swój’; 2) ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’; 3) ‘dom’ : ‘inny’; 4) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 5) ‘ojciec’ : ‘inny’.



Rys. 7. Opozycje w języku serbskim

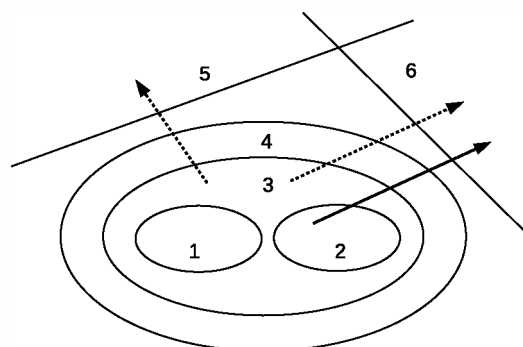
W języku chorwackim analizowanym pojęciom odpowiadają takie nazwy (zob. rys. 8):

język ojczysty — chorw. *materinski*, *materinji jezik* należy do pola ‘matka’;

język obcy — chorw. *inostrani jezik* reprezentuje pole ‘inny’. W tym miejscu wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na to, że wyraz ten (podobnie jak rosyjski *иностранный*) zawiera tak temat *in-*, jak i *stran-*. Odnośnie do tematu *-stran-* w języku serbskim zob. komentarz powyżej. W związku z tymi uwagami powstaje pytanie, czy skoro w języku serbskim wyraz *стран* został umieszczony w polu ‘nie-swoj’, to czy wyrazów chorw. *inostrani*, ros. *иностранный* nie należy sytuować w tym samym polu? W mojej ocenie odpowiedź na to pytanie jest negatywna, ponieważ serbskie *стран* określa język obcy przez odniesienie do języka własnego, natomiast wyrazy chorwacki i rosyjski określają język obcy jako samostanny.

ojczyzna — chorw. *domovina* reprezentuje pole ‘dom’;

obczyzna — chorw. *inozemstvo*, *tudjina* reprezentują pole ‘inny’ i ‘cudzy, obcy’.



Rys. 8. Opozycje w języku chorwackim

W języku chorwackim funkcjonują takie opozycje: 1) ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘dom’ : ‘inny’; 3) ‘matka’ : ‘inny’.

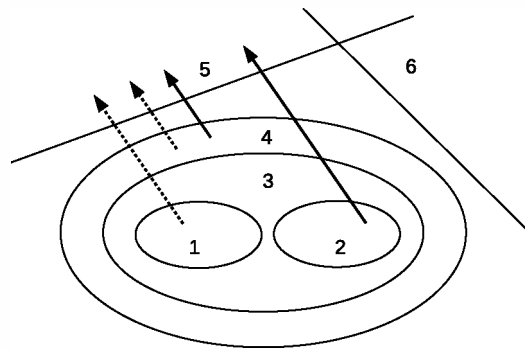
W języku bułgarskim są używane następujące nazwy (zob. rys. 9):

język ojczysty — bułg. *роден, матерен език*. Pierwszy z dwu wymienionych wyrazów należy do pola ‘ród’, drugi — do pola ‘matka’.

język obcy — bułg. *чужд език* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’;

ojczyzna — bułg. *родина, матковина, отечество*. Pierwszy wyraz należy do pola ‘ród’, drugi i trzeci — do pola ‘ojciec’ (*матковина* < psl. **tata* (Boryś 2005: 629).

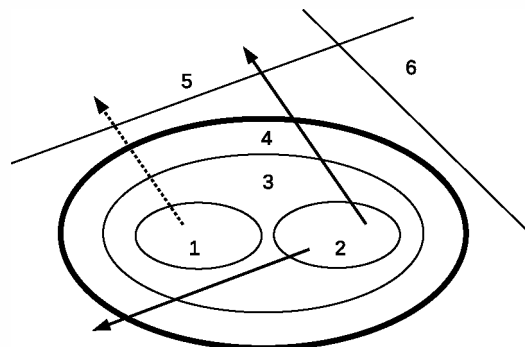
obczyzna — bułg. *чужбина* należy do pola ‘cudzy, obcy’.



Rys. 9. Opozycje w języku bułgarskim

W język bułgarskim dają się wyodrębnić trzy opozycje: 1) ‘ojciec’: ‘cudzy, obcy’; 2) ‘matka’: ‘cudzy, obcy’; 3) ‘ród’: ‘cudzy, obcy’.

W języku macedońskim są używane takie nazwy do określenia interesujących nas pojęć (zob. rys. 10):



Rys. 10. Opozycje w języku macedońskim

język ojczysty — mac. *мајчин јазик* należy do pola ‘matka’;

język obcy — mac. *тузи, странски јазик*. Pierwszy wyraz reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’, a drugi (podobnie jak w języku serbskim) określa język obcy poprzez odniesienie do języka swojego, zatem reprezentuje pole ‘nie-swój’.

ojczyzna — mac. *матковина* należy do pola ‘ojciec’;

obczyzna — mac. *туџина* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’.

W języku macedońskim notujemy zatem trzy opozycje: 1) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’; 3) ‘matka’ : ‘nie-swój’.

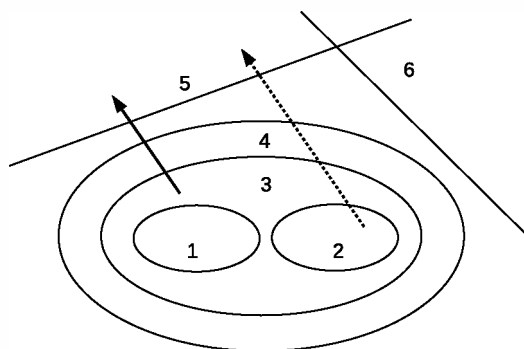
Język słoweński natomiast operuje takimi nazwami (zob. rys. 11):

język ojczysty — słoweń. *materin jezik* należy do pola ‘matka’;

język obcy — słoweń. *tuji jezik* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’;

ojczyzna — słoweń. *domovina* należy do pola ‘dom’;

obczyzna — słoweń. *tujina* reprezentuje pole ‘cudzy, obcy’.



Rys. 11. Opozycje w języku słoweńskim

W języku słoweńskim istnieją zatem dwie opozycje: 1) ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’.

Dane o opozycjach istniejących w językach słowiańskich możemy przedstawić w postaci zbiorowej tabeli (tab. 1). W ten sposób uzyskujemy całościowy obraz opozycji funkcjonujących w językach słowiańskich, a także informacje o tym, które opozycje są najczęstsze. W tabeli poszczególne języki słowiańskie oznaczam numerem, odpowiadającym kolejności omówienia w artykule i numerowi rysunku przedstawiającego schemat funkcjonujących w danym języku opozycji. Tak więc 1 to język ukraiński, 2 — rosyjski, 3 — białoruski, 4 — polski, 5 — czeski, 6 — słowacki, 7 — serbski, 8 — chorwacki, 9 — bułgarski, 10 — macedoński, 11 — słoweński. Jeden krzyżyk (+) oznacza, że w danym języku funkcjonuje opozycja w obrębie nazw odpowiadającym pojęciom *język ojczysty* : *język obcy*. Dwa krzyżyki (++) oznaczają, że w danym języku funkcjonuje opozycja w obrębie nazw odpowiadającym pojęciom *ojczyzna* : *obczyzna*.

Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że w językach słowiańskich funkcjonują takie opozycje: 1) ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; 2) ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’;

Tabela 1. Zestawienie opozycji

	‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’	‘matka’ : ‘cudzy, obcy’	‘dom’ : ‘cudzy, obcy’	‘ród’ : ‘cudzy, obcy’	‘ojciec’ : ‘inny’	‘matka’ : ‘inny’	‘dom’ : ‘inny’	‘ród’ : ‘inny’	‘ród’ : ‘nie-swój’	‘matka’ : ‘nie-swój’
1	++							+		
2	++			++				+		
3	++			++					+	
4	+, ++									
5	++	+	++	++						
6	++	+		+						
7	++		++		++		++			+
8			++			+	++			
9	++	+		+, ++						
10	++	+								+
11		+	++							
Razem	+1 ++9	+5	++4	+2 ++4	++1	+1	++2	+2	+1	+2

3) ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’; 4) ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’; 5) ‘ojciec’ : ‘inny’; 6) ‘matka’ : ‘inny’; 7) ‘dom’ : ‘inny’; 8) ‘ród’ : ‘inny’; 9) ‘ród’ : ‘nie-swój’; 10) ‘matka’ : ‘nie-swój’.

W obrębie nazw języka ojczystego i języka obcego najczęstsza jest opozycja ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’, która funkcjonuje w pięciu językach słowiańskich (czeskim, słowackim, bułgarskim, macedońskim, słoweńskim). Dla tych nazw charakterystyczne są także trzy opozycje poświadczone dwukrotnie: ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’ (w języku słowackim, bułgarskim), ‘ród’ : ‘inny’ (w języku ukraińskim, rosyjskim), ‘matka’ : ‘nie-swój’ (w języku serbskim, macedońskim) i trzy opozycje zaświadczone jednokrotnie (‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’ — w języku polskim; ‘ród’ : ‘nie-swój’ — w języku białoruskim; ‘matka’ : ‘inny’ w języku chorwackim).

W obrębie nazw ojczyzny i obczyzny najczęstsza jest opozycja ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’ poświadczona w dziewięciu językach (ukraińskim, rosyjskim, białoruskim, polskim, czeskim, słowackim, serbskim, bułgarskim, macedońskim). Dwie kolejne opozycje pojawiają się w czterech językach: ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’ (czeskim, serbskim, chorwackim, słoweńskim); ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’ (rosyjskim, białoruskim, czeskim, bułgarskim). W dwu językach (serbskim i chorwackim) odnotowano także opozycję ‘dom’ : ‘inny’ oraz w jednym języku (serbskim) opozycję ‘ojciec’ : ‘inny’.

Dwie opozycje (‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’; ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’) funkcjonują zarówno w obrębie nazw języka ojczystego i języka obcego, jak i w obrębie nazw ojczyzny i obczyzny. Przy tym obie częściej występują w polu nazw ojczyzny, ob-

czyzny. Reszta opozycji występuje tylko w zasięgu jednej lub drugiej pary nazw analizowanych pojęć (patrz tabela i komentarz wyżej).

W wyniku analizy stwierdzono, że dla nosicieli języków słowiańskich pojęcie ‘swój’ znaczy tyle, co: 1) właściwy ojcu; 2) właściwy matce; 3) właściwy domowi (czyli domownikom, najbliższej rodzinie); 4) właściwy rodowi (plemieniu, dalszej rodzinie), natomiast ‘nie-swój’ to: 1) cudzy, obcy; 2) inny i 3) właśnie nie-swój.

W świetle odnotowanych opozycji wyraźnie widać regularność w sposobie nazywania języka ojczystego — w językach słowiańskich najczęstsze jest jego ujęcie jako właściwego matce (w pięciu językach), rzadkie zaś (poświadczone jednokrotnie) jest jego ujęcie jako właściwego ojcu. W obu przypadkach język obcy jest określany jako cudzy, obcy. Natomiast w sytuacji, gdy język ojczysty jest ujmowany jako właściwy większej wspólnoty (rodowi, plemieniu), przeciwstawiany mu język obcy jest określany przez konstrukcje z rdzeniem *in-*, tzn. jako inny. Oczywiście mamy także przykłady opozycji ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’, ale opozycje te funkcjonują równolegle z opozycją ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’, dlatego sądzę, że przeciwstawienie ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’ jest wtórne w odniesieniu do opozycji ‘matka’ : ‘cudzy, obcy’. Ważne jest także przeciwstawienie ‘matka’ : ‘nie-swój’, które skłania do wąskiego ujęcia pojęcia ‘swojego’.

W nazwach ojczyzny i obczyzny niewątpliwie najważniejsza jest opozycja ‘ojciec’ : ‘cudzy, obcy’. Czterokrotnie poświadczona opozycja ‘ród’ : ‘cudzy, obcy’ funkcjonuje tylko równolegle z pierwszą, co wskazuje na jej wtórny charakter. Opozycja ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’ została odnotowana również w czterech językach. W dwu językach funkcjonuje przeciwstawienie ‘dom’ : ‘inny’, ale w obu tych językach istnieje także opozycja ‘dom’ : ‘cudzy, obcy’. Ponieważ nie zaświadczone żadnego samodzielnego występowania opozycji ‘dom’ : ‘inny’, sądzę, że nie jest ona pierwotna. Dlatego też w nazwach *ojczyzny* : *obczyzny* w językach słowiańskich najbardziej rozpowszechnione jest znaczenie ‘swojego’ — ojczyzna to swoje terytorium, właściwe ojcu (należące do ojca), domowi (domownikom i najbliższej rodzinie). Obczyzna zaś jest rozumiana jako cudze, obce terytorium. Przeciwstawienie ojczyzny i obczyzny rozumianej jako ‘inna ziemia’ pojawia się tylko w trzech językach, w dodatku niesamodzielnie. W tychże językach funkcjonuje też ujęcie obczyzny jako cudzej ziemi.

W obrębie analizowanych nazw w językach słowiańskich dominują dwa podstawowe modele opozycyjne: 1) nazwy języka ojczystego tworzone od prasłowiańskich rdzeni **mati*, **otъcъ* i nazwy ojczyzny pochodzące od prasłowiańskich rdzeni **bata*, *batja*, **otъcъ*, **tata* przeciwstawiane są nazwom języka obcego i nazwom obczyzny utworzonym od rdzeni **t'ud'ъ*, **obъt'ъ*; 2) nazwy języka ojczystego utworzone od prasłowiańskiego rdzenia **rodъ* przeciwstawiane są nazwom języka obcego, będącym dwutematowymi formacjami z pierwszym tematem pochodnym od psl. **(j)innъ*.

Literatura

- Atrachovič K. K. (Krapiva Kondrat) (red.), 1982, *Russko-belorusskij slovar'*, t. 1–2, Minsk: Sovetskaja enciklopedija imeni Petrusja Brovki.
- Boryś Wiesław, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- Čukalov S. K., 1981, *Russko-bolgarskij slovar'*, Moskva: Russkij jazyk.
- Filkusova M., Kučerova E., Laparova B., Malikova O., Sekaninova E., 1960–1970, *Bol'soj russko-slovackij slovar'*, t. 1–5, Bratislava: Izdatel'stvo Slovenskej Akademii Nauk.
- Jurančič Janko, 1972, *Srbskohrvatsko-slovenski slovar*, 2. razširjena izdaja, Ljubljana: DZS.
- Mel'nyčuk Oleksandr S. (red.), Bilodid I. K., Kolomijec' V. T., Tkačenko O. B., 1982–2003, *Etymologičnyj slovnyk ukrajins'koji movy*, t. 1–4, Kyjiv: Naukova dumka.
- Milošev G., Gruik B., Korveziroski M., Blagoeski B., Dukeski A., 1989, *Srpskohrvatsko-makedonski rečnik*, Skopje: Makedonska kniga.
- Stanković B. (red.), 1988, *Russko-serbskohorvatskij slovar'*, Moskva: Russkij jazyk; Nosi Sad: Matrica Srpska.
- Vasmer Max, 1964–1973, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*. Perevod s nemeckogo i dopolnenija O. N. Trubačeva, t. 1–4, Moskva: Progress.
- Velký rusko-český slovník*, 1953–1962, za vedení L. Kopeckého, B. Havránka, K. Horálka, t. 1–5, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.

THE OPPOSITION “NATIVE/FOREIGN LANGUAGE” IN SLAVIC LANGUAGES

The author analyzes the names of the native language and a foreign language (spoken in the speakers' own country and abroad) in eleven Slavic languages: Ukrainian, Russian, Byelorussian, Polish, Czech, Slovak, Serbian, Croatian, Bulgarian, Macedonian and Slovene. On this basis she investigates in what way the concepts “native/our” and “foreign” are used in reference to a language and territory. Thus certain oppositions can be identified, which the author presents in the form of schemata. A final table juxtaposes them all in a holistic perspective on these oppositions in Slavic languages. A conclusion is drawn that in reference to tongues the most frequent (in Czech, Slovak, Bulgarian, Macedonian and Slovene, i.e. in five languages) is the opposition “mother” : “foreign”. But in reference to the land the most frequent is the opposition between “father” and “foreign” (in nine languages: Ukrainian, Russian, Byelorussian, Polish, Czech, Slovak, Serbian, Bulgarian and Macedonian). Two oppositions (“father” : “foreign” and “family line” : “foreign”) function in reference to both language and territory, but more frequently to the latter. The author also concludes that “our” in Slavic languages means 1) “of the father”, 2) “of the mother”, 3) “of the home”, 4) “of the family line”. “Not-ours” means 1) “foreign”, 2) “different” and 3) “not belonging to us”.

Anna Pajdzińska
(Lublin)

O NEPOTYZMIE, KUMOTERSTWIE I KOLESIOSTWIE SŁÓW KILKA

Jedną z najważniejszych opozycji organizujących obraz świata utrwalaony w polszczyźnie jest opozycja „swoi / obcy”. Biegun obcości zwykle zyskuje ocenę negatywną tylko dlatego, że wiąże się z odmiennością, jest to bowiem typowy sposób kształtowania poczucia odrębności, samookreślenia się i wzmacniania wspólnoty. Przyczyną negatywnego wartościowania grupy, do której nie należymy, może być jednak także przeświadczenie, że zachowania i działania członków tej grupy są naganne moralnie, gdyż ich istotą jest wzajemne popieranie się ludzi ze sobą związanych w celu osiągnięcia własnych korzyści lub realizacji nieuczciwych interesów. Dezaprobatę wyrażają nazwy grupy: *klan*, *klika*, *koteria*, *sitwa*, *mafia*, *nomenklatura*, *układ* i utworzone od nich określenia, np. *koteryjne (interesy)*, *klanowa (solidarność)*, a także nazwy abstrakcyjne typu *nepotyzm*, *kolesiostwo*, *kumoterstwo*.

Jedną z najważniejszych opozycji organizujących obraz świata utrwalaony w polszczyźnie jest opozycja „swoi / obcy”. W świecie ludzkim, w przestrzeni społecznej zakreślane są różne kręgi wspólnoty i obcości. Analiza języka, którym się posługujemy, pozwala je ujawnić. Rysują się różne przeciwstawienia: Polacy / nie-Polacy, katolicy / wyznawcy innych religii i ateści, Europejczycy / nie-Europejczycy, dają o sobie znać dyferencjacje społeczne i polityczne, a także to, że dla człowieka podstawowym kręgiem wspólnoty jest rodzina. Liczne fakty językowe wymownie świadczą o tym, jak istotna jest dla nas przynależność do grupy, życie we wspólnocie, bycie częścią czegoś. Typowym sposobem kształtowania poczucia odrębności, samookreślenia się, aktywnego stosunku do siebie i innych, budowania poczucia przynależności do grupy i wzmacniania wspólnoty jest — jak wiadomo — pozytywne wartościowanie wszystkiego, co uznaje się za swoje, i negatywne — wszystkiego, co traktuje się jako obce. Znajduje to wy-

raz w bardzo różnych faktach językowych: etymologii słów, np. *Niemiec*, apelatywizacji etnonimów, np. *kozak*, *cygan*, *prusaki*, ujakościowieniu przymiotników relacyjnych typu *wielkomiejski*, *stołeczny*, *małomiasteczkowy*, *prowincjonalny*, *parafialny*, *zaściankowy*, *wiejski*, *macierzyński*, *braterski*, derywacji słotwórczej, np. *ocyganić*, *oszwabić*, *olszewik*, *komuch*, *solidaruch*, motywacji semantycznej frazeologizmów, np. *austriackie gadanie*, *francuska choroba*, *moherowe berety*, nawet w negatywnym nacechowaniu zapożyczonych jednostek leksykalnych, np. *bryja*, *bety*, *aparaczyk*, *chaltura* (pełnią one funkcję odgraniczania kulturowego, wskazywania na obcość zjawisk i przekazywania silnie ustereotypizowanej charakterystyki innego narodu).

Niekiedy nieufność, podejrzliwość, a nawet wrogość wobec odmienności łączy się z ciekawością i zwyciężają zainteresowanie, fascynacja, podziw. Biegun obcości zyskuje wówczas nietypową ocenę dodatnią (por. np. *francuski szyk*, *wdzięk*, *smak*, *szwajcarska precyzja*). Dużo częstsze jest jednak wiązanie z obcością negatywnych elementów oceniających. Jest to psychologicznie zrozumiałe: odmienność, *ex definitione* właściwa obcym, budzi obawy, bo odmienność to nieznanie, a nieznanie zdaje się zapowiadać niebezpieczeństwo. Często ujemnie wartościuje się pewne zachowania czy właściwości tylko dlatego, że się różnią od własnych — jako ilustrację przywołajmy choćby frazeologizmy: *angielska flegma*, *awantura arabska*, *pruska dyscyplina*, *chińskie ceremonie* a. *ceregiele*, *ktoś kiwa się jak Żyd nad Talmudem*, *święta krowa*, *goły jak święty turecki*.

Przyczyną negatywnego wartościowania może być jednak także przeświadczenie, że zachowania i działania pewnej grupy, do której nie należymy, są naganne moralnie, ich istotą jest bowiem wzajemne popieranie się ludzi jakoś ze sobą związanych, w celu osiągnięcia własnych korzyści lub realizacji nieuczciwych interesów. Dezaprobatę wyrażają nazwy grupy: *klan*, *klika*, *koteria*, *sitwa*, *mafia*, *nomenklatura*. Jednostki te różnią się pochodzeniem i semantyką, warto więc poświęcić im nieco uwagi. Co ciekawe, wszystkie są zapożyczeniami, chociaż użytkownicy polszczyzny nie zawsze to sobie uświadamiają. Pierwszy z wymienionych wyrazów jest pożyczką z języka angielskiego, ściślej — ang. *clan* pochodzi od irl. *clann* ‘ród, rodzina, potomstwo’. SWil i SW przypisują temu słowu jedynie znaczenie, jakie wyrażało w języku wyjściowym: ‘w Irlandii i Szkocji związek rodowy oparty na wspólnocie przodków’, dopiero SJPDor odnotowuje znaczenie przenośne: ‘grupa ludzi związanych w jakiś sposób ze sobą; ściśle grono, koło’. Zauważmy, że objaśnienie to nie ma charakteru wartościującego, elementy oceny pojawiają się później, ale nie są tak wyraźne, jak w wypadku pozostałych nazw (np. w ISJP czytamy: ‘zamknięta grupa ludzi popierających się wzajemnie, niedopuszczająca innych do swojego grona’).

Inaczej rzecz się ma z *kliką*. Słowo to zostało zapożyczone z języka francuskiego (*clique* pierwotnie oznaczało orkiestrę wojskową, zwykle hałaśliwą, póź-

niej ogół trębaczy w pulku, a także czyichś zwolenników politycznych). Po raz pierwszy rejestruje je SWil, w znaczeniu ‘zgromadzenie, gromada, kupa, spółka’, SW przynosi zaś informację o jego nacechowaniu aksjologicznym, podając, że jest to określenie „grona ludzi łączących się najczęściej w celach nieszlachetnych”. Wszyscy następni leksykografowie podkreślają wzajemne popieranie się osób tworzących klikę dla osiągnięcia własnych korzyści. Francuską pożyczką jest również *koteria* (słowo *coterie* pierwotnie wyrażało sens ‘ogół chłopów poddanych w jednym majątku szlacheckim’). I ten wyraz notowany jest po raz pierwszy w SWil, jednak w znaczeniu dość odległym od współczesnego: ‘osobne towarzystwo; połączenie osób razem czas spędzających lub wyznających jedne mniemania’, ale już definicja w SW wymienia jako przyczynę powstania związku ludzi także wspólne interesy, szczególnie niezgodne z dobrem ogółu. W kolejnych słownikach przyczyna ta występuje jako jedyna, a *koteria* i *klika* zostają uznane za synonimy.

Krótszą historię w polszczyźnie mają pozostałe wymienione nazwy. *Sitwę* znajdziemy dopiero w SJPDor, słowo opatrzone jest kwalifikatorem *wiech.*, który — jak wiemy — sygnalizuje jego substandardowy status, przynależność do gwary warszawskiej (autorzy słusznie sądzili, że slangowość wyrazu szybko ulegnie zapomnieniu). Oprócz eksplikacji ‘zgrana grupa (zwykle w niezbyt czystych interesach)’ podane są jednostki bliskoznaczne *klika* i *paczka*, dowiadujemy się również, że jest to pożyczka z jidysz (*sitwes* ‘spółka’), o rodowodzie hebrajskim. Wcześniej w naszym języku zaczął funkcjonować wyraz *mafia*, zapożyczony z włoskiego. Po raz pierwszy notuje go SW, odnosząc do świata przestępczego Sycylii. Z czasem jednostki zaczęto używać przenośnie, co zarejestrował SJPDor (‘grupa osób potajemnie współdziałających i nieprzebiegających w środkach w realizowaniu swych zamierzeń; klika, banda, szajka’); z użyc tych wykształciło się odrębne znaczenie.

Ostatnia ze wspomnianych nazw ma nieco inny charakter, jest ściśle związana z konkretnym okresem historycznym. Na próżno byśmy jej szukali, oczywiście w interesującym nas znaczeniu, derywowanym od łac. *nomenclatura* ‘nazywanie; rejestr’, w opracowaniach leksykograficznych powstałych przed 1989 rokiem, choć odnosi się do zjawiska charakterystycznego właśnie dla peerelowskiej rzeczywistości — do faktu istnienia uprzywilejowanej grupy ludzi wyznaczanych przez władze, instancje partyjne itp. na stanowiska kierownicze w instytucjach i urzędach państwowych. Główną zasadą funkcjonowania systemu obsady stanowisk kierowniczych w krajach bloku radzieckiego (bez względu na to, czy obsady owej dokonywano na podstawie mianowania, czy formalnego wyboru) była konieczność uzyskania przez kandydata na to stanowisko rekomendacji jednostki partyjnej określonego szczebla; cofnięcie rekomendacji stanowiło swoiste wotum nieufności i oznaczało zwolnienie funkcjonariusza państwowego. Przyczyny utraty zaufania nie stanowiła zazwyczaj niekompetencja zawodowa — osoba, która nie

sprawdziła się na jednym stanowisku, była przesuwana na inne, niekiedy wyższe, częstokroć w zupełnie odmiennej dziedzinie. Wymiana osób na stanowiskach zyskała nawet prześmiewcze miano *karuzeli stanowisk*. System ten obowiązywał w praktyce od początku istnienia PRL, ale jego formalna kodyfikacja nastąpiła dopiero w 1972 roku. Ktoś, kto został zaliczony do nomenklatury, pozostawał w niej, chyba, że padł ofiarą rozgrywek partyjnych. Bycie *nomenklaturowcem*¹ wiązało się z różnego typu przywilejami, przetrwały one dłużej niż system polityczny, czego ślad odnajdziemy nawet w słowniku (por. ilustracje użyć w ISJP: *Wojewoda wciąż chroni nomenklaturę; Tylko nomenklatura ma się dobrze; Pojawiły się spółki nomenklaturowe; przywileje dla nomenklaturowej kadry kierowniczej; stanowiska obsadzone przez ludzi z nomenklaturowego klucza*).

Rejestr ten byłby niepełny, gdyby zabrakło w nim neosemantyzmu, który zdobył niechlubny tytuł Antysłowa IV RP² — *układ*. Początkowo wyraz ten był opatrywany określeniem *III RP*, ale bardzo szybko kierownictwo rządzącej partii (PiS), za nim zaś jej zwolennicy zaczęli używać go samodzielnie, w znaczeniu, które Andrzej Markowski tak eksplikuje: „grupa ludzi sprawujących władzę w III RP, mająca do dziś kontrolę nad newralgicznymi dziedzinami życia w Polsce, składająca się z polityków mających od dawna powiązania z ludźmi należącymi w przeszłości do elit władzy PRL i komunistycznymi służbami specjalnymi, a dziś powiązana licznymi interesami z ludźmi biznesu oraz przedstawicielami świata przestępczego; usiłuje uniemożliwić przemiany w Polsce i zatrzymać budowę IV RP” (Cieśla 2007: 29). Michał Głowiński uznał, że gramatyczna forma wyrazu — liczba pojedyncza w przeciwieństwie do wcześniej występującej liczby mnogiej interesującego nas słowa, używanego potocznie w znaczeniu zapewne wyjściowym dla procesu derywacji semantycznej (por. „Układy to wzajemne zależności między ludźmi, zwłaszcza takie, z których czerpią oni jakieś korzyści” ISJP II, 901) — nie jest przypadkowa, sugeruje, że ci, którzy są przeciw budowaniu IV RP, stanowią „jedną wielką strukturę, działająca kolektywnie [...] tracą wszelką wagę różnice, jakie w obozie »układu« mogłyby występować” (Głowiński 2006: 16). Nowe znaczenie, które pojawiło się w ostatnich latach, jest połączone z silnym wartościowaniem negatywnym, jakiego nie miało żadne z kilkunastu wcześniejszych znaczeń.

¹ Por. dodatkową charakterystykę tego typu osób: „[...] nomenklaturowcy to nie potomkowie Radziwiłłów i Sanguszków, lecz właśnie pokolenia awansu społecznego, dzieci chłopów i robotników. Nic przecież tak nie pomagało w karierze jak słuszne pochodzenie klasowe” („Polityka” VII, 90, cyt. za: Magierowa, Kroh 1996: 79).

² Konkurs na Antysłowo IV RP ogłosiła redakcja „Polityki”. W pierwszym etapie konkursu czytelnicy przesyłali propozycje wyrazów lub wyrażeń „zaciemniających rzeczywistość, ukrywających intencje czy fałszujących fakty” (Cieśla 2007: 28). W efekcie powstała lista składająca się z 300 jednostek, z których w drugim etapie internauci wybrali 13 „półfinalistów”. W finale jurorzy: Jerzy Bralczyk, Michał Głowiński i Andrzej Markowski wytypowali Antysłowo IV RP.

Brak przyzwolenia na istnienie grup ludzi popierających się wzajemnie, niedopuszczających innych do swojego grona, niekierujących się w swoim postępowaniu dobrem ogółu, lecz własnymi interesami, wyraża się nie tylko w negatywnym nacechowaniu nazw tych grup (dodajmy: nacechowaniu o różnym stopniu natężenia, najsłabszym — jak się wydaje — w wypadku *klanu*, najsilniejszym zaś — *mafii*, co wiązałabym z motywacją semantyczną, drugie ze słów odnosi się przecież prymarnie do grupy przestępców, działających bezwzględnie). Dezaprobatę wyrażają także utworzone od nich derywaty. Do już wymienionych *nomenklatury* i *nomenklatury* dorzucimy inne: *klanowa* (*solidarność*), *klikowy*, *rad. klikowiec*, *koteryjne* (*interesy*), *mafijne* (*struktury*). W polszczyźnie funkcjonują również *nomina essendi*: *klanowość*, *klikowość*, *mafijność*, „szczególnie skondensowane pod względem semantycznym, nazywające bowiem nie jedną cechę, lecz cały ich zespół właściwy desygnatowi podstawy” (Grzegorzczkowska 1982: 34).

Jakby tego było mało, do dyspozycji mamy jeszcze kolejne nazwy abstrakcyjne: *nepotyzm*, *kumoterstwo* i *kolesiostwo*. Pierwsza z nich jest zapożyczeniem z języka francuskiego (łac. *nepos*, *nepotis* ‘wnuk; potomek; siostrzeniec’), notuje ją już SWil w znaczeniu ‘wpływ siostrzanów lub synowców papieskich do zarządu lub do interesów państwowych’. Podobne znaczenie rejestrują także późniejsze opracowania leksykograficzne, stopniowo jednak zaczyna być ono traktowane jako historyczne (taki kwalifikator jest zresztą w USJP, który dodatkowo zawęża zakres występowania zjawiska: ‘w średniowieczu i odrodzeniu: system uprzywilejowania przez papieży ich krewnych’), na plan pierwszy wysuwa się natomiast znaczenie metaforyczne, dostrzeżone już przez SW: ‘popieranie, niewłaściwe promowanie krewnych na posady, godności itp.’. Właśnie w definicji tego słownika negatywne wartościowanie, wyrażone za pomocą przysłowka *niewłaściwe*, jest najwyraźniejsze, później autorzy eksplikacji poprzestają zwykle na użyciu czasownika *faworyzować*, jedynie implikującego nierówne traktowanie ludzi. *Nepotyzm* jest słowem książkowym, niezbyt często używanym, a jeszcze rzadziej używa się wyrazów związanych z nim słowotwórczo: *nepot* ‘krewny, ulubieniec osoby wpływowej, popierany przez nią’ i *nepotysta* ‘człowiek wpływowy, popierający krewnych i przyjaciół’. Nazwy osobowe oddają asymetryczność relacji.

Takiej asymetrii nie ma w wypadku stanu rzeczy określanego przez dwa pozostałe wyrazy. Odnoszą się one do wzajemnego popierania się ludzi przynależnych do pewnej grupy, mającego im umożliwić osiągnięcie jakichś korzyści, zwykle wbrew interesowi społecznemu. *Kumoterstwo* jest derywatem utworzonym od rzeczownika *kumoter*, którego ewolucja semantyczna przebiegała dość znamienne. Pierwotnie słowo to oznaczało ojca chrzestnego (por. łac. *compater* ‘ojciec chrzestny’ i *commater* ‘matka chrzestna’), było synonimem *kuma*, później zaczęto je odnosić również do dobrego znajomego, przyjaciela, do osoby związanej pokrewieństwem lub wspólnymi interesami. *Kumoterstwo* po raz pierwszy zostało za-

rejestrowane przez SW, od razu w dwu znaczeniach: ‘powinowactwo, zaciągnięte z kim przez trzymanie dziecka do chrztu’ i ‘braterstwo, przyjaźń, stosunek popufaly’, leksykografowie sygnalizują również synonimiczność jednostek: *kumoterstwo* a. *kumostwo*. Współcześnie słowo jest używane już tylko w znaczeniu nacechowanym ujemnie, stanowi wyraz dezaprobaty, podobnie jak przymiotnik *kumoterskie* (*stosunki, powiązania, obsadzanie stanowisk*) czy przysłówek *po kumotersku*.

Bardzo bliskie semantycznie *kumoterstwu* jest *kolesiostwo*, właściwie jedyna różnica polega na tym, że pierwszy z wyrazów może oznaczać wzajemne popieranie się osób związanych pokrewieństwem czy powinowactwem, drugi — z powodu czytelnej motywacji słowotwórczej — nie. Ten ostatni jest formacją utworzoną od rzeczownika *koles* (będącego z kolei derywatem od *kolega*), za sprawą formantu nacechowanego ekspresywnie, o lekceważącym charakterze (przynajmniej początkowo), kwalifikowanego przez SJPDor jako wiechowy, przez późniejsze słowniki zaś — jako potoczny. *Kolesiostwo* zaspokaja przede wszystkim potrzebę nazywania emocjonalnego, jest efektem dążenia do odświeżania środków ekspresji. Nacechowany silnymi emocjami negatywnymi jest również związek *republika koleśi // koleśów*. Stanowi on reakcję na próbę zawłaszczenia państwa przez jedną partię polityczną, przez grupę osób spragnionych władzy, czemu dała wyraz w okrzyku-wezwaniu, eufemizowanym jako TKM.

Analizowane jednostki różnią się pochodzeniem — większość z nich została zapożyczona z innych języków: francuskiego, łacińskiego, angielskiego, włoskiego, jidysz, tylko dwie: *układ* i *kolesiostwo* są rodzime (ale ta ostatnia należy do rodziny słowotwórczej, której początek dała łacińska pożyczka *collega*). Zapożyczenia uległy pełnej asymilacji i stały się podstawą procesów derywacyjnych. Omawiane wyrazy pojawiały się w polszczyźnie w różnym czasie, najwcześniejsze poświadczenia, i to jedynie niektórych z nich, znajdujemy w SWil, ale z opisów leksykograficznych nie wynika, by były wykładnikami oceny negatywnej. Informację o nacechowaniu aksjologicznym przynosi dopiero SW, a nawet SJPDor. Jest to zastanawiające, zwłaszcza że trudno przypuszczać, iż zjawisko wzajemnego popierania się ludzi jakoś ze sobą związanych w celu osiągnięcia własnych korzyści lub realizacji nieuczciwych interesów pojawiło się dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Późniejsze pogorszenie znaczenia — że posłużę się terminem Danuty Buttler — wiązałabym raczej z przemianami społeczno-gospodarczymi, z kształtowaniem się gospodarki kapitalistycznej oraz komplikowaniem się struktury społecznej i stosunków międzyludzkich, a co za tym idzie — z kształtowaniem się odmiennych standardów oceny ludzkich zachowań. Podobny kierunek rozwoju semantycznego zaobserwować można w wypadku innych jednostek leksykalnych odnoszących się do rozpatrywanej sfery rzeczywistości. Na przykład słowo *protekcja*, oznaczające współcześnie poparcie udzielane komuś przez wpływową osobę w celu umożliwienia mu lub ułatwienia osiągnięcia czegoś (pracy, lepszej pozycji

zawodowej, wyższej pozycji w jakiejś hierarchii społecznej itp.), dawniej miało znaczenie ‘obrona, ochrona, opieka’ (SWil), *poplecznik* zaś — dawne określenie osoby towarzyszącej rębaczowi, osłaniającej go od ciosów z tyłu — z czasem zyskało znaczenie nacechowane ujemnie ‘zausznik, pochlebca, sojusznik w niedobrej sprawie’.

W strukturze semantycznej tylko dwu wyrazów: *nomenklatura* i *układ* nie występuje komponent ‘ludzie’. Znamienne, że są to słowa silnie związane z pewnymi ideologiami. Świetnie ilustrują to, co charakterystyczne dla nowomowy: arbitralne nadawanie istniejącym jednostkom leksykalnym nowych znaczeń i charakteru wartościującego. Trzy wyrazy z pozostałych (a więc niemal połowa): *klan*, *nepotyzm* i *kumoterstwo* genetycznie związane są z domeną RÓD, można zatem wnioskować, że prototypem więzi grupowych są więzi rodowe — pokrewieństwo i powinowactwo.

Wszystkie interesujące nas jednostki leksykalne stanowią wykładnik subiektywnej oceny nadawcy, dokonywanej z punktu widzenia osoby, która do grupy uprzywilejowanej nie należy. Są one nośne perswazyjnie, ponieważ — o czym przekonują wnikliwie analizy Anny Wierzbickiej (1969: 44–45) — mówiący formułuje negatywną ocenę jako „obiektywną” (obiektywność tę implikuje obecność w strukturze głębokiej modusu ‘wiedz, że’) i należącą do zespołu opinii odbiorcy (implikuje to drugi z modusów ‘sądzę, że wiesz, że to źle’). Nadawca zakłada gotowość odbiorcy do solidarnego potępienia danego stanu rzeczy, niejako narzuca mu określone postrzeganie rzeczywistości. Nie zawsze jednak ocenę negatywną motywują zasady moralne. Potoczne powiedzenie *Punkt widzenia zależy od punktu siedzenia* lapidarnie a zarazem wyraziście ujmuje ludzką skłonność do zasadniczej zmiany postrzegania i wartościowania elementów świata w następstwie zmiany własnego statusu społecznego. Stanie się jednym z członków grupy uprzywilejowanej, *swoim człowiekiem*, zawsze pociąga za sobą odmienną waloryzację owej grupy. Innym wymownym potwierdzeniem relatywizmu aksjologicznego może być istnienie zwrotów w rodzaju *ktoś ma znajomości, układy, plecy, dojścia*. Bywają one używane jako neutralne lub wręcz jako wyraz pozytywnej oceny, chociaż też się odnoszą do sytuacji dwuznacznych moralnie: do wykorzystywania tego, iż zna się wpływowych ludzi, dzięki którym można załatwić sprawy trudne do załatwienia lub czerpać jakieś korzyści. A powiedzenie *Na układy nie ma rady* wyraża przekonanie, że takiego stanu rzeczy nie da się zmienić; od tego już tylko krok do *szukania dojść*. Na zakończenie warto dodać, że zjawisko, znajdujące odzwierciedlenie w analizowanych tu jednostkach leksykalnych, nie jest charakterystyczne jedynie dla naszego społeczeństwa. Świadczy o tym choćby obecność we wszystkich niemal językach europejskich słowa *klika*. Ma ono podobne znaczenie w każdym z tych języków; różnice semantyczne są naprawdę niewielkie, np. w języku angielskim wyprofilowany został aspekt polityczny.

Literatura

- Cieśla Joanna, 2007, *Nowa nowomowa*, „Polityka” nr 27.
- Dobieszewski Adolf, 1994, *Nomenklatura partyjna — spojrzenie od wewnątrz*, [w:] *Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1944–1956*, red. Przemysław Wójcik, Warszawa.
- Głowiński Michał, 2006, *Pisomowa, czyli o wolnoamerykance językowej*, „Niezbędnik Inteligenta” (dodatek tygodnika „Polityka”), nr 50.
- Grzegorzczak Renata, 1982, *Zarys słownictwa polskiego. Słownictwo opisowe*, Warszawa.
- Magierowa Barbara, Kroh Antoni, 1996, *Prywatny leksykon współczesnej polszczyzny 1*, Nowy Sącz.
- Wierzbicka Anna, 1969, *Dociekania semantyczne*, Wrocław.

Wykaz skrótów

- ISJP — *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, t. 1–2, Warszawa 2000.
- SJPDor — *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, t. 1–11, Warszawa 1958–1969.
- SW — Jan Karłowicz, Adam Antoni Kryński, Władysław Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 1–8, Warszawa 1900–1927.
- SWil — *Słownik języka polskiego* [...], wydany staraniem i kosztem Maurycego Orgelbranda, t. 1–2, Wilno 1861.
- USJP — *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. Stanisław Dubisz, t. 1–4, Warszawa 2003.

A FEW REMARKS ON NEPOTISM, FAVOURITISM AND BACK-SCRATCHING

One of the most important oppositions in Polish is that between “us” and “them”. The “them” pole is usually evaluated negatively just because it is different: in this way a group creates its distinctness, self-identity and internal bond. Another reason might also be the conviction that the behaviour and actions of the other group are morally wrong because they are based on mutual support aimed at self interest and illegal profit. Disapproval can be expressed by the names of the group such as *klan* ‘clan’, *klika* ‘clique’, *koteria* ‘coterie’, *sitwa* ‘cabal’, *mafia* ‘mafia’, *nomenklatura* ‘the authorities and their favourites’, *układ* ‘scheme’ and their derivatives, e.g. *koteryjne (interesy)* ‘interests of the coterie’, *klanowa (solidarność)* ‘clan solidarity’, as well as abstract concepts such as *nepotyzm* ‘nepotism’, *kołesioństwo* ‘favouritism’ or *kumoterstwo* ‘back-scratching’.

Justyna Winiarska
(Kraków)

KONCEPTUALIZACJE JA I DRUGIEGO W FILOZOFICZNYM I POETYCKIM DYSKURSIE MIŁOSNYM¹

Autorka analizuje sposoby konceptualizacji miłości oraz JA i DRUGIEGO w dyskursie miłosnym na przykładzie filozofii E. Lévinasa i liryki H. Poświatowskiej. Za najważniejsze schematy organizujące rozumienie miłości, jej przedmiotu i podmiotu uznaje schemat więzi oraz całości i części. Odwołują się do nich, choć w nieco różny sposób, oba omawiane dyskursy. Lévinas uważa, że możliwa jest miłosna relacja, w której oba człony nie tworzą całości i w ten sposób zachowują swą tożsamość. Poświatowska buduje obrazy fizycznej bliskości kochanków, ich wzajemnego przenikania się i wreszcie zatraty JA w DRUGIM. W filozoficznej rozprawie miłość stanowi wyłącznie przedmiot refleksji, w wierszach Poświatowskiej jest ona ponadto ujawnianą przez JA emocją. W obu tekstach nadawcy otwarcie definiują przyjmowany punkt widzenia: jako kobiecy (Poświatowska) i męski (Lévinas).

Absolutnie Inne to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. Wspólnota, w której mówię „ty” albo „my”, nie jest liczbą mnogą „ja”. Ja i ty nie są tu egzemplarzami tego samego pojęcia. Z innym człowiekiem nie wiąże mnie ani relacja posiadania, ani jedność liczbowa, ani jedność pojęcia.

Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność*

Powyższe słowa wprowadzają nas w samo centrum rozważań dotyczących ludzkiej tożsamości i odrębności od innych. Pytanie o tożsamość, bycie „osobnym” ujawnia się szczególnie wyraźnie w kontakcie z drugą osobą, kimś, z kim JA czujące się sobą, „będące u siebie” wchodzi w relację. Ten DRUGI może być po-

¹ Artykuł ten jest zmienioną wersją referatu wygłoszonego podczas międzynarodowej konferencji etnolingwistycznej w Lublinie w 2006 r. Za bardzo cenne sugestie poprawek dziękuję jego recenzentowi.

strzegany rozmaicie, np. jako wyznaczający granice bądź stwarzający konieczność ich wytyczenia, może zdawać się zagrożeniem lub wręcz przeciwnie — błogosławieństwem wyrwującym z samotności.

Sytuacją szczególną, w której do takiego spotkania dochodzi, jest sytuacja bliskości, relacji nazywanej miłością. Doświadczenie miłości, kochania i bycia kochanym jest na różne sposoby uchwytywane pojęciowo i językowo, a konceptualizacje i językowe obrazy uczucia i tych, którzy go doświadczają, wzajemnie się warunkują.

Tematyka językowego obrazu miłości, jej przedmiotu i podmiotu jest niezwykle obszerna, konieczne jest więc uściślenie, którym jej aspektem będzie poświęcony niniejszy artykuł.

Po pierwsze, spośród różnych znaczeń terminu *miłość* interesuje mnie jedynie miłość do osoby, a w tym kontekście to, co określa się mianem miłości erotycznej — w opozycji do miłości braterskiej czy matczynej. Po drugie, spośród bogactwa tekstów, które mogą dostarczyć materiału językowego, wybrałam dwa przykłady miłosnego dyskursu prezentujące dwie odmienne perspektywy i stanowiące realizacje: dyskursu o miłości (filozofia Emmanuela Lévinasa) i dyskursu miłości (poezja Haliny Poświatowskiej). Odróżnienie powyższych dwóch rodzajów dyskursu zawdzięczam pracy M. Kity (2007), która pisząc o tekstotwórczej roli miłości, odróżnia dyskurs o miłości, w którym miłość jest obiektem opisu i refleksji oraz dyskurs miłości (wyrażający uczucie podmiotu mówiącego) (por. Kita 2007: 88). Innymi słowy, jak zauważa przytaczany przez autorkę Kurowiecki: opowiadanie o miłości i wyznawanie jej to dwie różne rzeczy — dyskurs miłości wymaga bezpośredniego zaangażowania, które nadaje treść zwrotowi „kocham cię”, dyskurs o miłości, przeciwnie, wymaga zachowania dystansu do swego przedmiotu (referuję za: Kita 2007: 89).

Wybrane przeze mnie teksty prezentują dwa odmienne punkty widzenia nie tylko ze względu na swój naukowy i poetycki charakter. Ich nadawcy nie są bliżej nieokreślonymi narratorami, ujawniają się jako mężczyzna i kobieta, przy czym jawne przyjęcie zdefiniowanego pod względem płci punktu widzenia, naturalne w poezji miłosnej, może wydawać się dość niezwykle w przypadku tekstu filozoficznego. Do tego zagadnienia powrócę w części poświęconej *Całości i nieskończoności* E. Lévinasa.

U obu wybranych przeze mnie autorów znajdujemy tylko niektóre ze sposobów mówienia o miłości i kochankach, jakie oferuje współczesnym użytkownikom polszczyzna.² Zwłaszcza konceptualne tło wizji Lévinasa może wydać się mało urozmaicone — jest ona budowana w dużej mierze w oparciu o dwa schematy

² Tekst Lévinasa, źródłowo francuski, od czasu przekładu w 1998 r. funkcjonuje w języku polskim i ogromnej większości polskich czytelników tego filozofa znany jest wyłącznie w wersji polskojęzycznej, stanowiącej podstawę dyskusji i opracowań.

konceptualne: więzi oraz części i całości. Dzieje się tak, gdyż dla tego filozofa podstawowe jest pytanie o możliwość zachowania tożsamości osoby angażującej się w miłosną relację, a zatem pytanie o relację dwóch części, które jednak nie łączą się w totalizującą całość. Te same dwa schematy znajdujemy w poezji Poświatowskiej i to one przede wszystkim będą nas tu interesować, choć oczywiście poetka, dostrzegając napięcie relacji JA — TY, nie jest ograniczona koniecznością budowy jednolitego, spójnego obrazu, i sięga także po inne sposoby konceptualizacji.

Zauważmy, że niektórzy badacze (Nowakowska-Kempna 2000a, 2000b; Zwierzyńska 1992; Jakubowicz 2000) przypisują powyższym dwóm schematom konceptualnym centralną rolę w organizowaniu pojęcia *miłość*.³ W języku polskim znajdujemy szereg realizujących je wyrażen: *bliski* (ktoś jest komuś bliski), *blisko* (być z kimś blisko), *łączyć* (kogoś z kimś łączy miłość), *między/pomiędzy* (między nimi coś jest), *wieży, więzi* (węzeł małżeński, więzy), *być czyjąś drugą połową, dobrana para, być nierozłącznym* (por. Jakubowicz 2000: 239). Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób, z wykorzystaniem ich, a także innych środków, budują obraz miłości i kochających osób E. Lévinas i H. Poświatowska.

JA i DRUGI w filozofii Emmanuela Lévinasa⁴

W *Całości i nieskończoności* Lévinas podejmuje próbę definicji istoty tożsamości i odrębności, a obszerne fragmenty rozprawy poświęcone są fenomenowi miłości. Filozof opisuje sytuację spotkania JA i DRUGIEGO, badając warunki możliwości zachowania ich całkowitej niezależności przy jednoczesnym nawiązaniu bliskiej, miłosnej relacji. Formuła filozoficznego wywodu zdaje się narzucać opisującemu zachowanie zewnętrznej perspektywy, ale zasada ta ulega miejscami naruszeniu. Choć przedmiot refleksji konstruowany jest z zewnątrz, a dyskurs pozostaje dyskursem o miłości, fragmenty *Całości i nieskończoności* cechują się dużym stopniem obiektywizacji.⁵ Podmiot mówiący ujawnia swoją obecność, przechodząc od narracji przeciwstawiającej Tożsamego i Innego do narracji przeciwstawiającej JA INNEMU:

³W ich interpretacji podkreśla się rolę wczesnych doświadczeń dzieciństwa, które uczą postrzegania relacji społecznych i związków między ludźmi w kategorii więzi i więzów (por. Nowakowska-Kempna 2000b: 44) oraz powszechnej obserwacji, zgodnie z którą osoby zakochane starają się przebywać jak najbliżej siebie (por. Zwierzyńska 1992: 96).

⁴Przedmiotem mojej analizy jest koncepcja zaprezentowana przez E. Lévinasa w *Całości i nieskończoności*. Numery podane w nawiasach odsyłają do stron w wydaniu polskim umieszczonym w bibliografii. Moje rozważania opieram nie tylko na lekturze dzieła oraz podanych w bibliografii pozycjach, korzystam także z informacji uzyskanych podczas wykładu monograficznego „Filozofia osoby Emmanuela Lévinasa” prowadzonego przez Antoniego Jarnuszkiewicza SJ w Ignatianum w roku akademickim 2004/2005.

⁵Obiektywizację rozumiem tu za Langackerem (2005) jako taki sposób konstruowania sceny, w którym konceptualizator (JA) nie usuwa się w cień, lecz umieszcza siebie na scenie.

„Być dla Innego — to być dobrym. Treść pojęcia Innego nie zawiera może żadnej nowości w porównaniu z pojęciem Ja, ale bycie dla Innego nie jest stosunkiem między pojęciami, które można jednakowo rozumieć, ani pojmowaniem pojęcia przez Ja, lecz moją dobrocią.” (s. 315)

„W pełni kocham tylko wtedy, gdy Inny mnie kocha, nie dlatego, że potrzebuję jego uznania, lecz dlatego, że moja rozkosz rozkoszuje się jego rozkoszą.” (s. 231)

Pojawiające się w powyższych kontekstach zobiektyfikowane JA nie jest wyłącznie znakiem osoby wchodzącej w opisywaną relację, jest ono w tekście znakiem mówiącego podmiotu. Co więcej, ujawnia się on nie tylko jako JA, ale nie ukrywa też swojej męskiej tożsamości, pisząc o heroicznym męskim JA:

„Relacja erotyczna w charakterystyczny sposób wywraca podmiotowość, która się wcześniej ustanowiła. Wywraca męskie i heroiczne ja, które, ustanawiając się, przerwało anonimowość *il y a*.” (s. 327)

Dla męskiego JA Inny przyjmuje kształt kobiecości: „kobiecość to Inny” (s. 320). Co więcej:

„Epifania Ukochanej, kobiecość, nie jest dodatkiem do przedmiotu albo do TY, które byłyby nam dane już wcześniej albo które spotkalibyśmy najpierw w rodzaju nijakim — jedynym, jaki uznaje logika formalna.” (s. 308)

W relacji erotycznej kobiecość jest nieodłączna od Innego.

Jak widzimy w powyższych cytatach, DRUGI jest przez Lévinasa określany mianem INNEGO i aby uchwycić niezwykłość relacji nazywanej miłością, trzeba wyjaśnić, kim w rozumieniu filozofa jest INNY. Ten termin zawiera w sobie najważniejszą charakterystykę DRUGIEGO — INNY znaczy: całkowicie oddzielony i taki, z którym relacja jest asymetryczna.⁶

W jaki jednak sposób Lévinasowski DRUGI — INNY pozostaje „oddzielony”? Dzieje się tak, gdyż jest on nieuchwytny dla intencji zbudowanej na potrzeby. Enigma⁷ DRUGIEGO jest przedmiotem szczególnym: nie zaspokaja jakiegoś braku, deficytu w podmiocie, lecz budzi to, co filozof nazywa pragnieniem metafizycznym. Jest ono różne od potrzeby nawet najbardziej wysublimowanej, jest stosunkiem do DRUGIEGO bez-interesownym, niewynikającym z potrzeby zaspokojenia głodu uczucia, lecz z napięcia, które można by nazwać miłością, lecz Lévinas nazywa je odpowiedzialnością. DRUGI radykalny w swojej transcendencji, w swojej jedyności jest enigmą dla intencji potrzeby, lecz jest dostępny dla

⁶*Inny* w filozofii Levinasa funkcjonuje w kilku znaczeniach — może być innym człowiekiem objawiającym się w epifanii twarzy, Innym (Bogiem) czy wreszcie Innym w relacji erotycznej, czyli kobietą. Niezależnie od konkretnych znaczeń INNY — DRUGI zajmuje w myśli Lévinasa miejsce centralne, albowiem cała metafizyka jest dla tego filozofa „ruchem od siebie ku innemu” (s. 18), przy czym metafizyk i inne nie tworzą razem całości, „nie są elementami korelacji, którą można by odwrócić” (s. 21), bo nie tworzą pary dopełniającej się w obrębie widzialnego z zewnątrz systemu.

⁷Lévinas używa określenia *enigma* zamiast *fenomen*, ze względu na konotacje związane z tym ostatnim terminem, pragnąc jednocześnie podkreślić, że opisywane zjawisko jest tajemnicą.

intencji szczególnej — dla intencji etycznej metafizycznego pragnienia. DRUGI nie może być posiadany, pojęty, ujęty. Moje o nim myślenie jest właściwie niemożliwe, już bardziej możliwe jest moje „myślenie DRUGIEGO” — a naruszanie zasad gramatycznych w powyższym stwierdzeniu próbuje na zasadzie ikoniczności zdać sprawę z wyjątkowości relacji bliskości, która nie jest pojęciowym ujęciem DRUGIEGO. Jest to relacja niezwykła, a podstawowym warunkiem spotkania jest szczególna właściwość jego uczestników — osób transcendentnych w stosunku do wszystkiego, co nie jest ich tożsamością. Są to osoby radykalnie odseparowane, są one tak inne, że ta inność nie jest nawet definiowana przez obcość. Jednocześnie są one sobie bliskie bezpośrednio. Bliskość ta nie ogranicza ich transcendencji, nie jest synchronizacją ani nie tworzy struktury. JA może wydać siebie DRUGIEMU aż do granic obsesji i substytucji — do granic zależności zupełnej i pierwotniejszej niż zależność, w którą wchodzi się w sposób umotywowany — może wydać siebie DRUGIEMU bez lęku, że ta zależność pochłonie tożsamość jego lub DRUGIEGO. Ich wzajemne relacje są asymetryczne, od siebie niezależne. JA jest odpowiedzialne za DRUGIEGO nie tylko w mierze, w jakiej otrzymuje na tę odpowiedzialność zapotrzebowanie czy odpowiedź. Stąd lepiej może byłoby nazwać tę relację miłością, lecz Lévinas unika tego słowa ze względu na konotacje, którymi obrosło i w językach naturalnych, i we wcześniejszych refleksjach filozoficznych. W swoich analizach erosa, erotycznego aspektu miłości Lévinas pokazuje, że w takiej sytuacji ma miejsce jednocześnie radykalna separacja i radykalna bliskość. Złączenie w erosie nie jest złączeniem totalizującym, suponuje ono nieprzeciętną inność.

Metaforą konceptualną definiującą tę niezwykłą relację jest metafora ruchu. U Lévinasa miłość to ruch, którego celem (w zasadzie nieosiągalnym) jest drugi. W *Całości i nieskończoności* czytamy:

„Miłość, która w istotnym aspekcie jest transcendencją i zmierza ku innemu, wyrzuca nas z immanencji: oznacza ruch, przez który byt szuka [...] czegoś z czym mógłby się związać, choć owo coś znajduje się na zewnątrz. [...] Pragnienie — nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości.” (s. 306)

„Miłość zwraca się ku Innemu.” (s. 307)

„Jego [Erosa] ruch polega na wychodzeniu poza możliwość.” (s. 314)

Ten niezwykły ruch dąży do INNEGO, ale w pewnym sensie nigdy go nie osiąga, tworzy więź, ale inną niż potocznie rozumiana relacja połączenia. Można zatem powiedzieć, że Lévinas nie uwalnia się całkowicie od organizującego pojęcie *miłości* schematu więzi oraz od rozumienia DRUGIEGO jako elementu relacji (części pewnej całości), choć cały wysiłek polemiczny skierowany jest właśnie przeciw takiej konceptualizacji. Warunkiem właściwego rozumienia fenomenu miłości staje się uwolnienie od potocznej wizji DRUGIEGO jako TY (NIE-JA), od spajającej w całość wizji miłości Platonskiej:

„Inny człowiek [...] jest nieskończenie odległy od samej relacji, w którą wchodzi i uobecnia się w niej od razu w sposób absolutny. JA również uwalnia się z relacji, właśnie gdy wchodzi w relację z bytem absolutnie oddzielnym.” (s. 255)

A opisując to zjawisko metaforycznie:

„Drzwi prowadzące na zewnątrz muszą być, w bycie oddzielnym, jednocześnie zamknięte i otwarte.” (s. 170)

JA i DRUGI w liryce Haliny Poświatowskiej

Wybrana przeze mnie jako przykład dyskursu miłości liryka Poświatowskiej oscyluje wokół tematyki miłości i śmierci. Znajdujemy w niej z jednej strony różnorakie konceptualizacje samego uczucia, z drugiej jesteśmy świadkami bezpośredniego wyrażania go przez podmiot liryczny. W ogromnej większości utworów mówiące JA ujawnia się jako zakochana lub poszukująca miłości kobieta, a DRUGI pojawia się jako TY, a niekiedy ON.

Obraz DRUGIEGO — adresata miłosnego wyznania — jest silnie związany ze sposobem konceptualizacji uczucia przyjętym w danym wierszu. Często to ono, a nie osoba nim obdarowana zaprzęta uwagę podmiotu lirycznego. Bogactwo poetyckich konceptualizacji miłości w wierszach Poświatowskiej przekracza ramy tego artykułu. Przedmiotem mojego zainteresowania stały się zatem głównie te konteksty, które nawiązują do konceptualnych schematów więzi oraz części i całości. Przywołują one problematykę bliskości i pytanie o to, na ile jest ona możliwa i jak w jej sytuacji kształtują się granice JA i TY.

To właśnie bliskość jest w wierszach Poświatowskiej częstym synonimem miłości, bliskość rozumiana niekiedy w sposób podobny do ujęć potocznych — jako niewielka fizyczna odległość umożliwiająca kochankom odczuwanie ciepła drugiego ciała: „bądź przy mnie blisko / bo tylko wtedy nie jest mi zimno” (*Bądź przy mnie...*), odczuwanie zapachu drugiej osoby: „pachniał jak rozgryziona lodyga maku” (*Ten pocałunek...*), pozwalająca widzieć najdrobniejsze szczegóły ciała (zwłaszcza twarzy) DRUGIEGO: „złoto opadam na twe powieki” (*Jestem dla ciebie czuła...*), „masz wargi na których siadają pszczoły” (*Sheila...*), „mówiłeś: masz rzęsy stąd do nieba” (*Mówiłeś...*), „chcę wplątać palce w twoje włosy / znaleźć wgłębienie w szyi / gdzie stłumionym szeptem serce zaprzecza ustom” (*Chcę pisać...*). We wszystkich powyższych fragmentach mówiący (liryczne JA, w jednym przypadku mamy do czynienia z przytoczeniem słów TY) znajduje się bardzo blisko adresata wypowiedzi, który jednocześnie jest przedmiotem oglądu. Tak bliska perspektywa umożliwia dostrzeżenie szczegółów, zawężając jednocześnie pole widzenia — ukochana osoba wypełnia je w całości, zasłaniając cały świat.

Poetyckie konceptualizacje wychodzą jednak poza powyższe obrazy bliskości. JA i TY mogą być tak blisko, że zatracona zostaje cielesna granica między nimi:

i będziesz mój
tak bardzo
jakbyś nigdy
nie miał własnego ciała
(*więc się oprę...*)

Taka wzajemna bliskość może prowadzić do zanegowania samodzielności istnienia partnera, jego odrębności, co widać w ostatnim wersie powyższego fragmentu. Z drugiej strony, mimo bliskości wręcz absolutnej JA i DRUGI nie zawsze stapiają się w wierszach Poświatowskiej w całość, niekoniecznie tworzą MY — często, mimo że niewyobrażalnie bliscy, zachowują odrębność, choć w sposób niezwykły:

mam ciebie w roztańczonej krwi
w zębach
[...]
jestem
pośrodku ciebie
wspięta nad tobą
cała — w tobie
(*mam ciebie w roztańczonej krwi...*)

Poświatowska konstruuje tu obraz czegoś, co można by określić mianem wzajemnego przenikania JA i DRUGIEGO. Nie jest to jednak łatwe do werbalizacji. Pojmowanie osoby, ludzkiego ciała zgodnie z metaforą pojemnika narzuca myśleniu o relacjach międzyludzkich schematy oparte na doświadczeniu przestrzennym (pojemniki mają swe wnętrza i zewnątrz, mogą znajdować się obok siebie, jeden może być wewnątrz drugiego itp.). Opisy wzajemnego przenikania granic naruszają tę przestrzenną logikę i przedstawiają obraz, zgodnie z którym, tak jak w powyższym wierszu, JA znajduje się wewnątrz TY, jednocześnie zawierając je w sobie.

Nieco odmienne ujęcie przynoszą konteksty, w których JA postrzega siebie jako nieproporcjonalnie małe w stosunku do DRUGIEGO, w którym może się zagubić lub wręcz zostać przez niego wchłonięte:

Morzem jesteś
[...]
w którym ja muszla
[...]
zatapiam głowę
wpadam po końce włosów
ginę
(*Morzem jesteś...*)

jeśli umrzesz
[...]
położę się na trawie
na cieplej
i rękoma dotknę twoich włosów
i ustami dotknę futra pszczoły
kąśliwej pięknej
jak twój uśmiech

(Przypominam)

Dzięki tajemniczej metamorfozie śmierć nie jest zatem końcem miłości. DRUGI pozostaje obecny, wręcz wszechobecny, i choć oddzielony od JA, to wciąż blisko, dotykalny i fizyczny.

Jeszcze wymowniejszy przykład stanowi następny wiersz, gdzie DRUGI jest nie tylko obecny w otaczającym świecie, ale obecny na sposób dobra, spełnienia potrzeb ukochanej osoby, a nawet nie tylko jej:

jesteś powietrzem
które drzewa pieści
rękoma z błękitu
jesteś skrzydłem ptaka
który nie trąca liści
płyń
jesteś zachodnim słońcem
pełnym świtów
bajką ze słów które mówi się
westchnieniem
czym ty jesteś —
dla mnie — świeżą wodą
wytrysną na skwarnej pustyni
sosną — która cień daje
drzącą osiką — która współczuje
dla zziębniętych — słońcem
dla konających — bogiem
ty — rozbłyśły w każdej gwiazdzie
której na imię miłość

(jesteś powietrzem...)

Powyższy wiersz przynosi różnorodne sposoby konceptualizowania miłości i ukochanego TY. Autorka sięga w metaforyce do takich domen źródłowych, jak natura, roślina, ptak. Jednocześnie służą one pokazaniu, że relacja z TY jest relacją dobroci, która właściwie zastępuje, wypiera pojęcie fizycznej bliskości. DRUGI jest blisko, tak jak blisko jest powietrze i cień, ale przecież ani o chłodnym cieniu, ani o powietrzu nie myślimy w kategoriach odległości. Dystans został utracony, ale jakby niezauważalnie, ponieważ sposobem istnienia DRUGIEGO jest dobroć, troska o JA.

Zaprezentowane przeze mnie przykłady dyskursu miłosnego przynoszą dwa sposoby mówienia o podmiocie i przedmiocie miłości, dwa opisy relacji, która łączy ludzi i nazywana jest miłością. Zauważmy, że użyte w poprzednim zdaniu określenie *relacja, która łączy* jest przykładem realizacji w języku polskim konceptualnego schematu więzi, zgodnie z którym miłość to rodzaj połączenia tego, kto kocha, z tym, kto jest kochany. Schemat ten jest jednym ze sposobów, w jaki konceptualizujący nadają strukturę niezwykle zjawisku miłości. Umożliwia on (i podpowiada) mówienie o JA i DRUGIM jako elementach połączonych pewną więzią. Do schematu tego odwołują się w swoich konceptualizacjach i Emmanuel Lévinas, i Halina Poświatowska. Filozof — polemicznie, podkreślając, że mimo połączenia JA i DRUGIEGO nie powstaje żadna całość, zniszczyłoby to bowiem tożsamość połączonych osób. Poetka — twórczo, pokazując miłość jako fizyczną bliskość dwojga ludzi, podejmując próbę opisu wzajemnego przenikania się ich granic, wreszcie konstruując obraz zatracenia się podmiotu miłości w jej przedmiocie.

Literatura

- Jakubowicz Mariola, 2000, *Dwa oblicza miłości. Porównanie językowych obrazów miłości tkwiących w etymologii i frazeologii*, [w:] „Język a Kultura”, t. 14, Wrocław, s. 233–244.
- Jarnuszkiewicz Antoni, 1985, *Emmanuela Levinasa filozofia spotkania*, [w:] *Teksty filozoficzne*, Kraków, s. 154–166.
- Jarnuszkiewicz Antoni, 1994, *Miłość i bycie*, Kraków.
- Johnson Mark, Lakoff George, 1988, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa.
- Kita Małgorzata, 2007, *Szeptem albo wcale. O wyznawaniu miłości*, Katowice.
- Lakoff George, Turner Mark, 1989, *More than cool reason. A field guide to poetic metaphor*, University of Chicago Press.
- Langacker Ronald, 2005, *Obserwacje i rozważania na temat zjawiska subiektywfikacji*, tłum. M. Majewska, Kraków.
- Lévinas Emmanuel, 1998, *Całość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.
- Mielec Bogusław, 2000, *Próba oceny myśli etycznej Emmanuela Lévinasa w świetle zasad teologii moralnej*, Kraków.
- Nowakowska-Kempna Iwona, 2000a, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim*, Warszawa.
- Nowakowska-Kempna Iwona, 2000b, *Język ciała czy ciało w umyśle, czyli o metaforyce uczuć*, [w:] „Język a Kultura”, t. 14, Wrocław, s. 25–58.
- Poświatowska Halina, 2005, *Wiersze wszystkie*, Kraków.
- Skarga Barbara, 1998, *Wstęp*, [w:] E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, Warszawa.
- Zwierzyńska Aldona, 1992, *Wyidealizowane modele kognitywne pojęcia „miłość” i „love” przedstawionego w przysłowiach polskich i angielskich — porównanie*, [w:] „Język a Kultura”, t. 8, Wrocław, s. 91–112.

CONCEPTUALIZATIONS OF "ME" AND "THE OTHER" IN PHILOSOPHICAL
AND POETIC LOVE DISCOURSE

The author analyzes the conceptualizations of love, as well as of ME and THE OTHER in love discourse, on the basis of the philosophy of Emmanuel Lévinas and the poetry of Halina Poświatowska. As the most important schemas organizing the understanding of love, its subject and its object, she identifies the schemas of "bond" and "part-and-whole": both types of discourse utilize them, though in different ways. Lévinas claims that a love is possible in which each side preserves his or her identity and does not unite with the other. Poświatowska constructs the images of physical closeness of lovers, their "merger" and eventual disappearance of one in the other. In the philosophical discourse, love is merely an object of intellectual reflection, while in Poświatowska's poetry it is also ME's emotion. The authors of both categories of text openly define their respective points of view as male (Lévinas) and female (Poświatowska).

Jan Adamowski
(Lublin)

POSTAĆ OBCEGO W POLSKIEJ OBRZĘDOWOŚCI DOROCZNEJ. OD OBCOŚCI DO WSPÓLNOTY

Na podstawie ogólnopolskich i gatunkowo różnorodnych dokumentacji materiałowych autor analizuje zakres oraz kulturowe funkcje postaci obcych etnicznie występujących w obrzędowości dorocznej. W sensie identyfikacyjnym są to przede wszystkim: Żyd, Cygan, Turek, Niemiec, Węgier, Kozak oraz postać o uogólnionej nazwie Cudzoziemiec. Niektóre z nich, np. Węgier czy Turek, występują tylko w określonych gatunkach i obrzędach, a postacią o szerokim zakresie występowania jest głównie Żyd. W artykule szczegółowiej analizowane są takie eksponenty obcości, jak: język, ubiór, cechy fizyczne wyglądu, gesty, śpiew i muzyka, wiedza i umiejętności, atrybuty, wyznaczniki.

W końcowej części opracowania autor wskazuje na fakt, że występujące w polskich obrzędach dorocznych postaci obcych, w odróżnieniu od potocznych stereotypów, są także znakiem intencjonalnego i symbolicznego ich włączania do wspólnoty. Proces ten jest wielowymiarowy i realizuje się m.in. poprzez takie wykładniki, jak „polonizacja” — głównie w stroju, funkcjonalna ekwiwalentyzacja do innych postaci, zmiana semantycznej waloryzacji — z negatywnej na pozytywną albo bardziej bezpośrednią — w sensie społecznym, a więc uwzględnianie obcych jako równorzędnych adresatów i uczestników obrzędów.

W tradycyjnej polskiej obrzędowości dorocznej, a więc na poziomie wypowiedzi symbolicznej, występuje grupa postaci, które z powodzeniem można zaklasyfikować do kategorii „obcych”. Szczegółowa inwentaryzacja tych postaci wiąże się z zastosowanym kryterium wyróżniania obcości i przyjętym punktem widzenia. Jan Stanisław Bystron w swoim opisie megalomanii narodowej wskazywał, że wierzenia o obcych budowane są w oparciu o takie cechy, jak fizyczna czarność, to, że są ślepo urodzeni albo urodzeni inaczej, przykry zapach, ludożerstwo, niskie pochodzenie, posiadanie mocy czarownictwa (Bystron 1980: 314–331). Inni

badacze liczbę tych cech znacznie powiększają, np. W. Bartoszewski jr. — wymienienia ich aż 24 (za: Stomma 2000: 25). Z kolei, w uporządkowanym zestawieniu L. Stomma jest ich łącznie 17: 1. „bełkotliwy język; 2. gorsza, dziwaczna wiara; 3. zdradliwość i złodziejstwo; 4. obrzydliwy pokarm; 5. cudaczny ubiór; 6. niezdarność i cherlawość; 7. śmieszne profesje; 8. brud i niechlujstwo; 9. natręctwo i upór; 10. głupota lub wyjątkowa mądrość; 11. nędza lub bogactwo; 12. związek z diabłem i czarownictwo; 13. cechy zwierzęce; 14. liczebność; 15. łakomstwo; 16. pobożność; 17. hojność i solidarność” (Stomma 2002: 25).

Wobec tak rozbudowanej liczby kwalifikatorów obcości na potrzeby tego opracowania skupię się na jednym, a traktowanym prymarnie wyróżniku, jakim jest obcość o charakterze etnicznym. Taka rozumiana obcość zwykle implikuje także inne cechy wyróżniające. Można nawet powiedzieć, że je kumuluje. Z drugiej strony — za postać obcą (w kontekście analizowanych materiałów obrzędowych) nie będę uważał Matki Boskiej, św. Józefa, Adama i Ewy itp., a to z tego względu, że poza inną przynależnością etniczną te postaci realizują cały zestaw cech „naszości” (choćaby na poziomie wyznaniowym) i są kulturowo-religijnymi cytatami.

Z tego punktu widzenia w polskiej obrzędowości dorocznej — głównie noworocznej i zapustnej, można wyróżnić kilka charakterystycznych postaci obcego. W tej ograniczonej grupie są:

1. obcy etnicznie, ale całokształtem swojego życia i działalnością związani z polskim obszarem kulturowym: w tej grupie są przede wszystkim Żydzi i Cyganie;

2. obcy etnicznie przybysze, a więc: Turek, Niemiec, Węgier, Kozak; oraz uogólniona w nazwie postać określana jako Cudzoziemiec.

Obserwuje się tendencję do repartycji występowania konkretnych postaci obcego w poszczególnych obrzędach. Szczególnie można to powiedzieć:

- o Turku, który związany jest albo z niektórymi wersjami *herodów*, albo z widowiskiem wielkanocnym o nazwie *Turki* (obszar nadsański);
- o Cyganach, występujących głównie jako tzw. zapustni przebierańcy (por. „chodzenie z Cyganami”);
- o Węgrze — postaci znanej z szopki itd.

Na tym tle wyróżnia się postać Żyda, która występuje często i to w różnych obrzędach: np. w *herodach*, w szopce, przy kołędowaniu z kozą, turoniem, konikiem, chodzeniu z niedźwiedziem, chodzeniu z Żydkiem, w bożonarodzeniowych dialogach, a także w grupie tzw. przebierańców.

Z kolei za podstawowe eksponenty obcości realizowane w obrzędach można uznać następujące: 1. natury językowej czy, szerzej, tekstowej; 2. ubiór; 3. cechy fizyczne wyglądu; 4. gesty; 5. śpiew i muzyka; 6. wiedza i umiejętności; 7. atrybuty; 8. charakterystyka wyznaniowa.

Ad 1) Językowe wyróżniki obrzędowej obcości dobrze dokumentują partie herodowego Żyda, szczególnie te o charakterze monologicznym:

[Żyd mówi:]
Khólu drogi, ja ci doradze,
ja ci poradze.
Ja ci phawde powiem,
jak szie z swoji bibli dowiem.
Jak sie dowiem,
to guzik ci powiem. (Kolędownie 1986: 275)

Jak ilustruje to powyższy przykład, język postaci nie jest tu próbą naśladowania oryginału języka etnicznego ani nawet jego imitacją. Jest to raczej próba pokazania inności tego języka wobec „naszego”, realizowana w konwencji prześmiewczej. Dotyczy to zarówno tych partii, które mają charakter intermediów, jak i pozostałych. Dostyc wąski jest inwentarz konkretnych językowych wyróżników obcości. W przywołanym powyżej przykładzie są to w zasadzie tylko dwie cechy: wymiana „r” na „h” po spółgłosce zwartej oraz tzw. „szadzenie”, a więc wymowa „sz” zamiast „s”, „ś”. Ten język jest przede wszystkim niepoprawny, prosty, a nawet trochę wulgarny czy niezrozumiały.

Podobną wymowę ma sposób mówienia Węgra z szopki dokumentowanej w okolicach Międzyrzecza Podlaskiego:

Kusy Węgier z olejkami, z prolejkami
do szopy przybywa.
Segiem, legiem, malutana,
sem ja przyniósł tu dla Pana,
skrefa z olejkami. (TL 2000/1, 35)

W tym z kolei fragmencie za podstawowy wyróżnik natury językowej należy również uznać używanie samej nazwy narodowej typu Żyd, Turek, Niemiec itd. jako nazwy postaci obrzędowej. W ten sposób realizuje się funkcja identyfikacyjna. Tego rodzaju określenia w stosunku do obcych stosują „inne” postaci obrzędowych dialogów, ale także tak mówią o sobie postaci „obce”, co można określić jako rodzaj ich autoprezentacji, czego wymownym przykładem jest chociażby wypowiedź Turka:

Oto ja Turek zbrojny
Powracam z dalekiej wojny.
Wybiłem wojsk sto tysięcy.
Bóg mi świadkiem, czy nie więcy.
Przedemną uciekali,
Ręce nogi łamali,
Do krwi potoków padali. (Herody 1995: 139).

Swoistej autoprezentacji dokonuje również Kozak w wersji *herodów* z Dzierzb:

*Kozak ci ja kozak z kozackiego rodu,
Bywał ja na wojnie nie jednego roku,
Szabelka ma krzywa, koniczek siodlaty¹,
Pojadę ja na nim, pojadę ja na nim
W kraj daleki, nieznany* (Syczewski 2002: 498).

Eksponentami obcości o funkcji identyfikacyjnej (głównie w szopce czy *herodach*) mogą być również osobowe nazwy własne typu *Srul*, *Mosiek*, *Śmulek*, *Lejzor* itp. (Kolędowanie 1986: 283, 308).

Jednak nie wszystkie postaci obrzędowych obcych wyróżnia stylizowany język. Herodowy Turek czy Kozak — jak to zaprezentowaliśmy powyżej — mówią przede wszystkim językiem ogólnopolskim. Wówczas wyróżnikiem obcości są innego rodzaju eksponenty.

Ad 2) Bardzo ważnym i semantycznie niezwykle nacechowanym kodem obrzędowym jest ubiór. Z jednej strony wykonawcy widowisk obrzędowych próbowali w tym względzie naśladować wygląd obcego, pożyczając u niego elementy stroju. Potwierdza to jeden z informatorów z Sądeckiego:

Był we wsi Żyd co miał wyszynk, to my u niego nieraz popijali, to on nam pożyczał jupice i te białe pończochy, te dziesięć przykazań, a przy tej okazji Żyd miał utarg, bo nie można było w karczmie siedzieć i nic nie zamówić (Herody 1995: 62).

Elementy identyfikujące odnajdujemy również w stroju herodowego Turka. Są nimi: nakrycie głowy w kształcie walca lub stożka zakończone z tyłu pomponem, z przodu naklejony półksiężyc, cały strój koloru czerwonego. W innych realizacjach Turek na głowie miał turban. Do tego miał *prawdziwą szablę, tylko bardziej wykrzywioną i dłuższą od żołnierskiej* (Herody 1995: 61).

Elementy autentycznego tureckiego stroju ma też Basza — postać występująca w niektórych miejscowościach praktykujących wielkanocne kolędowanie z Turkami.²

Jednakże dla samego obrzędu istotniejsze są symboliczne konwencje stroju poszczególnych postaci. I tak przykładowo:

1. Istotny jest wspomniany wcześniej kolor: dla postaci Żyda zawsze czarny — co ma związek z ciemnością, śmiercią, podziemiem, demonicznością i wprost z szatanem (Forstner 1990: 117), a dla Turka czerwony (przynajmniej w elementach) — w kontekście *herodów* jest tu wyraźny związek z krwią. Turek przecież staje do walki z Herodem:

¹Prawdopodobnie przekształcenie archaicznej już dzisiaj formy *siodlany*. Epitet *siodlaty* występuje w folklorze, ale jako określenie odnoszące się do gęsi.

²Przykładowo można tu wymienić takie miejscowości, jak Wola Rzemczycka czy Radomyśl nad Sanem. W wielu innych stroje te są już wyraźnie „spolonizowane” — głównie na wzór żołnierski lub strażacki (por. album: *Turki*, 2000).

*Nie zginiesz, Królu Herodzie, ze swej własnej ręki,
lecz z mojej tureckiej poręki.
Bo wobec zbrodni, co ja słyszałem,
na twój rozkaz, cały struchlałem* (Kolędowanie 1986: 270).

Ponadto bardzo często również inni kolędnicy, a szczególnie np. kusakowi przebierańcy, uczerniają swoje ciało, w tym głównie twarz. Stąd m.in. bierze się podział Mikołajów cieszyńskich na grupę białą (do niej należą: biskup Mikołaj, ksiądz wikary, ministranci, doktor, družba, pan młody) i grupę czarną, którą tworzą: diabły, Cygan i Cyganka oraz Żyd. W takim podziale jest też wyraźnie odzwierciedlony odwieczny moralny antagonizm — walki dobra i zła (Ogrodowska 2001: 122).

2. Symboliczne są też różne „uzupełniające dodatki” do stroju, jak elementy ze słomy: pasy, wiechcie itp. (u Żyda) — co konotuje wegetacyjno- płodnościowe sensory (stąd biczowanie słomianym powrósłem, co ma przynieść dostatek, owijanie drzew owocowych — na urodzaj, zakaz palenia czy wyrzucania na gnój związanego powrósła — element zaduszkowy (w węzle pokutuje dusza), liczne owłosienie postaci — kosmatość (broda, odwrócony kozuch itp.) — kozuch to symbol dostatku, ale kosmatość to także symbolika płodnościowa (PSL 1979/1: 19).

3. Bardzo znaczącym elementem ubioru niektórych postaci obrzędowych jest maska. Przekonująco tę kwestię przedstawia i uzasadnia jeden z informatorów, jednocześnie w młodości kolędnik. Postaci z *herodów* podzielił on na: „strojowych”, czyli zwykłych „przebierańców” oraz takich, którzy obowiązkowo powinni mieć maski. Do tych ostatnich zaliczył: śmierć, diabła oraz Żyda (Kolędowanie 1986: 246). Maska w wielu kulturach związana jest z praktykami magicznymi i jednocześnie stanowi „symbol obecności istot nadprzyrodzonych (bogów, demonów). Nakładający maskę przyjmował cechy odgrywanej istoty, utożsamiał się z nią podczas rytuałów” (Biederman 2001: 212). Ale maska wskazuje także na przemianę postaci. A „wszelkie przemiany mają w sobie coś głęboko tajemniczego, a zarazem wstydliwego, gdyż niejasność i dwuznaczność towarzyszą momentowi, w którym coś zmienia się na tyle, by być już „czymś innym”, będąc nadal tym, czym było. Dlatego przemiana musi się ukrywać” (Cirlot 2000: 247). Ukrywanie ułatwia zatem przejście. Maska herodowego Żyda (jak wcześniej przywołany czarny kolor ubrania) kwalifikuje więc go do grona postaci magicznych, związanych z innym — nieziemskim światem, postaci mediacyjnych.

Ad 3) Sensy symboliczne związane są również z niektórymi cechami fizycznymi obrzędowych postaci obcych. Bardzo wyrazistym tego typu przykładem jest kusość, tj. kulawość (co wiąże się z postacią Węgra i Żyda), a szczególnie garbatość Żyda (w innych realizacjach także dziada — postać tę można uznać za ekwiwalent postaci Żyda). Ta ostatnia cecha potocznie często jest odbierana jako dyskryminująca czy wręcz ośmieszająca, ale należy pamiętać, że w obrzędzie pełni

ona specjalną funkcję — „wskazuje na wyjątkowość tych postaci; skumulowanie elementów magii płodnościowej plus wyraźna chtoniczność kreuje Żyda na dawcę urodzaju” (PSL 1979/1: 26). Między innymi dlatego w powszechnym zwyczaju było dotykane tego garbu, np. przez panny, co ogólnie interpretowano jako działanie przynoszące szczęście.

Zwykle w nowszych wariantach przedstawienia herodów Żyd może występować także bez garbu, ale wówczas jego strój przypomina niemieckiego „panka”, co również może mieć konotację demoniczną, bowiem — jak komentuje to J. S. Bystron — w takim wariacie ubioru lud wyobrażał sobie także diabła „jako szczupłego, wysokiego Niemca, ubranego w kusy frak” (Bystron 1980: 350).

Inne cechy wyglądu obrzędowego Żyda to także pejsy i broda. Obok funkcji symbolicznej, co związane jest z kulturową semantyką owłosienia, cechy te pełnią również funkcję charakteryzującą.

Ad 4) W obrzędowym kodzie niewerbalnym niezwykle znaczące są również gesty. Z tego zakresu za najbardziej charakterystyczny znak należy uznać taniec, a dokładniej mówiąc pewne elementy tańca, jakie wykonują postaci obcych. Dotyczy to głównie następujących postaci: herodowego Żyda, który śpiewa i tańczy, np. z grabarzem (w końcowej partii herodów — przy pochówku króla) (Herody 1995: 112), ale przede wszystkim różnego rodzaju przebierańców, w tym np. kusakowych Cyganów, a na Śląsku Cieszyńskim tzw. „czarnej grupy” Mikołajów, którzy idąc po grupie białej — hałasowali, skakali i czynili różne psoty (Ogrodowska 2001: 122). Z tego rodzaju tańcem obrzędowym zwykle wiąże się funkcje agrarne i wegetacyjne, co bezpośrednio wyklada formuła kolędnicza:

*Gdzie koza chodzi
tam się żytko rodzi.
Gdzie koza rogiem
tam żytko brogiem* (Kolędowanie 1986: 39).

Ad 5) Z tańcem ściśle związana jest strona muzyczna, czy mówiąc ogólniej — foniczność. Obcy zatem mogą wyróżniać się posiadanymi niecodziennymi instrumentami muzycznymi, umiejętnością gry na takim instrumencie — czym np. wyróżnia się herodowy Żyd z widowiska dokumentowanego w Hołowienkach (Syczewski 2002: 479) oraz darem śpiewu (powszechne). Szczególnie w herodach Żyd zawsze popisuje się śpiewem. Ponadto znaczna część postaci obcych w widowiskach obrzędowych realizuje swoje teksty w formie specjalnej melorecytacji.

Ad 6) Obrzędowi obcy dosyć szczerze są wyposażeni w wiedzę i różnego rodzaju nadzwyczajne umiejętności, jak przepowiadanie czy wróżenie. Z tego względu postacią niezwykle wielofunkcyjną jest Żyd, z którym obrzędy wiążą następujące działania:

— przepowiada narodzenie nowego króla i jest to działanie dla widowiska najważniejsze, bo je organizuje. Tradycyjna językowa werbalizacja tej kwestii jest budowana w konwencji świata na opak:

*Czterdziestego czwartego,
na górze szklanego,
tam się narodzowatego
skibonki małego.
Z ojca Bimbolesa,
z matki Fajginy,
co go oboje
na spółkę zrobili.* Itd. (Kolędowanie 1986: 253)

W nowszych realizacjach widowiska przytacza się tu fragmenty z Pisma św. Żyd ponadto:

- może zapowiadać śmierć Heroda;
- leczy zmarłego króla (herody z Chojewa), a w innych widowiska — leczy kozę czy konika, co oznacza, że je ożywia, a przez to symbolicznie odnawia świat;
- jest handlarzem (sprzedaje lub kupuje);
- także wypełnia niektóre role związane z praktyczną realizacją widowiska obrzędowego, np. składa życzenia domownikom (Janówka — Kolędowanie 1986: 292), zbiera datki, psoci, figluje itp.

Inne postaci obrzędowych obcych są już bardziej jednowymiarowe. I tak: Cyganka — głównie wróży, Węgier — leczy i sprzedaje olejki, z kolei Turek czy Kozak to postaci typu wojskowego.

Ad 7) Część postaci obcych pod względem etnicznym wyróżniają jeszcze specjalne atrybuty. I tak:

- Żyd posiada takie rekwizyty, jak: „uczona księga”, czyli *bublija*, kij, skórka królicza oraz torba, w której trzyma książkę i zbiera do niej także dary kolędnicze;
- Turek i Kozak wyposażeni są w szable, a więc atrybuty żołnierskie;
- Cyganka z kolędy sylwestrowej z okolic Żywca i Koniakowa ma na ręku „dziecko” czyli lalkę zwaną *ferusiakiem*, a w innych grupach kolędniczych — karty do wróżenia;
- z kolei szopkowy Węgier wyposażony jest w olejki, które sprzedaje i którymi leczy.

Ad 8) W odniesieniu do postaci pochodzenia żydowskiego znakiem obcości są także wskazania związane z religią, np. informacje o sprawowanej funkcji — *rabin stary* (JA — Wojciechów), a przede wszystkim ogólne stwierdzenie innowierności — *Żyd husyt* (JA — Malowa Góra i inne potwierdzenia).

Szczegółowa charakterystyka wskaźników obcości postaci obrzędowych może być znacznie obszerniejsza. Wyczerpanie tej listy wiąże się chociażby z poszerzeniem kategorii np. o obcych „wewnętrznie” czy postaci demoniczne (dosłownie z innego świata), jak diabeł czy śmierć.

W końcowych rozważaniach chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną właściwość natury ogólnej. Charakteryzowane postaci nie tylko eksponują obcość, ale — w odróżnieniu od potocznego stereotypu są także znakiem intencjonalnego i symbolicznego włączenia ich do wspólnoty. Proces ten jest wielowymiarowy i obejmuje różnorodne wskaźniki i mechanizmy:

1. Wskaźnikiem prymarnym i najogólniejszym jest samo włączenie tych postaci do polskich obrzędów dorocznych. Nadmienmy także, że np. postać Żyda jest tak częsta, a przez to istotna, że wprost decyduje o jakości wielu obrzędów, jest dla nich obligatoryjna.

2. Obserwuje się różne formy i zakresy polonizacji obrzędowych obcych. Dzieje się to przy pomocy języka (o czym wspominaliśmy wcześniej), ale najbardziej spektakularne formy polonizacji obcych odzwierciedla ich obrzędowy ubiór. I tak: żołnierze Heroda ubrani są w stroje polskich ułanów, z charakterystycznymi nawiązaniami do epoki Księstwa Warszawskiego (por. tzw. *czako* czyli rodzaj nakrycia głowy), a w wersjach bardziej współczesnych ubierają się w stroje wiejskich strażaków. Podobnie jest z nadszańskimi turkami wielkanocnymi. Grupa ta, spełniająca (obok funkcji kołędniczej) rolę straży grobowej, zwykle także ubiera się w historyczne stroje polskich żołnierzy. W niektórych realizacjach ich ubiór ma jeszcze inne wyróżniające polskie akcenty. W Bieździedzy są to tzw. „drużyny Bartoszone” — ubrane w ludowe stroje krakowskie, z pawimi piórami na czapkach, a w Pruchniku — są to tzw. Kilińszczacy (Turki 2000: 32, 33 i 59). Rekwizyty obcości pozostają tu zachowane zwykle tylko przy postaciach funkcyjnych.

3. Zjawiskiem, które świadczy o włączaniu do kręgu wspólnoty obrzędowych obcych, jest też ich funkcjonalna ekwiwalentyzacja. Najogólniej polega ona na tym, że obcy, oprócz swojej funkcji prymarnej, pełni również role sekundarne, pierwotnie przypisane innym postaciom, także z kręgu „nieobcych”. Przykładowo: Kozak z *herodów* z Dzierzb, w dialogu z Żydem realizuje funkcję polskiego ułana (wariantywnie: pana) (Syczewski 2002: 298–499); Żyd (z widowiska z Janówki) składa życzenia i zbiera dary kołędnicze, zastępując postać „dziadka” (Kolędowanie 1986: 292). Natomiast w wersji *herodów* z Helenowa postać nazywana *dzia-dem* wykonuje tekst prymarnie przypisany Żydowi: *Dziadzie, dziadzie, Mesjasz się rodzi* (JA), gdy prymarnie winien on brzmieć: *Żydzie, Żydzie...* Z kolei w „Krakowskim weselu” (widowisko z Podlasia) pojawia się nowszej proveniencji postać lekarza, która w funkcji leczenia zastępuje typologicznie starszego Żyda (por. chodzenie z kozą, turoniem itp.). A przecież dolegliwości i sposób leczenia są w tych widowiskach podobne, a nawet te same.

4. Obcy występujący w obrzędach nie są, generalnie mówiąc, waloryzowani negatywnie, jak to się ma w przekazach potocznych (nieobrzędowych). I tak przykładowo: obraz Turka w przysłowiach budują następujące cechy: „człowiek gorszej wiary, jest milczący i zazdrosny, o niezrozumiałej mowie, Turkiem się straszy, jest tchórzem”, a ponadto jest ubogi, nagi, bosi itp. (por. Pisarkowa 1976: 5–26). Natomiast w *herodach* jest to postać rycerska, porywa się do walki z despotą Herodem w imię zasad moralnych, a nawet religijnych — chrześcijańskich. Z kolei w obrzędowości wielkanocnej Turki pełnią rolę straży przed grobem Pana Jezusa.

5. Obcy ponadto są włączani do kategorii swoich także w sensie społecznym. Znane są chociażby przykłady równorzędnego traktowania Żydów jako adresatów kolędowania. W Stojeszynie (woj. lubelskie) tekst słowiańskiej kolędy życzącej o inc. *Pod Krakowem siwy gołąb — hej, lelum, lelum*, odpowiednio zmodernizowany poprzez uwzględnienie imienia gospodarza, śpiewano również w domach żydowskich (JA). W ten sposób bezpośrednio uwzględnia się obcych jako równoprawnych uczestników obrzędów.

Literatura

- Biederman Hans, 2001, *Leksykon symboli*, Warszawa.
- Bystroń Jan Stanisław, 1980, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybrał i opracował Ludwik Stomma, Warszawa.
- Cirlot Juan Eduardo, 2000, *Słownik symboli*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków.
- Forstner Dorothea OSB, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, wybór ilustracji i komentarz Tamara Łozińska, Warszawa.
- Herody — Reinfuss-Janusz Krystyna, Żarnecka Zofia (przygotowały do druku), 1995, *Herody*, Kraków, Muzeum Etnograficzne; „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” t. XII.
- JA — Archiwalne materiały autora.
- Kolędowanie — Bartmiński Jerzy, Hernas Czesław (red.), 1986, *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, Wrocław.
- Ogrodowska Barbara, 2001, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa.
- Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 2, s. 5–26.
- PSL 1979/1 — Romańska-Kubiak Irena, *Wegetacyjny sens kolędowania*, „Polska Sztuka Ludowa” 1979, nr 1.
- Stomma Ludwik, 2002, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź.
- Syczewski Tadeusz ks., 2002, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Adwentu i Bożego Narodzenia w regionie nadbużańskim*, Drohiczyń.
- TL 2000/1 — Adamowski Jan, *Szopka z okolic Radzyna Podlaskiego*, „Twórczość Ludowa” 2000, nr 1, s. 34–37.
- Turki 2000 — *Turki. Straże grobowe Polski południowo-wschodniej 1998–1999*, Stalowa Wola.

THE FIGURE OF THE FOREIGNER IN POLISH ANNUAL RITUALS.
FROM FOREIGNNESS TO COMMUNITY

On the basis of data from various genres, the author analyzes the range and cultural functions of the images of ethnic foreigners in annual rituals. These include: the Jew, Gypsy, Turk, German, Hungarian, Cossack and a generalized figure called "the foreigner". Some of them, e.g. the Hungarian or the Turk, only appear in some genres and rituals, whereas the Jew appears in a wide spectrum of genres. The article analyzes in greater detail the following exponents of foreignness: the language, clothes, appearance, gestures, singing and music, knowledge and skills, attributes and religion.

The author also stresses that the figures of the foreigners, in contrast to commonplace stereotypes, are also manifestations of intentional and symbolic admissions of the people to the community. The process is multidimensional and is realized through Polonization (mainly in attire), functional equivalence to other figures, a change of semantic valuation (from negative to positive) or a socially grounded treatment of the foreigners as both addressees and participants of rituals.

Ольга В. Белова
(Москва)

ПРИНЦИПЫ ОПИСАНИЯ И АДАПТАЦИИ «ЧУЖОЙ» КУЛЬТУРЫ ЯЗЫКОВЫМИ СРЕДСТВАМИ «СВОЕЙ» ТРАДИЦИИ¹

Autorka podejmuje problematykę adaptacji obcej kultury poprzez wykorzystanie językowych środków własnej tradycji, a głównie leksyki i frazeologii. Rozpatrywanym zagadnieniem szczegółowym jest tu funkcjonowanie ludowej terminologii Słowian i Żydów. W relacjach między tymi etnosami autorka zauważa tendencję do nazywania wielu zjawisk obrzędowych czy zwyczajowych z zakresu kultury żydowskiej terminami własnej, słowiańskiej leksyki. Zjawisko to rozpatrywane jest poprzez charakterystykę następujących zagadnień: (1) wykorzystanie osobnych terminów dla opisu obcych realiów, np. *оконисько* — termin wydzielony dla nazwania tylko żydowskich miejsc pochówku; (2) użycie własnych terminów do określania elementów kultury obcej, np. *cerkiew* i *kaplica* dla nazwania także żydowskich budowli sakralnych; (3) adaptację obcego terminu do własnej tradycji, co autorka ilustruje takimi przykładami jak *maca*, *szabas* itp.; (4) wykorzystanie ludowej etymologii jako mechanizmu swoistego przekładu tekstów z obcej kultury, czego przykładem jest zapisana w polskiej wersji językowej nazwa święta żydowskiego jako *lizowki* — wg ludowej etymologii nazwa ta powstała od *zlizywania*; (5) zastosowanie leksemu jako „zwiniętej” nazwy dla całego ludowego tekstu, co dokumentują ukraińskie przykłady typu *Гамана* — określenie pieczywa obrzędowego jako identyfikacja żydowskiego święta Purim. Analizowany materiał pochodzi z obszarów Polesia, Podola, Podlasia, terenów przykarpackich, Bukowiny i Zachodniej Białorusi.

Предметом нашего исследования стали некоторые лексические и фразеологические единицы, используемые в народной терминологии славян и евреев для обозначения обрядовых реалий, ритуальных действий и культовых предметов как «своей», так и «чужой» традиции. Как показывает материал, в контактных этнокультурных ареалах (таких как

¹Статья написана в рамках работы над проектом «Славянская этнолингвистика» (грант Президента РФ на поддержку ведущих научных школ, НШ-8344.2006.6).

Полесье, Подолия, Подлясье, Прикарпатье, Буковина, Западная Белоруссия), с одной стороны, наблюдается тенденция именования элементов «чужой» культуры при помощи «своей» лексики, а с другой, происходит неизбежный процесс взаимного заимствования языковых единиц.

Использование особых терминов для обозначения «чужих» реалий. Рассмотрим несколько показательных примеров, относящихся к сфере погребальной обрядности, — наименования «чужих» некрополей, зафиксированные в зоне восточно- и западнославянского пограничья. Употребление особых терминов указывает на то, что данные культовые места однозначно признаются славянским населением «чужим» пространством, что подтверждается также значительным пластом поверий и легенд, связанных с еврейскими кладбищами (Белова 2005: 144–148, 191–194).

Для христианских захоронений в обследованных регионах повсеместно употребляются термины *кладбище*, *кладовище*, *цвинтар(ь)*, *цвэнтар(ь)*, *могилки*. Словом *кладбище* (*кладовище*) может обозначаться и еврейский некрополь, но в ряде мест Подолии и Буковины зафиксировано четкое терминологическое противопоставление: *кладбищем* называются только места католических и православных захоронений, для еврейских же существует особое название — *окопысько*, *окопище*: *У нас старэ кладбишчэ не называеця. Цэ окопысько. Еврэйскае — окопысько [...] У нас кладбишчэ — праваслаўных кладбишчэ, а цэ... нэ кладбишчэ, так кажут: еврэйска окопысько* (В. И. Дмитрищенко, 1960 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко); *Это окопище. [Что такое окопище?] Окраина, типа вроде окраины. У православных — кладбище, у христиан* (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-на Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Приложение «своих» терминов к «чужим» культурным реалиям. «Перевод» текстов, связанных с религиозной и календарной обрядностью, с языка одной традиции на язык другой, осуществляется путем называния элементов «чужой» обрядности терминами, привычными для «своей» традиции.

Показательным примером может стать обозначение еврейских культовых построек такими терминами, как *церковь*, *каплица*. Повсеместно распространенное в регионах славяно-еврейских контактов наименование синагоги — *жидивска церква*, *еврейска церква*: *А мэни порадыли напысьты таку цыдульку — то есть бумажску — и пийты в еврэйску цэркву (они говорят «в еврэйску цэркву»)* [интервью записано от информантки-еврейки, пересказывающей слова украинской женщины]

(К. И. Горовец, 1926 г. р., Черновцы, 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина). В Подолии мы фиксировали устойчивую тенденцию наименования местными жителями сохранившихся на некоторых еврейских кладбищах сооружений над могилами — огелей (огель обычно устанавливается над захоронением праведника или почитаемого человека) — *каплицами*, т. е. часовнями: *Тут стояла після війны каплиця, и тут був похоронен єврейський мудрець* (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова).

В Западной Белоруссии встретился чрезвычайно интересный случай употребления слова *боги* в значении «свитки Торы». В с. Новый Двор о красивом, когда-то украшенном лепными рельефами здании синагоги рассказывали: *У них там [в синагоге. — О. В.] были ббги, но не на иконах, а на коже, скрученные [...] были хоры, пели певчие, молились в Чистую субботу* (М. И., 1933 г. р., Щучинский р-н Гродненской обл., 2004, зап. О. В. Белова). Эти священные предметы рассказчица называет «богами», используя термин, до сих пор бытующий у восточных славян для именования христианских икон. Ср. этнографическое свидетельство XIX в.: среди украинцев Черниговской губ. было зафиксировано поверье о целительной силе некоего «жидывського Бога», изображение которого следовало носить на шее для излечения от лихорадки-«жидовки»: «Это — икона, нарисованная на телячьей шкуре. Добыть ее может только “москаль” (солдат). Если не поможет ношение этой иконы, то нужно прижечь ее на огне и дымом ее подкурить больного» (Шарко 1891: 171–172).

Значимый в еврейской ритуальной практике предмет — мезузу (небольшой футляр с текстом молитвы или сакральным именем, прикрепляющийся к косяку двери) украинцы называют *молитва* (народные славянские представления о мезузе см.: Белова 2005: 137–140). В глазах славян мезуза приобретает статус амулета, оберега: еврейка дает мезузу — *молитву* — своей соседке-украинке в поездку (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Гершкович, М. Трескунов). *Молитва* может обеспечить благополучие в доме: завещая дом украинской женщине, старая еврейка не велит ей снимать мезузы и отдавать их из дома (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). В то же время жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до мезузы — «еврейских десяти заповедей»: кожа на руках потрескается (Federowski 1897: 292); мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, присущую всем атрибутам «чужих».

Если обратиться к фольклорно-этнографическим свидетельствам XIX в., то станет очевидно, что мезуза всегда выполняла роль меж-

конфессионального апотропейного средства. Например, на Смоленщине крестьяне трижды сливали воду через «бляшку от еврейского богомоля, что бывает на косяках дверей», и три зари подряд давали пить эту воду больному лихорадкой (Добровольский 1914: 30). По свидетельству из Малопольши, страдающий от лихорадки больной должен был тайком войти в еврейский дом, «оторвать от двери бумажку, на которой напечатана *еврейская молитва*», разорвать ее на клочки, смешать с водкой и выпить (Siarkowski 1879: 48). В Покутье больного лихорадкой подкуривали *żydowskiem przykazaniem*, видимо, сжигая лист с текстом еврейской молитвы (Kolberg DW 31: 171).

Иногда мезуза напрямую сравнивается с христианским сакральным знаком — крестом. Именно так объясняли в г. Черновцы свое поведение — целование мезузы при входе в синагогу украинские женщины, пришедшие к раввину с просьбами помочь молитвой в трудных жизненных ситуациях: болезнь близких, пьянство мужа, неблагополучие в семье и т. п. «Цэ ж йих хрэст!» — говорили наши собеседницы (2004, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Среди украинцев Подолии и у поляков в Литве бытует представление о том, что у евреев, как и у христиан, существует *крещение* (*Евреи крестят детей* — Ярышев Могилевского р-на Винницкой обл., 2004), которое заключается в ритуале обрезания (для мальчиков) и имянаречения (для девочек) (Hryciuk, Moroz 1993b: 91). Возможный источник этого представления может корениться в речевой практике этнических соседей: как отмечала Регина Лилиенталова, в Польше обряд обрезания в разговорной речи евреи называют по-польски *chrztu*, *chrzcin* (Lilientalowa 1904: 146), ср. в современных материалах, записанных у польскоговорящих евреев на территории Литвы: человек, держащий на коленях младенца во время обрезания (*сандак*), называется «крестным отцом»: *Ten, który trzymał dziecko na rękach, wniósł go do pokoju gdzie mieli to robić — to był później jego chrzestny ojciec, opiekun* (Hryciuk, Moroz 1993a: 85). Употребление термина этническими соседями оказывается достаточным для формирования представления о наличии у них соответствующего обряда.

Представление о «крещении» у евреев отразилось и в западноукраинской легенде об Иуде-предателе: Христос пророчит некоему пекарю, что ожидаемый в семье сын по имени Иуда убьет камнем отца, женится на матери и предаст на распятие учителя. Поэтому новорожденный остается «некрещеным раввинами»: отец не хочет давать ему имя Иуда, а раввины не могут предложить другое, потому что «на такой са день ўродиў» (Гнатюк 1897: 70–73).

Подобно тому, как христианское крещение позволяет причислить ребенка к «своему» народу и «своей» вере, так и «еврейское крещение» делает еврея евреем: *Хрестил сына по-еврейски, и он законный еврей* (Н. О. Юрковецкий, 1917 г. р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. Ю. Мягкова, С. Егорова).

В славянских названиях еврейских праздников раскрывается (через сравнение с соответствующим славянским аналогом) суть того или иного праздника, как она видится носителям славянской традиции.

Праздник Пурим устойчиво именуется словосочетаниями типа *еврейская масленица, жидовские крестцы*. Пурим — единственный праздник, который оказался напрямую спроецирован на славянский календарь — как в языковом, так и в обрядовом аспекте. Иоанн Берман отметил такую деталь относительно праздника «Средопостья» или «крестцов» (среда на 4-й неделе Великого поста) в народных представлениях Виленщины: «Замечательно, что часто случающийся об эту пору еврейский праздник Пурим тоже почему-то называется евреями и крестьянами “жидовские крестцы”. Многие евреи по невежеству думают, что этот праздник у них потому называется “крестцами”, что в оное время Аман задумал евреев приневолить к принятию христианства» (Берман 1873: 9).

В польской традиции праздник Пурим иногда называется *Żydowskie Zapusty*, т. е. «еврейская масленица». Как рассказывают информанты-славяне (Бельско-Подляское воеводство), в этот день евреи нанимали за плату парня, которого потом могли толкать и бить кольями, как Иисуса Христа (Са́ла 1992: 89). С одной стороны, здесь налицо обычное для народного христианства соотнесение всех еврейских обычаев и обрядов с евангельскими событиями как наиболее значимыми. С другой стороны, описанный ритуал с битьем и преследованием совершенно органично входит в систему масленичных бесчинств, которыми сопровождалась проводы зимы и обряды изгнания смерти в славянской традиции, что и могло послужить основанием сближения на лексическом уровне еврейского Пурима и славянской масленицы.

Для наименования еврейской Пасхи и славяне, и евреи в изучаемых нами регионах последовательно используют славянский термин — *Паска, Пасха* (полес., подол.), *Wielkanoc* (польск.); отметим, что слово *Песах* также известно, но в разговорной речи употребляется редко. При этом славяне для уточнения значения используемого термина вводят дополнительный атрибут — *еврейская (жидовская, ихняя) Пасха, żydowska Wielkanoc* и т. п.: *Да! Это Паска їхня [...] вони две недели ни хлеб ни кушают, ничего* (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновиц-

кой обл., 2004, зап. О. В. Белова); *Muszę krwi naszej pokosztować na swoją Wielkanoc. Pejsach...* (Zowczak 2000: 160); *Pascha to po żydowsku Pejsach, to święto bardzo ciekawe...* (Hryciuk, Moroz 1993a: 88); *...przed Wielkanocą oni się wszystkiego z domu pozbywają* (Hryciuk, Moroz 1993b: 91).

У славян праздник Пятидесятницы (Шавуот) именуется — по аналогии с народным славянским названием Троицкой недели — *Троица, Зелени света, Zielone Świątki*: «Судный день, Трубки, Кучки, Гамана, Пейсах, Зелени Сьвета» (Галиция; Гнатюк 1899: 212). Термин *Троица* известен и евреям, в разговорной речи употребляется довольно часто, иногда с оговоркой, что «это украинцы так называют»: *На Троицу у родителей делали что-то молочное всегда [...] Троица вот это вот через 50 дней после Пасхи* (С. Ф. Воллернер, 1915 г. р., Черновцы, 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина; см. также Hryciuk, Moroz 1993a: 88).

Один из осенних еврейских праздников — Судный день, Йом Кипур — получает название *страшной ночи*. Название передает не только драматический характер ритуалов (строгий пост, очистительные действия), связанных с представлениями о том, что в этот день Господь судит евреев по делам их и запечатывается книга жизни, но и отражает народные славянские поверья о похищении евреев демоном «хапуном», связанные с Судным днем (см.: Белова 2005: 231–239): *Później jest Straszna Noc — tak nazywali to święto Polacy, a po żydowsku to Jom Kipur* (Hryciuk, Moroz 1993a: 87); *W listopadzie była Straszna Noc, nad rzeką Żydzi trzesą swoje grzechy, wszystkie kieszenie wywracają i modlą się* (Hryciuk, Moroz 1993a: 91). В житомирском Полесье зафиксированы названия Судного дня *страсть, страсти*, напрямую соотносимые информантами-христианами с представлениями о Страстной пятнице как дне покаяния и очищения: *У вэрэснi буває [ночь со страшной грозой] жидиўска сўдня ноч. От у нас страць робят. А у жыдоў от ця судня ноч. От ихня вэра, о тоды святкують* (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков).

При использовании «своего» термина для номинации явления чужой традиции термин может получать дополнительные коннотации, что приводит к формированию омонимии, которую необходимо учитывать исследователю при сборе полевых материалов, чтобы не быть введенным в заблуждение собственным восприятием «привычной» терминологии. Проиллюстрировать данное положение можно на основании слов, которые используются населением поликонфессиональных регионов для обозначения религиозных людей (независимо от конфессии).

[А евреи свинину ели?] *Евреї — ели. А вот тут у нас были староверы, так они свинину не ели, строго соблюдали. А евреи ели, и сало*

ели (Н. Ф. Головатюк, 1944 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова). Первая реакция на слово *староверы* оказывается обманчивой — информант имеет в виду вовсе не старообрядцев (ср.: *У нас тут все жили, и православные, и староверы (мы «кацапы» называли), их выселили* — О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова), а религиозных евреев, соблюдавших запреты в отличие от своих более ассимилированных единоверцев.

Термины *богомольные, верующие* используются (как евреями, говорящими по-русски, так и славянами) в значениях ‘религиозные евреи’, ‘раввины’: *Когда-то меня женичина встретила: «Ой, у вас есть богомольный?» — «Есть». — «Я хочу к нему зайти». Чо-то она с соседом имела или с кем, не знаю что, я не допытывала. У нас был такой, что ну просто на кладбище — это не был раввин, никто, так... Просто смотрел за кладбищем... Когда-то были в старину такие очень мудрые люди, старые, с бородами длинными, со всем другие люди* (М. И. Жидовецкая, 1930 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, Т. В. Величко).

Интересный пример расширения значения термина представляют собой такие наименования еврейских надгробных сооружений, как *колоды, болваны*.

Термин *колода*, обозначающий еврейское каменное надгробие в Полесье и в Подолии, показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева, см.: Цыхун 2004; Белова 2003: 168–170). В с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. рассказывали, что колоды на могилы *у евре́ев клали, а в хрыстыян не клали* (ПА 1984, зап. Э. И. Иванчук); На вопрос, не клали ли на могилу «колоду», жители волынского Полесья отвечали: *Жыды клалы, каминня клалы* (Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл., ПА 1986, зап. Л. Д. Ильчук), при этом очевидно, что речь идет именно о плите в противопоставление традиционному намогильному кресту.

Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий — это не менее значимый термин *болван*, зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными наверхшиями. В других местах Подолии термин *болван* прилагается к любому типу еврейского надгробия: *И еврейское кладбище, старое-старое еврейское кладбище, где написано на этих, как мы говорим, «болванях»*

шиб на иврите (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

«Чужой» термин, адаптированный в «своей» традиции. При употреблении в славянской традиции иноязычных лексем для обозначения реалий или понятий «своей» культуры мотиватором адаптации «чужого» слова выступает один из признаков того объекта, обозначением которого слово изначально является.

В диалектных материалах Владимира Н. Добровольского из Смоленской губ. зафиксировано слово *маца* в двух значениях: «1) жидовские лепешки; 2) лепешки из пресного теста. *Мужчины спрашивают у баб: якей вы сянни мацы напакли*» (Добровольский 1914: 405). Определяющим признаком для включения лексемы в «свой» языковой фонд в данном случае выступает признак «пресный». Что касается самого «исходного» объекта (мацы), то он воспринимается носителями славянской традиции как вид пресного хлеба, как вид обрядового печенья, изготовление которого приурочено к определенному празднику (точно так же, как в рамках «своей» традиции славяне пекут «кресты» на Средокрестье, «жаворонков» на Благовещение или «лесенки» на Вознесение). Сравнивается маца и со свадебным караваем, и с пасхальным печеньем, предназначенным для поминания умерших: *Пекли коровэй з воды и муки так, как ў евреев (була ў них така маца — вроде бумаги, к Пасцы ее пекли)* (Малые Автюки Калининского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Г. Ю. Никипорец); *Пикўт дарники, готвяць, як жиды мацю, святяць [...] кладут дарники на могілкі* (Мощенко Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Н. Д. Фролова).

Любопытное переосмысление терминов *суббота*, *шабас* встречается в Полесье (с. Ласицк Пинского р-на Брестской обл.): именно так именуют здесь женские «критические дни». Согласно народным представлениям, женщинам во время месячных запрещается заниматься приготовлением пищи, засолкой овощей и мяса, работой в поле и на огороде («нечистота» может пагубно отразиться на результатах работы), вынужденный «отдых», «сидение» напрямую соотносятся с еврейской бытовой и обрядовой субботней практикой: *Субота тепэр у мэнэ, а зара месячныя говбрать, або на сорбцы; Тэпэр у мэнэ прышоў шабас, вроде еврэйска слова, што трэба посидиты. А так то кажэ «на одэжы», чы «субота»; Як так е, то кажуть: «У мэнэ тэпэр субота». Сияты нэ сямэ, нэ шаткўема. Робыть, хто нэ «носьць рубашцы»* (ПА 1985, зап. К. Е. Рутковска). Признаками, способствующими адаптации, выступают «неподвижность», «бездействие», воспринимаемые носителями славянской традиции как основные в понятии *шабат*.

Еще одно слово, заимствованное у этнических соседей, прижилось в традиции Закарпаття, где женщина в период *menses* именуется *некошерной*: «*Некашерна* (жінка) — женщина в период полы [*пола* ‘менструация’]» (Шухевич 1908: 289). Мотиватором в данном случае выступает признак «нечистый».

Использование иноязычной лексики фиксируется и при описании внешних особенностей демонологических персонажей; например, в Полесье черт и русалки определяются как *пейсáтые* (в значении ‘лохматый’, ‘косматый’; ср. традиционные представления о косматости «чужих» — и людей, и нелюдей, см. Белова 2005: 51–52): *Русáўки пейсáтые, ка́жуть [...] А у їх груди такие, як у нас, толькі не м’яккіе. Шо вони можуть даже захопити чоловіка...* (Симоничи Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. О. В. Санникова); [*Русалка*] *пэйсáта вельми* [распущенные волосы], *худая, вся в шэрсте* (А. С. Дегтярик, 1936 г. р., Горголь Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. И. П. Потапова); *Чорт голый, груди́на и ноги брбсьіе, пейсáтый* (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Г. Александрова). В этом контексте этнический сосед (еврей), чей характерный внешний признак (пейсы) переносится на демонических существ, может восприниматься как один из этой категории, что подтверждается народными верованиями (см. Белова 2005: 213–219).

Народная этимология как механизм «перевода» текстов «чужой» культуры. Данный механизм удобно проиллюстрировать на примере «неофициальных» названий еврейских праздников, которые бытуют в речевой практике славян. Большинство этих названий имеют прозрачную внутреннюю форму, отсылающую к одному из наиболее значимых или ярких (с точки зрения носителя славянской традиции) ритуалов «чужого» обряда. Выделенный из общего контекста обряда фрагмент подвергается со стороны наблюдателей «фольклорной интерпретации», которая и закрепляется в соответствующем термине.

Праздник Кушей (Суккот) в исследуемых регионах носит название *Кўчки*, *Кўчи*. Часто термином *кучки* (*кучи*) обозначают весь комплекс осенних праздников, поэтому в рассказах информантов к *кучкам* приурочиваются все возможные ритуальные действия, исполняемые евреями в дни новолетия, Судного дня, Суккот; более того, материал показывает, что словом *кучки* информанты склонны называть вообще любой еврейский праздник, а также ритуал моления на поминках и в субботу (Белова 2005: 176–183).

Народная этимология объясняет название *кучки* именно тем, что на этот праздник (а также и в иных случаях) евреи проводят совместные

моления и массово совершают обрядовые действия, собираются вместе, т. е. «в кучу» (*сидят на кучках, идут на кучки*): [Не слышали такой праздник — «Кучки»?] *Кучки, такий да, есть Кучки*. [Когда такой праздник?] *Цэ, по-моему, як воны вмырають... Як ўмирае еврэй, то воны сидят на кучках, понимаете... дэнь воны сидят на кучках*. [Что значит «сидят на кучках»?] *Оны сидаюць так о кругом и сидят. Сидят покамест, ка, до шисть нэдыль сидят* (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова); *У нас нэдыля, а у них субота. О цэ воны в суботу идут на кучки и моляца до обиду, моляца Богу, вот* (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Название праздника Кущей имеет и локальные варианты, также порожденные и поддерживаемые народной этимологией. На территории юго-восточной Польши (Новый Сонч) зафиксировано название *lizówki*: у евреев был такой праздник, когда каждый строил себе шалаш около дома; евреи называли этот день *lizówki*, потому что, когда шел дождь, они все слизывали со стола (*wszystko ze stołu zlizywali*); за столом сидели только мужчины и молились (Cała 1992: 61; 1995: 79). Как следует из приведенного примера, из всех моментов праздника, который в славянской среде удостоился наибольшего количества комментариев потому, что проходил на открытом пространстве, доступном всеобщему обозрению (см. Cała 1992: 60), определяющим для создания термина стал неверифицируемый ритуал, связанный с обрядовой трапезой, скрытой от глаз посторонних. Таким образом, название *lizówki* представляет собой термин, порожденный не объективным знанием о традициях «чужих», а «реконструкцией», проведенной на основе суеверных представлений.

Праздник под названием *Босины* (*bosiny, bosaki, basinki*) довольно часто фигурирует в этнографических свидетельствах прошлых лет: упоминается он в череде еврейских осенних праздников (Zowczak 2000: 173), иногда ассоциируясь с Судным днем (Белова 2005: 155–157), или трактуется как поминальный праздник евреев (*święto zadusze*) (Kolberg DW 45: 506; Cała 1995: 80).

Праздник Босины стал предметом специального описания в анонимном польском трактате XVIII в. «Бредни Талмуда», имевшем хождение в христианской среде и отразившем представления о еврейских праздниках и обрядах. «Евреи отмечают [...] праздник Босин, и в этот день они входят в синагогу босыми...» (БТ: 385–386). В этом сочинении Босины соотносятся с 9-м ава, днем, когда следует соблюдать строгий пост, воздерживаться от ношения до полудня кожаной обуви, сидения на высоких

скамейках, мытья, сексуальных отношений и т. п. (БТ: 424–425, прим. 109). Название праздника определяется одним из ритуалов — хождением босиком.

В современных представлениях о сути названия и самого праздника наблюдаются любопытные тенденции. Согласно свидетельству, записанному в Лежайске (восточная Польша), еврейский праздник *bosaki* является поминальным днем и соответствует (как хронологически, так и по содержанию) Дню Всех Святых, отмечаемому поляками. В этот день евреи босиком (*na bosaka*), чтобы не тревожить мертвых (*bo umarły ślyszcy*), идут на кладбище (*okopisko*) и молятся над могилами (Са́ла 1992: 62). Название праздника мотивируется хождением босиком, но смысл этого хождения иной — не религиозный запрет, а суеверная боязнь потревожить покойников.

Славянские названия еврейского Судного дня (Йом Кипур) — *Трубки*, *Trąbki* фиксируются как архивными документами, так и полевыми записями (Белова 2005: 157, 162; Са́ла 1992: 108). При этом название *Трубки* отражает один из ритуалов, приуроченных к периоду от еврейского Нового года до праздника Кущей (на это время и приходится Судный день), — трубление в бараний рог (шофар).

Ритуальное моление над водой во время еврейских осенних праздников (обряд «вытрясания грехов») в витебской Белоруссии называется *стояны*, *стыяны*: «*сты(о)яны* — день еврейского моления над водою, предшествующий новолетию» (Никифоровский 1897: прим. 141). Этот же термин зафиксирован в ровенском Полесье: *Это есть у йих, называется стояны. Они ходили на воду. Коды пришли, и на воду глядели ў воду* (Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. Е. Н. Дудко). Поскольку во время *жидовских стыянов* евреи *стоят* на молитве, то считали, что нельзя сеять рожь: от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома (Никифоровский 1897: 107). В белорусском Полесье (Слущкий повет) полагали, что «не муожна сіеяць жыта, як жыды стаяць у школе перад страшнаю нуоччу, бо будуць пустыя каласы-стаяны» (Сержпутоўскі́й 1930: 62).

Лексемы как «свернутый текст» поверья. Языковые единицы могут выступать в роли своеобразного «заголовка», содержащего информацию о том или ином обряде или поверье; для «посвященного» носителя традиции такого рода лексемы или фразеологизмы играют роль конспекта, передающего самую суть описываемого явления.

Так, украинские названия праздника Пурим — *Гамана*, *Гамане вухо*, не являясь ни калькой с иноязычного прототипа, ни типологическим синонимом, указывают сразу на ряд особенностей этого праздника, из-

вестных славянам (об обрядах, связанных с этим днем, см. Белова 2005: 167–169): на игровое действо с участием ряженных и на изготовление обрядового печенья соответствующей формы. *Осенью, ну так бы сказаты в кинци сентября, у них начиналося Кучки, Гаманэ вѣхо и там дальше, дальше...* (Н. А. Лоянич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова). Аман (*Гаман, Натан*) — центральный персонаж обрядового ряженья, приуроченного к этому празднику. *Гаманове ухе* — это наименование треугольного печенья с маком, изготавливаемого к празднику и являющегося его своеобразным символом: *озней-Аман* («уши Амана») или *гоменташ* («сумка Амана»).

Описание культуры этнических соседей в терминах, характерных для «своей» традиции, служит средством познания «самих себя» через постоянное сравнение с «чужими». При этом смысловое поле языковой единицы расширяется, слово получает новые этнокультурные коннотации в дополнение к тому спектру значений, которым оно изначально обладает в языке народной культуры.

Литература

- Белова Ольга В. О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. М., 2003. С. 160–175.
- Белова Ольга В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Берман Иоанн. Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда // *Записки Императорского Русского географического общества по отд. этнографии*. СПб., 1873. Т. 5. С. 3–44.
- БТ — «Бредни Талмуда, узнанные у самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов или анти-талмудистов» // *Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2004. С. 376–440.
- Гнатюк Володимир. *Етнографічні матеріали з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новели* // *Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Т. 3.
- Гнатюк Володимир. *Галіцько-руські анекдоти. Ч. 2* // *Етнографічний збірник*. Львів, 1899. Т. 6. С. 163–269.
- Добровольский Владимир Н. *Смоленский областной словарь*. Смоленск, 1914.
- Никифоровский — *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах* / Собр. в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Сержпудоўскі Аляксандр. *Прымягі і забабоны беларусаў-паляшукі*. Менск, 1930.
- Цыхун Геннадий А. *Полесские нарубы* // *Язык культуры: семантика и грамматика*. М., 2004. С. 466–475.
- Шарко 1891 — Шарко Е. *Из области суеверий малорусов Черниговской губ. Село Пашков Черниговской губернии, Нежинского уезда* // *Этнографическое обозрение*. 1891. Кн. 3. С. 171–172.

- Шухевич Володимир. *Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1908. Т. 8.
- Cała Alina. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa, 1992.
- Cała Alina. *The image of the Jew in Polish folk culture*. Jerusalem, 1995.
- Federowski Michał. *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej*. Kraków, 1897. Т. 1.
- Hryciuk Renata, Moroz Ewa. *Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1993a. nr 3–4. S. 85–89.
- Hryciuk Renata, Moroz Ewa. *Wizerunek Żyda // Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1993b. nr 3–4. S. 89–92.
- Kolberg DW 31 — Kolberg Oskar. *Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3*. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 45 — Kolberg Oskar. *Dzieła wszystkie. T. 45. Góry i Podgórze. Cz. 2*. Wrocław; Poznań, 1968.
- Lilientalowa Regina. *Dziecko żydowskie // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Kraków, 1904. Т. 7. S. 141–173.
- Siarkowski Władysław. *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1879. Т. 3. S. 3–61.
- Zowczak Magdalena. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław, 2000.

THE PRINCIPLES OF DESCRIPTION OF ANOTHER CULTURE
IN THE LANGUAGE OF ONE'S OWN

The author deals with the problem of adapting a foreign culture through linguistic means from one's own tradition, mainly lexis and phraseology. Specifically, she deals with the folk terminology of Slavs and Jews and observes that Jewish rituals or customs may be referred to by means of Slavic, i.e. "one's own" lexis. The following issues are discussed: (1) the use of distinct terms to describe foreign reality, e.g. *окóпысько* (the term used only in reference to Jewish burial places); (2) the use of familiar terms to refer to elements of the foreign culture (e.g. *cerkiew* 'orthodox church' or *kaplica* 'chapel' used in reference to Jewish temples); (3) adaptation of a foreign term to one's own tradition (*maca* 'matzah', *szabas* 'the Sabbath'); (4) the use of folk etymology as a mechanism of a peculiar kind of translation of texts from a foreign culture (e.g. a Jewish festival was called *lizówki*, which according to folk etymology came from *lizać* 'lick'); (5) the use of a lexeme as a shortened form of a whole folk text (e.g. the Ukrainian *Гамана* 'bread used for the Purim holiday'). The data for the analysis come from Polesia (today's Belarus, Ukraine and Poland), Podolia (today's Ukraine), Podlachia (today's eastern Poland and western Belarus), the vicinity of the Carpathians, Bukowina (today's Ukraine) and western Belarus.

Hanna Popowska-Taborska
(Warszawa)

OPOZYCJA *SWOI/OBZY* W JĘZYKU GINĄCYCH SPOŁECZNOŚCI DRZEWIAN POŁABSKICH I POMORSKICH SŁOWIŃCÓW

Autorka bada językowe przejawy autoidentyfikacji nieistniejących już dziś społeczności połabskich Drzewian i pomorskich Słowińców. Podstawę materiałową stanowią: *Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich* (wykorzystujący wszystkie zachowane zasoby leksyki połabskiej) oraz relacje pochodzące bezpośrednio od samych Słowińców (spisane przez badaczy tego obszaru w II połowie XIX wieku). Przeprowadzone analizy słownictwa połabskiego wiodą autorkę do wniosku, że pierwotny podział na swoich i obcych, oparty na odrębności etnicznej (bądź językowej) został przeniesiony do sfery podziałów społecznych (socjalnych, majątkowych, zawodowych). Na przykład pierwotne słowiańskie **němьcъ* oznaczające ‘człowieka niemego’, następnie człowieka narodowości niemieckiej, w połabskim zaczęło oznaczać ‘młodzieńca należącego do stanu wyższego niż chłopski’. Badaczka stwierdza, że Słowińcy, podobnie jak inne grupy Słowian, poczucie tożsamości grupowej opierali na tożsamości językowej. Zauważa jednak, że Słowińcy w odróżnieniu od Połabian mieli świadomość obecności od wschodu pobratymców — Kaszubów. Oddzielenie bagnami od kaszubskiego zaplecza powodowało, że ludność słowińska była skazana na bytowanie w zamkniętym kręgu własnej kultury. Specyficzne elementy tej kultury (uprawiane z pokolenia na pokolenie rybołówstwo) najsilniej opierały się germanizacji (np. słownictwo rybołówcze zachowało się najdłużej w obcym otoku językowym). Dialekt słowiński w miarę postępującej germanizacji stawał się językiem zawodowym rybaków, do których zacieśniał się malejący krąg „swoich”.

Na wstępie krótkie przypomnienie podstawowych faktów dotyczących dwóch nieistniejących już słowiańskich społeczności, o których tu będzie mowa.

Drzewianie połabscy mieszkający w okolicach Lüneburga na lewym brzegu dolnej Łaby opierali się germanizacji aż do połowy osiemnastego wieku. Szczątki ich języka z ostatniego okresu jego istnienia utrwalone zostały przez interesujących

się kulturą ludową badaczy w kilku słownikach i fragmentach tekstów, które stanowią podstawowe źródło naszej dzisiejszej wiedzy o połabszczyźnie.

Słowińcy jeszcze w początkach dwudziestego wieku stanowili niewielką enklawę rybacką położoną nad jeziorami Gardno i Łebsko na północno-zachodnim krańcu językowego obszaru słowiańskiego, która na oczach odkrywających ją badaczy zaczęła tracić w drugiej połowie dziewiętnastego wieku swą językową tożsamość. Ich językiem był peryferyjny dialekt kaszubski występujący w literaturze naukowej z kwalifikatorem „słowiński”. Określenie to jest do dziś tematem ożywionych dyskusji.¹ Jedni uznają je za nazwę sztuczną i narzuconą z zewnątrz, inni widzą w nim nazwę rodzimą oznaczającą język słowiański w opozycji do niemieckiego, jeszcze inni dopatrują się w nim opozycji do polszczyzny charakteryzującej się katolicką liturgią. Powrócimy do tego problemu w dalszej części tego tekstu.

U podstaw wszystkich wykładników opozycji *swoi/obcy* leży oczywiście auto-identyfikacja określonej grupy. Ale badacz, który chce zgłębić przejawy autoidentyfikacji nieistniejących już dziś społeczności połabskich Drzewian i pomorskich Słowińców, w obu wypadkach dysponuje zamkniętymi zbiorami językowymi, których nie sposób już dziś poszerzyć ani uzupełnić. W tych to niepełnych danych (na które składają się zapisywane przez różne osoby wyrazy nie zawsze z dokładnie sprecyzowanymi znaczeniami oraz fragmenty tekstów często o dość przypadkowej tematyce) szukać należy odpowiedzi na pytanie, czy i jak przejawiało się poczucie tożsamości interesujących nas wymarłych już społeczności?

W wypadku Połabian najlepszym źródłem dociekań okazał się ukończony w roku 1994 *Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich*², wykorzystujący wszystkie zachowane zasoby połabskiej leksyki. Tu właśnie odnajdujemy dwa wyrazy określające tożsamość Połabian: adi. *slüvenst* 'ə 'słowiański, połabski' oraz adv. *venst* 'ē 'po połabsku (po drzewieńsku)'.

¹J. Spors, *O nazwie Słowińcy*, „Śląskie Prace Humanistyczne”, VI, 1986, s. 37–65 (tam również wcześniejsza literatura); Z. Szultka, *Posłowie historyka do nowego wydania „Resztek Słowian na południowym brzegu Morza Bałtyckiego” A. Hilferdinga*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, XXXI, 1993, s. 231–254; H. Popowska-Taborska, *Głos językoznawcy w obronie Aleksandra Hilferdinga*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, XXXI, 1993, s. 255–265; J. Treder, *Kaszubszczyzna dawnych przekładów tekstów biblijnych*, [w:] *Symbolae slavisticae dedykowane Hannie Popowskiej-Taborskiej*, red. E. Rzetelska-Feleszko, Warszawa 1996, s. 309–315; E. Rzetelska-Feleszko, *Nazwa Słowińców w świetle regionalnych zabytków i słowników*, [w:] *Polszczyzna regionalna Pomorza 2*, red. K. Handke, Warszawa 1991, s. 85–95; ead., *Dlaczego dialekt słowiński nie stał się językiem?* „Język Polski”, LXVIII, 1988, s. 96–101.

²Inicjatywę i rozpoczęcie tej pracy, a także współautorstwo zeszytu pierwszego (T. Lehr-Splawiński, K. Polański, *Słownik etymologiczny języka Drzewian Połabskich*, zeszyt I, A — *D'üzd*, Wrocław 1962) zawdzięczamy profesorowi T. Lehr-Splawińskiemu. Dalsze zeszyty opracowane zostały przez prof. K. Polańskiego (z. 2 — Wrocław 1971; z. 3 — Wrocław 1973; z. 4 — Wrocław 1976; z. 5 — Warszawa 1993; z. 6 — Warszawa 1994).

Określenie pierwsze uznać należy za nazwę endogeniczną, czyli wywodzącą się ze społeczności noszącej tę nazwę. U genezy adverbium *venst'ě* leży egzogoniczna nazwa *Wenden*, pochodząca z języka niemieckich sąsiadów, stworzona przez nich dla oznaczenia grupy etnicznej od nich odmiennej. W tych dwóch zachowanych w połabszczyźnie określeniach zawarte zostały niejako dwa etapy dotyczące historii tej społeczności: jej słowiańska tożsamość przejawiająca się w przymiotniku wywodzącym się z ps. **slověnsky* oraz proces ulegania językowym wpływom silniejszych sąsiadów uwidoczniiony w adaptacji (dokonanej za pomocą rodzimego sufiksu) nazwy narzuconej im z zewnątrz.

Z leksyki zgromadzonej w *Słowniku etymologicznym Drzewian Połabskich* odczytać można ponadto dalsze przejawy walki toczącej się między słownictwem rodzimym i obcym, jak na przykład to:

— że Polabianie zachowali jeszcze w tym czasie takie identyfikujące środowisko wyrazy słowiańskie, jak *clavak* ‘człowiek’ i *l'audi* ‘ludzie’, ale posługiwali się też już (zapożyczonym ze średnioniemieckiego *kerl* ‘Mann’) wyrazem *t'arl*, obdarzając go szerokim zakresem znaczeń (‘osobnik; facet; człowiek; mąż’);

— że mieli również słowiańskie określenia bliskich sobie ludzi i miejsc (*süi* ‘swój’, *süjai* ‘swoi, krewni’, *vā sūjēm* ‘na swoim’, *blaizüce* ‘przyjaciele, bliscy’), a także zachowali dawne słowiańskie **podrugō* (połabskie *podraug* ‘towarzysz, pomocnik’);

— że utrzymali ponadto wiele słowiańskich nazw pokrewieństwa kontynuujących nazwy prasłowiańskie: **bratō*, **dēvōka* (w połabskim ‘córka’), **detē*, **l'al'a* (w połabskim ‘tata’), **mati* ‘matka’ (ps. **matōka* zostało w połabskim zawężone do znaczenia ‘suka’, zaś **matica* — do nazwy ‘matki pszczół’), **matjecha*, **nenōka*, (w połabskim ‘panna młoda, synowa’), **stryja*, **teta*, **(v)uja*, **(v)ujevōka* (w połabskim ‘wujenka’), **otrokō* (w połabskim ‘syn’), **zētō*, **žena*. Nazwy pokrewieństwa zapożyczone ze średnioniemieckiego pojawiły się tylko w nielicznych wypadkach jako nazwy ‘narzeczonej’, ‘narzeczonego’ i ‘dziadka’. Połabski *stef-l'ol'ə* ‘ojczym’, stanowiący kalkę niemieckiego *Stief-Vater*, otrzymał już drugi człon słowiański.

Podział na swoich i obcych szczególnie wyraźny jest również w związku z panującymi tu układami społecznymi, w których ginący Polabianie byli przedstawicielami warstwy najniższej i najuboższej. Szczególnie znamieną jest w tym wypadku zmiana, w której wyniku pierwotne słowiańskie **nēmьсь* oznaczające ‘człowieka niemego’, a w dalszej kolejności człowieka narodowości niemieckiej (to znaczy takiego, z którym nie można się porozumieć), w połabskim zaczęło oznaczać ‘młodzieńca należącego do stanu wyższego niż chłopski’. Nastąpiło tu więc przeniesienie pierwotnego podziału *swoi/obcy* opartego na odrębności etnicznej (bądź językowej) do sfery podziałów natury socjalnej i majątkowej.

W tym świetle szczególnej wymowy nabiera również połabska nazwa warstwy, do której zaliczali się sami Polabianie: *smardi* ‘chłopi’, której pierwotne znaczenie sprowadzane bywa do pogardliwego przezwiska śmierzącego człowieka (por. w związku z tym również staropolskie *smard* ‘chłop pierwotnie wolny, z czasem uzależniony od feudalnego pana’).

Godne uwagi jest też połabskie *t'ēnqz* ‘szlachcic; junkier’ (wywodzące się z ps. **kōnēgō*) występujące obok (zapożyczonego ze średnioniemieckiego) połabskiego *er* ‘pan’.

Słowiańskość zachowały połabskie *storiustā* ‘starosta’ i *vāvādā* (< **wojewoda* ‘dowódca wojsk’), a także połabskie *sōsadā* (to ostatnie wszakże ze zmienionym znaczeniem: ‘o człowieku mieszkającym na komornym’). Ale połabska nazwa ‘mieszczanina, obywatela’ stanowi już zapożyczenie ze średnioniemieckiego *borger* ‘ts.’, połabska nazwa ‘dzierzawcy rządowego’ wywodzi się ze średnioniemieckiego *overheit*, ‘wojownika i jeźdźca’ zaś — ze średnioniemieckiego *kriger*.

Słowiańskie określenia zawodów zachowane zostały też w połabskich nazwach ‘pasterza bydła rogatego’ (< **nōtarjō*), ‘praczki’ (< **perika*), ‘rolnika posiadającego połowę włóki pola’ (< **poloṽnikō*), ‘prządki’ (< **prēdōka*), ‘najemnego pastucha’ (< **počerdō*), ‘kosiarza’ (< **sēkarja*), ‘kupca’ (< **kup̃cō*, **perdajika*), ‘tkacza’ (< **točika*, **tōkačō*), ‘pasterza koni’ (< **konarō*). Dopelniają one obrazu społeczeństwa, w którym zanik form słowiańskich postępował w jakiejś mierze zgodnie z porządkiem podziału na swoich i obcych istniejącym w dziedzinie społecznej i zawodowej.

Językowa śmierć pomorskich Słowińców nastąpiła półtora wieku później od językowej zagłady Polabian. O tempie postępującej tu germanizacji świadczą następujące dane:

— na przełomie XIX/XX wieku Friedrich Lorentz³ zdołał zebrać jeszcze około 17 tysięcy wyrazów słowińskich;

— pół wieku później Zenon Sobierajski⁴ nagrał i zapisał około 750 wyrazów (w dużej mierze poważnie zniekształconych);

— w 1959 zespół *Atlasu językowego kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich* zapisał w Klukach już tylko 134 wyrazy słowińskie.⁵

³F. Lorentz, *Slovinzisches Wörterbuch*, I–II, St. Petersburg 1908–1912; id., *Slovinzische Texte*, St. Petersburg.

⁴Z. Sobierajski, *Słowińskie materiały dialektalne nagrane w roku 1951*, cz. I, „Slavia Occidentalis” 1984, XLI, s. 101–129; cz. II, „Slavia Occidentalis” 1985, XLII, s. 127–1161; cz. III, „Slavia Occidentalis” 1987, XLIV, s. 103–124. Por. też id., *Relikty gwary Słowińców nad jeziorem Gardno w województwie koszalińskim*, *Slavia Occidentalis*, 1967, XXVI, s. 167–183; id., *Relikty gwary Słowińców ze wsi Kluki nad jeziorem Lebsko w województwie koszalińskim*, „Slavia Occidentalis” 1974, XXXI, s. 159–173.

⁵E. Jurkowski, *Dzisiejszy stan słownictwa w słowińskiej wsi Kluki*, [w:] *Słowińcy, ich język i folklor*, „Zeszyty Problemowe Nauki Polskiej”, XXII, Warszawa 1961, s. 71–85.

Dla istotnego w naszych rozważaniach problemu autoidentyfikacji szczególnie ważne zdają się relacje pochodzące bezpośrednio od samych Słowińców, spisane przez badaczy penetrujących ten obszar w drugiej połowie XIX wieku. Pozwolę sobie przytoczyć niektóre z nich:

Wypowiedzi zapisane przez Aleksandra Hilferdinga⁶ w roku 1856:

W Kleczycach mówią po słowińsku, w Izbicach po kaszubsku. My jesteśmy Słowińcy, a w Głównicach Kaszuby. Młodzież u nas jest niemiecka [...]. Niedawno cały lud tu był kaszubski; dzieci jeszcze rozumieją po słowińsku, ale już nie ma takich, które by mówiły. Kiedy słowiński, to znaczy polski język zaniknie, to będzie koniec świata. [...] Jest napisane, że będą chodzić i szukać kaszubskiego języka, będą pytać, gdzie jeszcze jest kaszubski człowiek: kiedy to się skończy, nastąpi koniec świata. (A. Hilferding, *Resztki Słowian*... , s. 37)

Wypowiedź zapisana w Smołdzinie w roku 1880 przez Alfonsa Parczewskiego:

Tu są Kaszuben a Słowinsti, tu są kaszubowe po słowensti, kaszubowe wszacy 'wszyscy' są słowinsti wraz z uwagą: „w wsi tej obie nazwy płaczą się z sobą, jedna zastępuje drugą. Jeden z opowiadających Kaszubów mówił, że w Klekach dzieci mówią po kaszubsku, drugi zaś dodał, czy też poprawił: *po słowińsku*. Lecz już w Wielkiej Gardnie [...] ta ostatnia nazwa przeważa. Tu już zawsze mówi się *pó słowińsku*; ludzie nazywają się *Slowince*, *Slowinci* lub [...] *Słowinstji ladze*. Jest obrząd i kancjonał *słowiński*. Stara Dosza wyraźnie odróżniała mowę słowińską od polskiej, mówiąc do mnie: *ja gadam pō słowińsku a wy po polsku*.⁷

Zapis Stefana Ramuła utrwalony w jego *Słowniku* w formie cytatu: *Slowińskô gôdka* 'mowa' *je beżmalo ta sama co kašëbskô*.⁸

Stwierdzenie J. A. Mikkoli przebywającego w roku 1896 w Klukach i Wielkiej Gardnie: „Sami Kašuby etich dereven nazyvajut svoj jazyk i kašubskim i slovin-skim”.⁹

Wszystkie przytoczone tu teksty (niełatwe na pozór do rozszyfrowania) współgrają z definicją dialektu słowińskiego sformułowaną przez Friedricha Lorentza: „Jest to rodzima nazwa mowy używanej jeszcze w parafiach gardzieńskiej i smołdzińskiej w powiecie słupskim (*słowiński*). Termin ten oznacza tylko język i to tak dobrze ludowy, mówiony, jak i dawniejszy język kościelny (spotyka się tu nazwę *kašëbski* i — rzadziej — *puolski*, etnicznym terminem jest *kašëbski*). Jako nazwa ludu, o ile dotyczy językowej przynależności, występuje *Słowiinc*, który także

⁶W rosyjskim oryginale opisu jego podróży (A. Hilferding, *Ostatki Slavjan na južnom beregu Baltijskago morja*, Sanktpeterburg 1862) zapisane teksty utrwalone zostały w wersji kaszubskiej opatrzonej tłumaczeniem rosyjskim. Celem ich łatwiejszego zrozumienia podaję je za polskim tłumaczeniem książki A. Hilferdinga (A. Hilferding, *Resztki Słowian na południowym wybrzeżu Morza Bałtyckiego*, tłum. N. Perczyńska, posłowie H. Popowska-Taborska i J. Treder, Gdańsk 1989).

⁷A. Parczewski, *Szczątki kaszubskie w Prowincyi Pomorskiej. Szkic historyczno-etnograficzny*, Poznań 1896, s. 81–82.

⁸S. Ramułt, *Słownik języka pomorskiego czyli kaszubskiego*, Kraków 1893, s. 196.

⁹J. A. Mikkola, *K izučeniju kašubskich govorov. 1. Neskol'ko zametok po kašubskim govorom v severo-vostočnoj Pomeranii*, Sanktpeterburg 1897, s. 4.

oznacza tego, co uczęszcza na nabożeństwa słowiańskie, w sensie ogólnym nazywa się *Kašëba*”.¹⁰

Poczucie tożsamości grupowej Słowińców opierało się więc na tożsamości językowej, w ich nazwie zaś — podobnie jak w określeniach innych grup etnicznych z prasłowiańskim rdzeniem **slov-* (*Słowianie, Słowacy, Słoweńcy*) — widzieć należy wynik określania się grupy poprzez językową wspólnotę: ‘ludzi mogących się *wysłowić*, czyli ludzi mówiących zrozumiale’.¹¹ Zauważmy, że tę samą funkcję pełniła wspomniana uprzednio endogeniczna nazwa połabska *slüvenst*’ə.

O ile jednak Polabian otaczał już z wszystkich stron krąg ludzi obcych i językowo „niemych”, o tyle Słowińcy byli świadomi obecności od wschodu pobratymców w języku: Kaszubów (z którymi odczuwali szczególną bliskość językową) oraz Polaków, w wypadku których bliskość językowa wiązała się z pamięcią istniejących w przeszłości więzów kulturowych. Te właśnie dwa czynniki sprawiły, że widziana przez Aleksandra Hilferdinga w słowińskiej Gardnie drukowana dla protestantów polska książka do nabożeństwa nosiła na okładce dopisany piórem tytuł „Słowińskie Modlitwy”¹², w zanotowanych zaś z ust Słowińców relacjach znajdujemy i takie, iż „język słowiński i polski [...] to jedno i to samo: księgi mamy polskie, obrządek polski”.¹³ W notatkach Hilferdinga znajdujemy również konstatację ostateczną: „My już nie potrzebujemy polskich ksiąg i wkładamy je chłopom do trumny”¹⁴, „teraz wszyscy są Niemcami wszędzie”¹⁵.

Zdarzało się też, że poczucie pobratymstwa w języku sięgało poza polskie granice językowe: „Opowiadali mi także — czytamy u Hilferdinga¹⁶ — jak się cieszyli rekruci, zmobilizowani z ich wsi do Landwehry, kiedy w 1850 roku podczas postoju na Dolnych Łużycach usłyszeli słowiańską mowę i mogli się porozumieć z ludźmi w ojczystym języku”.

Z kolei zanikanie wspólnego języka burzyło istniejące więzy rodzinne („Wielka to skaza między mną a dziećmi, że one nie rozumieją, co ja powiem”) i budowało barierę obcości w stosunkach z pracodawcą („Nasi panowie nie chcą rozmawiać z nami po słowińsku, a ja nie mogę tak wszystkiego powiedzieć po niemiecku, toteż tak się cieszę, gdy mogę mówić po słowińsku”).¹⁷

Jak widać, użytkownicy ginącego języka zdawali sobie doskonale sprawę z procesu, któremu byli poddawani.

¹⁰F. Lorentz, *Gramatyka kaszubska*, I, Wrocław 1958, s. 10.

¹¹Szerzej na ten temat zob. m.in. H. Popowska-Taborska, *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka*, Wrocław 1993, s. 60–62.

¹²A. Hilferding, *Resztki Słowian...*, s. 39.

¹³*Ibidem*, s. 15.

¹⁴*Ibidem*, s. 34.

¹⁵*Ibidem*, s. 34.

¹⁶*Ibidem*, s. 32.

¹⁷*Ibidem*, s. 32.

Ludność słowińska, oddzielona bagnami od swojego rodzimego kaszubskiego zaplecza, skazana była na bytowanie w zamkniętym kręgu własnej kultury, której podstawowy człon stanowiło uprawiane z pokolenia na pokolenie rybołówstwo oraz prymitywna gospodarka. Rodzime słownictwo rybołówcze — jako swoista terminologia zawodowa — zachowało się też najdłużej w obcym otoku językowym. Mikołaj Rudnicki, przeprowadzający badania we wsiach słowińskich w 1911 roku, tak oto zinterpretował ten fakt:

Najlepiej zachowały dialekt te jednostki, których żandarm nie potrafił wyśledzić w licznych kępach i zaroślach Łeby i nie zdołał zmusić do służenia rządowi. Najdłużej kaszubszczyzna zdołała się utrzymać jako środek porozumienia na jeziorze w czasie połowów rybackich: przybrała ona tam pewnego rodzaju charakter obrzędowy i jeszcze przed 15–20 lat uczestnicy połowów bili tych, którzy się tam odzywać ośmielili po niemiecku.¹⁸

Naporowi niemieckiemu najsilniej opierały się więc dziedziny związane ze specyficzną kulturą germanizowanych wsi. Dialekt słowiński, będący środkiem porozumienia małej zamkniętej społeczności, stawał się w miarę postępującej germanizacji zawodowym językiem rybaków¹⁹, do którego zacieśniał się coraz bardziej malejący krąg „swoich”.

Nieistniejącą dziś połabszczyznę i słowińszczyznę łączyły w przeszłości pewne znamienne cechy wspólne. W obu tych społecznościach nie zdążyła się wyodrębnić warstwa wykształcona. Pod względem wyznawanej religii społeczności te nie różniły się od religii otaczających ich „obcych”. Język, będący jedynym wyróżnikiem „swojskości”, musiał w tej sytuacji ustąpić obcemu naporowi.

THE US/THEM OPPOSITION IN THE LANGUAGES OF THE EXTINCT POLABIAN DREVANI AND POMERANIAN SLOVINCANS

The author investigates linguistic manifestations of self-identification of the now extinct communities of Polabian Drevani and Pomeranian Slovincians. The analysis is based on the *Etymological Dictionary of the Language of Polabian Drevani* (containing all the preserved lexical items of the language) and accounts elicited from Slovincians in the second half of the 19th century. On the basis of Polabian lexis, the author concludes that the original division into US and THEM, based on ethnic or linguistic distinctions, was transferred to the social domain (the criteria of social status, wealth, profession etc.). For example, the Slavic **němъcbъ* ‘mute person’, then ‘a German’, began to denote

¹⁸M. Rudnicki, *Przyczynki do gramatyki i słownika narzecza słowińskiego*, „Materiały i Prace Komisji Językowej”, VI, 1913, s. 8.

¹⁹Por. w związku z tym: H. Popowska-Taborska, *Specyfika leksykalnych interferencji kaszubsko-dolnoniemieckich*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria IX, Językoznawstwo, Prace na X Międzynarodowy Kongres Slawistów w Krakowie, Warszawa 1998, s. 225–230; ead., *Między kulturą niską i wysoką: kolejne etapy germanizacji leksyki słowińskiej*, [w:] *Między kulturą „niską” a „wysoką”*. Zjawiska językowe, literackie, kulturowe, red. M. Korytkowska, Z. Darasz, G. Minczew, Łódź 2001, s. 295–298.

a young man of a social status higher than that of a peasant. Slovincians, similarly to other Slavs, based their feeling of collective identity on linguistic identity. However, in contrast to Polabians, Slovincians were aware of the presence of Kashubians, fellow Slavs, to their east. Being separated from them by marshland, Slovincians were destined to live within their own culture. Characteristics of that culture, such as fishing methods, were resistant to German influences for a long time (e.g. the original lexis of fishing was preserved the longest). With encroaching Germanization, Slovincian was reduced to a fishing jargon, the circle of US becoming progressively more and more limited to fishermen.

Aloyzas Gudavičius
(Szawle)

SWÓJ I OBCY W LITEWSKIM JĘZYKOWYM OBRAZIE ŚWIATA

Celem artykułu jest porównanie semantyki litewskich wyrazów *savas* 'swój' i *svetimas* 'obcy' z conceptami *swojego* i *obcego* w świadomości współczesnego społeczeństwa litewskiego. Autor chce zbadać, jak semantyka tych wyrazów koreluje ze zmianami odpowiednich conceptów w świadomości litewskiej wspólnoty językowo-kulturowej. Mając świadomość tego, jak rozległych badań wymaga ten problem, w niniejszym tekście przedstawia jedynie jego zarys.

Zdaniem autora nasilenie emigracji po odbudowie niezależnej Litwy do państw zachodnich i Stanów Zjednoczonych oraz sondaże opinii publicznej świadczą o niezadowoleniu z życia na Litwie. W środkach masowego przekazu ocena swojego kraju i rodaków staje się coraz bardziej negatywna, natomiast ocena obcego staje się coraz bardziej pozytywna. Formowanie negatywnej oceny rodaków potwierdzają także wyniki eksperymentu przeprowadzonego przez autora według metodologii Jerzego Bartmińskiego. Uczestniczący w eksperymencie studenci uniwersytetu i mieszkańcy miasta Szawle ocenili Litwinów najniżej spośród wszystkich poddanych badaniu nazw narodowości.

Natomiast rezultaty analizy semantyki głównych reprezentantów conceptów 'swojego' i 'obcego' — wyrazów *savas* 'swój' i *svetimas* 'obcy', przeprowadzonej na podstawie obserwacji ich definicji w *Słowniku języka litewskiego* oraz ich użycia w tekstach korpusu języka litewskiego, pozwalają stwierdzić, że 'swój' jest wartościowany pozytywnie, a 'obcy' negatywnie. Rozbieżności w ocenach 'swojego' i 'obcego', wyrażanych przez społeczeństwo litewskie i utrwalonych w języku litewskim, wiodą autora do wniosku, że język (znaczenie i użycie jednostek językowych) nie nadąża za zmianami w świadomości społeczeństwa. Użycie wyrazów *savas*, *svetimas* we współczesnych tekstach potwierdza istnienie tradycyjnego językowego obrazu świata mimo zmieniającej się oceny odnośnych conceptów w świadomości narodowej.

Pojęcie językowego obrazu świata zajmuje ważne miejsce w problematyce etnolingwistycznej. Jednak miejsce to nie jest wyraźnie określone, bo zależy od ogólnego rozumienia przedmiotu etnolingwistyki.

W ostatnich dwóch dziesięcioleciach łatwo zauważyć dwa kierunki badań, które można nazwać „etnolingwistyką węższą” i „etnolingwistyką szerszą”. Takie rozróżnienie, powołując się na artykuł Nikity Tolstoja z 1995 roku, podaje Swiełłana Tolstojowa (Tolstaja 2006: 21). Etnolingwistyka w węższym znaczeniu — to kierunek lingwistyki ogólnej, obejmujący badania języka pod kątem tego, jakie cechy mówiącego narodu, jego kultury materialnej i duchowej, odzwierciedlają się w nim — w znaczeniach słów, formach gramatycznych i strukturach syntaktycznych. Przedmiotem badań jest więc naród w języku. W tym nurcie badań sytuują się przede wszystkim prace Anny Wierzbickiej, rosyjskich badaczy A. Szmelowa, S. Workaczowa, Jurija Apresjana i innych. Jest rzeczą charakterystyczną, że badacze ci nie nazywają siebie etnolingwistami. Trzeba też dodać, że takie podejście charakteryzuje znane kierunki lingwistyki niemieckiej i amerykańskiej, które są uznawane za źródła etnolingwistyki nowoczesnej.

Drugi kierunek — to badania kultury, przeważnie tradycyjnej kultury narodu, opierające się na szeroko ujętym rozumieniu języka — nie tylko jako systemu jednostek językowych, ale i jako całości tekstów twórczości narodowej czy powiedzeń zwykle używanych w życiu codziennym. Oprócz tego badane są i inne systemy symboli: sztuka, obyczaje, rytuały *etc.*, to jest „języki” w najszerszym znaczeniu tego słowa. Tym samym pierwsza część terminu *etnolingwistyka* rozumiana jest nie jako atrybutywne zawężenie zakresu lingwistyki, ale jako główny przedmiot badań, podczas gdy część lingwistyczna nie jest ani jedyną, ani najważniejszą. Etnolingwistyka w tym znaczeniu obejmuje kulturologię, folklorystykę, etnologię, socjologię i oczywiście etnolingwistykę w węższym rozumieniu. Krzysztof Wrocławski pisze o zastępowaniu folklorystyki etnolingwistyką (Wrocławski 2006: 118). Taką koncepcję etnolingwistyki przedstawiają dobrze znane szkoły — lubelska i moskiewska. Rozróżnienie tych dwóch koncepcji etnolingwistycznych jest ważne ze względu na to, że wyniki badań prowadzonych w tych nurtach i ich interpretacja mogą się znacznie różnić.

Współczesny świat zmienia się bardzo szybko, a język szybko na te zmiany reaguje. W słownictwie każdego języka pojawia się dużo nowych określeń dla nazwania nowych artefaktów, technologii i zjawisk życia społecznego. Jednak te nowe zapożyczenia i derywaty, których ilość może być dość znaczna, tworzą tylko powierzchowną warstwę słownictwa i nie naruszają podstaw językowej kategoryzacji świata, utrwalonej w jednostkach centralnych. Zmiany w aktualnym rozumieniu świata i systemie ocen wyrażają się przede wszystkim w tekstach, natomiast obraz świata w systemie językowym odzwierciedla tradycyjne rozumienie rzeczywistości i jest bardziej konserwatywny. Badania systemu językowego odkrywają więc nie tyle istniejące w danym momencie aktualne rozumienie świata, ile rekonstruują wcześniejszy światopogląd. Można więc mówić o pewnym napięciu między systemem języka i stale zmieniającym się rozumieniem świata.

Celem naszej analizy jest porównanie semantyki litewskich wyrazów *savas* ‘swój’ i *svetimas* ‘obcy’ z conceptami *swojego* i *obcego* w świadomości współczesnego społeczeństwa. Interesuje nas, jak koreluje semantyka wyrazów *savas* ‘swój’ i *svetimas* ‘obcy’ ze zmianami odpowiednich conceptów w świadomości litewskiej językowej społeczności kulturowej. Oczywiście, odpowiedź na to pytanie wymaga szczegółowych badań kulturowych, socjologicznych, nawet ekonomicznych, których nie przeprowadziliśmy. W związku z tym w niniejszym artykule ograniczymy się jedynie do zarysowania problemu.

Bardzo wysoki stopień emigracji po odbudowie niezależnej Litwy do państw zachodnich i Stanów Zjednoczonych świadczy o niezadowoleniu z życia na Litwie, głównie ze względu na sytuację ekonomiczną, brak gwarancji socjalnych, poczucie braku bezpieczeństwa, wady systemu oświaty i opieki zdrowotnej. Znaczna część emigrantów pozostaje w tych krajach i już nie planuje powrotu do ojczyzny. Sondże opinii publicznej świadczą, że wielu mieszkańców, przeważnie młodych ludzi, myśli o wyjeździe. W środkach masowego przekazu głośno wyraża się niezadowolenie z życia na Litwie, a ocena swojego kraju i rodaków staje się coraz bardziej negatywna. Równocześnie obcy staje się coraz bardziej pozytywny. Nie trudno jest znaleźć odpowiednie stwierdzenia w prasie i telewizji, por.: *svetimas pas mus vis dar labiau gerbtinas negu savas* (t) ‘obcy u nas wciąż jest bardziej poważany niż swój’; *mes nepagydomai sergame tautinio nepilnavertiškumo kompleksu* (t) ‘my nieuleczalnie chorujemy na chorobę niepełnowartościowości narodowej’; *Svetimi daug labiau vertina mus negu mes save* (t) ‘obcy cenią nas dużo bardziej aniżeli my sami’.

Formowanie negatywnej oceny rodaków potwierdzają wyniki niewielkiego eksperymentu — oceny stereotypu narodowego, przeprowadzonego według metodologii Jerzego Bartmińskiego. Uczestniczący w eksperymencie studenci uniwersytetu i mieszkańcy miasta Szawle Litwina ocenili najniżej — niżej niż Polaka i Rosjanina (Akimova, Gudavičius 2003).

Rezultaty analizy semantyki głównych reprezentantów conceptów ‘swojego’ i ‘obcego’ — wyrazów *savas* ‘swój’ i *svetimas* ‘obcy’, przeprowadzonej na podstawie obserwacji ich definicji słownikowych i ich użycia w tekstach korpusu języka litewskiego, wyraźnie przeciwstawiają się ocenie ‘swojego’ i ‘obcego’ wyrażanej przez społeczeństwo litewskie.

Według *Słownika języka litewskiego* (LKŽ) struktura semantyczna wyrazów *savas* i *svetimas* jest prawie identyczna, mimo różnic w ich strukturze morfologicznej: *savas* słownik określa jako zaimek, przymiotnik i rzeczownik, a *svetimas* — tylko jako przymiotnik i rzeczownik. Zapewne działa tu analogia i związek derywacyjny z zaimkami *mano*, *tavo*, *savo*, które oznaczają przynależność do pierwszej, drugiej i trzeciej osoby i nie mają form deklinacyjnych ani rodzajowych. Dla nas ważne jest to, że także w przypadkach zaimkowego uży-

wania wyrazu *savas* (w znaczeniu posesywnym) jego antonim *svetimas* wykazuje pełną ekwiwalencję, por.: *Užtenka man savų daiktų, svetimų nereikia* (LKŽ) ‘Wystarczą mi swoje rzeczy, obcych nie potrzebuję’; *Savi marškiniai ir už svetimą švarką brangesni* (LKŽ) ‘Swoja koszula jest więcej warta od obcego żakietu’. Do zaimkowego użycia należy też znaczenie rodzinnej, przyjacielskiej lub innej bliskości: *Savi vaikai su sparnais, svetimi su ragais* (LKŽ) ‘Swoje dzieci ze skrzydłami, obce z rogami’. Regularne użycie wyrazów *savas*, *svetimas* w znaczeniu czysto posesywnym nie wiąże się z jakąkolwiek oceną, na przykład *Pasiimk savo knygą* ‘Zabierz swoją książkę’. Natomiast kiedy zdanie ma charakter uogólniający, pojawia się aspekt aksjologiczny, jak to jest w wyżej przedstawionych przykładach, por. jeszcze: *Savi namučiai, kad ir smilgučiai, geresni už svetimus* (LKŽ) ‘Swoj domek, choćby był jak mietlica, lepszy niż obcy’.

Przymiotnikowe użycie *savas*, *svetimas* charakteryzuje się wyraźnie zarysowanym aspektem aksjologicznym. *Savas* określa to, co jest obok, jest dobrze znane, bliskie duchowo i oceniane pozytywnie. *Svetimas* charakteryzuje to, co jest daleko, jest nieznanne, niezrozumiałe, z kim/czym nie mamy bliskich więzi i co jest oceniane negatywnie. Na przykład *Geriau su savu verkti, negu su svetimu šokti* (LKŽ) ‘Lepiej jest płakać ze swoim, niż tańczyć z obcym’; *Tiesa, Grėtė ne priešaš, bet ir ne draugė Karalienei, ji svetima, tokia svetima, kaip ir pirmą dieną po Viliaus vedybų* (LKŽ) ‘Prawda, dla Karalienė Grėtė nie jest wrogiem, lecz nie jest też przyjaciółką, zostaje obcą, taką obcą, jak i w pierwszy dzień po ślubie Viliusa’. Komponent aksjologiczny nie jest obowiązkowy w każdym użyciu wyrazu. *Savas* i *svetimas* mogą znaczyć tylko bliskość lub oddalenie lokalne albo znajomość/niezajomość rzeczy, por.: *O ir ištekęjo abi tais pačiais metais: ji, Kreivėnienė savame kaime įklimpo, o Marcelė nutarė kęjo vestuviniui brikeliui į kitą parapijos kraštą* (LKŽ) ‘I za mąż wyszły obie w tym samym roku: ona, Kreivėnienė, w swojej wsi ugrzęzła, a Marcelė odjechała weselną bryczką do drugiego kraju/na drugi koniec parafii’.

Savas i *svetimas* jako rzeczowniki mają znaczenie ‘człowiek spokrewniony/niespokrewniony; człowiek z kręgu bliskich/z kręgu obcych’: *Tėvas buvo nuolaidus, jį mylėjo svetimi ir savi* (LKŽ) ‘Ojciec był człowiekiem uступliwym, kochali go i obcy, i swoi’. W ich użyciach bardzo często występuje komponent oceniający, zwłaszcza w użyciach *svetimas*: *Svetimas paliekta svetimu, nors ir geriausias būtu* (LKŽ) ‘Obcy pozostaje obcym, choćby był najlepszym’.

Materiał słownikowy wyraźnie pokazuje, że pochodne (nieposesywne) znaczenia wyrazów *savas* i *svetimas* zawierają składnik aksjologiczny, najlepiej widoczny w kontekstach, w których używane są one jako opozycyjne. Łatwo zauważyć, że im bardziej znaczenia pochodne są oddalone od głównego, tym wyraźniejsza jest ocena pozytywna lub negatywna.

Wielki słownik języka litewskiego ma charakter tezaury, gromadzi materiał językowy ze źródeł pisanych od czasów najdawniejszych, z dialektów i folkloru, można więc podejrzewać, że niedostatecznie odzwierciedla zmiany zachodzące współcześnie w języku. Celem sprawdzenia znaczeń wyrazów *savas* i *svetimas* w języku współczesnym poddaliśmy analizie niewielki fragment korpusu języka litewskiego (adres <http://donelaitis.vdu.lt>). Dostępna część korpusu zawiera teksty o objętości 102 milionów wyrazów, publikowane od 1994 roku, zatem nie ma wątpliwości, że korpus pokazuje współczesny stan języka litewskiego.

Wychodziliśmy z założenia, że głównym czynnikiem tworzącym semantyczną spójność tekstu jest korelacja semantyczna. Chociaż istnieją rozbieżności w rozumieniu tego zjawiska, większość bez wątpienia zgodzi się z ogólnym twierdzeniem, że znaczenia łączących się wyrazów mają wspólne elementy semantyczne i nie mogą zawierać przeciwstawiających się sobie albo przeczących jeden drugiemu komponentów. Wydaje się, że prawo to odnosi się także do konstrukcji łącznych. Opierając się na tym założeniu, przeanalizowaliśmy połączenia *savas ir...* 'swoj i ...' oraz *svetimas ir...* 'obcy i ...'. W korpusie znaleźliśmy 592 połączenia (wybierane były wszystkie formy rodzajowe i przypadkowe): *savas ir...* – 256, *svetimas ir...* – 336. Przy określaniu znaczenia interesujących nas wyrazów, zwłaszcza ich komponentu aksjologicznego, opieraliśmy się na założeniu, że zgodnie z regułą korelacji semantycznej następujący po spójniku wyraz będzie sygnalizować wspólny dla obu połączonych wyrazów komponent znaczenia.

Spośród odnalezionych w korpusie połączeń odrzuciliśmy konstrukcje nierelevantne, w których spójnik *ir* łączy inne elementy wypowiedzi, a nie jednorodny dla *savas/svetimas* atrybut. Na przykład *nes Lietuva jai buvo visai svetima ir ji net nežinojo, iš kokio krašto* (t) 'bo Litwa dla niej była całkowicie obca i ona nawet nie wiedziała, z jakiego kraju'; *žmonės tampa svetimi ir turi skirtis* (t) 'ludzie stają się obcymi i muszą się rozwodzić'. Odrzucane były też konstrukcje, w których *ir* pełni funkcję nie spójnika, lecz partykuły, na przykład *realineje klaseje neturėtų būti svetimos ir humanitarinės disciplinos* (t) 'w realistycznie orientowanej klasie nie muszą być obce nawet przedmioty humanistyczne'. Takich przykładów (konkordancji) znaleziono 152.

Za nierelevantne dla naszych celów uznano połączenia *savas ir svetimas*, tj. połączenia obu opozycyjnych atrybutów: *Čia vaikas mokomas bendrauti su savais ir su svetimais* (t) 'Tu dziecko uczy się współżyć ze swoimi i z obcymi'; *Tokia savų ir svetimų veiksmų koordinacija* (t) 'Taka jest koordynacja działań swoich i obcych'. Takimi połączeniami, których znaleziono 74, albo nazywa się całość jakiegoś złożonego zjawiska, albo realizuje się znaczenie 'i jeden, i drugi'.

Wreszcie za nierelevantne uznano połączenia, w których w znaczeniu drugiego składnika trudno dostrzec komponent oceniający. Zwykle w takich przypadkach w konstrukcji *savas ir...* połączone atrybuty mają znaczenie posesywności

(*Viena sava ir antra dovanota karvė* (t) ‘Jedna swoja i druga darowana krowa’; *Turiu 16 ha savos ir 3 ha nuomojamos žemes* (t) ‘Mam 16 hektarów swojej i 3 hektary dzierżawionej ziemi’) albo oznaczają ‘i jeden, i drugi’ (*savi ir kviestiniai baleto solistai* (t) ‘swoi i zaproszeni soliści baletu’). Takich połączeń w badanym materiale odnaleziono 58.

Aksjologicznie nierelevantne połączenia konstrukcji *svetimas ir...*, w których realizowane są znaczenia posesywności lub ‘i jeden, i drugi’, spotykane są znacznie rzadziej — odnaleźliśmy tylko 21 takich konkordancji (*svetimi ir mano bičiulių automobiliai* (t) ‘samochody cudze i moich przyjaciół’). Fakt, że aksjologicznie nierelevantne połączenia *svetimas ir...* spotyka się 2–3 razy rzadziej niż *savas ir...*, potwierdza centralną pozycję wyrazu *savas* w opozycji *savas — svetimas*, tj. przy podziale „rzeczy” na swoje, ze swojego otoczenia, i obce, właściwe innemu otoczeniu, to właśnie my i nasze otoczenie staje się punktem odniesienia tego podziału/tej kategoryzacji.

Po odrzuceniu wszystkich wymienionych przypadków pozostało około 300 przykładów (prawie połowa całości), w których wyraz, następujący po spójniku *ir*, ma komponent aksjologiczny i, moim zdaniem, koreluje ze znaczeniem analizowanych wyrazów. Znaczenie diagnozujących wyrazów wyraźnie potwierdza pozytywną konotację wyrazu *savo* i negatywną — *svetimas*.

Najczęściej spotykane połączenia *savas ir...*: *z artimas* ‘bliski’ (*patriotinės idėjos Liudui pasirodė savos ir artimos* (t) ‘idee patriotyczne wydały się Liudasovi swoje i bliskie’); *sava ir artima širdžiai* (t) ‘swoje i bliskie sercu’), *brangus* ‘drogi’ (*Jėzus mums pažįstamas, artimas, savas ir brangus* (t) ‘Jezus jest nam znajomy, bliski, swój i drogi’), *mielas* ‘miły’ (*O mes prie jų pripratę, mus jie savi ir mieli* (t) ‘A my przyzwyczailiśmy się do nich, dla nas oni są swoi i mili’), też *savi ir gražūs* ‘piękne’, *savi ir laisvi* ‘wolne’, *savi ir taurūs* ‘uczciwe’, *savas ir jaukus* ‘przytulny’, *sava ir laukiama* ‘oczekiwana’, *sava ir saugi* ‘bezpieczna’, *sava ir prasminga* ‘pełnowartościowa’, *savas ir teisingas* ‘prawdziwy’ itd. Pozytywną ocenę swojego ukazują także połączenia antonimiczne typu *savas ir priešas* ‘wróg’, *savas ir nesavas* ‘nie swój’ (*jie skirsto pasaulį į savus ir priešus* (t) ‘oni dzielą świat na swoich i wrogów’); *ėmėsi skirstymo į savus ir nesavus, pirmarušius ir antrarušius* (t) ‘zaczęli dzielić świat na swoich i nie swoich, pierwszorzędných i drugorzędnych’). Tylko pojedyncze przykłady mogą być ocenione jako niemające pozytywnej konotacji albo nawet wyrażające coś negatywnego (*Labai savi reikalai. Savi ir savotiški* (t) ‘Bardzo swoje sprawy. Swoje i swojskie’).

Połączenia *svetimas ir...* są liczniejsze niż *savas ir...* Najczęstszymi są (więcej niż 10 przykładów): *svetimas ir nesuprantamas* ‘niezrozumiały’ (*iš esmės tie kūriniai jiems lieka svetimi ir nesuprantami* (t) ‘w istocie te utwory pozostają dla nich obce i niezrozumiałe’), *svetimas ir nepriimtinas* ‘niedopuszczalny’ (*toji muzika tikriausiai atrodo svetima ir nepriimtina* (t) ‘ta muzyka na pewno wyglądała

na obcą i nie do przyjęcia'), *svetimas ir priešiškas* 'wrogi' (*jos ateina iš išorės kaip svetimos ir priešiškos jėgos* (t) 'one przychodzi od strony zewnętrznej jako obce i wrogie siły'), *svetimas ir tolimas* 'daleki'. Bardzo częste są też połączenia *svetimas ir...*, w których druga część ma przedrostek wyrażający ocenę negatywną: *svetimi ir neįdomūs* 'nieinteresujące', *svetimas ir netinkamas* 'niezdatny', *svetimas ir neįaukus* 'nieswojski', *svetimas ir nereikalingas* 'niepotrzebny', *svetimas ir nepatrauklus* 'niesympatyczny', *svetimas ir netikras* 'nieprawdziwy' itd.

W innych połączeniach *svetimas ir...* w drugiej części występują wyrazy z wyraźną konotacją negatywną: *svetimas ir pavojingas* 'niebezpieczny', *svetimas ir nykus* 'niesamowity', *svetimas ir atgrasus* 'odrażający', *svetimas ir bjaurus* 'brzydki', *svetimas ir kenksmingas* 'szkodliwy', *svetimas ir šaltas* 'zimny', *svetimas ir šlykštus* 'wstrętny', *svetimas ir baisus* 'okropny', *svetimas ir abejingas* 'obojętny', *svetimas ir bauginantis* 'odstraszający', *svetimas ir melagingas* 'kłamliwy', *svetimas ir tuščias* 'pusty'. Co prawda, w niektórych połączeniach negatywna ocena nie jest wyraźna, można nawet mówić o jej absencji (*svetimas ir nematytas* 'niewidziany', *svetimas ir nepažįstamas* 'nieznajomy'), nigdy jednak nie spotykamy słów z konotacją pozytywną.

Analiza niewielkiego fragmentu korpusu języka litewskiego — konstrukcji *savas ir...*, *svetimas ir...* — pokazała, że *savas* prawie zawsze łączy się z atrybutami nacechowanymi pozytywnie, a *svetimas* — z określeniami negatywnymi, co potwierdza odpowiednią aksjologiczną wartość wyrazów *savas* i *svetimas*. Biorąc pod uwagę zmiany konceptów 'savas' i 'svetimas' w świadomości współczesnego społeczeństwa litewskiego, można stwierdzić, że język, znaczenie i użycie jednostek językowych nie nadąża za zmianami w świadomości społeczeństwa. Rozwój świata mentalnego odzwierciedla się w powierzchniowych warstwach systemu językowego — zapożyczeniach, terminologii, neologizmach. Tymczasem znaczenie i użycie starych, tradycyjnych wyrazów i frazeologizmów ma charakter konserwatywny. Używanie wyrazów *savas*, *svetimas* we współczesnych tekstach potwierdza istnienie tradycyjnego językowego obrazu świata mimo zmieniającej się oceny odpowiednich konceptów w świadomości narodowej. Zachowanie pozytywnej aksjologii w *savas* przeciwstawia się jego użyciu w połączeniach nacechowanych negatywnie, równocześnie jednak *svetimas* nie jest używane w kolokacjach pozytywnych. Taka sytuacja tworzy napięcie między zmieniającym się światem i jego językowym obrazem.

Literatura i źródła

- Akimova Elena, Gudavičius Aloyzas, 2003, *Ešėe raz o stereotipach v etnolingvistike*, „Etnolingwistyka” 15, s. 97–110.
Tolstaja Svetlana, 2006, *Postulaty moskovskoj etnolingvistiki*, „Etnolingwistyka” 18, s. 7–27.

Wrocławski Krzysztof, 2006. *Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?*, „Etnolingwistyka” 18, s. 117–120.

LKŽ — *Lietuvių kalbos žodynas*, t. XII, XIV, Vilnius: „Mokslas”, 1981, 1986.

t — korpus języka litewskiego, adres w internecie: www.donelaitis.lt.

“FAMILIAR” AND “FOREIGN” IN LITHUANIAN LINGUISTIC WORLDVIEW

The article compares the semantics of Lithuanian words *savas* ‘familiar, known’ and *svetimas* ‘foreign, alien’ with those concepts as they function in the consciousness of contemporary Lithuanian society. The author asks how the words’ semantics correlates with the changes of the concepts.

Considerable emigration of Lithuanians to Western Europe and the United States, as well as opinion polls suggest that the people are dissatisfied with the situation in the country. In the media, Lithuania is evaluated more and more negatively, whereas other countries more and more positively. This is corroborated by the results of an experiment with the inhabitants and students in the city of Shyaulay (Šiauliai) conducted by the author within the framework of Jerzy Bartmiński’s methodology. Of all the nationalities they evaluated Lithuanians as the lowest. In contrast, an analysis of dictionaries and corpora of Lithuanian reveals that *savas* is evaluated positively, while *svetimas* negatively. On this basis a conclusion is drawn that language lags behind changes in social awareness: the usage of the words *savas* and *svetimas* in contemporary Lithuanian reflects a traditional linguistic worldview despite changes in the concepts in people’s collective consciousness.

Елена Е. Королева
(Даугавпилс)

ЯЗЫКОВОЕ САМОСОЗНАНИЕ СТАРОВЕРОВ ЛАТГАЛИИ

Autorka opisuje historię staroobrzędowców we wschodniej części Łotwy zwanej Łatgalią. Staroobrzędowcy pojawili się tam w XVII wieku jako uciekinierzy przed prześladowaniami ze strony administracji carskiej (były to wówczas Inflanty polskie). Opuustoszony przez epidemię dżumy region stworzył przybyszom korzystne warunki osiedlenia. Staroobrzędowcy odegrali ważną rolę w rozwoju gospodarki na Łotwie. Życie religijne odrodziło się w końcu lat 80. XX wieku, jednak obecnie jego waga znacznie się zmniejsza wskutek emigracji młodszego pokolenia do Europy Zachodniej. Dziś na Łotwie mieszka około 100 tys. staroobrzędowców, co stanowi największe ich skupisko na terenie krajów bałtyckich. Zdaniem autorki teza o subetnicznym charakterze staroobrzędowców łotewskich w ramach etosu rosyjskiego znajduje pełne uzasadnienie w samoidentyfikacji (poczuciu przynależności etnicznej) członków tej grupy. Spełnione są wszystkie warunki uznania jej za grupę etniczną: wspólnota pochodzenia, losów historycznych, wartości kultury i tradycji, języka oraz terytorium, jak również obecność poczucia przynależności etnicznej. Poziom tego ostatniego jest w omawianej grupie wysoki, co wiąże się z dumą z przynależności do tej grupy i poczuciem jej unikalności. Świadczą o tym nazwy tej grupy, obecne w spontanicznych wypowiedziach staroobrzędowców o sobie. Odrzucają oni negatywnie wartościującą nazwę *raskol'niki* (tj. odpowiedzialni za rozłam, rozłamowcy), a także nazwę *staroobrzjadcy* jako narzuconą przez ich prześladowców. Stosują najczęściej nazwy własnej grupy *starovercy* lub *starovercy*, w których zawarty jest element pozytywnie wartościujący, podkreślający dawność, wierność tradycji i ortodoksyjność wiary, co widać wielokrotnie w ich spontanicznym mówieniu o sobie. W kontekstach ujawnia się również funkcjonowanie tych nazw jako etnonimów. Inne nazwy także zawierają element pozytywnej samooceny: *krepkovercy*, *krepkovercy*. Z kolei o prawosławnych (którzy przyjęli reformę Nikona), mówią *nikoniancy*, *nikoniane*, podczas gdy oni sami tak siebie nigdy nie nazywają. W pozostałych nazwach także ujawnia się pozytywne wartościowanie w nazwach własnej grupy oraz negatywne w nazwach grup innych, zwłaszcza prawosławnych, nazywanych *cerkowniki*. W ten sposób opozycja *swój* — *obcy* nakłada się na opozycję aksjologiczną słuszny — niesłuszny. Jako wskaźniki przynależności do grupy występują także określone formuły grzecznościowe oraz wyrażenia wykrzyknikowe (emotywy).

История заселения

В Латвии насчитывается около 107 тыс. староверов, при этом 87 тыс. староверов проживает в Латгалии (И. И. Иванов, Даугавпилс, 2003, устное сообщение). Это самое большое поселение староверов в Балтии. История заселения старообрядцами Латвии такова.

В Латвии в середине XVII в., когда здесь появились потоки беженцев-старообрядцев, была эпидемия чумы. В результате чумы и войны (русско-польско-шведской) страна была опустошена и заинтересована в пополнении людских ресурсов, староверам предоставлялись льготы в налогообложении. Первая моленная появилась в 1660 г. в Лигинишках. На этом месте в настоящее время возведен памятный старообрядческий крест. Сейчас это один из районов Даугавпилса. Они не были первыми. Еще задолго до вторжения крестоносцев здесь складывались значительные православные центры, такие как Талава, Кокнесе, Ерсика. В Риге постоянно проживали купцы, сопровождавшие их служилые люди и работники, плотогоны и другие и спасавшиеся от репрессий на религиозной почве церковные оппозиционеры, а также разного рода беглые. Старообрядцы поселялись в Риге, входившей в состав Швеции, и в Латгалии, восточной части Латвии, входившей в состав Речи Посполитой. Присоединение Латгалии в 1772 г., а Курземе в 1795 г. к России первоначально вызвало отток старообрядцев. Некоторые из них бежали в Польшу и Пруссию, но многие возвращались обратно. Деньги купцов-староверов сыграли важную роль в развитии капитализма в Латвии.

Конец 1980 г. ознаменовался активизацией старообрядческих общин во всех сферах: было открыто первое духовное училище, издавался ежеквартальный журнал «Златоструй», стали строиться новые храмы, освящены новые храмы в Войтишках (1996), Прейли (1996), Дагде (1999), Илуксте (1999) (СБП: 359–364). Однако в настоящее время картина кардинально изменилась. Многие сельские храмы разрушаются и закрываются из-за отсутствия прихожан в сельской местности: старики умирают, а молодежь после вступления Латвии в Евросоюз в поисках заработка массово уезжает за границу. Латгалия в настоящее время в экономическом отношении является регрессивным районом Латвии, для всего населения по степени актуальности на первом месте стоит работа. В данной статье речь пойдет о старшем поколении старообрядцев, потому что процессы современного общества не могли не отразиться и на нем.

В поисках самоназвания

Есть все основания считать староверов Латгалии особым субэтносом внутри русского этноса, если опираться на субъективный взгляд самой группы на себя изнутри и исходить из утверждения, что «этнос — только та общность людей, которая осознает себя как таковую, выделяя среди других аналогичных общностей» (Садохин 2002: 147). Староверы обладают всеми необходимыми для этого признаками: общностью происхождения и исторических судеб, культурных ценностей и традиций, языка и территории.

Этническое самосознание принято рассматривать как осознание принадлежности к этносоциальной общности, как социальное осознание места и роли своей этнической общности в системе межнациональных отношений и осознание самобытности, уникальности своей культуры, понимание места своего этноса в современном мире. Для староверов Латгалии характерен высокий уровень этнического самосознания, ярким проявлением которого являются самоназвания (см. ниже). «Причины тяги к самоназваниям находятся в имплицитной области языка, оперирующей признаковым полем знаков культуры. На языковом уровне воплощение “инаковости” происходит через оппозицию “свое — чужое”, чрезвычайно актуальную для выражения религиозности в устной народной традиции» (Дубровина 2005: 147). Осознание себя как особого субэтноса, идентичность старообрядцев лежит именно в сфере религии, а не национальной принадлежности. По мнению латышей — односельчан старообрядцев, последние гордятся тем, что они старообрядцы, считают, что им в хозяйственной деятельности помогает Бог, потому что они много молятся, соблюдают посты и не работают в праздники. Сознание своей уникальности передается староверами от поколения к поколению.

В какой-то мере формированию высокого уровня самосознания у старообрядцев способствует современная политика государства. Потомкам старообрядцев, появившихся в Латвии еще в XVII в., гражданство Латвии было предоставлено без сдачи экзамена. Кроме того, в Латвии в 1992 г. был принят закон о восстановлении прав граждан на землю, строения и имущество, принадлежавшие физическим и юридическим лицам до 21 июля 1940 г. Таким образом, старообрядцы, всегда находившиеся в оппозиции к власти, были признаны государством полноценными гражданами. Более того, они получили некоторый стартовый капитал, помогающий стать успешными в условиях нового государственного и экономического строя.

Определенный отпечаток накладывают и проповеди наставников, в какой-то мере внушающие своей пастве мысль о богоизбранности старо-

веров. Показательно в этом отношении мнение А. А. Орлова о том, что «староверы-беспоповцы законобрачного согласия действительно исповедуют и содержат у себя истинную Церковь Христову. Ибо нынешние поморцы законобрачного согласия утверждаются на догматах веры и преданий древней святой церкви. И они ныне являются единственными последователями древнего святого благочестия со времен падения российского благочестия 1666–1667 гг.» (Орлов 2005: 105). А вот голос простого народа, он удивительным образом перекликается с утверждением богослова-старообрядца: *Мы непоколебимой веры. В нас никаких изменений, в староверах, из веку в век как было, так и есть* (Юдовка, Даугавпилсский р-н); *Мы еще старых законов константинопольских остались. Мы борцы за старый обряд, за староверие* (Вёртукшны, Резекненский р-н); *Обычаи разные мы сохранили аж от Византии* (Ковалёво, Краславский р-н).

Власти приказали называть старообрядцев *раскольниками* (1745 г.) и в зависимости от ужесточения или ослабления преследований староверов то отказывались, то снова вводили это слово в оборот. Официально им запрещено было называться *староверцами*, как они сами себя нарекли. Власти обвинили в расколе последователей «древлеправославной» веры, однако, старообрядцы не взяли на себя ответственности за раскол, поэтому название *раскольник* было для них совершенно неприемлемым и обидным. По мнению старообрядца-философа М. О. Шахова, «старообрядцы не ушли, а остались в православной церкви — это убеждение составляет основу их мировоззрения» (Шахов 2001: 103). Тем не менее название *православные* закрепилось за последователями никоновских реформ не только в официальной сфере, но и в диалектном языке старообрядцев Латгалии.

В связи с невозможностью использовать термин *православный* в качестве самоназвания староверам необходимо было подчеркнуть правильность своей веры. Все записи спонтанной речи носителей диалекта, связанные с рассказами об особенностях староверия, содержат маркеры оценочного характера, подчеркивающие правильность их веры. Оппозиция «свой — чужой» пересекается с оппозицией «правильный — неправильный», переключаясь в сферу аксиологии: *У нас правильный крест и молитвы правильные, а православные болты откидывают, католики всей рукой, всеми пальцами вместе, а надо правильный крест* (Даугавпилс). Другое свидетельство общеоценочного характера: *Наше моление и пение много лучше православных* (Даугавпилс).

Обряд крещения у православных также оценивается старообрядцами как искаженный: *Искаженное моление в православных: в купель они*

трижды не макают дитя (Вёртукшни, Резекненский р-н). О крещеных в старообрядческую веру сами староверы говорят: *Сын в воду впаханный* (Малта, Резекненский р-н), а сам обряд описывают так: *Крещается раб божий — бух в воду!* (Вёртукшни, Резекненский р-н). Противопоставляя себя православным и католикам в зависимости от характера обряда крещения, старообрядцы употребляют в речевом узусе номинации *обливанцы* ‘православные’, ‘католики’ и *маканцы* или *мочёники* ‘старообрядцы’. У католиков поливательное крещение, при православном крещении обязательно троекратное погружение в воду: *Священник погружает крещаемого три раза в воду, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа* (Прот. Фома Хопко 1991: 87; КОВЛ 1991: 151). Вероятно, на практике священнослужители не соблюдают этого требования, кроме того, существуют региональные варианты церковных обрядов.

Оппозиция «свой — чужой» пересекается и с оппозицией «старый — новый». «В среде старообрядцев важное место приобретает лексика, дифференцирующая позитивное отличие “старой веры” от “новой”, никоновской. В особой мере это касается самоназваний старообрядцев» (Дубровина 2005: 148). Показательным в этом отношении является самоназвание *древлеправославец*, употребительное среди духовных наставников старообрядцев. Для культуры староверия вообще характерна инверсия — преклонение перед старым. Староверы празднуют юбилеи моленных, кладбищенских часовен, изучают генеалогию старообрядческих родов, историю кладбищ.

Старообрядцы не приняли реформ Никона и стремились сохранить церковные установления и традиции древней русской православной церкви: старое двуперстное перстосложение и обряды, бытовавшие до раскола. Однако более точное название *старообрядцы* они отвергли «из-за того, что оно введено гонителями “старой веры”, правительством Екатерины II» (СОЭС 271), поэтому самым приемлемым названием для них оказалось *староверы*, или, как говорят духовные наставники, *староверцы*. Рассуждая о противопоставлении терминов *старообрядец* и *старовер*, Ю. С. Кудрявцев пришел к выводу, что «старовер — самоназвание в противоположность наименованию со стороны старообрядцев» (Кудрявцев 2000: 76). Отражение разной позиции номинатора (со стороны, извне и изнутри) опять происходит в рамках оппозиции «свой — чужой».

Старообрядцы могут не впустить в храм представителей другого старообрядческого толка: *Зашла в храм, все, стой, не ходи, не крестись, не молись, ты мирская, ты другого толка*. [А как заметили?] *Незнакомая* (Калкуны, Даугавпилсский р-н). Оппозиция «свой — чужой» выступает в виде противопоставления сакрального и мирского. Как ви-

дим, свое конфессиональное пространство сужается до представителей одного толка.

Среди самоназваний старообрядцев встречаются такие, мотивация которых основана на использовании прецедентного имени: *федосеевцами* официально называются последователи учения Василия Федосеева (в настоящее время таких общин в Латвии совсем немного, по нашим данным две). Народ называет их *крепковерами* и *крепковерцами* за сохранение аскетического образа жизни, старых церковных традиций: *Были не староверы, а крепковеры, иноки, крепковерцы — они самого крепкого закону* (Гаршаны, Прейльский р-н).

Лексема *поморцы* не употребительна, хотя сами старообрядцы знают, что они *поморцы*: *Община была федосеевской, в начале XX века приняла норму поморского согласия* (из выступления духовного наставника; Рига). Мотивация термина *поморец*: «Богослужения беспоповцев проводятся с опущением всех священнодействий, которые полномочны выполнять только священник или диакон. Такие богослужения совершались и до раскола, особенно в северных краях Поморья, где в малонаселенных и отдаленных приходах не было постоянных священников. С этим связано происхождение названия многих беспоповцев — поморцы» (Шахов 2001: 97). Не употребляя термин *поморец* в речевом узусе, старообрядцы имеют представление о религиозной практике поморцев: *Если младенец умирает и нет наставника, крестит любой человек, чтобы не пришел на тот свет не принявши крещения* (Юдовка, Даугавпилсский р-н).

Представление же о том, что они беспоповцы, никак не отразилось в языке старообрядцев. Ведущих службу, духовных наставников, как и в православной традиции, народ называет *попами*, *батюшками*, здесь действует субституция: *Попы поют, попам плотют за это, что обпоют* (на кладбище в Троицу; Крюки, Резекненский р-н); *Батюшка, он все время стоит, пока прощаются, он поводит, а тада уже крышкой накрывают* (Вёртукшни, Резекненский р-н). В последнее время эту роль часто приходится выполнять женщинам: *Ксенья за попа была* (Линтопишки, Даугавпилсский р-н). За глаза женщин, ведущих службу, могут назвать *попихой*, *попадьей*: *Попихе деньги отдам, пускай она отстоит [сорокауст]* (Малта, Резекненский р-н); *У нас Мира, попадья, тебя, говорит, никто хоронить не будет, в моленную не ходишь, на исповеди не бываешь* (Малта, Резекненский р-н).

Теперь обратимся к названиям, даваемым староверами православным, принявшим никоновскую справу. Духовные наставники старообрядцев именуют последователей Никона *никонианцами*, *никонианами* (таким образом, на разных полюсах оказываются два прецедентных

имени). В речи простых староверов это наименование отсутствует, они называют православных *церковными, церковниками*: *Мой брат тоже был взявши православную, церковную. У церковников попу надо дать за исповедь, за свадьбу, за кстины, за похороны* (Даугавпилс).

Духовные наставники также называют православных *щепотниками*: по их мнению, православные *щепотью крестятся*, а староверы *большим крестом* 'двумя пальцами'. «В древнем двоеперстном крестном знамении два перста были протянуты: указательный и средний. Они символизировали два естества во Христе — божественное и человеческое. Ими изображался знак креста, на котором был распят Христос» (Шахов 2001: 88). Троеперстное крещение, символизирующее святую Троицу, по мнению старообрядцев, характерно для католицизма, в котором старообрядцы подозревают справщиков Арсения Грека и Епифания Славинецкого, учившихся в католических и униатских учебных заведениях.

С момента раскола до настоящего времени старообрядцы воспринимают православную часть русского общества «как еретиков, отступников от веры, а следовательно, как бы уже принадлежащих к другому народу, к другой религиозной и социально-культурной общности» (Шахов 2001: 100). *Еретик* достаточно часто употребляется как бранное слово среди староверов Латгалии. *Всяко можно обругать: и сатана, и еретик, самое страшное — еретик* (Зуи, Резекненский р-н).

Этноним *русский* у староверов отличается от общепринятого: *русские* для староверов только та ветвь русской нации, которая принадлежит к «древлеправославной» вере.¹ Слово *старовер* может употребляться как этноним: *В его пощады нет никому: что грузин, то армян, или русский, или старовер* (Малта, Резекненский р-н). Используется и словосочетание *русские староверы*.

В языковом поведении русскоязычных жителей Латгалии решающими факторами оказываются социальный, исторический, территориальный. Например, староверы употребляют междометия *борони божже, борони бог, бронь божже, помилуй господи и укрой, укрой бог и помилуй*, местные православные — *упаси господи*, приезжие староверы — *спаси и сохрани*, все русские *божже избавь*. Только местные староверы в общении друг с другом используют формулу вежливости *спаси Бог*, из которой, как известно, исторически развилось русское *спасибо*. Формула вежливости здесь выступает маркером, разграничивающим свое и чужое.

¹ В Эстонии, например, русских из псковских земель, приплывавших по Чудскому озеру в староверские деревни за продуктами, называли *русманы*: *Голодные русманы приехали* (устное сообщение В. Л. Гришакова, Тарту, 2006 г.).

Религиозность

Самая главная особенность старовера — приверженность «древле-православной» вере: *Если же он старовер нашелся, он должен таким и быть, в молитвенный храм ходить* (Вёртукшни, Резекненский р-н). Ассоциативный эксперимент, проведенный среди жителей Латгалии, показал, что окружающие воспринимают староверов прежде всего как людей глубоко верующих. Самое большое количество полученных ответов связано с религией: *много молятся, моленная, в моленную ходят, красивые иконы, старинные иконы, много икон, иконы, им курить нельзя, патриархальность, борода, религиозные праздники, живут гражданским браком, не расписываются официально*. Последняя ассоциация связана с наличием *безбрачников* — федосеевцев, они должны всю жизнь посвящать молитве и не могут заключать брак. Борода — отличительный внешний признак старовера: *Раньше мой отец вообще не брил бороды, он не курил, он не пил, а я тоже не курю и не пил до 23 год* (Крюки, Резекненский р-н); По свидетельству старообрядцев, *без бороды не хоронили* (Крюки, Резекненский р-н). Бородатого мужчину в Даугавпилсе обычно сравнивают со старовером: *Оброс бородой, как старовер какой* (молодой человек разговаривает по мобильнику). По мнению самих староверов, главной их отличительной чертой было то, что *староверы богобоязны были. С своей кружки они тебе уже пить не дадут. Покушать, надо сперва Богу помолиться, поку/шал — тоже помолись* (Малта, Резекненский р-н).

На предметном уровне конфессиональные отличия от православных проявляются в наличии *поганой кружки* для чужих, *подрушника* — ‘подушечка для земных поклонов’, *лестовки* — ‘тип четок для подсчета молитвенных поклонов’ для своих. К предметной сфере принадлежит и *смеретная одёжа*. Как и другие русские люди, живущие в сельской местности, староверы готовят ее заранее, но вот сам набор предметов одежды отличается. У староверов обязательно должен быть *саван* и *лестовка*. При этом у женщин саван белый (*Сверху белый саван заворачивается*), а у мужчин — черный (*У мужчин саван черный, а подштанники, рубаха белые* — Феклистовка, Резекненский р-н). Кроме того, у женщин *сарафан* и длинная *рубаха*, а у мужчин *азям*.

Чтение псалтыри по покойникам — обязательный элемент похоронного обряда православных: *Вот умер человек, сразу же приглашаются читальщики, с первого часа положено читать псалтырь* (Карасево, Краслав. р-н). Следующая запись является только воспоминанием, сейчас этот обычай уже утрачен. *Гробов готовых не было, делали свои, из*

своих досок, не платили. Сосед соседу помогут сделать гроб, вырыть яму, ни за что не платили, раз для покойника — значит за просто так делали (Аглона, Прейльский р-н).

Локализацию источника зла в соответствии со своими религиозными представлениями староверы связывают с антихристом, который уже воцарился в мире. С этим связаны эсхатологические ожидания: *Мы не знаем, када будет конец света, еще, может, продлится большие времена, Господь запугивает, чтобы люди жили в богобоязни* (Вёртукшны, Резекненский р-н).

Приверженность «древлеправославной» вере определяет духовную жизнь, влияет на язык и бытовое поведение, является доминантой личности старовера. Вера — понятие глубоко личное, сокровенное, не сочетающееся с пустословием и суетностью. Однако у нас есть свидетельства самих староверов о том, что такое для них вера. Эти слова можно воспринимать как кредо старовера. Для многих высказываний на эту тему характерно присутствие эстетического начала, а также эмоционального переживания, связанного с глубоким религиозным чувством: *Горазд красиво молятся, поют, кланяются в зень* (Мицкевичи, Краславский р-н); *Красиво в моленной, послушаешь, дак ажно за душу берё* (Червонка, Даугавпилсский р-н); *И так поют Марье преподобной, мы кланяемся, плачем* (Заболотье, Резекненский р-н); *Красивые иконы в коностасах, свечи горят* (Юдовка, Даугавпилсский р-н); *Все мое счастье, что только стану перед иконой, Богу помолюся и все* (Стародворье, Прейльский р-н); *Образа в каждом доме староверском есь* (Ковалёво, Краславский р-н); *Одно божье милосердие покуда осталось* (Грива, Даугавпилсский р-н); *Я верую в Бога и веровать буду, покуль помру, до конца жизни буду веровать* (Гаршаны, Прейльский р-н); *Лампадушку запалю на праздник* (Малта, Резекненский р-н). Все негативные общественные явления старообрядцы объясняют *отпадением* от веры: *Раньше еще в детях набожные были, потому и всякого безгодия меньше было* (Краслава, Бикерниеки, Краславский р-н).

Начетничество, знакомство со святым писанием способствовало распространению среди старообрядцев культа книги. В таком отношении к книге и книжному языку соединяется изначальная сакральность церковнославянского языка и традиционное народное отношение к книге. Книжный язык для старообрядцев — прежде всего церковнославянский язык. Это язык боговдохновенной истины. Старообрядцы Латгалии называют его *славянским, старославянским, староверческим, божественной грамотой*, а людей, владеющих им, — *книжными*: *Он был книжный парень* (Тиша, Прейльский р-н); *Книжных нету горазд* (Пизани,

Прейльский р-н). Церковнославянский язык выполняет функции литературного языка.

Староверы строго соблюдали посты и праздники, при этом постились даже маленькие дети: *Я пощу среда, пятница* (Малта, Резекненский р-н); *Как мы староверы, так мы постили, в моленную ходили, постились* (Скрудалиена, Даугавпилсский р-н); *Был пост, и дети постничали* (Малта, Резекненский р-н); *В праздник божье збавь, чтоб чего-нибудь делали* (Малта, Резекненский р-н); *Хошь гори работа, а уже старики не пустят, каждый праздник праздновали и всё срабатывали* (Крюки, Резекненский р-н). У староверов есть пословица: *Праздник выше нас* (Малта, Резекненский р-н). Если праздник приходился на воскресенье, то считалось, что в этот день двойной праздник. Соблюдали они и праздники католические, во всяком случае не выполняли больших работ: *Мы празднуем иские праздники* (Даугавпилс, Погулянка, Даугавпилсский р-н); *Завтра чтоб ничего не смели делать, ничего нельзя* [в католический праздник], *это ж люди переиначили, большого ничего делать нельзя* (Карасево, Краславский р-н). 15 августа в Аглоне престольный праздник Богородицы, туда съезжаются паломники-католики со всего мира, староверы тоже посещают в этот день костел в Аглоне: *Все ходили в костел 15 августа, все становились на колени, никто не торчал, дань отдавали пресвятой деве* (Карасево, Краславский р-н). Как видим, староверы отличаются веротерпимостью. По нашим наблюдениям, наименее толерантны они по отношению к православным (см. выше).

Чужие голоса

В наших записях зафиксированы случаи, когда староверов называют «чужими» именами. Самоназвания интересно сопоставить с тем, как называли старообрядцев окружающие, так как «самоопределение группы зависит не только от внутренних причин в пределах группы, но и от ее взаимоотношений с окружением» (Вахтин, Головкин 2004: 34).

По свидетельству Г. М. Пономаревой, в газетных публикациях Эстонии времен Второй мировой войны немцы называют староверов *белыми жидами* (устное сообщение, Тарту, 2006 г.). Староверы объясняют это тем, что *они вторые после жидов*, т. е. после евреев самые верные хранители древних обрядов (зап. у М. П. Блохиной, д. Зуи, Резекнен. р-н, 2006 г.).² Латыши называли староверов *кацапами* — прозвищем русских

²В Даугавпилсе в настоящее время *белыми жидами* называют белорусов, мотивируя прозвище тем, что белорусы умеют хорошо устроиться в жизни при любой власти.

на Украине. Интересно, что М. Фасмер связывает этимологию этого слова с украинским *цап* 'козел', по мнению этимолога, 'бритому украинцу бородатый русский казался козлом' (Фасмер 2: 213).

Литература

- Вахтин Николай Б., Головкин Евгений В. *Социолингвистика и социология языка*. СПб., 2004.
- Дубровина Светлана Ю. *Христианская лексика в русском диалектном «изводе»*. Тамбов, 2005.
- КОВЛ — *Краткое объяснение всенощной, литургии или обедни, последований таинств, погребения усопших, водоосвящения и молебнов*. Москва, 1991.
- Кудрявцев Ю. С. *Старовер и старообрядец: оценка в терминах? // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия. IV Русские староверы за рубежом*. Тарту, 2000. С. 75–84.
- Орлов А. А. *Преемственная благодатность древлеправославной поморской церкви и спасительность поморского староверия*. СПб., 2005.
- Садохин А. П. *Этнология*. Москва, 2002.
- СБП — Барановский Василий С., Потащенко Григорий В. *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*. Vilnius, 2005.
- СОЭС — Вургафт С. Г., Ушаков И. А. *Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря*. Москва, 1996.
- Фасмер Макс Ф. *Этимологический словарь русского языка*: В 4 т. М., 1986.
- Прот. Фома Хопко. *Основы православия*. Минск, 1991.
- Шахов М. О. *Старообрядческое мировоззрение. Религиозно-философские основы и социальная позиция*. Москва, 2001.

LINGUISTIC SELF-IDENTIFICATION OF OLD BELIEVERS IN LATGALIA

The author describes the history of Old Believers in an eastern part of Latvia called Latgalia. The people appeared there in the 17th century, having escaped from persecutions on the part of tsarist administration (the land belonged to Poland at the time). The region was deserted because of a plague epidemic. Old Believers played an important role in the development of the region's economy. The importance of religious life rose in the 1980's but at the moment it is diminishing again due to the emigration of the younger generation to Western Europe. There are about 100,000 Old Believers in Latvia today, the biggest community in the Baltic region. The author supports the view that Old Believers are a sub-ethnic group within the Russian ethnos. All conditions necessary for recognizing them as an ethnic group are fulfilled: a common origin and history, the role of culture, tradition, language and territory, as well as the feeling of ethnic distinctness. The level of the latter is high, Old Believers are proud to belong to the unique community which they constitute. This is manifested in the use of the names in reference to themselves. The people reject the negative name *raskol'niki* (i.e. those responsible for divisions) or *staroobryadtsy*, the latter being imposed by their enemies. They usually use the terms *starovery* or *starovertsy* 'Old Believers', with a positive element in it, highlighting the ancient, traditional and orthodox nature of the religion. The names can also

be used as ethnonyms. Other names, too, contain elements of positive self-valuation: *krepkovery*, *krepkovertsy*. In reference to the members of the Orthodox Church, in turn, they use the names *nikonantsy* or *nikonane* (those who accepted Nikon's reform). Another term used for the purpose, with negative valuation, is *tserkovniki*. In this way the US/THEM opposition is superimposed on the axiological opposition RIGHT/WRONG. Another manifestation of one's integration with the group are certain polite forms of address and interjections (emotives).

Владислава Жданова
(Germersheim)

*РУССКИЙ И РОССИЙСКИЙ В ЯЗЫКЕ МЕТРОПОЛИИ И
ДИАСПОРЫ КАК ПРОЕКЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ*

Autorka analizuje zmiany semantyki leksemów *ruszkij* i *rossijskij* w Rosji i w diaspory. Swoistość tych przymiotników jest wprost związana z ich identyfikacyjną funkcją, a zmiany w semantyce — ze zmianami identyfikacyjnego kodu nosicieli języka. Dla mieszkańców rosyjskiej diaspory w Niemczech rozgraniczenie semantycznych sfer tych pojęć nie jest tak istotne, bowiem samoidentyfikacja opisywana jest przez nich przy pomocy leksemu *ruszkij*, natomiast *rossijskij* rozpoznawany jest przez nich jako synonim *ruskogo* w stylu oficjalnym, w wyniku czego dochodzi do poszerzenia semantyki leksemu *ruszkij*, który zaczyna być używany dla opisu wszystkich znaków „rosyjskiej obecności na świecie”: państwowych, językowych, narodowych, religijnych i ustrojowych (więc *ruszkij* znaczy zarówno prawosławny, jak i sowiecki). Poszerzenie semantyki odbywa się nie bez wpływu języka niemieckiego. W Rosji *ruszkij* i *rossijskij* mogą być określone jako znaki „zewnątrznej” i „wewnętrznej” identyfikacji i osobiste preferencje językowe mogą świadczyć o kulturowej i politycznej pozycji nadawcy. Konsekwentne użycie słowa *ruszkij* zamiast *rossijskij* dla określenia kategorii państwowo-terytorialnych może być zarówno cechą mowy potocznej, jak i wyrazem świadomego sprzeciwu wobec ekspansji przymiotnika *rossijskij*. W ten sposób w Rosji i w rosyjskiej diaspory w Niemczech różni się nie tylko status lingwistyczny analizowanych leksemów, lecz również ich status semiotyczny oraz rola w procesie budowania samoidentyfikacji.

В статье представлены наблюдения над изменением семантики лексем *русский*, *российский* в русском языке метрополии и диаспоры, а также их семиотическим статусом в процессе выстраивания культурно-языковой идентичности.

Ключевая роль этих лексем в общем наборе компонентов «своего» и «чужого» в практиках коллективной идентичности очевидна. Употребление их в историко-лингвистическом контексте обсуждалось, в частно-

сти, в статье Олега Николаевича Трубачева «*Русский — российский. История, динамика, идеология двух атрибутов нации*» (2005). Размышляя о бытовании в современном языке двух указанных «атрибутов нации», О. Н. Трубачев отмечает: «... и *россиянин*, и *российский* сейчас, может быть, как никогда употребляются крайне неточно. Небрежностью это можно назвать далеко не всегда ... оба слова — *россиянин* и *российский* — наделены отчетливой идеологической, политической установкой — вытеснить, заменить слово *русский*» (Ibid.: 225). Эксперименты с носителями языка показывают, что конкуренция *русского* и *российского* и предпочтение того или другого «синонима» на языковом уровне так или иначе является проекцией определенного взгляда на этничность. В данном случае словоупотребление чаще всего является следствием не языкового вкуса, а постулируемого кода идентичности, в том числе и этнической, и политической. Не ставя перед собой задачи проследить все актуальные общественные дискуссии о русском или российском коде идентичности, упомянем здесь только «Русское против российского: Почему каждый второй россиянин не считает себя патриотом?» (Коммерсант, № 231/П от 11.12.2006) и статью Александра Дугина «Национализм: русский или российский?» (Время новостей, № 43 от 15.03.2006), в которой автор предостерегает об опасности этнического, «расового» национализма и сетует на отсутствие «российского политического национализма», составляющего, по его мнению, основу патриотизма.

Обращаясь к историко-этимологическим данным, О. Н. Трубачев показывает «универсальность употребления слова *русский* от св. кн. Владимира практически до Петра I» и для этнического, и для административно-территориального обозначения, и для обозначения явлений и предметов, относящихся к данному этносу и его территории (Трубачев 2005: 217). Распространение названия *Россия* и производных от нее *российский* и *росский* и замена *Руси* на *Россию* связаны, по мысли О. Н. Трубачева, с процессом европейской интеграции России (Ibid.: 218). Само название *Россия* представляет собой «искусственное образование, следы которого ведут на Запад» (Ibid.: 220, с ссылкой на А. Брюкнера). О. Н. Трубачев цитирует здесь и известное высказывание В. Даля о том, что «только Польша прозвала нас *Россией*, *россиянами*, *российскими*, по правописанию латинскому...».

Суммируя данные историко-этимологического анализа, О. Н. Трубачев подчеркивает, что «между словами *русский* и *российский* отсутствуют отношения взаимозаменяемости; *русский* этнично, а *российский*, благодаря своей прямой зависимости от *Россия*, имеет сейчас свой, только ему присущий, административно-территориальный статус»

(Ibid.: 225). Далее он отмечает, что *российский* наделен идеологической и политической установкой — вытеснить слово *русский*. Долгое время вытеснению *русского* служило *советское*, «сейчас это прошло, но русское восстанавливается (если восстанавливается вообще!) с большими, искусственно чинимыми трудностями, и на сей раз препоны русскому возрождению чинятся весьма искусно с помощью ставших модными *россиян* и всего *российского*, вплоть до отдельных ведомственных предписаний употреблять *российский* вместо *русский*» (Ibid.).

Наблюдения над разговорным языком метрополии и русской диаспоры в Германии также показали различия как в употреблении указанных лексем, так и в понимании их семантики. Причиной этого, по видимому, является не только перестройка компонентов триады *советский* — *российский* — *русский*, но и влияние узуса европейских языков (см., например, Цивьян 2000: 206 и след.). Подобное влияние, как это ни парадоксально, может привести к «экспансии» как одной, так и другой лексемы. При этом чисто языковое влияние вызовет скорее экспансию *русского*, так как европейские языки не знают разграничения *русского* и *российского* и в качестве единого эквивалента к обоим лексемам предлагают *Russian*, *Russisch* и т. п. Предпочтение же *российского русскому* может быть и данью западной политкорректности, т. е. следствием культурного и политического воздействия: в определенных контекстах *русский* употреблялось — вопреки семантическим законам и политической реальности — вместо *советский*. Сюда могут быть отнесены высказывания вроде *Die Russen kommen!* или *Русские вошли в Афганистан* (вместо *советские войска*), позволяющие интерпретировать политические акции СССР как агрессию одного из населяющих его этносов. Подобные высказывания не вышли из публицистического обихода и по завершении холодной войны, они продолжают бытовать и в современных политических текстах. Таким образом, сознательное стремление называть все *российским* (в том числе и русское, и советское) может быть связано и с нежеланием вызывать ассоциации с образом недавнего врага, которым являлся русский, пресловутый *der Iwan*.

Словарные определения

Обратимся к индивидуальным практикам выстраивания идентичности и проанализируем языковые проекции возможных кодов идентичности у представителей метрополии и диаспоры.

Очевидно, что в период очередного процесса европейской интеграции России переосмысление семантики двух лексем, называющих этноязы-

ковую, культурную, государственно-территориальную принадлежность, неслучайно. Неопределенность и неустойчивость семантического содержания лексемы *русский* на языковом уровне может быть рассмотрена как языковая проекция выстраивания новой идентичности, в дискурсивной практике которой культурный и прочий смысл «русскости» еще не определен, несмотря на то, что является предметом активных научных, политических и культурологических дискуссий.

Лингвистический интерес к *русскому* и *российскому* связан также с наблюдениями над противоречивым восприятием и употреблением этих лексем в разговорной речи и публицистике. С одной стороны, просматривается тенденция к расширению границ их значения, с другой — к конкретизации и сужению. Так, в определенных контекстах, особенно характерных для диаспоры, *русский* выступает в качестве синонима и к *русскоязычный*, и к *российский* и к *советский*, и даже к *православный*. В то же самое время намечается тенденция, прежде всего в метрополии, к разграничению *русского* и *российского*: *русский* призван употребляться как знак этнической принадлежности, а *российский* — как знак принадлежности государственно-территориальной (ср. *российский паспорт*, но не **русский паспорт*; *российский президент* и т. д.). Отсюда и все чаще употребляемое официальное обращение *россияне*, под которыми понимаются и нерусские с этнической точки зрения жители России (об этом пишет и О. Н. Трубачев (2003: 225)).

Следуя аргументам О. Н. Трубачева и опираясь на приводимый им языковой материал, можно было бы предположить, что после включения в обиход *российского* и *русского* их семантические сферы будут безболезненно распределены, а обе лексемы подвергнутся своего рода терминологизации, т. е. *русский* будет называть этнические и этнокультурные характеристики (*русский язык*, *русская литература* и т. д.), а *российский* — государственно-территориальную принадлежность. Словари, однако, такого четкого семантического распределения не предлагают.

Словарные определения к слову *русский* выделяют в его значении два основных компонента: этнический и государственно-территориальный, — таким образом, *русский* претендует и на область значения *российского*.

Главное слово — *русские*: «нация, основное население РСФСР, а также лица, относящиеся к этой нации». *Русский* определяется в первом значении отсылкой к процитированному, во втором — как «принадлежащий русским, созданный русскими, свойственный русским», а также как «прилагательное к *Россия*, *Русь*: *русская природа*, *русская история*»

(СРЯ 3: 742). В словарной статье приводятся также фразеологизированные единицы: *русские сапоги*, *русское масло*, *русская рубашка*, *русская печь*, *русским языком говорить*.

Обратимся к значению слов *российский* и *россиянин*: *российский* — ‘прилагательное к Россия’, *россиянин* — ‘устар. и высок. русский’ (СРЯ 3: 732). Очевидно, что «Словарь русского языка» семантических разграничений между *русским* и *российским* не проводит. Словарь Сергея Ивановича Ожегова определяет *российский* как ‘то же, что *русский*, относящийся к России».

Однако О. Н. Трубачев в своей статье настаивает, что мы имеем дело не с синонимами, не с взаимозаменяемыми лексемами. Это оппозиция семантической маркированности, когда один из терминов — маркированный (иначе — признаковый, интенсивный), а другой — немаркированный (неотмеченный, беспризнаковый, экстенсивный): *русский* этнично, а *российский* имеет только ему присущий административно-территориальный статус (Трубачев 2005: 225–226).

Русский и российский в языке диаспоры

Обратимся к анализу узуального употребления *русского* и *российского* на материале записей разговорной речи русскоговорящих жителей Германии (2003–2006 гг.).

Для языка диаспоры характерно употребление лексемы *русский* в следующих значениях:

- 1) ‘русскоязычный’ (например, *русские студенты*, *русские клиенты*), в том числе билингв, т. е. носитель русского и немецкого языков, этническое происхождение при этом нерелевантно: *На славистике учатся одни русские* (имеются в виду носители русского языка);
- 2) ‘российский’, т. е. указывает на государственно-административную принадлежность (например, *русское посольство* вместо *российское*, *русский паспорт* вместо *российский*, *русские деньги*, *русские рубли*);
- 3) ‘советский’ (Когда русские заняли Берлин...; Русские войска подошли к Берлину...; русская армия вместо советская);
- 4) ‘православный’ (*В городе построили русскую церковь*; *Вы ходите в русскую церковь? А мы в немецкую* (т. е. протестантскую);
- 5) ‘относящийся к постсоветскому пространству’ (например, *русские немцы*, *русские евреи* и т. д., т. е. выходцы разных национальностей из бывших союзных республик);
- 6) ‘принадлежащий традиционной народной культуре и культуре бытовой’ (*русские блины*, *русские пельмени*, *русские валенки*).

Все приведенные употребления поддерживаются и узусом немецкого языка, не делающим различия между *русским* и *российским*. И *русский язык*, и *русская литература*, и *российский президент*, и *российское посольство* в переводе будут переданы одним и тем же атрибутом *Russisch: russische Sprache, russische Literatur, russischer Präsident, russische Botschaft*. «Различие между *русским* и *российским* не понимают на Западе», — отмечает О. Н. Трубачев в своей статье как фактор влияния и на употребление этих лексем в языке метрополии (Трубачев 2005: 226). О влиянии западноевропейских языков пишет и Татьяна В. Цивьян в статье о переменах в русском языке (2000). Представляется, что подобное влияние более заметно в употреблении этих лексем в языке диаспоры, находящемся в непосредственном контакте — в нашем случае — с немецким языком.

В перечисленных словосочетаниях отсутствует употребление слова *русский* для обозначения этнической принадлежности: при определении идентичности *русский* бытует как обозначение принадлежности культурно-языковой, которая может объединять представителей разных этносов. *Российский* практически отсутствует (исключением может быть названо редкое употребление *российский паспорт*, однако при этом *русское посольство*).

Вероятно, в отношении русскоязычной диаспоры в Германии можно говорить о том, что «русскость» для ее представителей конструируется за счет языка, страны происхождения и бытовой культуры, она рассматривается — как и «другая», «чужая» этничность — как приобретаемый набор признаков. Одна из пожилых информанток, рассказывая в интервью о своей семье, так характеризует ее культурно-языковую перероентацию: *Мой внук уже совсем немцем стал, по-русски и говорить забыл*, т. е. в вопросе идентичности на первом месте для диаспоры стоит идентичность языковая, именно она определяет «русскость» или «нерусскость».

Для перепроверки употребления *русского* и *российского* двадцати студентам переводческого факультета Университета им. Й. Гуттенберга (Майнц), которые являются представителями диаспоры и, соответственно, практически в равной степени владеют русским и немецким языками, в декабре 2006 г. была предложена следующая анкета.

Отметьте, пожалуйста, какой из предложенных вариантов представляется Вам корректным. Кратко объясните, почему неверен другой вариант. Если оба варианта, на Ваш взгляд, корректны, отметьте, пожалуйста, предпочтительный. Если оба варианта некорректны, напишите, пожалуйста, свой вариант.

1. У меня *русское* гражданство, а у мужа *немецкое*.

У меня *российское* гражданство, а у мужа *немецкое*.

2. *В городе построили русскую церковь.*
В городе построили русскую православную церковь.
В городе построили православную церковь.
3. *Мы ходим в русскую церковь, а наши соседи в немецкую.*
Мы ходим в православную церковь, а наши соседи в лютеранскую.
4. *Русские войска подошли к Берлину в конце апреля.*
Российские войска подошли к Берлину в конце апреля.
5. *Русские войска должны быть незамедлительно выведены из Чечни.*
Российские войска должны быть незамедлительно выведены из Чечни.
6. *Русский президент заверил собравшихся, что им будут предприняты все необходимые меры для обеспечения безопасности в регионе.*
Российский президент заверил собравшихся, что им будут предприняты все необходимые меры для обеспечения безопасности в регионе.
7. *Русские немцы и немецкий паспорт получили, и русский (российский) сохранили.*
Российские немцы и немецкий паспорт получили, и русский (российский) сохранили.
8. *У меня русский паспорт.*
У меня российский паспорт.
9. *Германия в последнее время ввела ограничения на въезд русских евреев и немцев.*
Германия в последнее время ввела ограничения на въезд российских евреев и немцев.
10. *Завтра поеду в русское посольство.*
Завтра поеду в российское посольство.
11. *У нас в основном русские клиенты: евреи, немцы из Союза, украинцы, — так что по-немецки мы редко говорим.*
У нас в основном русскоязычные клиенты: евреи, немцы из Союза, украинцы, — так что по-немецки мы редко говорим.

Не абсолютизируя пилотажных выводов, сделанных на основе анализа 20 анкет, кратко обобщим основные предпочтения информантов и их комментарии к вопросам анкеты.

Большинство информантов предпочитают употреблять лексику *русский*, которая, на их взгляд, уместна всегда или почти всегда: *русское гражданство*, *русская церковь*, *русские войска* (в значении 'советские'), *русские немцы*, *русский паспорт*, при этом некоторые из них допускают употребление и второго варианта — с лексемой *российский*. Таким образом, представления о четком семантическом распределении этих лексем у информантов нет, в случае сомнения они предпочитают употреблять лексику *русский*, обозначающую все понятия и явления, смежные с Россией, с русской и российской политической и культурной жизнью.

Информанты допускают употребление лексики *российский* прежде всего в следующих сочетаниях: *российское гражданство*, *российские*

войска, российский президент, российское посольство, российский паспорт. В остальных случаях они предпочитают употребление лексемы *русский* в значении 'православный', 'советский', 'принадлежащий русской культуре'. *Российский* в языке диаспоры имеет, следовательно, более узкую сферу бытования, обозначая государственно-территориальную принадлежность. Сфера бытования *российского* тем более узка, что большинство информантов, выбирая *российский*, указывают, что второй вариант (*русский*) «также допустим» или даже «более употребителен» (примеры 1, 8, 10).

Различия между *русским* и *российским* интерпретируются информантами чаще всего как стилистические: *русский* расценивается как лексема с оттенком разговорности, а *российский* — книжности; *российский* воспринимается и как маркер официального стиля. Подобные комментарии сопровождали употребление *русское/российское гражданство* (*войска, паспорт, посольство*). Примечательно, что лексема *советский* даже в высказываниях, относящихся ко Второй мировой войне (пример 4), свободно заменяется на *русский*, видимо, не без влияния немецких СМИ. Только шесть информантов предложили вариант *советские* (с пометой «лучше»), но при этом только один отметил оба варианта. Остальные опрошенные (19) сохранили вариант с *русскими войсками*, снабдив его пометой «разг.».

Информанты, не сопротивляющиеся, как видно из примеров, экспансии *русского* как наиболее нейтрального «синонима» к лексемам *российский, православный, советский*, также отмечали, что ими самими нередко осознается асимметрия между нормой и узусом. Так, зная, что с точки зрения нормы следовало бы употребить *российский (русскоязычный, православный, советский)*, а не *русский*, они предпочитают ненормативный, «разговорный» вариант, сознательно следуя узусу, близкому в данном случае узусу немецкого языка. Ср.: вариант *В городе построили русскую церковь* (пример 3) информант осознает как неправильный, но при этом отмечает: «я так говорю, хотя и знаю, что это неправильно». Другой информант называет предпочтительным вариант *В городе построили православную церковь*, отмечая при этом, что употребил бы и первый вариант, «если бы пришлось объяснять друзьям, которые долго живут в Германии и не знают, что такое православная церковь». Здесь также очевидна ориентация на узус и на когнитивную базу собеседника.

Различия в употреблении *русского* и *российского* интерпретировались, как уже говорилось выше, и с точки зрения семантики. Учет семантических, а не стилистических отличий был бы здесь более уместным, однако информанты чаще указывают на стилистические, а не семантиче-

ские особенности. Семантические ограничения в употреблении лексемы *русский* отмечены информантами в словосочетании *русский/российский президент* (пример 6), — *русский* воспринимается здесь как обозначение этнической принадлежности, а не государственно-территориальной, которую призвана выразить лексема *российский*. То же семантическое ограничение отмечено и в комментариях к примеру 11.

Таким образом, можно говорить о том, что в языке диаспоры наблюдается расширение значения лексемы *русский*, употребляемой в качестве нейтрального «синонима» к лексемам *российский*, *русскаязычный*, *православный*, *советский*. На периферии *русский* еще сохраняет значение этнической принадлежности, что осознается информантами, как правило, только при наличии конкурирующих вариантов употребления. *Российский* может употребляться для обозначения государственно-территориальной принадлежности, хотя воспринимается при этом как знак официального стиля или письменной речи.

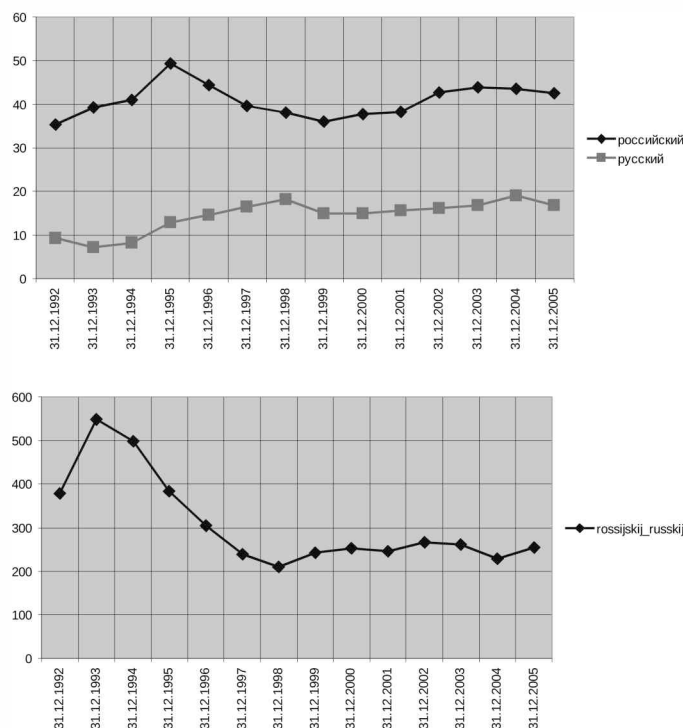
Русский и российский в языке метрополии

Если обратиться к бытованию *русского* и *российского* в языке метрополии, в том числе и в языке СМИ, можно обнаружить следующие тенденции.

По сравнению с языком диаспоры в языке метрополии четко прослеживается употребление лексемы *русский* для обозначения этнической (этнокультурной) принадлежности. Как и в языке диаспоры, *русский* характеризует и компоненты традиционной культуры (*русские блины* и под.).

Можно говорить о том, что *российский*, наследник *советского*, описывает границы внешней идентичности, *русский* — внутренней, неотчуждаемой. При таком взгляде на компоненты «своего» пространства необходимыми оказываются обе лексемы. При этом если *советский* наделен отчетливой негативной коннотацией, *российский* подобной коннотации не обнаруживает, выступая в то же самое время и «этнически нейтральным» синонимом к *русскому*: ср., например, употребление *российские писатели* вместо *русские писатели*.

Частотность употребления анализируемых лексем прослеживается с помощью Интегрум — электронной базы данных, располагающей текстами ежегодных изданий 300 газет центральной российской прессы с 1992 г.



Сопоставляя кривые частотности той и другой лексемы, можно отметить следующее: 1) с 1992 г. к 2004 г. частотность лексемы *русский* возросла на 100%, лексемы *российский* — на 14%; 2) если в 1992 г. *российский* употреблялся в 3,5 раза чаще, чем *русский*, к 2004 г. это соотношение изменилось и остается актуальным по сей день: *российский* употребляется сейчас в 2 раза чаще, нежели *русский*. Соответственно, можно говорить о том, что *русский* все активнее употребляется в языке российских СМИ, покрывая и ряд значений, выражаемых ранее лексемой *российский*. Ср., например, лингвистически ошибочную попытку заменить сочетание *российские войска* на *русские войска*, связанную, вероятно, не в последнюю очередь и с созданием образа «этнического» врага: с 2001 г. эти сочетания одинаково частотны, в то время как в предшествующее десятилетие употребление сочетания *русские войска* отмечено в 10 раз реже.

По данным лингвистических экспериментов (2001 г., Москва, студенты-филологи 17–24 лет, 100 человек), в рамках которых информантам предлагалось на слова *русский* (-ая, -ое), *русские* зафиксировать свои ассоциативные реакции, а также сформулировать их значение (подробнее об этом эксперименте см. Жданова 2006), можно сделать вывод

о конкуренции двух представлений об идентичности. Идея выдвижения этнического критерия на первое место в иерархии компонентов идентичности как неотчуждаемого свойства противостоит идее приобретаемого кода этничности, в которой на первое место выходят языковая, социокультурная и государственно-территориальная характеристика. Так, русскими, согласно второму представлению, признаются носители и знатоки русского языка и культуры, которые отличаются и пресловутой «русской ментальностью», независимо от их происхождения.

Согласно данным теста, *русский* конкурирует с *российским* при обозначениях составляющих дискурса русской идентичности в культурно-историческом аспекте: *русская история, русские просторы, русская государственность* (подробнее см. Жданова 2006: 102–119). В вопросах внутренней, «неотчуждаемой» идентичности (культура, язык, ментальность, система ценностей и набор этических норм) информанты предпочитают оперировать понятием *русский*, а не *российский*. Они склонны использовать *российский* для обозначения проявлений «навязанной извне» государственно-территориальной идентичности: *российская внешняя и внутренняя политика, российский президент* и под. — или негативно коннотированных явлений: *российская действительность*.

В актуальной русской (российской) идентичности, по крайней мере в том ее срезе, который удалось обнаружить в экспериментах, значимой представляется связь русской идентичности не только с языком и культурным наследием, но и с национальной экзотикой и «национальным колоритом».

В выстраивании новой идентичности характерно восприятие «своих» этнокультурных особенностей сквозь призму взгляда извне. В поиске «должных существовать» этнокультурных особенностей носитель русской культуры подходит к «своей» культуре и «своей» системе ценностей с мерками «чужой». Подобный подход типичен и для целого направления в российском кинематографе последнего времени, показывающего «русские национальные особенности» в зеркале другой культуры: вспомним такие фильмы, как «Брат», «Брат-2», «Мусульманин», «Особенности русской национальной охоты», «Сибирский цирюльник».

Заключение

Представленные в статье наблюдения над изменением семантики лексем *русский* и *российский* в русском языке метрополии и диаспоры могут быть сведены к ряду предварительных выводов.

Специфика описываемых лексем напрямую связана с их функцией маркеров идентичности, соответственно, и изменения в семантике их употребления во многом выводимы из кода идентичности, активно постулируемого или пассивно воспринятого носителем языка.

Так, для жителей диаспоры четкое распределение семантических сфер *русского* и *российского* намного менее актуально, нежели для жителей метрополии. Их этнокультурная и этноязыковая отнесенность, определяющая содержание их кода идентичности, описывается лексемой *русский*, а *российский* расценивается ими как стилистический синоним к *русскому* в официальном стиле. В результате *русский* расширяет свою семантику настолько, что начинает использоваться для обозначения и русского, и русскоязычного, и православного, и советского, не без заметного влияния узуса немецкого языка. Однако тенденция к лингвистической экспансии *русского*, при которой им покрываются все знаки «русского присутствия в мире»: этноязыкового, культурного, конфессионального, политического, идеологического и др., — может быть и проекцией сознательного перевода этих многообразных проявлений в исключительно этнический аспект. Такая стратегия индивидуальной идентичности отвечала бы далеко не маргинальному общественному дискурсу.

В России *русский* и *российский* могут быть определены как маркеры «внутренней» и «внешней» идентичности и личные лингвистические предпочтения здесь скорее могут свидетельствовать о культурной и политической позиции говорящего. Последовательное употребление слова *русский* и для обозначения государственно-территориальной принадлежности может быть как признаком разговорности, так и сопротивлением экспансии *российского*.

Если в идентичности диаспоры доминирует прежде всего аспект культурно-языковой, то в метрополии картина оказывается намного сложнее. Здесь предпочтение *русского* или *российского* окажется в первую очередь проекцией взгляда на этничность, нерелевантной для идентичности диаспоры. Кроме того, преобладающие в официальных обращениях и в политическом дискурсе *россияне* и *российский* могут расцениваться как дань формируемой политкорректности: преобладание *русского* в данном случае могло бы быть превратно истолковано. Заметное стремление определенных СМИ свести употребление слова *русский* к обозначению этнической и языковой сферы, а *российский* использовать в значении административном и государственно-территориальном, т. е. терминологизировать обе лексемы, не находит поддержки ни в словарях, ни в узусе. Здесь можно скорее говорить о множестве индивидуальных практик, не сводимых к одному знаменателю. Таким образом, различ-

ным в метрополии и диаспоре оказывается не только лингвистический статус этих лексем, но и их семиотический статус в процессе выстраивания идентичности.

Литература

- Жданова Владислава, Щеголева Юлия А., Сорокин Юрий А. *Русские и «русскость»*. М., 2006.
- СРЯ — *Словарь русского языка*: В 4 т. М., 1981–1984.
- Трубачев Олег Н. *Русский — российский. История, динамика, идеология двух атрибутов нации // В поисках единства*. М., 2005. С. 216–227.
- Цивьян Татьяна В. *Перемены в русском языке // Res Linguistica*. М., 2000. С. 206–214.

RUSKOST' AND ROSSIYSKOST' IN THE LANGUAGE OF THE RUSSIAN DIASPORA AS A PROJECTION OF INDIVIDUAL IDENTITY

The author analyzes the changes in the semantics of the Russian words *russskiy* and *rossiyskiy* in Russia and in the Russian diaspora. The peculiar nature of these adjectives is directly connected with their identifying function and the changes in their semantics with those in the code of identification of the speakers. For the Russian diaspora in Germany the distinction between the two concepts is not very important because those speakers identify themselves via *russskiy*, whereas *rossiyskiy* is treated as its synonym in official style. As a result, the semantics of *russskiy* is broadened, and the word begins to be used in reference to all manifestations of the Russian presence in the world: political, linguistic, national and religious (thus, *russskiy* means both 'Orthodox' and 'Soviet'). The broadening is also influenced by the German language. In Russia, *russskiy* and *rossiyskiy* may be treated as manifestations of "external" and "internal" identification and individual linguistic preferences may reveal the cultural and political position of the speaker. Consistent use of the *russskiy* instead of *rossiyskiy* to refer to state and territorial categories may be a feature of colloquial language as well as a conscious act of objection against the expansion of the latter word. In this way, what is different in Russian and the Russian diaspora in Germany is not only the linguistic but also the semiotic status of the lexemes and their role in the process of the speaker's self-identification.

Юрий С. Костылев
(Екатеринбург)

ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА СОЗДАНИЯ ОБРАЗА ПОЛЯКА КАК ВРАГА В СОВЕТСКОЙ МАССОВОЙ ПЕЧАТИ ПЕРИОДА ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

W artykule rozpatrywane są językowe środki propagandy i agitacji na materiałach radzieckiej prasy okresu drugiej wojny światowej kształtujące obraz Polaka jako wroga. Autor analizuje leksykalne, stylistyczne i inne środki językowe wykorzystywane dla charakterystyki przeciwnika; wyodrębnia leksemy i rozbudowane charakterystyki, które najczęściej wykorzystywano dla stworzenia negatywnego obrazu wroga. W wyniku analizy dochodzi do wniosku, że obraz Polaka-wroga w ciągu omawianego okresu podlegał ewolucji, m.in. pod koniec drugiej wojny światowej Polak traci charakterystyki narodowe i społeczne aktualne w początkowym okresie wojny. Jednocześnie autor wskazuje na istnienie trwałych i niezmiennych cech przypisywanych Polakowi, takich jak „intelektualna niewydolność” czy zbrodnia istota jego działań.

Отношения Советского Союза и Польши в период второй мировой войны были достаточно сложными. С одной стороны, Польша и СССР были вынуждены бороться с одним противником — Германией, с другой, — давние советско-польские разногласия привели к тому, что СССР дважды в течение войны выступал против Польши как суверенного государства (сентябрь 1939 г.) или некоторой части поляков (август-октябрь 1944 г.). Естественно, такое положение дел требовало от советской пропаганды определенных усилий для оправдания совместных с Германией действий против Польши в начале второй мировой войны и создания образа поляка как врага. Языковые средства создания этого образа и стали предметом данной статьи. В качестве источника материала были использованы публикации газеты „Правда”¹, официального печатного органа ЦК ВКП(б), и некоторые плакаты.

¹ При паспортизации примеров, взятых из газеты „Правда”, в скобках дается дата публикации, название газеты при этом не указывается.

Для уточнения лексического значения слов, при помощи которых создавался образ поляка, использовался *Толковый словарь русского языка* под редакцией Д. Н. Ушакова² (далее ТСУ). Выбор именно этого словаря связан с тем, что создание его (1935–1940 гг.) относится к периоду локальных военных конфликтов конца 1930-х гг., то есть к тому времени, когда внешняя и внутренняя политика советского государства особенно требовала идеологической мобилизации советского общества и актуализации идеологической сферы культуры (в том числе и в языке), и кодифицированная именно в словаре Д. Н. Ушакова семантика естественно наложила отпечаток на советские пропагандистские тексты, создаваемые вплоть до исчезновения СССР.

Образ поляка в текстах периода советского похода в Западную Белоруссию и Западную Украину

По результатам Рижского мирного договора 1921 г., официально завершившего советско-польскую войну 1919–1921 гг., к Польше отошли некоторые украинские и белорусские территории, и советское правительство искало возможности присвоения утраченных земель. Такая возможность появилась с началом второй мировой войны в сентябре 1939 г. Согласно советско-германскому пакту о ненападении Советский Союз получал право на занятие территорий польского государства до так называемой линии Керзона, установленной еще в период гражданской войны. Существование новой советско-германской границы было подтверждено Договором о дружбе и границах между СССР и Германией.

Этот эпизод советской истории кажется наиболее сомнительным с точки зрения морали, так как Советский Союз здесь предстает соучастником гитлеровской агрессии, получившим территориальные выгоды в ходе совместных советско-германских действий против Польши. Конечно же, такую позицию надо было обосновать средствами пропаганды, что и попыталась сделать советская массовая печать в этот период. Рассмотрим, какие языковые средства она использовала для этого. В качестве материала для исследования в этой части использовались публикации газеты „Правда” за сентябрь–октябрь 1939 г. и тексты некоторых плакатов.

Во время этой войны советская пропаганда частично использовала опыт гражданской войны. Снова, как и в период советско-польской

² *Толковый словарь русского языка*: В 4 т. / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. М., 1935–1940.

войны 1919–1921 гг., Польша в большинстве случаев называется *панской*: *Общезвестно, что панская Польша лишила население Западной Украины и Западной Белоруссии жизненно необходимых продуктов* (4.10.1939); *Правительство панской Польши обанкротилось*. (18.10.1939). Здесь мы снова видим характеристику Польши по социальному признаку, закрепившуюся в период советско-польской войны 1919–1921 гг. и отлично знакомую адресату. Основными наименованиями поляков, против которых ведутся боевые действия, также остаются лексемы, характеризующие врага по социально-классовому признаку: *паны, шляхта, помещики* и их производные: *Никогда уже на нашей земле не будет панов и помещиков* (19.09.1939); *Да здравствует Рабоче-крестьянская Красная Армия, освободившая трудящихся Западной Белоруссии от помещиков* (с плаката); *Женщины рассказывают об издевательствах польской шляхты* (20.09.1939); *Поможем братьям сбросить ярмо польской шляхты* (19.09.1939); *Красная Армия принесла мир и порядок в страну, страдавшую от панского произвола* (19.09.1939). Особенностью лексем *пан* и *шляхта* является то, что они двояко характеризуют противника — с национальной и классовой точек зрения. Шляхта — дворянство, классовый враг рабочего и крестьянина, как и паны — господа. (Ср. в ТСУ: „Пан. 1. Польский помещик. *Война с панами. Король и паны за него. (Пушкин)*; Шляхта. Польское мелкопоместное дворянство”). При этом и *шляхта*, и *пан* являются национально специфичными лексемами. Можно предположить, что популярность этих лексем вызвана тем, что они одновременно создают образ и классового, и национального врага, тем самым как бы вдвое усиливая ненависть к противнику. Редко возникает известная также по временам гражданской войны характеристика *ясновельможный*, описывающая врага в том же ключе: *В честь приезда такой ясновельможной особы <...> было созвано собрание местных рабочих* (13.09.1939.)

В пропагандистском плане ситуация осложнялась тем, что война велась за земли, населенные украинцами и белорусами, в отношении которых осознавалась не только классовая и социальная, но и этническая связь с народами Советского Союза, так что советской пропаганде приходилось оперировать еще и идеей национального родства, которая не всегда сочеталась с идеей пролетарского интернационализма.³

³ Неоднозначность подходов к этому вопросу отражена, например, в различных вариантах текста известной песни *Украина золотая, Белоруссия родная: Мы идем за советскую родину // Нашим классовым братьям помочь и: Мы идем за великую родину // нашим братьям и сестрам помочь*, где в первом из приведенных вариантов мы видим актуализацию социальной составляющей образа союзника, а во втором —

Этим можно объяснить то, что для характеристики Польши в этот период совершенно исчезает определение *белая* по отношению к Польше, а квазиэтним *белополяк* уходит на периферию словоупотребления в текстах, ср.: *От него белополяки поскорей уходят прочь...* (*Вася Теркин на фронте*, приложение к газете „На страже Родины”; этот текст был создан несколько позже, в период советско-финской войны 1939–1940 гг., когда употребление лексемы *белополяк* было поддержано широко используемой лексемой *белофинн*, созданной по тому же образцу). Идея отделения группы поляков по политическому признаку в качестве *белых* казалась несостоятельной с точки зрения пропаганды, так как *пан*, *шляхта* и *помещики* могут угнетать и украинских, и белорусских крестьян, а существование *белополяка* должно подразумевать наличие политически оформленной оппозиции внутри Польши, что снижало бы ценность национального фактора при ведении агитационной работы. В этом факте мы уже видим некий поворот пропагандистской мысли от способов характеристики врага по классовому признаку к включению в агитационный арсенал идеи и этнического отличия от врага. По отношению к другим врагам (финнам, японцам, например) эта тенденция более отчетливо прослеживается только в конце второй мировой войны.

Для обозначения врага появляется лексема, не встречавшаяся в текстах периода гражданской войны, но реализующая ту же идею соединения национального и классового признаков — *магнат* (ср. в ТСУ: „Магнат. 2. в Польше и Венгрии — крупный помещик”): *Во что превратили польские паны, польские магнаты Польшу?* (22.09.1939); *Великая правда о том большом историческом значении, какое значение имеет освобождение одиннадцати миллионов трудящихся, доселе угнетаемых польскими магнатами* (21.09.1939). Появление этой лексемы можно объяснить развитием созданного ранее образа врага с учетом возросшей подготовки адресата, способного теперь воспринять новые средства обозначения противника, используемые в уже известном ключе.

Увеличение веса национальной составляющей в создаваемом образе врага выражается и в использовании лексем *поляк*, *польский*, *Польша* без какого-либо определения, при чем в качестве врага выступает именно *поляк*: *Спасибо товарищу Сталину за освобождение Белоруссии от польского ига* (21.09.1939); *Священная миссия освобождения от польского ига* (22.09.1939); *Ремонтируют автомобили, брошенные поляками при бегстве* (1.10.1939); *Мчались из Польши все незадачливые правители польского государства* (5.10.1939).

сугубо национальную, подчеркивающую кровное родство с освобождаемыми народами.

Сохраняется уже испробованная в годы гражданской войны идея неравенства польского *народа* польским *властям*, хотя она и сдает свои позиции: *Сам польский народ не унижен ни в чем, то — панское втоптанно знамя* (18.09.1939); *Население Польши брошено его незадачливыми, несостоятельными правителями на произвол судьбы* (19.09.1939). Во всяком случае, здесь польский народ уже не предстает участником событий, на которого направлены действия Красной Армии, как мы видим это в текстах, относящихся к другим государствам и другим историческим эпизодам, а просто не составляет единого целого со своим правительством.

Исключительно широко представлены способы характеристики сил, противостоящих СССР как несостоятельных, действующих вопреки здравому смыслу. Для развития образа в этом направлении используются лексемы *незадачливый*, *несостоятельный* (что мы видим и в приведенном выше тексте), *неразумный*,: *Ввергнутые благодаря его [польского правительства] неразумию в пучину войны* (19.09.1939); *Огромные военные трофеи захвачены Красной Армией у незадачливых польских вояк* (27.09.1939); *Незадачливые правители панской Польши немало потрудились, чтобы скрыть от населения правду о Советском Союзе* (2.10.1939). Все это представляет врага как слабого, неспособного эффективно противостоять Советскому Союзу.

Очень активно создается «криминальный» сегмент образа. Очень часто враг называется *бандитом*, *грабителем*, а регулярные (в том числе, сугубо офицерские) части противника — *бандами*: *Осуществить свою угрозу польским бандитам не удалось* (3.10.1939); *Наши танки и танкисты приводят в трепет панские банды* (1.10.1939); *Убедившись, что выхода нет, польская банда сдалась* (о стычке с польскими летчиками, 3.10.1939); *Можно было бы назвать еще немало сталинских комиссаров, самоотверженно дравшихся с польскими бандами* (1.10.1939); *Трудящиеся Западной Украины не раз подымались против панов-грабителей* (1.10.1939). Такие характеристики применяются для указания на агрессивность противника, преступность его действий, но вместе с тем — на его слабую организованность. Даже с учетом достаточно широкого понимания лексемы *бандит* в этот период нельзя признать отражающим реальную действительность применение этой лексемы к данному противнику (Ср. в ТСУ: „*Бандит*. Вооруженный грабитель, разбойник. *Налет бандитов на винный магазин* // пренебр. нов. Участник вражеской контрреволюционной банды. *Расстреляли трех бандитов из шайки Махно. Банда* // пренебр. нов. Вооруженный вражеский контрреволюционный партизанский отряд. *Белогвардейские банды*.

Фашистские банды"⁴). Можно увидеть противоречие, вызванное использованием подобных лексем в отношении польских войск и стремлением представить врага одновременно грозным и неорганизованным — именование поляков с одной стороны *офицерами*, т. е. основными членами организованной регулярной структуры — армии, с другой стороны, называние их же *бандой*.

Встретилось употребление лексемы *военщина*, известной адресату по столкновениям с японцами на Хасане и у Халхин-Гола и обращающей внимание адресата на природную, органическую агрессивность (Ср. в ТСУ: „*Военщина*. (разг. пренебр.) 1. Собир. Военные (устар.) // Мировоззрение⁵, не выходящее за пределы узко-военной специальности"): *Какой резкий контраст с отношением к населению польской военщины!* (2.10.1939); *Польская военщина решила воспрепятствовать нашему продвижению и отстоять город* (19.10.1939). Малое распространение этой лексемы во время похода 1939 г. можно объяснить тем, что изначально позиция польских военных представлялась адресату менее активной, чем в случае с Японией, из-за меньшей боеспособности польских войск и меньшей угрозы, которую эта *военщина* несла Советскому Союзу в представлении адресата. Однако и здесь она реализует идею агрессивности противника, оправдывающей нападение на него.

Еще один элемент образа врага, характеризующий его в классовом аспекте, — отношение к крестьянам — выражен в лексеме *поработитель* (в отношении крестьян): *Народы Западной Белоруссии и Западной Украины освободились от ярма польских панов, от ненавистных поработителей* (2.10.1939).

Таким образом, в период похода в Западную Белоруссию и Западную Украину образ врага-поляка в советской массовой печати разрабатывается в следующих направлениях:

— развивается социально-национальный аспект употреблением лексем *пан*, *магнат*, *шляхта* и т. п., причем национальный компонент становится более значимым, чем в период советско-польской войны 1919–

⁴В контекстах, приводимых Д. Н. Ушаковым, мы видим противоречие внутри словарной статьи, поскольку довольно трудно признать партизанскими белогвардейские и тем более фашистские вооруженные формирования. Это свидетельствует о том, что значение, явно созданное советской пропагандой после революции, все же не совсем еще устоялось в языке, хотя лексема и приобрела некое не свойственное ей раньше значение.

⁵Такое определение кажется несколько странным, поскольку речь должна идти, как мы видим из текстов, о группе людей, обладающих определенным складом мышления, а не о самом мышлении как таковом.

1921 гг. за счет употребления лексем *поляк*, *польский* и т. п. без каких-либо определений и социальных характеристик;

— исчезает четкая однозначная связь противника с белым движением внутри России, хорошо известным адресату текста, в том числе и по опыту предыдущей советско-польской войны;

— подчеркивается преступная сущность действий врага, нарушающего не только законы, установленные обществом, но и законы здравого смысла и логики при помощи лексем *неразумный*, *незадачливый* и т. п. с одной стороны, и лексем *банда*, *бандит*, *грабитель* — с другой.

Образ поляка в текстах периода операции «Багратион» и Висло-Одерской операции 1944 г.

Вступив на территорию Польши в 1944 г., Советская Армия столкнулась не только с сопротивлением вооруженных сил стран Оси, но и с активным противодействием некоторой части польского населения. Это было вызвано несогласием некоторых поляков с новым социальным и государственным устройством, которое предполагалось установить в Польше после второй мировой войны по советскому образцу. Вдохновителем такого противодействия стало польское эмигрантское правительство, оказавшееся в Лондоне еще в начале войны по причине занятия территории Польши немецкими и советскими войсками. Основной военной силой, боровшейся с Советской Армией с польской стороны, стали различные военизированные организации — Армия Крайова, Корпус Безопасности и им подобные. В отношении этих поляков советской пропагандой и был создан новый образ врага-поляка.

Учитывая то, что в этот момент велась война с Германией — гораздо более мощным, чем поляки, противником, — неудивительно, что советская пропаганда обращала мало внимания на врагов-поляков. Определенную роль здесь сыграло и то, что боевые действия на польской территории велись под лозунгом освобождения братского польского народа, и концентрация внимания на эпизодах борьбы именно против поляков была нежелательна. Но совсем не обращать внимания на эти эпизоды было невозможно, и центральная пресса вынуждена была освещать события, связанные и с таким противостоянием, создавая образ очередного врага.

В качестве источника материала для этой части использовались публикации „Правды” за август-сентябрь 1944 г.

Следует отметить, что большая часть населения Польши была политически пассивной и не присоединилась ни к Армии Крайовой, ни

к просоветской Первой дивизии имени Костюшко под командованием Зыгмунта Берлинга. Но к Советской Армии, освобождавшей Польшу от немецкой оккупации, население Польши, очевидно, испытывало некоторые симпатии, а потому социальная база польского эмигрантского правительства была достаточно мала. Это не могло не отразиться на образе поляка-врага, и уже знакомая нам идея немногочисленности врага и обреченность его действий на провал реализовалась в текстах этого периода с большим основанием, чем прежде.

При создании образа врага использовались уже знакомые нам средства. Однако на первый план выходит характеристика врага как *авантюриста*, (Ср. в ТСУ: „Авантюра. 2. Дело предпринятое неосновательно, без шансов на удачу, рискованное. *Дальневосточная а. Участник авантюры Юденича*⁶; *Авантюрист*. // Человек, склонный к авантюризму; Авантюризм (книжн.) Склонность к рискованным похождениям или неблагоприятным⁷ поступкам, авантюрам”), становясь ведущим и едва ли не единственным способом создания образа: *Пускаясь на авантюру в Варшаве*⁸, *польское эмигрантское правительство преследовало лишь политические цели* (3.09.1944); *Полковник Тарнава*⁹, *касаясь причин, вызвавших разрыв с группой авантюристов из АК (Армии Крайовой), сообщил...* (3.09.1944).

Польское эмигрантское правительство и поддерживающие его поляки называются также *кликой*, а его политика *антинародной*: *Агенты реакционной клики Соснковского усилили свою подрывную провокационную работу* (22.09.1944); *Новое доказательство провала антинародной политики польской эмигрантской клики* (3.09.1944); *Обанкротившимся авантюристам из реакционной эмигрантской клики не удастся помешать польскому народу* (28.09.1944). Подобные характеристики реализуют уже знакомую нам идею отделения врагов от собственного народа и его малочисленность, а значит — несостоятельности его деятельности и обреченность ее на провал. При этом широкое использование определения *реакционный* по отношению к эмигрантскому правительству характеризует его действия не только как антинародные, но и как препятствующие прогрессу.

⁶Подобные контексты закрепляют в слове и политический оттенок данной лексемы — склонность к авантюрам политических и военных противников.

⁷Такое определение уже придает негативный оттенок действиям авантюриста, в роли которого в текстах выступает враг.

⁸Речь идет о восстании в Варшаве в августе 1944 г., начатом под руководством Тадеуша Бур-Коморовского и при поддержке польского эмигрантского правительства.

⁹Тарнава — командир польского Корпуса Безопасности — военизированной анти-советской организации.

Снова активно эксплуатируется идея *безумия* врага, несостоятельности его в интеллектуальном плане, при этом идея безумия в текстах объединяется с идеей *провокационной* деятельности врага, вплоть до того, что авторами текстов создается устойчивое сочетание *безумцы и провокаторы*. Такое объединение призвано усилить пропагандистский эффект уже широко использовавшихся по отдельности лексем, синтезируя идеи интеллектуальной несостоятельности врага и его злонамеренной подстрекательской деятельности, подчеркнуть безуспешность этого подстрекательства и отсутствие реакции на него со стороны создателей и адресатов текстов, в которых враг характеризуется подобным образом: *Только авантюристы, притом до крайности неумные, могут думать, что можно добиться успеха путем восстания плохо вооруженных людей* (19.08.1944); *Это и есть то, что «почти больше, чем безумие». Это — подлая провокация.* (3.09.1944); *Безумцы и провокаторы в Варшаве и Лондоне требуют, чтобы советские летчики доставляли оружие в те дома и на те немногие улицы, на которых еще держатся жертвы провокации* (3.09.1944); *Безумцам и провокаторам не удастся напустить туман «таинственности» вокруг боев за Варшаву* (3.09.1944). Именование участников Варшавского восстания *жествами провокации* снова реализует мысль о различии интересов польского народа и эмигрантского правительства. При этом деятельность Армии Крайовой воспринимается как выступление, совершаемое не с целью добиться какого-либо позитивного эффекта, но с целью вызвать своих противников на нежелательные для него действия (Ср. в ТСУ: „Провокация. 2. Умышленный вызов, подстрекательство с какой-нибудь целью. *Открытая п. войны фашистами; Провокатор. 2. перен. Подстрекатель на что-н. запретное, дурное (разг.)*”).).

Деятельность врага может характеризоваться и как *подлая*, как мы видели в приведенном выше тексте от 3 сентября, ср. также: *Подлыми маневрами стремились агенты Армии Крайовой сорвать съезд крестьянской молодежи* (3.09.1944). Такое обозначение также указывает на слабость врага, неспособного действовать прямо, не прибегая к *подлостям* или *провокациям*.

Интересно употребление определения *фашистский* по отношению к врагу-поляку, крайне редко встречающееся в текстах: *Это прежде всего авторы затеи, принадлежащие к фашистской группе Соснковского* (3.09.1944). Мы видим стремление использовать образ, связанный в сознании адресата со всем самым опасным и страшным, а малую его частотность можно объяснить тем, что адресат, даже будучи включен-

ным в свертхтекст советской пропаганды, понимает несостоятельность подобных характеристик по отношению к полякам.

Итак, в период боевых действий на территории Польши 1944 г. налицо новый поворот образа врага-поляка в советской массовой печати, характеризующийся следующими элементами:

— практически исчезают как классовая, так и национальная составляющие образа врага, известные нам по периодам советско-польской войны 1919–1921 гг. и похода в Западную Белоруссию и Западную Украину 1939 г., что объясняется пафосом освобождения всей Польши независимо от социально-экономической или национальной принадлежности представителей польского народа. Польский народ представляется в целом монолитным, которому противостоит небольшая группа людей, обозначаемых лексемой *клика*, которая ведет *антинародную* политику;

— деятельность этой группы представляется *авантюрной* и *провокационной*; при этом ненавязчиво подчеркивается ее связь с общим врагом при помощи характеристик типа *фашистский*;

— широко эксплуатируется известная ранее идея интеллектуальной несостоятельности врага, что опять же говорит об обреченности его действий на неудачу.

Подводя итоги, отметим, что в течение второй мировой войны образ поляка как врага подвергся изменениям, что вызвано изменением политической обстановки, требующей корректировки отношения к Польше. Образ поляка периода похода в Западную Украину и Западную Белоруссию во многом продолжил традицию времен Гражданской войны и иностранной военной интервенции. Ведущими чертами образа стали социальный и национальный компоненты, синтетически выраженные в лексемах типа *пан*, *шляхта*, *магнат*, но при этом усиливается национальная составляющая образа по сравнению с периодом советско-польской войны 1919–1921 гг. В 1944 г. национально-социальная составляющая образа практически исчезает.

Общей для обоих рассмотренных периодов является идея о том, что Советский Союз борется не со всеми поляками, а только с довольно малочисленной их частью, что дает основания ожидать скорой победы над ней. Эта идея поддерживается также такой чертой, как интеллектуальная несостоятельность врага, обрекающая его действия на неудачу, при этом враг идет против законов не только здравого смысла, но и общепринятых социальных установок, что выражается в использовании лексики криминальной сферы.

В целях идеологической мобилизации адресата в 1944 г. подчеркивается связь поляка-врага с общим противником — фашизмом, но делается

это довольно непоследовательно, поскольку адресат явно может усмотреть несостоятельность указания на такую связь. Таким образом, мы можем видеть постепенное развитие образа поляка-врага как на протяжении всего периода российско-польских отношений, так и на рассмотренном сравнительно коротком хронологическом отрезке.

Список использованной литературы

- Вася Теркин на фронте*, приложение к газете „На страже Родины”.
„Правда”. Сентябрь-октябрь 1939 г.; август-октябрь 1944 г.
Сайт Коммунистической партии Российской Федерации www.kprf.ru .
Сайт поздравительных открыток и плакатов www.mina.ru.
Сайт пропагандистских плакатов www.posters.genstab.ru.
Сайт советских плакатов www.davno.ru.
Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. проф. Д. Н. Ушакова. М., 1935–1940.

LINGUISTIC PROPAGANDA IN CREATING THE IMAGE OF A POLE AS AN ENEMY IN THE SOVIET PRESS OF WWII

The article is a study of the linguistic means in creating the image of a Pole as an enemy in the Soviet press of WWII. The author investigates the lexical, stylistic and other linguistic means used for a negative characterization of an enemy. He identifies lexemes and expressions most frequently used for the purpose. A conclusion is drawn that the image of a Pole as an enemy evolved in the sense that national and social characteristics were attributed to Poles at the beginning of the war but not towards its end. However, certain stable features were attributed to Polish people throughout the whole period, such as their “intellectual incapacity” or the criminal nature of their actions.

Николай Антропов, Елена Боганева, Татьяна Володина
(Минск)

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ
В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ
В БЕЛОРУССИИ: ОПЫТ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОГО
КОММЕНТИРОВАНИЯ

Powszechnie na wielonarodowej i wielowyznaniowej Białorusi przekonanie o tolerancyjności Białorusinów w świetle analizy źródeł historycznych, tekstów folkloru i analizy wypowiedzi ustnych zarejestrowanych na wsi okazuje się błędne. Dane tej analizy świadczą o łączeniu w świadomości ludowej pojęć 'naród' i 'wiara' i kształtowaniu się stereotypów etnokonfesyjnych, jednak obecnie daje się zauważać rozróżnianie tych pojęć, a identyfikacja konfesyjna może być sprzeczna z poczuciem przynależności narodowej. Dalej w artykule omawia się stosunki i wzajemne stereotypy poszczególnych grup wyznaniowych. Stosunki wzajemne prawosławnych i katolików można scharakteryzować jako podobne, niekonfrontacyjne, choć niejednakowe, bowiem w odróżnieniu od prawosławnych katolicy nie podkreślają przewagi czy słuszności swojej wiary. Przeciwwstawienia „stary — nowy”, „pierwszy — drugi” są pozbawione elementu oceny. Staroobrzędowcy wyraźnie przeciwstawiają się prawosławnym i podkreślają wzajemną obcość. We wzajemnych wyobrażeniach prawosławni i staroobrzędowcy są od siebie bardziej oddaleni niż to wynikałoby z pokrewieństwa ich wiary, a staroobrzędowcom przypisuje się skłonność do grzechów (zwłaszcza złodziejstwa), które następnie z łatwością zostają odpuszczone. Jednocześnie w stereotypie staroobrzędowców główne miejsce zajmują ich wiara, zdrowie i zamożność, a częste wspólne obchodzenie głównych świąt chrześcijańskich i wzajemne wizyty z tym związane świadczą o wysokim stopniu tolerancji. Jako znacznie bardziej obcy postrzegani są baptyści i żydzi. Szczególną niechęć wywołuje tu brak kultu Matki Boskiej i świętych, przypisuje się im też niewiarę w Jezusa Chrystusa. Jednocześnie we współczesnej wsi białoruskiej stereotyp baptystów zmienia się na korzyść, dzięki uznaniu, jakie wzbudza ich abstynencja. Autorzy podkreślają konieczność rozszerzania badań stereotypów etnokonfesyjnych na Białorusi z wykorzystaniem głównie nagrań wypowiedzi ustnych.

В белорусском народоведении общим местом является мнение (более того, в определенной степени оно уже часть общественного сознания) о традиционной толерантности белорусов и едва ли не полном отсутствии

проявлений национальной и религиозной нетерпимости на наших землях как во времена Великого княжества Литовского, так и в последующие исторические периоды. Между тем такие идеалистические представления — а подобным образом понимаемая толерантность, безусловно, граничит с безразличием, принципиально невозможным в полиэтничном (поликонфессиональном) обществе, — не совсем точно отражают реалии прошлого и настоящего, а непредвзятый анализ письменных источников, фольклорных фактов и особенно полевых записей последнего времени свидетельствует о том, что политика конфессиональной толерантности, впрочем достаточно ограниченной, которая проводилась государством, соседствовала с бытовыми проявлениями если уж не откровенно выраженной религиозной нетерпимости или неприязни (что, разумеется, тоже бывало), то во всяком случае с пристальным вниманием «своих» к проявлениям «чужого» и его оценке.

В белорусских селах среди конфессиональных групп, представляющих разные религиозные направления, можно выделить православных, католиков, старообрядцев (поповцев и беспоповцев), баптистов (а также представителей других протестантских течений — пятидесятников, штундистов и т. п.), иудеев, мусульман, ср.: *Смяшай Госпадзі всякага народу! К прымеру, у Відзах, там жылі рускія і беларусы, татары і палякі, усякай нацыі. Яўреев там очень много было. Ну і літовцы жылі ад нас кілёметраў дзесяць* (Браславский р-н).¹

Чаще всего данные свидетельствуют о смешении в народном сознании понятий «нация» и «вера», что, безусловно, представляет собой основу для формирования системы этноконфессиональных стереотипов (подробнее см.: Белова 1997). На вопрос о вероисповедании информант обычно называет свое национальное самоопределение, т. е. не католик, а поляк, не православный или старовер, а русский. В связи с этим не случайно в белорусском заговоре перечень «вер» предстает следующим образом: *Гасподзь Бог ішоў мяжсою, Ступаў ножскай святою, Біў звiх, кранаў. На верах настаўляў: Яўрэйскай, цыганскай і нашай верай хрысціянскай...* (Ушачский р-н). Фактически только цыгане в представлении белорусов являются ярко выраженным «чужим» народом, по внешнему облику, образу жизни и моральным убеждениям противоположным оседлым земледельческим этносам.

Вместе с тем сейчас признак конфессиональности уже не обязательно идентифицируется с признаком этничности, а сознание конфес-

¹ В статье используются полевые записи и архивные материалы авторов, но преимущественно Елены М. Боганевой, а также Владимира А. Лобача (Полоцк) — с его любезного разрешения.

сиональной принадлежности может вступать в противоречие с этническим сознанием: [Кто Вы по национальности?] *Я Беларусі пілнуюся* [т. е. «держусь Белоруссии»; здесь: белоруска], *ну а так, па-рэлігійнаму, каталічка. Ну якая я палячка?* *«Але» польскі язык я добра знаю, гаварыць магу* (Ошмянский р-н). Процесс подобного смешения идет и далее, в частности, информанты-православные иногда соотносят язык с конфессией: не польский и русский, а «католический» и «православный» (Казанцава 2005: 199–200²).

Совместное проживание на одной территории представителей разных этносов и конфессий способствовало не только знаниям о вере соседей, формированию межконфессиональных стереотипов, но и активному включению в «чужую» религиозную жизнь. Так, в упоминавшемся выше небольшом поселке Видзы Браславского р-на Витебской обл. находились костел, молеальный дом старообрядцев, мечеть и три синагоги.

Свободное владение несколькими языками, знакомство с вероучением и обрядовыми практиками соседей являлось в таких регионах обычным явлением: *Все время с палякамі, с палякамі, польскія школы. І ксёндз прыязджаў, і бацюшка. Ксёндз пріедзет, прывезёт канфет шакаладных, а дзецям жа эта інцярэсна... І распрашывае катэхіз, хто як знаець. Ну а я вазьму і раскажу. Так он мяня па галавы гладіт і гаваріт: «Вот старабжэндовка, вшыстка в'еш! А ты, — гаваріт, — бсел, бсел», — на паляка, каторый дзействіцельны паляк* (Браславский р-н).

Помимо означенных моментов интерес вызывает разнородное взаимодействие представителей разных конфессий, празднование ими основных праздников, вопросы перехода из одной конфессии в другую и т. д. Далее рассматриваются эти и иные аспекты взаимоотношений представителей христианских конфессий: православных, католиков, старообрядцев, протестантов (баптистов и штундистов) — с необходимыми отсылками к распространенным в Белоруссии нехристианским, а именно иудейской и мусульманской.

Православные и католики

Наиболее массовыми и традиционными конфессиями в пределах белорусской этнической традиции являются православие и католицизм, в

² Автор видит в подобном смешении результат определенной «мифологизации» чужого языка, принятым на веру «стереотипным постулатом», чему, судя по контексту, не противоречит ровно такое же отношение к хотя и отдаленному, но все-таки *своему* церковнославянскому языку православного богослужения.

связи с чем представляется интересным проследить взаимоотношения и взаимопредставления католиков и православных друг о друге, их отношение к другим конфессиям (в частности, христианским — старообрядчеству, баптизму и т. п.), самоидентификацию в отношении национальной (этнической) принадлежности.

Бесспорным и даже «непоколебимым» (Белова 2005: 82) убеждением любого конфессионального сообщества является постулат о приоритете «своей» веры над верой этнических соседей или соплеменников-иниоверцев. Однако в отношении белорусов-католиков и белорусов-православных этот постулат выглядит гораздо менее категоричным в силу объективной генетической близости данных конфессий и их многовекового соседства на одной территории. Когда православные и католики говорят друг о друге, то даже при определении недостатков соседней конфессии подчеркивают, что «Бог у нас один». Иногда обращается внимание на содержательное единство двух вер в морально-этическом плане: [А православная вера справедливая или нет?] *Такая, як і наша. Прашчаць, царпець...* (Ошмянский р-н). Вместе с тем имеющийся материал дает основания заметить, что несомненное преимущество своей религии утверждают прежде всего православные, причем иногда информанты пытаются обосновать свои убеждения. Католики же на вопрос о приоритете между католической или православной верами отвечают несколько иначе. Прямые утверждения преимуществ своей конфессии встречаются крайне редко. Данная экуменистическая позиция белорусов-католиков (в частности, на Гродненщине) поддерживается костелом, а в некоторых случаях, возможно, и исходит от него. Однако несмотря на взаимные декларирования «равенства» вер католиков и православных при создании молодыми людьми семьи родители, особенно в недалеком прошлом, как правило, не приветствовали брак представителей разных конфессий.

Мотивировки греховности перехода православных и католиков из одной конфессии в другую тесно связаны с представлениями данных конфессий друг о друге. Реплики спора об «истинности» веры часто представляют собой типичные в традиционном мировидении оппозиции: «красиво — некрасиво», «чисто, бело — нечисто, испачкано», «простой — непростой», «свой — чужой». Так, в Витебской губернии католики говорили, что католическая вера лучше, потому что в костеле красивее, чем в церкви; играют на органе; на иконах в костеле *белыя асобы*, а в церкви *мурзатыя* (цит. по: Белова 2005: 79 — к сожалению, источник здесь не указан). Православная информантка в Докшицком р-не на вопрос о вероисповедании отвечает, что *мы прастыя*, т. е. православные.

Более частные противопоставления подытоживаются в обобщающих констатациях — «правильный — неправильный», ср.: *Налічы кбляды правільныя. А польскія — нет.* Далее объясняется: на «польские» не бывает луны (Пружанский р-н).

Противопоставления «старый — новый», «первый — второй», в отличие от других оппозиций этого плана, выдвигаются православными и католиками в суждениях друг о друге, как правило, безоценочно: просто констатируется факт или представление, причем зачастую, разумеется, вне исторических реалий: а) православные, в отличие от католиков, «идут» по старой вере; б) католики, в отличие от православных, первыми «сознали» Иисуса Христа. Зато разногласиям подобного рода всегда резко противопоставляется факт неверия.

На определенные размышления наталкивает факт признания близости и непротиворечивости католичества и православия в приграничных областях (Гродненской, Витебской, Брестской) при резкой противопоставленности и даже враждебности этих объективно близких и дружественных конфессий в отдельных селах центральной Белоруссии, например в Несвижском р-не Минской обл., но это редкие и даже единичные свидетельства типа: *Казаў [поляк] ў магазіне: «Нічога не хачу, анно, каб мне пажыць, каб на хаму [т. е. на православном] паараць». Во што сказаў перад людзьмі. Анно ж памёр, не дажыўся.* [Так католики себя панами считают?] *Ну да, як панамі. А мы ж ужо хамы.*

Старообрядцы и православные, католики

На белорусских землях старообрядцы появились во второй половине XVII — первой половине XVIII в. (известны, впрочем, переселенцы с Псковщины и середины XIX в.). Белорусское старообрядчество не однородно: здесь сосуществуют и находятся в сложных взаимоотношениях несколько старообрядческих согласий: два поповских, три беспоповских (поморское, федосеевское и филипповское), достаточно и единомерцев. До 1917 г. именно старообрядцы составляли значительную часть, а до 1863 г. большинство русского населения. На сегодняшний день старообрядцы-беспоповцы проживают в основном в Витебской обл. (преимущественно в Браславском, Миорском, Шарковщинском р-нах, где есть их отдельные поселения), частично в Минской (Борисовский, Крупский р-ны), старообрядцы-поповцы — на Ветке в Гомельской обл.³

³Ветка была важнейшим духовным и организационным началом русского старообрядчества на территории Белоруссии. Бежавшие из России старообрядцы основали

Благодаря компактному расселению, особой приверженности своей вере и эндогамным бракам, старообрядцы долгое время сохраняли традиционный уклад жизни и быта, поэтому долгое время не были втянуты в активные ассимиляционные процессы. Противопоставленность православных и старообрядцев ярко проявляется в названиях и самоназваниях по отношению к национальности, ср. распространенное *моска́ли* и *белорусы*, а в юго-восточных районах Белоруссии — *хохлы*, но также: *мазена* ‘не старообрядец’, *му́жик* ‘белорусский крестьянин в отличие от русских старообрядцев’, *хохол* ‘белорус’ (Манаенкова 1989). В Гродненском р-не староверов называли *разгон* (вероятно, трансформационный апеллатив к *раскол*), а в белорусских деревнях в районе Тракая (Литва) — *бурлаки* (возможно, наименование по роду деятельности, ср. ниже об *аста́шах*). Показательна в этом смысле бытующая в Борисовском р-не (Минская обл.) полуинвективная (но, конечно, совершенно инвективная в речи детей, особенно школьников) пара рус. *гад*, *гада́йка* ‘православный, -ая’ с совершенно чуждыми местным старожильческим говорам фрикативным (или даже намеренно фарингальным) *г* и белорусским «у кароткім» — белорус. *е́ряті́к* ‘старовер’ со столь же несвойственными центрально-белорусским мягкими *р* и *т*.

Как известно, старообрядчество и собственно православие в отношении вероучения не просто близки, но во многом и едины. Отличия, особенно между православными и старообрядцами-поповцами, сводятся преимущественно к соблюдению последними православных канонів, бытовавших в России до реформ патриарха Никона середины XVII в. По словам 80-летней старообрядки из Браславского р-на: *эта ж адно і тоежа. Толька што праваславныя крэсцяца трём пальцам, а мы двум пальцам. Ну, тут разніцы никакой нет. А пение тое самае. Тутка [у православных] кароткае паюць, а у нас расцягваюць*.

Однако несмотря на глубинную родственность и такие, казалось бы, формальные различия, православные и старообрядцы в народно-конфессиональных представлениях оказываются значительно дальше друг от друга, чем православные и католики. В отношении старообрядцев у белорусов существовала фактически мифологизированная система представлений, в которой старообрядцы выступали как «чужие» по многим жизненно важным параметрам устоев общества. В. А. Лобач отмечает, что в мифопоэтической картине мира белорусов Полоцко-Невельского пограничья староверы-«асташи» — русские рыболовы-промысловики из Осташковского уезда Тверской губернии —

в 1685 г. здесь старообрядческую слободку, которая вскоре становится центром притяжения старообрядцев беглопоповского направления.

выступают как представители инфернальной сферы⁴, что на символическом уровне выявляется в соотнесенности их с зимою (сезон их промысла), Севером (откуда они приходят), ночью и даже во внешнем облике «чужаков» с их широкой бородою. Последняя деталь была тем более знаковой, что белорусы (особенно католического вероисповедания), за исключением населения Могилевской губернии, бороды и усы в основном брили (Лобач 2003:165).

Вместе с тем представлениям белорусов (православных и католиков) о старообрядцах была свойственна определенная амбивалентность и непоследовательность, благодаря которым, может быть, эти конфессии в конечном счете всегда мирно уживались на одной территории. С одной стороны, старообрядцам приписывается дозволенность по их вере совершать смертные грехи, такие как воровство и даже убийство, но одновременно о них же говорят (те же информанты!), что старoverы *няўредныя, харошыя былі* (Шумилинский р-н); смеются над обрядовой практикой старoverов и тут же отмечают, что они хорошо молятся. То же можно сказать и об отношении старообрядцев к белорусам. С одной стороны, существовала известная «поганая» кружка для иноверцев, с другой стороны, они же принимали католические обходы в разгар своего поста, ходили в православную церковь на праздники и, конечно, заключали конфессионально смешанные браки.

Среди устойчиво приписываемых старообрядцам признаков выделяется склонность к воровству, объясняемая сравнительной «малостью» этого греха в их моральном кодексе и легкостью его искупления: *Гаворюць: тры паклоны атбіў — і грэху нет* (Шумилинский р-н). Представления о склонности старообрядцев к кражам облекаются в устойчивые фольклорные формы. Так, на белорусском Подвинье существуют нарративы о краже москалями домашних животных, которых обували в лапти, чтобы замести следы (Верхнедвинский р-н).

В представлении белорусов Витебщины как православных, так и католиков, вера старообрядцев разрешала совершать не только кражу, но и более тяжкие преступления, если они будут «искуплены» соответствующей молитвенной практикой: *А патам маліліся і ўсё прашчалася. Вот як гэты чачэныцы*.⁵ *Звычай, пабілі тут во, а тады сталі на калені — усё, грахоў нету* (Полоцкий р-н).

⁴Согласно С. В. Максимова, *асташей* «суеверный здешний народ считает колдунами и чертовыми братьями» (Максимов 1882: 446).

⁵Весьма примечательная апелляция, связанная, с одной стороны, с представлением (подсознательным?) о чеченцах как мусульманах, которым их религия позволяет убить «неверного», а с другой — с более чем десятилетней высокой частотностью (негативно-оценочной по преимуществу) упоминания Чечни и чеченцев в СМИ.

Но одновременно до сегодняшнего дня достаточно устойчиво распространено среди православных представление о порядочности староверов. Нравственный императив в их поведении в этом случае стирает их противопоставленность и «чужесть», ср.: *Яны ў Бога вераць... чалавека не абмануць... не наклеявечуць на чалавека, во так* (Сморгонский р-н).

Иронически относились православные белорусы к некоторым обрядовым традициям староверов, в частности к поминальным (записи из Шумилинского р-на): обильному каждению (*аж тёмно*), установлению гроба в клетки и т. п.

Одним из самых устойчивых и повсеместно распространенных сигналов взаимоотношений старообрядцев и окружающих в недалеком прошлом являлось наличие у них отдельной кружки для чужих, так называемой поганой кружки, воспоминания о которой живы до сих пор: *Вот прыдзіце к ім, хоць бы і Лукашэнка во цяпер прыйшоў бы к ім... Цяпер я ўжо не знаю, а раньша. І яны б яму з сваёй кружкі — не. І казалі там, калі б бацька сказаў: «Прынясі там паганую кружку!»* (Полоцкий р-н).

Некоторым образом парадоксально вместе с жестким идеологическим размежеванием «своих»-одноверцев и «чужих»-иноверцев у белорусских старообрядцев уживалась редкая веротерпимость, которая проявлялась, например, в совместном праздновании основных христианских праздников и по григорианскому, и по юлианскому календарям. В Браславском р-не католики во время рождественских и пасхальных обходов обязательно заходили к старообрядцам. Включение в обход поселения всех дворов, помимо собственно утилитарного желания получить от более зажиточных старообрядцев лучшую благодарность, имплицитно содержало, вероятно, идею завершенности и замкнутости праздничного обхода: *Ряжаныя хадзілі. На Ражаство і на Кряценне, дажэ з Варшавы пріязджалі...* [А это из староверов ходили?] *Всякія, і з стараверав, і із палякаў. Я помню першы раз: мы сідзім — дзеці — прыходят. Насут такіі жлобічак перад сабой, паставілі перад сабой, паставілі этат жлобік, там ляжыт Ісус Хрыстос — крыжык такой. Ну і вот ані сталі маліцца. Памаліліся. А чым жа ім плаціць? Сваё ж уважэнне нада паказаць, людзі-та са свету! Ну, тады мама: «Тлушч бэндзеце браць?». «Да, пані, тлушч бэндзім браць!» Ну, мама прынясла ім сала, заплатіла. А даўней была мода ў руку цалаваць жэнішчын. Ну, в руку пацалавалі, паблагадарілі, пайшлі ва втaroй двор, трецый... Так і хадзілі да Хрышчэння...*

Составляющими стереотип старообрядца, по ответам информантов из Полоцкого и Шумилинского р-нов, являются здоровье, закаленность и зажиточность.

Ранее уже отмечалось, что иногда, в определенном обрядовом контексте, «чужая» вера и обрядность могли восприниматься как нечто более престижное по сравнению со «своим» (Белова 2005: 80), в частности, это касается практики отправления заупокойной службы, когда при прощании с православным умершим приглашался чтец-католик (см., например: Шейн 1890: 544). Типологической параллелью является устойчивое представление, зафиксированное на Браславщине, о том, что наиболее сильными здесь являются знахари-староверы. При особо тяжелых болезнях наблюдались случаи обращения к служителям иной конфессии или к «чужим знающим». Более того, на Белорусском Подвинье — регионе, где сосуществуют православная и католическая традиции, — складываются уникальные методики заговаривания, когда одновременно используются и белорусские, и польские заговорные (молитвенные) тексты с мотивацией *Каб Бог хутчэй пачуў* (Миорский р-н). Однако такой взаимообмен текстами или же знахарями не может распространяться на евреев, напротив, факт ритуальной помощи еврею приводил к утрате знахарем его силы.

В настоящее время старообрядчество в Белоруссии претерпевает существенные изменения: сокращается количество общин, наблюдается отток верующих, происходит стирание различий между старообрядческими толками и направлениями. Но существенно при этом повсеместное сохранение важнейших элементов предметного кода в погребальном обрядовом комплексе, а именно савана и *лестовок* (чётков), которые обязательно кладут в гроб.

Баптисты и православные, католики

Православные, католики, а также частично и старообрядцы сознают близость своих вер на основании веры в Бога и признании Христа, в отличие от «баптистской» и «жидовской» вер, которые считают ненастоящими. Протестантизм в Белоруссии ранее назывался «немецкой» верой. *Раньшэ немцы былі такія, як мы, пака Мартын Лютэр не падвінуўся ўмом „от великой науки” і не ўстанавіў новай „немецкой веры”,* — записал в свое время Михал Федеровский на Гродненщине. Отголоски этого именованья остались в среде старшего поколения деревенских информантов и по сегодняшний день, что хорошо иллюстрирует следующее утверждение: *У жыдоў і ў немцаў разгавор адзін — адна нацыя* (Шумилинский р-н).

По шкале «чужести» протестанты воспринимаются белорусами — и православными, и католиками — наравне с иудеями и мусульманами.

В связи с этим, наряду с реальным непочтением Божьей Матери (которое вызывает наибольшее возмущение) и святых, им часто приписывается и неверие в Христа: *А жыды вераць у небеса і звёзды... Наверна, вераць у нябеснага Бога. Так як і бапцісты... Да. Ну ў Хрыста ж не вераць бапцісты* (Ошмянский р-н; зап. от католичек). Иногда по поводу веры баптистов разворачивается целая дискуссия, результатом которой является вывод, что баптисты тождественны по своей вере евреям и мусульманам: *У Хрыста ж не вераць бапцісты. — Яны вераць, Броня, буду спорыць. У маіх родсвеннікаў ёсць бапцісты... — Не, не вераць. — У іх, як у жыдоў. Мусульманская вера.* [А кто такие мусульмане?] *Так, як і ў жыдоў.* [А что такое «страшная ночь»?] *А гэта калі бацька дочку, сын маці і ніхто слова не гаворыць.* [Так это у евреев или у баптистов?] *Адзінакава. Адзінакава.* [А у баптистов также мусульманская вера?] *Да, да. Мусульманска вера, як і ў жыдоў* (Ошмянский р-н; зап. от католичек).

В традиционном сознании отчетливо осознается непохожесть внешней религиозной атрибутики баптистов, в первую очередь отсутствие икон: *У іх жа іконы нет. І ўжэ ж на куце палатно, і напісана: «Бог есць любоў»* (Сморгонский р-н); *У іх іконы, вот, як кармушкі у кароў.* [Смеется.] *Не, праўда. Во так во трохугольнік* (Полоцкий р-н); *У бапцістаў абраз, я вам скажу! Келік, і гадзюка абвіўшы яго і галаву во так у келік суне... І палавінка месяца* (Ошмянский р-н). Отмечаются и особенности отправления молитвы, причем богослужение представителей других конфессий, описанное в терминах «своей» традиции, являет собой картину странного поведения, несоотносимого, с точки зрения иной культуры, с понятием «молитвы», «литургии» (Белова 2005: 127–128). Вот характерные примеры: *Яны ж молюцца проста дзераву. У іх жа ікон нету. Вось знайдуць дзерава, дзе там сучок і моляцца яму⁶; Штунды — во так сагнецца і нешта гаворя, гаворя, нешта там пляце. Каб майму сыночку харошая жызьня, каб майму сыночку харошая здароўя, каб вялікі рос. Во так во круціць і ўсё* (Чаусский р-н). В последней записи обращает на себя внимание мотив кручения, плетения применительно к отправлению молитвы, который, безусловно, особо подчеркивает неправильность, нечистоту, асакральность и того, кто молится, и его молитвы.

⁶Ср. подобные представления о молитвах евреев: *А вот яўрэі, я знаю, моляцца ў сук. Эта я запомніла. Сук у дзеряве. Вот сук тырчіць у дзеряве, а яны на каленах: бу-бу-бу, бу-бу-бу, а збіўся — ўсё, зноў начинають. Каждому свой сук* (Городокский р-н) — подтверждение мысли о том, что вера баптистов и их ритуалы оказываются «срисованными» с еврейских ритуалов в их «фольклорном прочтении» (Белова 2005: 88; подробнее см.: Белова 2003: 163–168).

Стереотип баптиста в современной белорусской деревне претерпевает некоторые изменения: на фоне тотальной алкогольной зависимости на селе в поведении баптистов определяющим становится неупотребление ими спиртного: *Бапцісты гарэлку не пілі, збіраліся, Богу маліліся. Добрыя яны, гарэлку не пілі. Плахога не рабілі. Яны дужа красіва піялі* (Докшицкий р-н).

Вместе с тем продолжают бытовать нарративы о жестоких обычаях баптистов, ср., в частности, одну из местных трансмутированных версий «кровавого навета», записанную в Полоцком р-не: *Яны ж, во, думалі, што як чалавека палажыць яшчэ жывога ў гроб і прабіць яго цераз гроб штыхамі, то ён, той чалавек да Бога адразу пойдзіць. Та вот у мужыка аднаго жонка бапцісткай была. Ну, ён прыходзіць да хаты з работы і пытаецца ў дзяцей: «Дзе мамка?». А сыноч, што старэйшы, гаворыць: «Мамка да Бога пайшла». Ну ён та і здагадаўся. Схапіў сякеру і пабег туды. А яе ўжо тая бапцісткай палажылі ў гроб і ўжо хацелі прабіць яе штыхамі, але мужык іх паразганяў сякерай ды выслабіў жонку* (Полоцкий р-н).

Противопоставленность «своих», т. е. «правильных», христиан и баптистов проводится по явно мифологическим ориентирам и часто характеризуется оппозицией «светлое — темное (черное)»: *Дзе секты жывуць? Паздымаўшы хаты, чорным завешаны* (Сморгонский р-н); *У іх царква чорная, цёмная, а наша царква харошая, праваслаўная. Нашы іконы ажно гараць, а там чорна* (Чаусский р-н).

Приведенный материал, представляющий собой часть задуманного авторами более обширного исследования, свидетельствует, бесспорно, в пользу расширения исследований этноконфессиональных стереотипов в этнолингвистическом пространстве белорусской традиционной культуры прежде всего на основе современных полевых записей.

Литература

- Белова Ольга В. *Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях* // *Славяноведение*. 1997. № 1. С. 25–32.
- Белова Ольга В. *О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян* // *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. М., 2003. С. 160–175.
- Белова Ольга В. *Этнокультурные стереотипы в славянской культурной традиции*. М., 2005.
- Казанцава Алена. *Аксіялагічныя і сацыяльныя аспекты функцыянавання мовы на этнакультурным памежжы (на матэрыяле браслаўскіх даследаванняў)* // *Паланістыка/Полонистика/Polonistyka*. 2004/2005. С. 189–220.

- Лобач Уладзімір А. *Вобраз «астаіа» (старавера) у творах Яна Брашчэўскага* // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 161–166.
- Максимов Сергей В. *Белорусская Смоленщина с соседями* // *Живописная Россия*. СПб., 1882. Т. 3. С. 429–472.
- Манаенкова Александра Ф. *Словарь русских говоров Белоруссии*. Минск, 1989.
- Шейн Павел В. *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края*. СПб., 1890.

ETHNOCULTURAL STEREOTYPES IN CROSS-CONFESSIONAL CONTACTS IN BELARUS.
TOWARDS AN ETHNOLINGUISTIC COMMENTARY

In the light of historical sources, texts of folklore and spoken data recorded in villages, the multiethnic and multi-confessional Belarus is not so tolerant as is commonly believed. In folk mentality, the concepts of a “nation” and “faith” are combined and thus ethno-confessional stereotypes emerge. However, one may observe that nowadays the two notions are being distinguished and need not tally. The article discusses the relationships between and mutual stereotypes of particular confessions. The relationships between Catholics and members of the Orthodox Church are non-confrontational but nevertheless asymmetrical because the latter tend to underscore the “correctness” of their faith. The oppositions “old–new” or “first–second” are devoid of valuation. Old Believers clearly oppose the Orthodox and emphasize the mutual “foreignness”. Mutual images of the Orthodox and the Old Believers are more distant than would seem on the basis of the common religious ground; the latter are said to be prone to sin, especially theft, which is then easily forgiven. At the same time, the stereotype of Old Believers contains as major components faith, health and affluence, while a frequent common celebrations of major Christian holidays and the accompanying mutual visits point to a high degree of tolerance. Baptists and Jews are viewed as much more alien. Particularly disturbing is their lack of cult of the Virgin Mary and saints, sometimes also the lack of belief in Jesus. At the same time, the image of Baptists is becoming more positive in Byelorussian villages due to the former’s abstinence. The authors suggest that it is necessary to extend the research on ethno-confessional stereotypes in Belarus mainly with analyses of recordings of oral data.

Swietlana Martinek
(Lwów)

OPOZYCJA *SWÓJ* / *OBCY* W ŚWIADOMOŚCI
WSPÓŁCZESNYCH RODZIMYCH UŻYTKOWNIKÓW
JĘZYKA I KULTURY UKRAIŃSKIEJ

Autorka bada opozycję *swój* / *obcy* w świadomości współczesnych nosicieli ukraińskiego języka i kultury. Badania są ukierunkowane kognitywnie. Ich celem jest ujawnienie archetypicznych refleksów fragmentu starego systemu semiotycznego i zmian, jakie zaszły w korelacyjnych strukturach konceptualnych współczesnych nosicieli ukraińskiego języka i kultury. Analizy prowadzono na podstawie eksperymentu skojarzeniowego. Otrzymane dane z jednej strony świadczą o istotności danej opozycji dla współczesnych nosicieli języka i kultury, z drugiej zaś pozwalają ujawnić procesy zachodzące w korelacyjnych strukturach konceptualnych: rozszerzenie i liczne zmiany w sferze *swojego* i *obcego*, obecność w obrębie ukazanej opozycji różnorodnych przeciwstawień i aktywne wzajemne zależności między członami tych przeciwstawień. Reakcje skojarzeniowe pozwalają wyeksplikować przede wszystkim związki między członami opozycji *swój* / *obcy* z przestrzennymi przeciwstawieniami *bliski* / *daleki*, *dom* / *las*, co pozwala mówić o funkcjonowaniu powiązanych klastrów wewnątrz całościowego systemu opozycji. W artykule analizowane są także procesy zachodzące w systemie opozycji binarnych (jak np. rozwój asymetrii lub rozszerzenie sfery jednego z terminów opozycji) i genderowe odmienności w konceptualizacji *swojego* i *obcego*. Samo istnienie opozycji binarnych, rozmaicie hierarchizowanych w różnych kulturach, jest wynikiem oddziaływania mechanizmu kognitywnego o charakterze uniwersalnym. I tak, koncentryczność w strukturuowaniu *swojej* i *obcej* przestrzeni rozpatrywana jest jako rezultat współdziałania procesów generalizacji i specjalizacji z mechanizmem kognitywnym, odpowiedzialnym za formowanie opozycji binarnych.

„Nieświadome jako całokształt archetypów jest osadem tego wszystkiego, co ludzkość przeżyła aż do jej najciemniejszych początków. Ale nie jest to martwy osad, nie jest to porzucone pole ruin, lecz żywy system reakcji i dyspozycji, który w niewidzialny, a dlatego w bardziej skuteczny sposób, określa życie indywidualne”.

(K.G. Jung 1993: 131)

Trudno jednoznacznie określić, kiedy ludzkość po raz pierwszy rozpoczęła studiowanie (dualnych) przeciwieństw. Myśl europejska niejednokrotnie odwoływała się do nich w różnych okresach swojego rozwoju: poczynając od filozofów antycznych¹, średniowiecznych alchemików² aż do lingwistów, psychologów, etnologów ostatnich wieków.

Z jednej strony, pojęcie opozycji odgrywa fundamentalną rolę w fonologicznej koncepcji praskiej szkoły lingwistycznej, opracowanej przez Trubieckiego i Jakobsona w latach 30-tych XX w. i wywodzącej pojęcie fonemu od pojęcia opozycji fonologicznej.³ Z drugiej strony, Jung (1946/2002: 49) pisał o „zestawie wzorców świadomości”, wśród których jako najwyrazistsze cechy wyodrębniał „chaotyczną różnorodność i porządek; dualność; **opozycję światła i ciemności**,

¹ Tak, jeszcze Arystoteles w swej *Metafizyce* pisał o tym, że pitagorejczycy wyróżnili „dziesięć podstawowych par przeciwieństw: granica i bezkres, nieparzyste i parzyste, jedność i wielość, prawe i lewe, męskie i żeńskie, spokój i ruch, proste i krzywe, światło i ciemność, dobro i zło, kwadratowe i podłużne”, a Alkmeon twierdził, że „większość właściwości, z którymi mają do czynienia ludzie, tworzą pary, mając na myśli w odróżnieniu od tych pitagorejczyków nie określone przeciwieństwa, a pierwsze lepsze pary, na przykład: białe — czarne, słodkie — gorzkie, dobre — złe, wielkie — małe” (Arystoteles 1976: 76). U Parmenidesa — przedstawiciela szkoły elejskiej — mamy binarne opozycje bytu i stawania się, wiedzy i opinii, czasu i wieczności (Parmenides 1989).

² Analizując symboliczny język tekstów alchemicznych, K. G. Jung (1956/1997: 19) wyodrębnił w nim system psychicznych przeciwieństw: „Czynniki tworzące *coniunctio* przedstawiane są jako przeciwieństwa, będące jednocześnie przeciwstawiane sobie siłą swej wzajemnej wrogości, i przyciągające się nawzajem siłą swego wzajemnego zakochania. Najpierw tworzą one dualność; na przykład przeciwieństwami są: *humidum* (wilgotne) — *siccum* (suche), *frigidum* (chłodne) — *calidum* (ciepłe), *superiora* (wyższe) — *inferiora* (niższe), *spiritus / anima* (duch / dusza) — *corpus* (ciało), *coelum* (niebo) — *terra* (ziemia), *ignis* (ogień) — *aqua* (woda), *agens* (aktywny) — *patiens* (pasywny), *volatile* (lotne) — *fixum* (twarde), *pretiosum* (kosztowne, drogie; oraz *carum*, ‘miły’, miłe) — *vile* (tani, zwykły), *bonum* (dobry) — *malum* (zły), *manifestum* (otwarte) — *occultum* (okultystyczne oraz *celatum*, skryte), *oriens* (Wschód) — *occidens* (Zachód), *vivum* (żywe) — *mortuum* (martwe, inercyjne), *masculus* (męski) — *femina* (żeński), *Sol* (Słońce) — *Luna* (Księżyc). Często polarność stanowi quarterner (czwórkę), kiedy dwie pary przeciwieństw krzyżują się nawzajem, jak to ma to miejsce z czterema żywiołami i czterema cechami (wilgotny, suchy, chłodny, ciepły), czy z czterema kierunkami i porami roku, wskutek czego powstaje krzyż jako emblemat czterech elementów i symboli podniebnego świata.” (Jung 1956/1977:19)

³ Z tego, że całokształt opozycji, w które wchodzi dana jednostka, odgrywa decydującą rolę w jej identyfikacji, dobrze zdawał sobie sprawę już Jan Baudouin de Courtenay (1894), którego idee miały niewątpliwie wpływ na przedstawicieli praskiej szkoły lingwistycznej (zob. Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 308; Wowk 2001).

górnego i dolnego, prawego i lewego (podkr. S.M.); połączenie przeciwieństw w trzecim; kwarternosc (kwadrat, krzyż); obrót (kolisty, sferyczny) i w końcu proces wycentrowywania i rozmieszczenie wzdłuż promienia, które zazwyczaj towarzyszyło niektórym systemom kwarterności”. Te idee miały ważny wpływ na C. Levi-Straussa (zob. Levi-Stross 1958/2001), który przeniósł binarne opozycje do etnologii i wykorzystywał je jako narzędzie, pozwalające wykazać i wyjaśnić fundamentalne struktury świadomości i kultury człowieka.

Jednak w pracach Derridy (szczególnie w: Derrida 1977) metoda binarnych opozycji została gruntownie skrytykowana. Główne dążenie zaproponowanej przez Derridę metody dekonstrukcji polega na tym, żeby przenicować tradycyjne opozycje binarne dyskursu zachodniego, wykryć w nich asymetrię, zmiany w hierarchii ich członów i przesunięcia biegunów, często przybierające postać ich nowego i rozszerzonego określenia. W tym celu wprowadza on trudne do zdefiniowania pojęcie *Différance*, które, dzięki zmienionemu zapisowi wyrazu *différence*, oznacza już nie po prostu pewną różnorodność, lecz to, co można nazwać źródłem różnorodności, procesem ich powstawania, grą różnorodności.

Jak się wydaje, dekonstrukcja nie znosi opozycji binarnych, lecz zmusza badacza do patrzenia na dane zjawisko w nowy sposób, głębszej analizy jego istoty, przyczyn i zachodzących zmian. Kognitywizm natomiast otwiera nowe perspektywy w badaniach nad binarnymi opozycjami, ponieważ jest on nastawiony na analizę struktur reprezentacji wiedzy w świadomości człowieka i ich odzwierciedlenie w języku.

Według Iwanowa i Toporowa (1965: 216–217)⁴, tego rodzaju badania mogą przyczynić się „szczegółowego wyjaśnienia związków pomiędzy różnymi przeciwieństwami”, „wyjaśnienia warunków usunięcia (neutralizacji) ustalonych przeciwstawień i odpowiednio sytuacji, przy których niezbędne [...] okazuje się wprowadzenie nowego przeciwieństwa” oraz wyjaśnienie tego, w jakiej mierze „opozycje dawnych systemów semiotycznych zachowują się (w postaci archetypów, dziedziczonych czy formowanych przy pomocy języka schematów prymitywnych itp.) dla późniejszych epok”. Cel badania polega więc zarówno na wykazaniu archetypowych refleksów dawnego systemu, jak i na ustaleniu zmian w strukturach świadomości współczesnych rodzimych użytkowników języka i kultury ukraińskiej.

⁴Por. także Tolstaja (1987: 170) o konieczności udzielenia odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób łączą się ze sobą przeciwieństwa parzyste wewnątrz samego systemu.

Uzasadnienie metody

Rozwój lingwistyki ostatnich lat świadczy o wysokim wzroście zainteresowania problematyką relacji zachodzących między językiem a poznaniem człowieka. Jednak w badaniach kognitywistycznych spora część wniosków opiera się na językowej intuicji badacza. Co więcej, Newman (1996: XI) uważa, że lingwistyka kognitywna nie ma żadnej metodologii, którą by mogła nazwać swoją. Mimo że metoda introspekcji lingwistycznej, która jest szeroko stosowana w badaniach kognitywistycznych, pozwala osiągać cenne rezultaty, coraz więcej badaczy zwraca uwagę na konieczność dowiedzenia psychologicznej relewancji tych wyników przy pomocy metod eksperymentalnych [patrz. Czenki 1996 i zwłaszcza Talmy 2003: 5].

Metodą taką jest eksperyment skojarzeniowy (dalej ES). Główne komplikacje, powstające przy jej stosowaniu, dotyczą interpretowania uzyskanych rezultatów. W nauce podjęto niemało prób klasyfikacji reakcji skojarzeniowych (zob. przegląd Goroszko 2001). Jednak, jak zaznacza Slobin (1976: 141), „klasyfikacje te są bardzo błyskotliwe, choć nie jest całkiem jasne, jakie wnioski można z nich wyciągnąć, jak określa się ich podstawy i jakie są ich granice”, a ich autorom „pozostaje tylko wznieść ręce do nieba i zawołać: *Prawdopodobnie słowa są połączone między sobą przez mnóstwo niepojętych dróg*”.

Jest oczywiste, że reakcje skojarzeniowe mają nieprzypadkowy charakter. Ponieważ „relacje między formą a funkcją lingwistyczną odzwierciedlają struktury konceptualne i ogólne zasady organizacji kognitywistycznej” [Sweetser 1996: 4], można przypuścić, że są one również odzwierciedleniem korelatywnych struktur konceptualnych ludzkiej świadomości. Co więcej, w związku z tym, że struktury semantyczne charakteryzowane są w stosunku do domen kognitywnych (cognitive domains), należących do różnych aspektów profilowanej jednostki [Langacker 2002: 62], otrzymane reakcje pozwalają nie tylko eksplikować te struktury, ale i określać stopień ich wartości znaczeniowej dla rodzimych użytkowników języka i kultury.

Niniejsze badanie opiera się na rezultatach ES, przeprowadzonego z *native speakerami* języka ukraińskiego, dla których jest on językiem ojczystym — mieszkańcami obwodu wołyńskiego, zakarpackiego, iwanofrankowskiego, kijowskiego, lwowskiego, poławskiego, rówieńskiego, tarnopolskiego, chmielnickiego i czernewieckiego. Ankietę przeprowadzono wśród 102 respondentów płci męskiej i 114 płci żeńskiej. Każdy respondent otrzymał ankietę z pytaniami dotyczącymi płci, wieku i miejsca zamieszkania oraz listę wyrazów-bodźców, po odczytaniu których trzeba było podać pierwszy wyraz, jaki przychodzi im na myśl. Czas pracy z ankietami był ograniczony do 5–7 sekund dla każdego wyrazu-bodźca. Zarejestrowane reakcje zostały zbadane pod kątem wywołanych przez nie eks-

plikacji konceptualnych struktur świadomości rodzimych użytkowników języka i kultury.

Opozycje binarne w słowiańskim systemie semiotycznym

Jeszcze A. N. Afanasjew w pracy *Poetičeskie vozzrenija Slavjan na prirodu*, która ukazała się w druku w latach 1865–1869, zaznaczał, że filologia „doskonale potwierdza ... dualistyczny pogląd na zjawiska natury” (Afanasjew 1995: 49). Myśląc o przyczynach tego zjawiska, Afanasjew pisał, że dualizm „wypływał nie z moralnych żądań ducha człowieka, lecz wyłącznie z fizycznych warunków i ich różnego wpływu na organizmy żywe; człowiek nie miał innej miary, oprócz siebie, swych własnych korzyści i strat. Moralne podstawy powstają później i dołączają do już gotowych zasad dualizmu, wytworzonego przez prastare oddziaływanie natury. Wobec tego, nasi dalecy przodkowie, których krąg rozumienia był ograniczony do zewnętrznej, materialnej strony, całą różnorodność zjawisk naturalnych podzielili na dwie przeciwstawne siły” (Afanasjew 1995: 48).

Opisując starożytny system semiotyczny, W. Iwanow i W. Toporow (1965: 63–64) wyodrębnili w obrębie głównego przeciwieństwa „dodatniego i ujemnego stosunku do kolektywu i człowieka”⁵, serie częstszych przeciwstawień, które połączyli w następujące grupy:

I. Najbardziej ogólne i abstrakcyjne charakterystyki (1. szczęście — nieszczęście czy los — niedola, 2. życie — śmierć, 3. liczby parzyste — nieparzyste i wykorzystywanie abstrakcyjnie-lokalnego przeciwstawienia prawy — lewy, rozpatrywanego na płaszczyźnie wartościującej;

II. Charakterystyki, odpowiadające stosunkom przestrzennym: 4. prawy — lewy; 5. góra — dół, konkretyzowane w przeciwieństwach niebo — ziemia i możliwie 6a. ziemia — piekło, to znaczy królestwo podziemne, związane z orientacją pionową; 7. południe — północ, 8. wschód — zachód, związane z orientacją poziomą; 9. morze — ląd czy ląd — morze;

III. Charakterystyki, odpowiadające stosunkom czasowym, kolorom i żywiołom: 10. dzień — noc, 10a. wiosna — zima, 11. słońce — księżyc, 12. jasny — ciemny, konkretyzujące się w przeciwieństwach 12a. biały — czarny, 12b. czerwony — czarny; 13. ogień — woda, 13a. suchy — mokry, 13b. ziemia — woda;

IV. swój — obcy, niekiedy ucieleśniane w bardziej abstrakcyjnym, lokalno-socjalnym przeciwieństwie; 14a. bliski — daleki i 14b. dom — las; 15. męski — żeński; 16. starszy — młodszy, realizujące się w nieco innych niż poprzednie relacjach

⁵Por. także Afanasev (1995: 48, 49): „Wyrazy oznaczające światło, blask i ciepło jednocześnie służyły także do wyrażania pojęcia dobra, szczęścia, piękna, zdrowia, bogactwa i urodzaju; [...] wyrazy oznaczające mrok i chłód łączyły w sobie pojęcia zła, nieszczęścia, brzydoty, choroby, nędzy i nieurodaju...”.

hierarchicznych: 16a. główny — niegłówny, podrzędny i 16b. przodek — potomek. Przy czym, jak wskazują autorzy, wszystkie wymienione przeciwieństwa „ze specyficznego, rytualnego punktu widzenia należą do ogólniejszego przeciwieństwa sakralny — świecki”.

Tolstaja (2004: 557–558) zaznacza, że „zasada opozycji i polaryzacji binarnej, widzenia przeciwstawiająca alternatywne z punktu widzenia logiki cechy (*męski — żeński, góra — dół, wschód — zachód, życie — śmierć, początek — koniec* etc.), łączy się w tradycji kulturowej z mechanizmem gradualności, rozmieszczającym cechy na pewnej skali znaczeń (*młody — stary i młodszy — starszy, szybki — powolny i szybciej — wolniej* itp.).” Według zawartości treściowej opozycje „mogą być nie tylko jakościowe (*prosty — krzywy, nowy — stary, wewnętrzny — zewnętrzny, parzysty — nieparzysty* itp.), lecz substancjalne, przedmiotowe (*niebo — ziemia, woda — ogień, światło — ciemność, zima — lato* itp.), akcjonalne (*spać — czuwać, iść — stać, zaczynać — kończyć, dawać — brać* itp.).” W tym wypadku opozycje „są nierównoznaczne ze względu na swoją wartość i strefy wpływu”, a najbardziej uniwersalne wśród nich (*męski — żeński, prawy — lewy, swój — obcy, góra — dół* etc.) „wyróżniają się także wyższym statusem”. Od razu zaznaczymy, że człony opozycji *swój — obcy*, wyrażając w najprostszym wypadku relacje posesywności, mogą się komplikować, nabierając charakteru substancjalnego.

***Swój/obcy* w systemie opozycji binarnych języka i kultury ukraińskiej**

Opisana wyżej cecha opozycji binarnych polega na tym, że „w każdej konkretnej sytuacji jeden z elementów opozycji okazuje się być nacechowany pozytywnie, a drugi negatywnie”, co prowadzi do tego, że „wchodzą one w relacje ekwiwalentności, przyrównują się do siebie, zaczynają się zastępować i symbolicznie utożsamiać” (Tolstaja 2004, 557–558). Według Bielowej (2002: 425), opozycja *swój — obcy* koreluje „z takimi cechami, jak *dobry — zły, pobożny — grzeszny, czysty — nieczysty, żywy — martwy, ludzki — nieludzki (zwierzęcy, demoniczny), wewnętrzny — zewnętrzny*.”

Należy jednak zaznaczyć, że wzajemne związki pomiędzy różnymi parami opozycji binarnych właściwych dla pewnej kultury nie są równoważnościowe, ale tworzą pewne klastry wewnątrz tego systemu. Istotne dla współczesnych rodzimych użytkowników języka i kultury ukraińskiej wzajemne związki pomiędzy członami opozycji *swój — obcy* i innymi opozycjami binarnymi, tworzącymi klastr wewnątrz zwanego systemu, można ujawnić za pomocą eksperymentu skojarzeniowego (por. Martinek 2007). Wyniki eksperymentu eksplikują związek czło-

nów opozycji *swój — obcy* z korelatywnymi członami innych opozycji⁶, przy czym najmocniejszy jest związek między członami *wspólnoty* i *obcości*.

Tabela 1.

<i>свій</i> ‘swój’	<i>чужий</i> ‘obcy’
<i>чужий</i> ‘obcy’ 20%, <i>чужі</i> ‘obcy/obce’ 1%	<i>свій</i> ‘swój’ 23,4%, <i>свої</i> ‘swoi/swoje’ 1%
<i>близький</i> ‘bliski’ 2,8%	<i>далекий</i> ‘daleki’ 2,5%
<i>дім</i> ‘dom’ 13,6%, <i>рідний дім</i> ‘rodzinny dom’ 0,8%	<i>дім</i> ‘dom’ 6%, <i>ліс</i> ‘las’ 1,7%
<i>людина</i> ‘człowiek’ 1%	—
<i>день</i> ‘dzień’ 2%	<i>день</i> ‘dzień’, <i>нічний</i> ‘nocny’ 1%
—	<i>темний</i> ‘ciemny’ 1%, <i>чорний</i> ‘czarny’ 0,8%
<i>теплі</i> ‘ciepły’ 0,8%, <i>тепло</i> ‘ciepło’ 0,8%	—
<i>добре</i> ‘dobrze’ 2%, <i>добрий</i> ‘dobry’ 0,8%	<i>недобрий</i> ‘niedobry’ 0,8%, <i>поганий</i> ‘zły’ 0,8%, <i>погано</i> ‘źle’ 0,8%

Zwróćmy szczególną uwagę na wzajemne oddziaływanie na siebie opozycji *swój — obcy* z przestrzennymi przeciwstawieniami *близький* ‘bliski’ — *далекий* ‘daleki’ i *дім* ‘dom’ — *ліс* ‘las’, którego znaczenie dla rodzimych użytkowników języka i kultury potwierdza dość wysoka częstotliwość odpowiednich reakcji⁷ (zob. także w tabeli 4 nazwy różnych gatunków zwierząt będące reakcjami na bodziec *чужий* ‘obcy’).

Ponieważ, jak zauważa Kramsch (1998: 9–10), kultura ma heterogeniczny charakter, a członkowie jednej wspólnoty kulturowej różnią się pod rozmaitymi względami, dalej rozpatrzmy, jak są strukturalizowane się strefy *swojego i obcego* w świadomości kobiet i mężczyzn będących rodzimymi użytkownikami języka i kultury.

Swój/obcy: podejście genderowe

Bielowa (2002: 425) zaznacza, że wyobrażenia o „swojej” i „obcej” przestrzeni są ujmowane „na kształt koncentrycznych kół, przy czym w samym centrum znajduje się człowiek i jego najbliższe otoczenie (na przykład: człowiek-dom-zagroda-wieś-pole-las”; w odniesieniu do środowiska społecznego opozycja *swój — obcy* realizuje się w relacjach z różnych poziomów: pokrewieństwo i powinowactwo (swój/obcy ród, rodzina), etniczność (swój/obcy lud, naród), język (język ojczysty/obcy, dialekt), wyznaniowość (swoje/obce wyznanie, wiara), środowisko społeczne (swoje/obce społeczeństwo, stan).

⁶Por. listę opozycji binarnych, zaproponowaną przez Iwanowa i Toporowa (1965: 63–64).

⁷Por. z uwagą Kemmer (2006: 9) o tym, że „...związek między posiadaniem a lokalizacją jest niezwykle często spotykany we wszystkich językach świata”.

Tabela 2. *свій* 'swój'

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>особистий</i> 'osobisty' 2%	2%	<i>особистий</i> 'osobisty' 0,8%	0,8%
2	<i>ніс</i> 'nos'; <i>пеніс</i> 'penis' 1%	2%	<i>ніс</i> 'nos' 0,8%	0,8%
3	<i>голос</i> 'głos'; <i>сміх</i> 'śmiech' 1%	2%	<i>вигляд</i> 'wygląd'; <i>вік</i> 'wiek'; <i>голос</i> 'głos'; <i>почерк</i> 'charakter pisma' 0,8%	3,2%
4	<i>розум</i> 'rozum'; <i>характер</i> 'character'; <i>харизма</i> 'urok osobisty' 1%	3%	<i>погляд</i> 'spojrzenie'; 'pogląd'; <i>стиль</i> 'styl' 0,8%	1,6%
5	<i>день</i> 'dzień'; <i>час</i> 'czas' 2%	4%	<i>робочий день</i> 'dzień powszedni' 0,8%	0,8%
6	<i>вибір</i> 'wybór'; <i>інтерес</i> 'zainteresowanie' 1%	2%	—	—
7	<i>ідентифікаційний код</i> 'numer identyfikacyjny'; <i>телефон</i> 'telefon' 1%	2%	<i>номер</i> 'numer' 1,7%; <i>гороскоп</i> 'horoskop' 0,8%	2,5%
8	<i>власний</i> 'własny'; <i>власність</i> 'własność'; <i>гаманець</i> 'portmonetka' 2%; <i>автомобіль</i> 'samochód'; <i>будинок</i> 'gmach'; <i>годинник</i> 'zegarek'; <i>двір</i> 'podwórko'; <i>зошит</i> 'zeszyt'; <i>папір</i> 'papier' 1%	12%	<i>будинок</i> 'gmach'; <i>власний</i> 'własny'; <i>власність</i> 'własność' 3,3%; <i>зошит</i> 'zeszyt' 2,5%; <i>одяг</i> 'ubranie' 1,7%; <i>вантаж</i> 'ładunek'; <i>гаманець</i> 'portmonetka'; <i>косметичний</i> <i>набір</i> 'zestaw kosmetyczny'; <i>портфель</i> 'teczka (portfel)'; <i>свєтер</i> 'sweter'; <i>чобіт</i> 'but' 0,8%	18,9%
9	<i>хліб</i> 'chleb' 1% ⁸	1%	<i>хліб</i> 'chleb' 0,8%	0,8%
10	<i>дім</i> 'dom' 7,8%	7,8%	<i>дім</i> 'dom' 5,8%; <i>підний дім</i> 'dom ojczysty' 0,8%	6,6%
11	<i>підний</i> 'rodzony, ojczysty' 3,9%; <i>родина</i> 'rodzina' 2%; <i>мама</i> 'matka'; <i>під</i> 'ród'; <i>своєк</i> 'szwagier'; <i>як підний</i> 'jak rodzony' 1%	9,9%	<i>підний</i> 'rodzony, ojczysty' 9,1%; <i>чоловік</i> 'mężczyzna, mąż' 2,5%; <i>родич</i> 'krewny' 1,7%; <i>своєк</i> 'szwagier' 0,8%	14,1%
12	<i>друг</i> 'przyjaciół' 2,9%; <i>чоловік</i> 'mężczyzna, mąż' 2%; <i>знайомий</i> 'znajomy'; <i>людина</i> 'człowiek'; <i>товариш</i> 'towarzysz' 1%	7,9%	<i>друг</i> 'przyjaciół'; <i>хлопець</i> 'chłopiec' 1,7%	3,4%
13	<i>народ</i> 'naród' 2%	2%	—	—
14	—	—	<i>світ</i> 'świat' 0,8%	0,8%

Reakcje skojarzeniowe otrzymane w odpowiedzi na bodziec *свій* 'swój' pozwalają eksplikować takie znaczenia tego wyrazu: 'co należy do mnie'; 'to, co dotyczy mnie bezpośrednio'; 'co jest mi właściwe'; 'realizowane przeze mnie, osobi-

⁸Jak zaznacza Masłowa (2001: 38), chleb obowiązkowo musi być „swój”, to znaczy zdobyty własną pracą; jedzenie cudzego chleba się potępia.

ście, samodzielnie'; 'to, co jest w osobistym posiadaniu; własność; własne'; 'ten, co jest ze mną w stosunkach rodzinnych, przyjacielskich czy innych bliskich stosunkach lub jest powiązany przez miejsce zamieszkania, wspólną pracę, wspólne przekonania itp.'⁹ Zob. tabela 2¹⁰.

Na ogół uzyskane reakcje pozwalają ustalić różny stopień ważności wyodrębnionych aspektów dla respondentów płci męskiej i żeńskiej. Dla kobiet sfera osobistej własności okazuje się ważniejsza niż dla mężczyzn, inny jest także „zestaw” przedmiotów wchodzących w jej skład (tabela 2: 8); ważniejsze dla kobiet są cechy charakteryzujące wygląd zewnętrzny, a dla mężczyzn cechy charakteryzujące sferę mentalną (tabela 2: 3–5). Dla kobiet więzy rodzinne są istotniejsze niż dla mężczyzn, a dla mężczyzn ważniejsze są powiązania towarzyskie i socjalne (tabela 2: 11–12). Oprócz tego, reakcje respondentów płci męskiej, inaczej niż reakcje kobiet (tabela 2: 13), wyraźnie eksplikują aspekt etniczny (tabela 2: 14).

„Swoj” krąg może być zakreslony przez deiktyczne środki językowe. Mogą one być psychologicznymi ekwiwalentami bodźca *свой* ‘swoj’ (tabela 3: 1), bądź też jego opozycjami (tabela 3: 2, 3). Wobec tego, w zakresie bardziej ogólnego przeciwieństwa *свой* ‘swoj’ — *чужой* ‘obcy’ można wyodrębnić szczegółowe przeciwstawienie *мой* ‘mój’ — *твой* ‘twój’.

Tabela 3. *свой* ‘swoj’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>мой</i> ‘mój’ 3,9%	3,9%	<i>мой</i> ‘mój’ 9,1%; <i>мое</i> ‘moje’ 0,8%	9,9%
2	<i>не твой</i> ‘nie twój’ 1%	1%		
3	<i>твой</i> ‘twój’ 1%	1%	<i>твой</i> ‘twój’ 3,3%	3,3%

Oprócz tego, uzyskane reakcje eksplikują znaczenie ‘właściwy tylko tej osobie, temu przedmiotowi; osobliwy, swoisty’ i ‘należyty, odpowiedni’¹¹ (zob. tabela 4).

Tabela 4. *свой* ‘swoj’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>належный</i> ‘należyty’ 1%	1%	<i>особливый</i> ‘osobliwy’ 0,8%	0,8%

Reakcje, wywołane bodźcem *обcy*, także pozwalają eksplikować podstawowe znaczenia słowa: ‘niewłaściwy komuś, niezwykły pod względem przejawów’ (tabela 5: 1); ‘to, co jest przedmiotem myślenia kogoś innego’ (tabela 5: 2); ‘to, czego doznaje ktoś inny, co przypada komuś innemu w udziale’ (tabela 5: 3); ‘należący do kogoś innego, nie własny, nie swój’ (tabela 5: 4–7); ‘niepołączony z kimś więzami

⁹Por. z leksykograficznym określeniem tego słowa w (BTCCYM: 1107).

¹⁰Pod wskaźnikiem *m* podawane są reakcje mężczyzn, pod wskaźnikiem *f* reakcje kobiet.

¹¹Por. z definicją leksykograficzną danego słowa w (BTCCYM: 1107).

rodzinnymi; nierodzinny' (tabela 5: 8); 'niemający bliskich stosunków z kimś, niepołączony wspólnymi warunkami życia, pracy, obcy' (tabela 5: 9); 'właściwy czemuś całkiem innemu; odmienny'; 'rodem z innej miejscowości'; 'dotyczący innego państwa, kraju; obcy' (tabela 5: 10–13)¹², oraz niezanotowane w słownikach znaczenie 'mieszkający na innej planecie' (tabela 5: 14).

Tabela 5. чужий 'obcy'

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	—		<i>голос</i> 'głos' 1,7%; <i>дотик руки</i> 'dotyk ręki' 0,8%	2,5%
2	<i>сон</i> 'sen'; <i>чужі справи</i> 'obce sprawy' 1%	2%	<i>розум</i> 'rozum' 1,7%; <i>погляд</i> 'spojrzenie, pogląd'; <i>сон</i> 'sen' 0,8%	3,3%
3	—		<i>біль</i> 'ból' 0,8%	0,8%
4	<i>день</i> 'dzień' 1%	1%	—	
5	<i>будинок</i> 'gmach'; <i>віз</i> 'wóz'; <i>галстук</i> 'krawat'; <i>гаманець</i> 'portmonetka'; <i>двір</i> 'podwórko'; <i>mercedes</i> 'mercedes'; <i>не власний</i> 'nie własny'; <i>предмет</i> 'przedmiot'; <i>річ</i> 'rzecz'; <i>ровер</i> 'rower'; <i>телефон</i> 'telefon' 1%	10%	<i>зошит</i> 'zeszyt' 3,3%; <i>одяг</i> 'ubranie' 1,7%; <i>гаманець</i> 'portmonetka'; <i>конспект</i> 'konspekt'; <i>олівець</i> 'ołówek'; <i>телефон</i> 'telefon' 0,8%	8,2%
6	<i>дім</i> 'dom' 1%	1%	<i>дім</i> 'dom' 5%	5%
7	<i>непідний</i> 'nieswojski, nie rodzony'; <i>підний</i> 'rodzony, ojczysty' 1%	2%	<i>не підний</i> 'nieswojski, nie rodzony'; <i>непідний</i> 'nieswojski, nie rodzony'; <i>підний</i> 'rodzony, ojczysty'; <i>чоловік</i> 'mężczyzna, mąż' 1,7%; <i>одна родина</i> 'jedna rodzina' 0,8%	7,6%
8	<i>людина</i> 'człowiek'; <i>чоловік</i> 'mężczyzna, mąż' ¹³ 2%; <i>не свій</i> 'nie swój'; <i>серед своїх</i> 'nie swój wśród swoich' 1%	5%	<i>людина</i> 'człowiek'; <i>хлопець</i> 'chłopiec' 1,7%; <i>друг</i> 'przyjaciel'; <i>посторонній</i> 'postronny, obcy' 0,8%	4,2%
9	<i>пес</i> 'pies' 4,9%; <i>собака</i> 'pies'; <i>хижак</i> 'drapieżnik' 2% ¹⁴ ; <i>птиця</i> 'ptak'; <i>хижний</i> 'drapieżny' 1%	10,9%	<i>собака</i> 4,1%; <i>кіт</i> 0,8%	4,9%
10	<i>край</i> 'kraj' 4,9%; <i>Росія</i> 'Rosja' 1%	5,9%	<i>край</i> 'kraj'; <i>місто</i> ; 'miasto'; <i>острів</i> 'wyspa' 0,8%	2,4
11	<i>москаль</i> 'Moskal' 1%	1%	<i>іноземець</i> 'obcokrajowiec' 1,7%	1,7%

¹²Por. z definicją leksykograficzną danego słowa w (БТССУМ: 1384).

¹³Słowo *чоловік* 'mężczyzna, mąż' w języku ukraińskim jest wieloznaczne, w męskich reakcjach eksplikuje powiązania socjalne, a w żeńskich rodzinne.

¹⁴Reakcja *drapieżnik* tłumaczy się prawdopodobnie popularnością filmu „Obcy”, o czym świadczą szereg reakcji: *м. кіно* 'kino'; *кінофільм* 'film'; *служ* 'służ'; *три* 'trzy' 1% — razem 4%, *фільм* 'film' 1,6%; *кіно* 'kino' 0,8% — razem 2,4%.

	<i>m</i>		<i>f</i>	
12	<i>мови</i> 'mowy, języki'	1%	—	
13	<i>світ</i> 'świat' 1%	1%	<i>світ</i> 'świat' 3,3%	3,3%
14	—		<i>інопланетянин</i> 'istota z innej planety' 0,8%	0,8%

Jak i w poprzednim wypadku (por. tabela 2), widoczna jest różnica w wartości znaczeniowej poszczególnych aspektów dla respondentów płci męskiej i żeńskiej. Niektóre aspekty obecne w reakcjach kobiet (zewnętrzne przejawy „obcości”, kontakt fizyczny z „obcym” czy jego emocje) nie były obecne w reakcjach męskich (tabela 5: 1,3). Sfera domu i więzy rodzinne (tabela 5: 6,7), podobnie jak w poprzednim wypadku, okazują się bardziej znaczące dla respondentów płci żeńskiej. Jeżeli chodzi o przestrzeń obcą, to w reakcjach mężczyzn silnie zaznacza się aspekt polityczny, a przejawy „obcości” w tym wypadku są bardziej skonkretyzowane, podczas gdy u kobiet ta sfera nie jest tak wyraźnie zarysowana (por. tabela 5: 10–13).

Bodziec *obcy* wywołuje również szereg reakcji deiktycznych, motywowanych relacją psychologicznego podobieństwa (tabela 6: 1) czy przeciwieństwa (tabela 6: 2), przy czym najczęściej pojawia się zaimek *mój* (z zaprzeczeniem czy bez niego), co świadczy o ważności przeciwieństwa „mojego” i „obcego” w świadomości mówiących.

Tabela 6. чужий 'obcy'

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>їого</i> 'jego'; <i>не мій</i> 'nie mój'; <i>чиїсь</i> 'czyjś' 1%	3%	<i>не мій</i> 'nie mój' 3,3%	3,3%
2	<i>мій</i> 'mój' 1%	1%	<i>мій</i> 'mój' 1,7%	1,7%

Uzyskane reakcje pozwalają na eksplikowanie zarówno różnych co do zakresu sfer *swojego* i *obcego*, jak i poszczególnych przeciwieństw wewnątrz tej opozycji.

Jak pisze Tolstaja (2004: 557–558), opozycje to „jeden z głównych mechanizmów planu treści w tradycji kulturowej, organizujący, porządkujący i strukturuje zestaw jednostek symbolicznego języka kultury, określający podstawowe parametry symbolizacji i oceny realiów świata zewnętrznego i samego człowieka”. Niebrzegowska-Bartmińska (2007: 313) charakteryzuje opozycje „jako podstawowy mechanizm porządkowania (strukturywania) obrazu świata”.

Prawdopodobnie o opozycjach binarnych można mówić jako o przejawach oddziaływania specjalnego mechanizmu kognitywnego (zob. Martinek 2007: 204), którego rezultaty mogą w różny sposób przejawiać się w różnych kulturach i nawet subkulturach. Opisana koncentryczność w strukturywaniu *swojej* i *obcej* przestrzeni dowodzi współdziałania procesów uogólnienia i uszczegółowienia znaczenia (zob. Geeraerts, Grodelaers, Dirven, Verspoor 2001: 53–59, 65) z kognitywnym mechanizmem, odpowiadającym za formowanie się opozycji binarnych.

Czy zawsze swój jest dobry, a obcy jest zły?

Wyżej już wspominaliśmy o związku poszczególnych opozycji binarnych z ogólniejszym przeciwstawieniem pozytywnego i negatywnego.

Rozpatrzmy wyniki eksperymentu. Reakcje na bodziec *swój* świadczą o tym, że wobec „swojego” wysuwamy szereg żądań (tabela 7: 1). Reakcje przedstawione w tabeli 7: 2 świadczą o tym, że jeżeli „swój” łamie normy, jego postępowanie jest oceniane bardzo negatywnie (tabela 7: 3).

Tabela 7. *свій* ‘swój’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>надійність</i> ‘niezawodność’; <i>належний</i> ‘należyty, właściwy’, <i>тримати слово</i> ‘dotrzymywać słowa’ 1%	3%	<i>надійний</i> ‘niezawodny’ 0,8%	0,8%
2	—		<i>рідке щось</i> ‘rzadkie coś’ 0,8%	0,8%
3	<i>обман</i> ‘kłamstwo’ 1%	1%	<i>зрада</i> ‘zdrada’; <i>шахрайство</i> ‘oszustwo’ 0,8%	1,6%

Reakcje na bodziec *obcy* także ujawniają połączony z tym pojęciem system zakazów dotyczących ingerencji w cudze sprawy (tabela 8: 1), naruszenia prawa własności (tabela 8: 2) czy zagarnianie cudzego terytorium (tabela 8: 3).

Tabela 8. *чужий* ‘obcy’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>пхати ніс у чужі справи</i> ‘wtykać (wścibiać) nos w cudze sprawy’ 1%	1%	—	
2	—		<i>взяти щось чуже</i> ‘wziąć coś cudzego’; <i>вкрадений</i> ‘ukradziony’; <i>каравати</i> ‘bochen’ 0,8%	2,4%
3	—		<i>іде</i> ‘idzie’; <i>не ходити</i> ‘nie chodzi’ 0,8%	1,6%

Liczby reakcji, które wprost eksplikują emocjonalną ocenę *swojego* i *obcego*, okazują się zróżnicowane ze względu na płeć respondentów. Bodziec *свій* ‘swój’ tylko u kobiet wywołał reakcje wskazujące na emocjonalny stosunek do swojego (tabela 9: 1) czy na jego charakterystyki emocjonalne (tabela 9: 2).

Tabela 9. *свій* ‘swój’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	—		<i>дорогий</i> ‘drogi’ 0,8%	0,8%
2	—		<i>добрий</i> ‘dobry’ 0,8%	0,8%

Tymczasem bodziec *obcy* wywołał znaczącą ilość emocjonalno-oceniających reakcji u respondentów obu płci. Otrzymane reakcje eksplikują stosunek do *obcego* jak do wroga (tabela 10: 1), którego trzeba się obawiać (tabela 10: 2), *obcy* wywołuje uczucie strachu i nieufności oraz może wyrządzić ból (tabela 10: 3,4). Nic dziwnego, że otrzymuje on ogólnie ujemną ocenę (tabela 10: 5). Z drugiej jednak strony reakcja *як свій* 'jak swój' (tabela 10: 6) eksplikuje możliwość pozytywnego stosunku do *obcego*.

Tabela 10. *чужий* 'obcy'

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>ворог</i> 'wróg' 2%; <i>ворожий</i> 'wrogi' 1%	3%	<i>ворог</i> 'wróg' 2,5%; <i>недруг</i> 'nieprzyjaciół' 0,8%	3,3%
2	<i>остерегаться</i> 'obawiać się' 1%	1%	<i>осторожность</i> 'ostrożność, oględność' 0,8%	1,6%
			<i>омана</i> 'złuda, kłamstwo, błąd' 0,8%	0,8%
3	<i>антипатія</i> 'antypatia'; <i>недовіра</i> 'nieufność' 1%	2%	—	
4	—		<i>боль</i> 'ból'; <i>боязнь</i> 'lęk, bojaźń, obawa'; <i>неуверенность</i> 'niepewność' 0,8%	2,4%
5	—		<i>поганый</i> 'zły' 0,8%	0,8%
6	<i>як свій</i> 'jak swój' 1%	1%	—	

Opisany negatywny stosunek do obcego prawdopodobnie jest ściśle związany z tym, że *obcy* odróżnia się od *swojego*, jest *inny* (tabela 11: 1). Znacząca liczba reakcji świadczy również o ważności jeszcze jednego aspektu: *obcy* jest nieznajomy, nieznan, niewiadomy (tabela 11: 2), chociaż i tutaj zaznacza się ambiwalencja (tabela 11: 3).

Tabela 11. *чужий* 'obcy'

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>інший</i> 'inny' 1%	1%	<i>інший</i> 'inny' 0,8%	0,8%
2	<i>невідомий</i> 'nieznany, niewiadomy'; <i>незнайомий</i> 'nieznajomy' 1%	2%	<i>незнайомий</i> 'nieznajomy' 3,3%; <i>невідомий</i> 'nieznany, niewiadomy'; <i>незнайомиць</i> 'nieznajomy' 0,8%	4,9%
3	<i>майбутній знайомий</i> 'przyszły znajomy' 1%	1%	—	

Część reakcji dotyczy sfery emocjonalnej, opisując emocjonalny stan *obcego* (tabela 12: 2), czy jego stosunek do *swoich* (tabela 12: 3). *Obcy* zajmuje odosobnione miejsce, jest on samotny i wyobcowany (tabela 12: 1). Przy czym otrzymane reakcje także nie są jednoznacznie negatywne (tabela 12: 4).

Tabela 12. Чужий ‘obcy’

	<i>m</i>		<i>f</i>	
1	<i>самотний</i> ‘samotny’ 1%	1%	<i>відсторонений</i> ‘wyobcowany’; <i>іззої</i> ‘odszczępieniec’; <i>самотний</i> ‘samotny’ 0,8%	2,4%
2	<i>сумний</i> ‘smutny’ 1%	1%	—	—
3	—	—	<i>байдужий</i> ‘obojętny’; <i>недобрий</i> ‘niedobry’; <i>немоd</i> ¹⁵ 0,8%	2,4%
4	—	—	<i>нижний</i> ‘dolny’ 0,8%	0,8%

Większość otrzymanych reakcji oceniających wyraża pozytywny stosunek do „swojego” i negatywny stosunek do „obcego”, występują również reakcje eksplikujące ocenę ambiwalentną. Na ogół w tym zakresie występuje pewna asymetria, ponieważ ocena *obcego* jest wyrażona o wiele jaskrawiej niż pozytywna ocena *swojego*.

Zakończenie

Badanie struktur konceptualnych w świadomości współczesnych rodzimych użytkowników języka i kultury z zastosowaniem metody eksperymentu skojarzeniowego pozwala na otrzymanie psychologicznie relewantnych wyników. Z jednej strony otrzymane rezultaty świadczą o całości archetypowych refleksów dawnego systemu opozycji binarnych w świadomości mówiących, z drugiej zaś strony pozwalają one ujawnić procesy, zachodzące w korelatywnych strukturach konceptualnych: rozszerzanie i różnorodne zmiany w sferze *swojego* i *obcego*, obecność w obrębie wskazanej opozycji szczegółowych przeciwstawień, aktywne współdziałanie między korelatywnymi elementami różnorodnych opozycji. W szczególności, otrzymane reakcje eksplikują związek między elementami opozycji *swój* — *obcy* i opozycjami przestrzennymi *близький* ‘bliski’ — *далекий* ‘daleki’, *дім* ‘dom’ — *ліс* ‘las’, co pozwala mówić o istnieniu wzajemnie związanych klastrów wewnątrz całościowego systemu opozycji.

Procesy zachodzące w systemie opozycji binarnych (takie jak rozwój asymetrii, występujący w szczególności w ocenie emocjonalnej, czy w rozszerzanie sfery jednego z terminów opozycji), w równej mierze jak i ujawnienie genderowych różnic, wcale nie znoszą interesującego nas przeciwieństwa i nie obniżają jego wartości znaczeniowej dla użytkowników języka i kultury. Samo istnienie opozycji binarnych jest wynikiem oddziaływania mechanizmu kognitywnego o charakterze uniwersalnym, jednak — jak pisze S. Tolstojowa — „każda tradycja kulturowa kładzie własne akcenty i wprowadza swoją hierarchię opozycji” (Tolstaja 2004: 557).

¹⁵ *Немоd* — „okrutny, złośliwy, bezduszny człowiek” (BTCCYM: 606).

Z drugiej strony, system opozycji binarnych nie jest sztywny — zachodzi w nim szereg zmian, uwarunkowanych współdziałaniem różnorodnych mechanizmów kognitywnych. Koncentryczność w strukturuwaniu *swojej i obcej* przestrzeni jest prawdopodobnie wynikiem współdziałania procesów uogólnienia i uszczegółowienia z mechanizmem kognitywnym, odpowiadającym za formowanie opozycji binarnych.

Bibliografia

- Derrida Jacques, 1977, *Of Grammatology*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Geeraerts Dirk, Stefan Grodelaers, Rene Dirven i Marjolijn Verspoor, 2001, *Co zawierają słowa: leksykologia // Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*. Red. Elżbieta Tabakowska. Kraków: Universitas. S. 45–74.
- Kemmer Suzanne, 2006, *Ludzkie poznanie a process uszczegółowienia zdarzeń: Analiza wybranych uniwersalnych kategorii pojęciowych*. — Kraków: Universitas.
- Kramsch C., 1998, *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Langacker Ronald W., 2002, *Concept, image, and symbol: the cognitive basis of grammar*. 2nd ed. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Martinek Svetlana, 2007, 'RIGHT' and 'LEFT', or Binary Opposition as a Cognitive Mechanism. In: *Further Insights into Semantics and Lexicography*. Magnusson, Ulf, Henryk Kardela and Adam Głaz (eds.). — Lublin: Wydawnictwo UMCS. — P. 191–205.
- Newman John, 1996, *Give: a cognitive linguistic study*. (Cognitive linguistics research; 7) 2nd ed. Berlin; New York: Mouton de Gruyter.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Sweetser Eve, 1996, *From etymology to pragmatics: Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge University Press.
- Talmy Leonard, 2003, *Concept structuring systems*. In: *Toward a cognitive semantics*. Vol. 1. Cambridge (Mass.); London: A Bradford Book: The MIT Press.
- Аристотель, 1976, *Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах*. — Т. 1. — Москва: Изд-во социально-экономической литературы «Мысль».
- Афанасьев А. Н., 1995, *Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов*. В 3 т. — Т. 1. — Москва: Современный писатель.
- Белова О. В., 2002, *Свой — чужой // Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Редколлегия: СМ. Толстая (ответственный редактор), Т. А. Агапкина, О. В. Белова, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин. Изд. 2-е. — Москва: Междунар. отношения. — С. 425–425.
- ВТССУМ — Бусел, В. Т. (ред.), 2004, *Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Київ — Ірпінь: ВТФ «Перун».
- Горошко Е. И., 2001, *Интегративная модель свободного ассоциативного эксперимента*. — Харьков: Изд. группа «РА — Каравелла».
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н., 1965, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*. — Москва: Наука.
- Леви-Стросс К., 2001 (1958), *Структурная антропология* — Москва: Изд-во ЭКСМО-Пресс (Серия «Психология без границ»).

- Маслова В. А., 2001, *Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений*. — Москва: Издательский центр «Академия».
- Парменид, 1989, *О природе* // *Фрагменты из произведений ранних греческих философов*. Ч. 1. *От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва: Наука.
- Толстая С. М., 2004, *Оппозиции семантические* // *Славянские древности: Этнолингв. словарь в 5 т.* — Т. 3. — Москва. — С. 557–558.
- Толстой Н. И., 1987, *О природе связей бинарных противопоставлений типа правый — левый, мужской — женский* // *Языки культуры и проблемы переводимости* / Отв. ред. Б. А. Успенский. — Москва: Наука. — С. 169–183.
- Ченки А., 1996, *Современные когнитивные подходы к семантике: сходства и различия в теориях и целях* // *Вопросы языкознания*, № 2. — С. 68–78.
- Юнг К. Г., 1993, *Структура души* // К. Г. Юнг. *Проблемы души нашего времени*. М.: Изд. группа «Прогресс-Универс».
- Юнг К. Г., 1997, *Mysterium Coniunctionis*. — М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер.
- Юнг К. Г., 2002, *Паттерны поведения и архетипы* // К. Г. Юнг. *О природе психе*. — М.: Рефл-Бук; Киев: Ваклер. — С. 7–94.

Przetłumaczyła Oksana Łożyńska

THE US/THEM OPPOSITION IN THE CONSCIOUSNESS OF NATIVE SPEAKERS OF UKRAINIAN

The author investigates, from the cognitivist perspective, the US/THEM opposition in the consciousness of contemporary native speakers of Ukrainian. The study aims to reveal the archetypal reflexes of an old semiotic system and the changes it has undergone in the conceptual structures of present-day Ukrainians. An associative experiment has been used for the purpose. On the one hand, the data show the importance of the US/THEM opposition for contemporary speakers of Ukrainian, and on the other reveal the processes which take place in correlative conceptual structures: the broadening and changes in the sphere of US (belonging to us) / THEM (belonging to them), numerous oppositions between those spheres and active dependencies between components of these oppositions. Associative reactions allow one to explicate the connections between the US/THEM opposition and those of CLOSE/DISTANT or HOME/FOREST, which points to the existence of interlinked clusters within a holistic system of oppositions. Also discussed are processes which take place in the system of binary oppositions (asymmetry, the broadening of one of the terms at the expense of the other) and genre-related differences in the conceptualization of US and THEM. The very existence of binary oppositions, though with different hierarchies in different cultures, is a result of the functioning of a cognitive mechanism as a universal one. For example, concentric arrangement in the structuring of the space of US and THEM is viewed as a result of the processes of generalization and specialization co-functioning with a cognitive mechanism responsible for the formation of binary oppositions.

Наталя Хобзей
(Львів)

ОПОЗИЦІЯ *СВІЙ* — *ЧУЖИЙ* (ІНШИЙ) У МОВНОМУ ПРОСТОРИ ЛЬВОВА

W językowej przestrzeni Lwowa opozycja *swój / obcy* przejawia się w różny sposób. Miasto, założone przez księcia ukraińskiego Danyłę Halickiego, od początku było i zostaje wielojęzyczne, o czym świadczą zapożyczenia z niemieckiego, polskiego, żydowskiego i innych języków, w języku współczesnych Lwowian. Najtrwalsza jest opozycja „lwowianin — nielwowianin”, która, jak się wydaje, sięga korzeniami początku założenia miasta i zachowuje się do dziś. W granicach miasta funkcjonuje opozycja odnosząca się do zamieszkiwania w określonej dzielnicy. Od początku XX wieku w językowo-kulturowej przestrzeni Lwowa dominowała opozycja oparta na świadomości narodowej, tylko częściowo podtrzymywanej przez poczucie przynależności do „ob-
rządu”: greckokatolickiego bądź rzymskokatolickiego, która to poczucie wzmacniało raczej opozycję „Ukraińiec świadomy” / „Ukraińiec spolonizowany”. Stosunki społeczne były podstawą powstania jeszcze jednej opozycji *swój / obcy*, która nabiera w granicach miasta szczególnej lwowskiej cechy: „batiar” / „frajer” (nie „batiar”). Nadto funkcjonują jeszcze inne lokalne częściowe opozycje, charakterystyczne dla wszystkich miast z wielowiekową historią.

У мовно-культурному просторі Львова опозиція „свій — чужий (інший)” має багато виявів. Серед них кілька основних, які сформувалися незалежно один від одного, але водночас вони можуть бути поєднані настільки, що їх важко розмежувати. Основою дослідження слугували матеріали до словника „Лексикон львівський”¹, тому у статті проблема „свій — чужий (інший)” матиме здебільшого український ракурс.

¹ „Лексикон львівський: поважно і на жарт” (автори Наталя Хобзей, Оксана Сімович, Тетяна Ястремська, Ганна Дидик-Меуш) — словник, який репрезентує мовлення українського Львова XX ст. (у друці). У праці представлено і записи живого мовлення, і добірки з художніх текстів.

Львів від початків був і залишається багатомовним та багатокультурним простором, про що, зокрема, свідчать запозичення з німецької, польської, єврейської й інших мов. Місто заснував у XIII ст. український князь Данило Романович (перша літописна згадка — 1256 р.). Згодом його завоював польський король Казимир Великий; відтоді воно кілька століть входило до складу Речі Посполитої. Наприкінці XVIII ст., після поділу Польщі, Львів — центр „Галичини і Володимирії (Волині)” у складі Австро-Угорської імперії. Після її розпаду місто на короткий час стало столицею Західноукраїнської Народної Республіки й одним із символів польсько-українського збройного конфлікту 1918–1919 років, однак невдовзі знову опинилося у складі Польщі. 1939 року Львів, як і всю Західну Україну, приєднано до Радянського Союзу. У 1941–1944 роках, у період німецької окупації, місто входило до Генерал-Губернаторства із центром у Кракові. Від 1944 року — знову в Радянському Союзі (у складі УРСР). Із 1991 року — у незалежній Україні.

Простір міста, зокрема такого полікультурного та „багатодержавного”, як Львів, диктує власну градацію значущості опозицій, що можуть мати і загальноміський характер, і вузьколокальний.

Є одна домінантна риса, яка об’єднує всіх мешканців незалежно від їхньої національності, віку, релігійної належності, політичних інтересів, — любов до рідного міста, у якому народився, зростав, провів найкращі роки молодості (гімназійної, шкільної, студентської). Тепер кажуть *львів’янин*, колись, на початку XX — *львов’як*. Бути львів’янином — в очах іншого товариства — належати до особливого міста. За словами Зенона Тарнавського, „навіть люди старші й поважніші, коли зустрічаються зі своїми земляками, які випадково походять зі Львова, двічі запитують, чи вони походять зі „самого” Львова, а діставши підтверджуючу відповідь, двозначно усміхаються, мовляв, ге, ге, ми вас знаємо, львівські батяри” [Тарнавський: 167]. Поза містом народилися приповідки: *і у Львові не всі здорові* — іронічно про те, що у Львові багато лікарів; *Львів не кождому здоров* — ‘не кожний у Львові зможе зробити кар’єру’; *не відразу Львів збудовано* — ‘великі справи не відразу робляться’; *їхав сім миль попід землею зі Львова до Лемберґу* — жартиливо про того, хто вихваляється подорожами, ніде не побувавши.

Саме Місто для львів’янина стає своєрідним символом (зокрема й національним), утрата якого щемить незагоєною ранюю:

Мій Львів самотній буде.
Ах, скільки він самотній був!
На Ринку в чотирьох криницях
вода тече.

Над ними сонце нахиляється, відходить і приходить
Ах, скільки ми самотніми були!
Ми нахилялися, відходили й приходили.
Ми відійшли і вже не прийдемо.
І Львів самотній буде!
На Ринку в чотирьох криницях
вода тече. „Чотири криниці” [Бабай: 91]

Українця-львів'янина можна впізнати і за його мовленням, у якому багато діалектних рис, властивих південно-західним говорам української мови: *У мене поспулося жєліско, пішла позичити його у колїжанки, а там посиділи за філіжанкою кави, й про прасовання можна було забути.*

Останнім часом досить часто ностальгійно говорять і про так званий „львівський балак”, яким розмовляли не всі львів'яни [див: Хобзей]. Хоча Зенон Тарнавський писав, що і серед інтелігенції „фактично, були такі люди, що жили у Львові і вживали мови спертої на лексиці львівської вулиці. Особливо любили робити всякого рода мовні вставки, коли виїздили на провінцію і так, скажім, у священничому домі під час вечері, коли таких двох сиділо при столі, вони залюбки вживали типових слів чи окреслень” [Тарнавський: 168]. Щоб схарактеризувати належність героя до Міста, письменники, які походили зі Львова, іноді послуговувалися балаком, наприклад, у Олега Лисяка, є така розмова між незнайомцями: — *Ти звідки, л'осьцю?... — Чо сі питаєш? Хочеш знати, з-під якого я нумеру? — Базиль прикладає два пальці до чола в німому салюті. Свій хлоп! Зі Львова* [Лисяк].

У конкретні періоди життя міста домінувала та чи інша мова. Звичайно ж, здебільшого це була мова панівної нації. У мовленні львів'ян збереглися ще фрази і слова, пов'язані з періодом Австро-Угорської імперії, іноді вони мають негативну конотацію, як, наприклад *знімчений юрко* ‘особа, яка втратила своє коріння, почала вживати багато чужих слів’: *До війська відходив молодий хлопець, а вертав — коли взагалі повертав або дозрілий мужчина, т.зв. „знімчений Юрко”, або часами каліка* [Шухевич: 179]. Однак більшість виразів має позитивний зміст: *цїсарська дороба* ‘битий шлях’, *цїсарська нота* ‘добре (оцінка)’, ностальгійне за *небіжски Австрії* ‘дуже давно’. У топонімії Львова з тих часів залишилася ще й назва *Кайзервальд*. Із кайзером пов'язана ще одна назва — *кайзєрка* ‘віденська булка із перехресним розрізом зверху’: *Найдешевшим харчем для студентів у Львові були: вчорашній хліб або булки кайзерки*, — читаємо у спогадах львів'ян.

Прихильність до імперії в українця-галичанина утверджувалася ще й завдяки визнанню урядом деяких національних інтересів, саме тоді зас-

новано перші українські гімназії. Адвокат Степан Шухевич згадував: „Українська гімназія була дійсно українською, як тоді називано „руською”. Директор і професори були виключно українці (русини), а між ними було тільки трьох кацапів, а саме о. Іоанн Гушалевич, Михайло Полянський і Омелян Савицький, але треба пам’ятати, що тоді кацапи не були ще такі заїлі, як це було пізніше. Полянський і Савицький навіть були основоположниками товариства „Просвіта”. Польського професора не було ні одного, а польський язик був необов’язковий — навіть не зглядно обов’язковий — і вчили його професори-українці. Коли я був у п’ятій гімназійній класі, тоді приділено до гімназії першого польського професора Юрія Конарського до польської мови і літератури, і такий стан був, мабуть, до розвалу Австро-Угорщини” [Шухевич: 94].

Державний устрій Австро-Угорської імперії сприймали радше як „свій”, аніж як „чужий”; згадаймо відомий початок співаної не тільки у Львові пісні: *Наша пані цїсарєва*. Унормоване, спокійне життя імперії спонукало українця зараховувати її до „свого” світу: „За Австрії не було так багато процесів, а ще до того політичних. Хіба за образу маєстату. А як хтось когось убив, то це була справа голосна на цілу Австро-Угорську монархію. Дядьки судилися за образу чести. Були процеси за дрібні крадіжки, писківки, за аліменти, але політичні — того ніхто не знав” [Тарнавський: 64]

Від листопада 1918 року імперія почала набувати ознак міфу, що ще більше наближувало її до площини „свій”. Листопад вісімнадцятого став переломним для початку політичних процесів з боку поляків проти українців, які стали активно змагатися за державу. Такі процеси збирали величезну кількість спостерігачів: „Людей було дуже багато — українців, поляків і жидів. Перші прийшли, щоб посліднє поглянути на бідних хлопців. Другі глотилися, щоб виявити свою ненависть до них і до всього, що українське. Треті збігалися на такі сенсації і видовиська” [Шухевич: 271].

Такі політичні обставини сприяли поглибленню опозиції за національною ознакою — „українець — поляк”, яка набирає чіткого окреслення.

У першій половині ХХ ст. зневажливими назвами українців в мовленні поляків були *гайдамака*, *караїм*, *кабан*, *кабанка*; ось уривок зі спогадів гімназистів: „Він [професор-поляк — Н.Х.] ставився до нас ворожо. В ІІ кл. сказав до класу: „Ціхо, кабани”. Вархола, що сидів в першій лавці, встав та сказав: „Ми собі випрошуємо, щоб наш професор так до нас відносився” [Нич: 244]. Як зафіксував Олекса Горбач, від 1918 року польського вояка, а згодом, і поляка загалом стали називати

дещо зневажливо *антек, янтек, йонтек, янцьо* [Горбач: 280]. Цитую уривок із повісті про Другу світову війну, у якій львів'янин Базилько говорить: „Звільнити швидкість — кинемо оком на мапу: так, зараз закрут, гірське сідло, і потім вже спуск на польський бік — Слава Богу, Словаччину переїхав, тепер іще хай „Антки” пропустять через гори, і вже буде Краків” [Лисяк]. Натомість середнє та молодше покоління сучасних львів'ян у мовленні, окрім нормативного *поляк*, вживають *лешек і пшек*. Як бачимо, наведені назви із першої половини ХХ ст. не є агресивно-зневажливі хоча, очевидно, у мовленні набували цих характеристик. Зазначмо, що негатив цієї опозиції стосувався насамперед не мешканця-поляка, а поляка — поліційного урядовця, який намагався притіснити українські національні інтереси, влаштовуючи провокації та використовуючи державний механізм репресій: „Були свідки, які перед експльозією стояли перед кам'яницею Товариства „Просвіти”. Звертаю увагу, що в тім розі Ринку вечорами кожної неділі і греко-католицького свята збиралося багато людей, що стояли і говорили. Це було начеб корзо убогої української громади. Отже, були свідки з-поміж тої публіки, які бачили, що із кам'яниці „Просвіти” безпосередньо перед вибухом вибіг поліційний агент Хмелевскі, який скоро пішов у напрямі катедри і замішався між численною публікою” [Шухевич: 316]. На позначення поліційного агента львів'яни використовували чимало назв: *владза, лліна, л'ранатбвий, дзяд, канарок, мента, ментач, хатрацка мбрда, цивіль, поліцай (пуліцай), шапак* та інші.

Опозиція „українець — поляк” виявилася і в символіці: коли символом польського Львова став культ *оброньцув* та *орла*, українського, відповідно, — *стрілецтва* та *лева* [детально див: Голик].

Ще за часів польської державності у Львові у скляних банках продавали спинки маринованих оселедців. Їх експортували до війни з Радянського Союзу. Не тільки у Львові, а й в інших містах Польщі їх називали *москаликами*. Ця назва була цілком нейтральною і викликала позитивні емоції у тих, хто такі оселедці споживав. „Ви тільки подумайте”, — обурювалася задихана після вояжів по крамницях Бабця, — „нема масла, цукру, нормального хліба, а усі склепи завалені смердючою рибою. Я розумію, колись були російські москалики в слоїках, і вони були смачні. А це — паскудство! Що ці совіти попривозили? Вже тепер я би не з'їла жодного москалика, якщо там мають таку гігієну” [Крушельницька: 145].

Зазначмо, що в повоєнних львів'ян слова *москалик, москаль* здебільшого є зневажливими, вони належать до опозиції „чужий”, хоч, як і слово *руський*, були нейтральними, вказуючи на національну належність.

Назву *москаль* сучасні львів'яни іноді вживають також на позначення автомобіля марки „Москвич”. До площини „чужий” належать слова із зневажливим забарвленням *кацап, лампацбн*.

Здебільшого в мовленні старшого покоління фіксуємо назви: *перші совіти* ‘радянська влада в Галичині у 1939–1941 роках’ та *другі совіти* ‘радянська влада в Галичині після Другої світової війни’. Звичайно ж, у мовленні сучасного покоління мешканців Львова є і *совєти*, і *совок*, які відомі й поза Україною та її мовним простором. Синонімом до *совіта* є слово *чубарик*, яке вживали на позначення військового, зокрема енкаведиста, або невійськової особи із Радянського Союзу, яка проживала у Львові (перев. за „перших совітів”): „Памйонтка, люди, памйонтка: капітан, як злото, і пані, як маліна! — лепетів фотограф, махаючи ще вогкими картками. — Щоби не було, а зд'єнцє єст! А я вже тут не одне простояв: і панську Польську, і чубариків, і ще дещо тут перестою... Дякую панству, дякую... дай Боже щастя!” [Лисяк].

„Перші совіти” і в українського, і в польського Львова своєю поведінкою у громадських місцях шокували мешканців, породжуючи багато жартів. Тому й не дивно, що серед старшого покоління ще й донедавна можна було почути, наприклад, такий вираз: *Прийїхав з якоїсь Піпідувки, „какає” та „штокає”, і буде мене ту розуму вчити*.

Натомість українців у радянські часи називали *націоналістичним падлом, хохлами, бандьорами (бандерами)*: „А ще коли за большевицьких часів міліціонер назвав його буржуйською свинею і націоналістичним падлом, то вже був кінець усьому. І ще до того міліціонер говорив кацапською мовою. За Польщі говорили до нього по-польськи, а за большевиків по-московськи. Що за холера. Всіма мовами у Львові говорять, тільки не українською, не тою мовою, якою він говорив на Сихові, якою розмовляв зі старим Липачем і своєю Маринкою. Сина свого назвав Ігорем. На злість. Щоб не перекрутили” [Тарнавський: 172]

Після „чужого” *совітського* правління із переповненими трупами тюрмами прийшло не менш чуже військо, яке спочатку показово тюрми відкривало, а потім не менш показово їх наповнювало тими ж таки львів'янами, це був режим, який у страшний спосіб знищив галицьке єврейство Львова.² У Львова був ще один окупант — німецькі війська. „Вулиці були повні вояків у німецьких уніформах, на перехрестях стояли вже декілька тижнів таблиці, що вказували нові німецькі „діншттелле”, над крамницями лиш де-не-де видно ще було вивіски „Гастрономів”, „Бакалій” і „Промторгів”, що їх вже поволі виперли нові вивіски, які нагадували мешканцям, що настав новий порядок” [Лисяк].

²Один із опублікованих спогадів про ці події львів'янина див: [Наконечний 2006].

Із приходом німецької влади деякі „свої” ставали „чужими”, з’явилися *фольксдойчі*, які часто й не вміли говорити німецькою: „У хаті у Бімінґера, того фольксдойча, що ледве вміє кілька слів по-німецьки, подерлося затемнення, а їй не тільки не хочеться його направляти, бо стара свиня Бімінґер зараз лізе до неї, але таки їй не хочеться, а затемнення мусить бути” [Тарнавський: 178]. Відповідно з’явилися й нові слова — *полікер*, *шупак* ‘поліцай’: „Засадничо шупаки чи інші жандарми ніколи не починали ґранди і не чіпалися цивілів. А коли траплялося, що вони дійсно брали якогось цивіля, то майже на дев’яност відсотків було певне, що за тим стоїть якийсь провокатор” [Тарнавський: 178]. Навіть дівчата легкої поведінки, окрім багатьох своїх звичних для львів’ян назв, отримали ще й назву *бліцмедель*. У сучасному мовному просторі Львова ці назви не функціують.

Для Львова, звичайно ж, характерна опозиція, пов’язана з різними культурними традиціями. Особливе місце тут посідає єврейство, як говорили у Львові, *polskie ulicy, żydowskie kamienicy*.

Здебільшого, у мовленні сучасних львів’ян назви *жид*, *жидівка*, *жидівський* найчастіше мають нейтральне значення й вказують на національну належність особи, що є продовженням мовлення „досовєтського” періоду: „Ми приїхали до Житомира ще перед вечором, і я пішов до міста з двома членами групи. На одній площі до нас підійшла молода мати з дитиною, сказала, як звичайно, „Здрастуйте” й почала плакати, що буде з євреями, як буде вільна українська держава. Я відповів їй, що у нас кожен громадянин буде мати рівні права без огляду, чи він українець, чи жид. Вона образилася й просила, щоб я не називав її жидівкою, а лише єврейкою. Я з цим стрінувся перший раз в моєму житті, й сказав, що в нас в Західній Україні жид образиться, коли йому сказати „єврей” [Климишин: 352]. Про нейтральне значення слів *жид*, *жидівка* свідчать й вислови *любимося, як браття, рахуймося, як жиди; але ти жид* (говорять, захоплюючись тим, хто зумів легко викрутитися з безнадійної ситуації), а також переписів страв (*калярепа по жидівськи, жидівські цибуляники* тощо). Часто євреїв наділяли й негативними рисами, що відображено й у мовленні: *жидівський рейвах* ‘безладна метушня, біганина, галас, крик; розгардіяш’; *як жидівська фанда* ‘дуже ледачий’, *жидівські діти* — про неохайних дітей, *то такий жид з піском* — про того, хто любить сваритися; *жид, жидик* ‘чорнильна пляма’.

На позначення єврея зафіксовано в мовленні довоєнного й повоєнного Львова чимало синонімів: *бібер*, *ан’лік з Коломиї*, *гаман*, *ганделес*, *гебес*, *жид*, *жидик*, *кліпцюх*, *кудлай*, *мехідрис*, *мбйше*, *мбшко*, *парх*, *пърхач*, *пейсаль*, *пейсач*, *хусит*, *цвайнос*, *цѣбух* (*цибух*), *цибуляж*, *шмай’алес*

(*шмайдалес*), які часто вказують на культурні та релігійні відмінності, особливості національного одягу тощо. Однак у мовленні сучасного Львова майже усі вони втрачені, що, очевидно, зумовлене винищенням галицького єврейства в часи Другої світової війни.

Із єврейським віруванням пов'язані зафіксовані у Львові вирази: *збіти як гамана* 'сильно побити'; *товктися як гаман* 'бути непосидючим, неспокійним'; *день гамана* 'свято 8 Березня', *вірвало го на гамана* — про людину, яка безслідно зникла. Олекса Горбач так прокоментував останню назву: „Наша народна традиція в'яже свято Гамана із осінньою „горобиною ніччю”, коли чорт міркою „пересипає” всіх наплodжених за літо горобців і вміє розповісти, що жиди сходяться тому разом, що поодиноці їх легше опівночі може „вирвати чорт”, а так, купую, то важче чортові до них приступити” [Горбач: 353–354]

У мовленні львів'ян фіксуємо сталі словосполучення, що пов'язані з турками, циганами, японцями, африканцями: *гблий як турецький святий* — про бідну людину; *сидіти як на турецькому казаню* 'нічого не розуміти зі сказаного'; *турка гра́ти*, *турка рі́зати*, *турка вдава́ти* 'вдавати дурного, який не розуміє, у чому справа'; *на тбму ту́рок* 'не компетентний'; *ту́рок небесний* 'людина, яка не розуміє очевидного, елементарного (перев. у звертанні)'; *ци́ган* 'крутій, обідранець'; *цига́нити* 'обдурювати, говорити неправду'; *такій, що цига́нські діти не мйлі* — про втомлену, замучену людину; *япо́ньчик* 'низька на зріст людина'; *те́мно, як у му́рина по чо́рній ка́ві*; *темно, мов у шлу́нку мурина після чо́рної ка́ви* 'цілковита темрява'. Є й кулінарний перепис торта „*Мушин в соро́чці*”, назва якого мотивована кольором тіста — шоколадне та біле.

На позначення іновірця, єретика серед старшого покоління зафіксовано назву *ка́львін*, її уживали й зі значенням 'зрадник'.

Соціальні явища зумовили появу ще однієї опозиції „свій — чужий”, яка в обширі міста набула особливого львівського характеру — „*батяр — фраєр* (не батяр)”: *Бу на Личакові треба фест фраєра, Аби з батярами гуцати штаєра* (із пісні).

Хто ж такий *батяр*? Цей львівський персонаж за століття зазнав істотних змін, він подобрів і достатньо „виінтелігентнів”, однак все ж таки до кінця так і не став позитивним. На початку — у середині ХХ ст. *батяр* — 'вуличник, розбишака (переважно з околиць Львова)': „Стрийський парк вже мав дерева, але був неогороджений. У ньому після авторитетних оповідань Тимка аж кишило від львівських „батярів”, які робили людям те саме, що в Кувирах розбійники, а за Сокільниками „вар'яти” з Кульпаркова” [Шухевич: 73].

Порівняймо також вирази *зійти на батяра*, *піти на батяра* ‘стати вуличником, розбишакою’; *ходити на батяри* ‘волочитися містом у товаристві вуличників, розбишак’. Натомість у сучасному мовленні *батяр* — ‘молодий чоловік, часто з інтелігентної родини, який провадить веселе, розгульне життя’; ‘веселий, компанійський хлопець’; ‘надто активна, рухлива, неспокійна дитина; невгамовний підліток’: *Батяр я си, батяр з малої дитини, Як мав штири роки, ходив до дівчини, Батяруйте, хлопці, як я батярюю, Ні одної нічки дома не ночую. Маю жаль на маму, маю жаль на тата, Же мя породили такого вар’ята* (із пісні); *Нащо вона з ним ходить, як він такий батяр*. У мовленні фіксуємо значну кількість похідних від *батяр* назв, які вживають із цим же значенням, — *батярїна*, *батяробн*, *батярус*, *батярчук*, *батярісько*, а також синонімів: *юсько*, *макольбондра*, *юсько макольбондра*, *кіндер*.

Натомість слово *фраєр* (*фраїр*) уживають зі значеннями ‘людина, яка не належить до кримінального, злочинського світу; невтаємничений’; ‘чоловік’; ‘недотепа, дурень’. Слово *фраєр* складова багатьох усталених словосполучень: *за фраєр* ‘даремно; безпідставно’; *зелений фраєр* ‘невіглас’; *на фраєр, на фраєра* ‘жартома’; *тяжкий фраєр* (*ценшкі фрайер*), *фраєра кавалок*, *фраєр поламаний*, *фраєрська макітра*, *фраєрський цїп* ‘телепень, безпорадна людина; недотепа, дурень’; *фраєрська пїла*, *фраєрське вїхо* ‘голова’.

Не оминула львівського простору опозиція ‘житель міста, міщанин (*батяр, фраєр, яндрух, елегант*) — житель села, селянин (*селеп, жлоб, жолюб*)’. Неміщан-чоловіків називали: *баділь, жліб* (*жлоб, жболоб*), *калакунь* (*калакуньо*), *кафар*, *микїта* (*микїта*), *мудь* (*мїдьо*), *рись*, *цеп*, *цїпак*, *селеп*; відповідно й жінок — *бамбетель, гаркотлук* ‘служниця зі села’, *разівка* (*разївка*) ‘сільська дівчина, селючка’: *Та — разівка, а та — дама, Та — в шалїку, та — в панама, Кожда має сильну хуть, Іно, брате, романс круть* (із пісні).

Характерна й опозиція назв ‘місцевий житель (мешканець Львова і близьких до міста населених пунктів) — представник конкретної етнічної групи (*волиняк, бойко, гуцул*)’. Регіональні відмінності українців проявлялися, зокрема, і на львівських базарах, куди звозили свою продукцію не тільки виробники підльвівських сіл. Бойки, зокрема з околиць Синевидного, славилися своїми сливами (навіть один із львівських гімназистів мав прізвище *Бойко сливка*): ‘Дуже то симпатичний наїд був, ті наші „бойки”’. Тому я вважав конечним про них згадати. Стрічав їх пізніше у Відні і в Грацу, де у своїх убраннях з кошами ходили по помешканнях і продавали товари. Люди в них купували, бо навіть там на чужині уважали їх солідними купцями, що мали тільки добірний то-

вар. Коли не помилюся, то п'яного бойка за його торговим столом я не бачив" [Шухевич: 130]

Опозиції „свій — чужий” є, звісно ж, і в межах групи представників однієї національності, наприклад, які досі диференціюються за ознакою „національна свідомість”: опозиція „національно свідомий українець — українець, який зрадив своє коріння”.

Ще на початку ХХ ст. деякі українці зі Львова йменували себе *русинами*: „Мій старий був русин. Я добре пам'ятаю, як він до мене говорив: „Ти, дурню, тримайсі свого і ходи до своєї церкви, своїм богам молися, а не тикай у хвіст чуже пір'я”. Старий лазив на бесіду аж на Руську вулицю, хоч ми тоді мешкали на Вульці” [Тарнавський: 181]. Однак із початком визвольних змагань стала домінувати назва *українець*. Тих, хто усвідомлював і декларував свою національну належність, часто називали *твердим*, або *здецидбованим*. Із появою Організації українських націоналістів, очевидно, пов'язане поняття *105-процентбвий* (*105-відсотковий*) на позначення людини, яка все готова віддати для служіння національній ідеї: „Роман [Шухевич. — Н.Х.] був, як називали його націоналісти, „105-відсотковий”. То була найвища оцінка тих, хто належав до ОУН. Брат його Юрко був на 95%, я також на 95%” [Чайковський: 86].

На зраду національних інтересів вказувала назва *перекабачитися* ‘сполонізуватися, змінити українську метрику на польську, а віросповідання на римо-католицьке’.

Для мовлення Львова першої половини ХХ ст. характерні також назви: *порядний русин* ‘надто толерантний до польського уряду українець’ (вираз запозичено з польського *on rusin, ale porządny*); *перекінчик* (*перекінчик*) ‘ренегат’; *хрунівка* ‘зрадниця національних інтересів’: „Ніколи не можна було молодій українській служниці стрінути на вулиці м. Львова на проході з польським вояком. Коли б таке сталося, прочі товаришки були б негайно викинули таку „хрунівку” зі свого товариства [Шухевич: 372]; *хрунь* ‘зрадник національних інтересів’: І так в зачароване коло українська суспільність вимагала створення окремого українського університету й рішила спочатку бойкотувати польський львівський університет, але була незначна меншість, яка записалась на польський університет. Їх називали „хрунями” та іншими образливими назвами” [Монцібович: 510].

Передумовою опозиції „національно свідомий українець — українець, який зрадив своє коріння” частково була інша опозиція, яка втратила свою значущість ще до початку Другої світової війни: „національно свідомий українець — українець, який мав проросійські погляди; москво-

філ”. Останнього зневажливо називали *кацап*, *канцалап*: „Наші кацапи негували існування українського народу як окремішнього і ширили ту свою „ідею” між тоді ще мало або й цілком несвідомим загалом селянства” [Шухевич: 200].

У межах загального поняття „львів’янин” вирізняємо назви осіб, які мешкають у різних частинах Львова (*Середмістя*, *Личаків*, *Замарстинів*, *Кульпарків*, *Персенківка*, *Клепарів*). У мовленні львівської вулиці ділянку міста називали *парафія*, а про чужака казали — *не з нашої парафії*: „На мості виліз якийсь на мене і відразу — „Стій!”. Я став, а він до мене ближче. Тоді я його одною рукою по чолі — лю! — а другою в буфет. Навіть не знаю де подівся. Може розсипався? Якийсь не з нашої парафії” [Нижанківський: 48]. Звісно ж, ті, хто проживали у межах конкретної „парафії”, намагалися дбати про її авторитет, хоча могли робити це й достатньо своєрідно: „Хлопці на Знесінні били по писку всіх, хто відправляв їхніх дівчат вечором. Вважали цих дівчат до певної міри своєю власністю. Дівчата іритувалися з цього приводу, хоч їм було навіть приємно знати, що мають таких охоронців їхньої дівочої честі” [Тарнавський: 168].

У межах опозиції „свій — чужий” є назви, які вказують на родинні зв’язки. Хоча така опозиція охоплює невелике коло осіб, оскільки є *фамілія* ‘родина’ і всі інші, які до конкретної групи осіб не належать, однак, у місті не знайдеться людини, яка б залишилася осторонь такого поділу. До групи назв „свої” належать: *фаміліянт* (*фамільянт*) ‘родич’, *тетя*, *цьоця* ‘тітка’, *вуйко*, *вуйцьо* ‘дядько’ тощо. Іронічним протиставленням у мовленні Львова є „родина — *швал’ро* (‘чоловік сестри’)”: *Дорога родино і ти, <фразувавший> швал’ре*.

У просторі міста, звісно ж, є й такі опозиції, які мають локальний характер, вони вказують лише на обмежене коло людей.

— член товариства (у назві є компонент *свій* або *наш*) — не член товариства: *свій хлоп*, *своя л’ранда*, *своя братія*, *наша віра*;

— військовий — цивільний: *Увечері ходив до міста. Без наслідків. Звернув увагу на засадничу різницю між людьми. Є військові й цивільні. Ці дві категорії не мають нічого спільного між собою. Військові належать до війська, а цивілі до війська не належать. Це, власне, вся різниця* [Тис-Крохмалюк: 12];

— розумний — дурний, недоумкуватий; зі значенням ‘незграбна, безпорадна людина, недотепа’ зафіксовано чимало назв *бандура*, *бєльбас*, *офєрма*, *офєрма штабѡва*, *офяра*, *офяра з мѡсьцїск*, *офяра копнента*, *офяра плютѡнѡва*, *офяра штабѡва*, *сафандула*, *фуяра*, *фуяра з мѡсьцїск*, *штабсофєрм*;

— здоровий — „умовохворий”: *Львів мав у своїому нутрі багато умовохорих, т.зв. „вар’ятів”, але в тім часі загально знаними і такими, що викликували у всіх львов’яків симпатію, були два „вар’яти”: т.зв. „дурний Ясьо” і „пан” Пшибицькі, знані, може, більше, чим, приміром, сам президент королівського престольного города* [Шухевич: 127].

— гімназист — не гімназист. Цю групу характеризують назви *студентерія* ‘гімназисти’; *студеньцік* ‘гімназист’; *кокорудзянки, упетянки* ‘учениці дівочої гімназії ім. Іллі та Іванни Кокорудзів Українського педагогічного товариства у Львові’; *саботажист* ‘учень малої Греко-католицької духовної семінарії у Львові’; *лешіхта* ‘студент першого року навчання (перев. неможливий)’ тощо.

Для мовного та культурного простору Львова властиві різні типи опозицій. Найстійкішою, яка, очевидно, сягає корінням початку створення міста і зберігається й сьогодні, є „львів’янин — не львів’янин”, зазначу, що вона не зникає навіть у тому випадкові, коли народжений у Львові переїжджає до іншого міста, навіть до столиці.

Відповідно в межах міста існує опозиція за місцем проживання у конкретній ділянці.

Від початку ХХ століття в мовно-культурному просторі Львова домінувала опозиція з ознакою „національна свідомість”, лише частково її посилювала ознака „віросповідання” — „греко-католик — римо-католик”, яка набувала сили здебільшого в опозиції „свідомий українець — сполонізований українець”. Однак ознака „віросповідання” в опозиції „свій — чужий” несподівано виявилася наприкінці ХХ століття цілковито в іншій ситуації (греко-католик — православний), коли греко-католицька церква вийшла з підпілля, а всі львівські храми підпорядковувалися Московському патріархату.

Окрім основних опозицій, у межах мовного простору Львова існує чимало локальних, часткових, що притаманні й іншим містам із багатовіковою історією.

Література

- Бабай [Нижанківський Богдан], 1976, *Каруселя віршів*, [Сучасність].
- Голик Роман, 2006, *Лев на кордоні світів: семантика львівських символів та стереотипів на тлі польсько-українських мовно-культурних контактів*, [у:] *Діалектологічні студії. 6: Лінгвістичний атлас — від створення до інтерпретації*, за ред. Павла Гриценка, Наталі Хобзей, Львів.
- Горбач Олекса, 2006, *Ар’о в Україні*, Львів.
- Климишин Микола, 1975, *В поході до волі: Спогади*, т. 1, Торонто.
- Крушельницька Лариса, 2001, *Рубали ліс: Спогади*, Львів.

- Лисяк Олег, 1953, *За стрілецький звичай*, Мюнхен; <http://lib.galiciadivision.com/lysiak>
- Монцібович О., 1978, *Мої спомини з академічної гімназії 1920–1928*, [у:] *Ювілейна книга Української академічної гімназії у Львові*, Філадельфія; Мюнхен.
- Наконечний Євген, 2006, *„Шоа” у Львові*, Львів.
- Нич Степан., 1982. *Спомини про академічну гімназію 1924–1930 рр.*, [у:] *Ювілейна книга української академічної гімназії у Львові*, частина. 2: *На 100-річчя першого українського іспиту зрілості*, Мюнхен; Філадельфія.
- Нижанківський Богдан, 2006 *Вулиця*, [у:] „Дванадцятка”. *Наймолодша львівська літературна богема 30-х років ХХ століття: Антологія урбаністичної прози*, за ред. Василя Габора, Львів
- [Тис-Крохмалюк Юрій], 1982, *Щоденник національного героя Селепка Лавочки*, Торонто; Нью-Йорк; <http://lib.galiciadivision.com/>
- Тарнавський Зенон, 2006, *Вітер над Янівською*, [у:] „Дванадцятка”. *Наймолодша львівська літературна богема 30-х років ХХ століття: Антологія урбаністичної прози*, за ред. Василя Габора, Львів
- Хобзей Наталя, 2007, *Мовний простір*, [у:] *Історія Львова. т. 3: Листопад 1918 — поч. ХХІ ст.*, за ред. Ярослава. Ісаєвича, Львів.
- Шухевич Степан, 1991, *Моє життя: Спогади*, Лондон.

THE US / THEM OPPOSITION IN THE LINGUISTIC SPACE OF L'VIV

The *us / them* opposition in the linguistic space of L'viv, Ukraine, is manifested in a number of ways. The town, founded by the Ukrainian prince Danylo Halytskyi, has always been multilingual and in the language of its inhabitants one finds borrowings from German, Polish, Yiddish and other languages. The most stable opposition is that between a Lvivite and a non-Lvivite, which, it seems, goes back to the beginnings of the town and is still maintained. Within the city boundaries, there are oppositions between its districts. Since the beginning of the 20th century, the linguo-cultural space of L'viv was dominated by the opposition based on national awareness, only partly upheld by the religious feeling of being a Greek Catholic or a Roman Catholic, which feeling contributed rather to the opposition between a “conscious Ukrainian” and a “Polonized Ukrainian”. Social relationships were also responsible for the emergence of an opposition peculiar to L'viv: that between a *batiar* (one of “us”) and *frajer* (non-*batiar*, a dupe, i.e. one of “them”). Apart from that, there are also other local and partial oppositions, characteristic of all towns with a long history.

Krzysztof Wrocławski
(Warszawa)

BULGAR — SWÓJ CZY OBCY? PROCES PRZEMIAN ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ MACEDOŃCZYKÓW

Artykuł dotyczy kształtowania się świadomości narodowej Macedończyków, zwłaszcza zaś tych elementów owego procesu, które mają związek z historycznie zmiennymi odniesieniami do Bułgarów. Autor poddaje analizie różnorakie dokumenty, zawierające informacje na temat sposobów samookreślenia mieszkańców Macedonii; interesują go przede wszystkim świadectwa sporządzone przez polskich obserwatorów, uczonych (antropologów, etnologów) i publicystów, niezaangażowanych bezpośrednio w bałkańskie spory terytorialne i etniczne. Skupia się na problemach tożsamości osób zamieszkujących Macedonię Wardarską. Od XIV wieku podlegała ona, podobnie jak Bułgaria, Imperium Osmańskiemu, po wojnach bałkańskich (lata 1912–1913) poddana zaś była presji serbizacyjnej. Sprzyjało to tworzeniu się poczucia więzi z Bułgarami, postrzeganymi najpierw jako „bracia we wspólnej niedoli — pod okupacją turecką”, a następnie jako nacja pozytywnie kontrastująca z Serbami. Sposób postrzegania Bułgarów przez mieszkańców Macedonii Wardarskiej zmienił się jednak po roku 1941, w którym obszar ten znalazł się pod władzą bułgarską. Odtąd Bułgarzy jawili się już nie jako „bracia”, ale jako „okupanci”. Ów moment uznaje autor za przełomowy w kształtowaniu się macedońskiej świadomości narodowej.

W tekście wiele uwagi poświęcono też procesom historycznym zachodzącym na przełomie XX i XXI wieku. Nastąpił wówczas rozpad Jugosławii, w skład której wchodziła Republika Macedonii, gdzie lansowano ideę odrębnego narodu macedońskiego. W konsekwencji powstało suwerenne państwo narodowe. Jego mieszkańcom towarzyszy jednak poczucie zagrożonego bytu państwowego i pewnej marginalizacji, zwłaszcza odkąd Bułgaria weszła w skład Unii Europejskiej. Współcześnie obserwowalne jest również zjawisko przyjmowania przez Macedończyków podwójnego obywatelstwa macedońskiego i bułgarskiego. Jego źródeł autor upatruje jednak nie w braku odrębnej, macedońskiej tożsamości narodowej, lecz w chęci skorzystania z sytuacji politycznej, która sprzyja Bułgarii.

Temat wymaga historycznego wprowadzenia, przypominającego rzeczywiste związki polityczne obszaru Macedonii z Bułgarią. Starsze epoki będą w nim przedstawione bardzo zwięźle, z tej racji, iż sam proces kształtowania się nowoczesnych narodów i upowszechniania się świadomości narodowej datowany jest dopiero na wiek XIX, a na niektórych obszarach Europy Wschodniej i Południowej intensyfikuje się jeszcze później i przebiega etapami.

Związki obszaru Macedonii z państwem bułgarskim sięgają wieków średnich (w. IX i X). W drugiej połowie X wieku i na początku wieku XI Macedonia, nosząca wtedy nazwę państwa zachodniobułgarskiego, była samodzielną. Przez pewien czas znajdowała się pod panowaniem bizantyjskim, po którym ponownie ogarnęło ją II carstwo bułgarskie (w wieku XIII). Następnie władzę nad Macedonią objęło państwo serbskie, przeżywające wówczas, tj. w wieku XIV, swoje apogeum (Dušan Silny koronował się na cara Serbów i Greków w Skopju). W końcu wieku XIV doszło do trwającego stulecia podboju Macedonii przez Turków osmańskich. Panowanie tureckie w Macedonii trwało dłużej niż gdzie indziej na Bałkanach — przez ponad pięć wieków, po wojny bałkańskie (lata 1912–1913). Tak więc Macedonia objęta zostaje procesem słowiańskiego odrodzenia narodowego na tym obszarze w warunkach kontynuowanej od szeregu stuleci podległości imperium osmańskiemu, a odległa przeszłość innej niż turecka władzy odzywać się mogła bardzo nikłym echem jedynie w tradycji ustnej. Nie ma wystarczających świadectw, jak w powszechnym użyciu mogła funkcjonować nazwa etniczna *Bułgar* na obszarze Macedonii przed wiekiem XIX i jak mogła ona brzmieć w uszach jej mieszkańców.

Bułgar — brat (we wspólnej niedoli — pod władzą turecką)

Wiek XIX to okres odrodzenia narodowego. Żywy ruch budzenia świadomości narodowej w dominującym duchu antytureckim, a także — wśród prawosławnych Słowian bałkańskich — antygreckim — na obszarze Macedonii wspierała wspólnota dążeń i interesów elit bułgarsko-macedońskich w walce o niezależność Cerkwi słowiańskiej — o bułgarski Egzarchat. Ówczesne nazwy mieszkańców tych obszarów miały tylko pozornie wartość narodową — *Greki* względnie *Bułgar* w istocie oznaczały przynależność religijno-instytucjonalną. Nazwa *Bułgar* nadawana była przez sprawujących opiekę religijną duchownych mieszkańcom parafii i wsi podległych bułgarskiemu Egzarchatowi (od jego powołania do życia w r. 1870), zaś nazwa *Greki* — ludziom podlegającym greckiemu Patriarchatowi. Znalazło to swój wyraz także w opisach przybywających z Zachodu badaczy obszaru Macedonii. Podkreślić zarazem trzeba silne związki z Bułgarią nielicznych słowiańskich budzicieli w Macedonii, ich akceptację etnonimu *Bułgar* oraz *bułgarski*

(byli to, w II połowie XIX wieku, bracia Miladinowowie ze Strugi, Kuzman Szapkarew z Ochrydu, Marko K. Cepenkow z Prilepu). Dowodem dość luźnej jednak więzi obu obszarów etnicznych — bułgarskiego i macedońskiego — po wiekach panowania tureckiego i braku bezpośredniej wspólnoty było pojawianie się idei autonomii wśród działaczy odrodzenia narodowego z Macedonii (Partenije Zografski, Giorgi Pulevski), wreszcie sformułowanie idei macedońskiej odrębności narodowej przez Krste Misirkova na początku wieku XX w dziele *Za makedonckite raboti* (Sofia 1903).

***Jestem Bułgarem, skoro inni mnie tak nazywają
(a nie jestem ani Grekiem, ani tym bardziej Turkiem)***

Trzeba jednocześnie uwzględnić prawdopodobny rozdział między świadomością narodową wąskich elit macedońskich a powszechnym brakiem tej świadomości wśród ludności słowiańskiej, a także różnice między wsią a miastem (orientacja probułgarska w Ochrydzie, progrecka w Bitoli / Monastyrze czy orientalna, z silnym piętnem tureckim, w Skopju). Kryterium religijne, instytucjonalne — wpływ cerkiewnych władz lokalnych — krzyżowało się w miastach z kryterium cywilizacyjnym, kulturowym lub nakładało się na nie. Brak niezależnej dokumentacji tego stanu. Rozmaicie też wyglądać to mogło w różnych częściach Macedonii — Macedonia Egejska była terenem dużych migracji ludności po I i po II wojnie światowej. Niniejsze rozważania skupiają się na Macedonii Wardarskiej, poddanej presji serbizacyjnej po wojnach bałkańskich (w wyniku przyznania Macedonii Wardarskiej Serbii), a zarazem będącej przedmiotem bułgarskich pretensji narodowych (zrodzonych w procesie bułgarskiego odrodzenia narodowego w wieku XIX).

***Jestem Macedończykiem.
(W szkole uświadomiono mi, że jestem Bułgarem)***

Odwołam się w dalszych rozważaniach do pewnych polskich świadectw relacji Macedończyk-Bulgar, pochodzących z wieku XX. Są one wprawdzie objętościowo skromne, ale zasługują na szczególną uwagę z racji swego obiektywizmu — były to dokumenty na temat samookreślenia mieszkańców Macedonii Wardarskiej, sporządzone przez niezaangażowanych bezpośrednio w bałkańskie spory polskich obserwatorów.

W roku 1931 ukazała się w Polsce, w postaci niewielkiej rozmiarami broszury, publikacja zatytułowana *Macedończycy. Materiały antropologiczne*.¹ Była

¹Adam Wrzosek i Michał Ćwirko-Godycki, 1931, *Macedończycy. Materiały antropologiczne*, Poznań: Wydawnictwa Polskiego Towarzystwa Antropologicznego.

ona podsumowaniem badań polskich antropologów fizycznych z lat I wojny światowej — pomiarów przeprowadzonych w r. 1915–1916 na 106 jeńcach z terenu Macedonii Wardarskiej, spośród których 68 pochodziło z części wschodniej Macedonii Wardarskiej, natomiast 38 z jej części zachodniej. Jeńcy ci przebywali w trakcie przeprowadzanych badań w austriackim obozie jenieckim w Dąbiu pod Krakowem. Większość z nich (ok. 75%) stanowili chłopci ze wsi, pozostali byli rzemieślnikami, kupcami i sporadycznie tylko należeli do innych grup społecznych. Wykonujący pomiary antropologiczne polscy uczeni zwrócili uwagę na niewykryształowaną świadomość narodową jeńców. Konstatacja ta wynikała z ich odpowiedzi na stawiane jeńcom pytania, z perspektywy podjętych tu rozważań szczególnie cenne. Czytamy m.in.: *Otóż bardzo często się zdarzało, że ten sam osobnik raz mówił, że mową jego ojczystą jest macedońska, innym razem, że bułgarska, nie robiąc żadnej różnicy między jedną a drugą.* (s. 4–5). Musimy wprawdzie brać pod uwagę fakt, że polscy antropolodzy nie znali wystarczająco dobrze dialektu jeńców i mogli nie chwycić pewnych niuansów w ich wypowiedziach (pewnych uwag uzupełniających), które wyjaśniałyby, czy sens nadawany obu odpowiedziom był identyczny, jednak ogólna wymowa cytowanego stwierdzenia pozwala przypuszczać, iż wśród jeńców mogła przeważać podwójna tożsamość. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że badani jeńcy wzięci zostali do niewoli jako żołnierze wojska serbskiego, co także mogło wpływać na ich deklaracje „bułgarskości”, to jest przynależności do państwa bułgarskiego, sojuszniczego wobec Austro-Węgier. Nie należy także zapominać, w jakich okolicznościach zostali oni powołani do wojska serbskiego — byli przecież mieszkańcami Macedonii Wardarskiej, ich podporządkowanie Serbii było bardzo świeżej daty (po drugiej wojnie bałkańskiej, to jest zaledwie od roku 1913), a więc, zmobilizowani siłą, mogli czuć się obco w wojsku serbskim. Oprócz deklarowanej przez jeńców ambiwalencji tożsamości bułgarskiej lub macedońskiej godna uwagi jest również inna informacja zawarta w polskiej broszurze: *W materiałach, które posłużyły do niniejszej pracy zanotowano, że pośród badanych w Dąbiu Macedończyków 65 podało jako mowę ojczystą macedońską, a 39-u bułgarską.* (s. 5). Istotny komentarz do podanych tu liczb zawiera kolejny jej fragment, dotyczący umiejętności czytania i pisania wśród jeńców: *Tylko 40-u umiało czytać, a jeszcze mniej pisać. Podało, że umie czytać tylko po bułgarsku — 29, po bułgarsku i serbsku — 8-u, po bułgarsku i turecku — 1, po bułgarsku, serbsku i turecku również 1.* (s. 5). Są podstawy, by wnioskować, że wszyscy, którzy umieli czytać po bułgarsku (a było ich łącznie właśnie 39, czyli dokładnie tylu, ilu określało swój język jako bułgarski), mieli za sobą naukę w szkole bułgarskiej, której patronowała bułgarska Cerkiew, natomiast podejmująca dopiero działalność szkoła serbska (w przyznanej Serbii Macedonii Wardarskiej) nie zapuściła jeszcze korzeni i nie zdołała przekonać uczniów, a tym bardziej ich rodziców względnie starszych braci, że są... Serbami. Hipoteza, jaką można sformułować, dotyczyć może niezre-

alizowanego scenariusza przyszłości tego kraju: gdyby jego losy potoczyły się inaczej, gdyby przypadł Bułgarii po wojnach bałkańskich i po I wojnie światowej, dalsza nieprzerwana działalność szkół bułgarskich doprowadziłaby zapewne w kolejnych pokoleniach do ukształtowania się powszechnej świadomości bułgarskiej, do czego w dużym stopniu doszło na terenie Macedonii Pirynskiej (hipoteza ta abstrahuje od motywów i okoliczności, które temu procesowi mogłyby przeciwdziałać).

Jest to najważniejsza z naszej perspektywy treść omawianej broszury, cennej ze względu na brak innych badań statystycznych prowadzonych w owym czasie i politycznie nienacechowanych. Polscy antropolodzy próbowali też zestawić w niej wyniki swoich badań z danymi z podobnych pomiarów antropologicznych (nieobejmujących świadomości osób badanych, a jedynie ich cechy fizyczne), zebranych w r. 1918, a ogłoszonych w r. 1921 przez Bułgara, dra Kruma Dronczilowa.² Polscy uczeni mieli jednak wątpliwości, czy mogą porównywać badania bułgarskie z własnymi, skoro nie było jasne, kim dla Dronczilowa są „macedońscy Bułgarzy”, czy utożsamia ich z badanymi przez polskich antropologów Macedończykami, skoro nie podawał, skąd pochodzili ludzie, którzy posłużyli mu do pomiarów.

Dodajmy na marginesie, że pomiary antropologiczne jeńców wskazywały na znaczne różnice ilościowe między badanymi Macedończykami a Grekami, Serbami i Bułgarami, pod względem rozmaitych cech antropologicznych, na czym polscy antropolodzy opierali przekonanie o przejściowym, a zarazem odrębnym charakterze Macedończyków, których nie należy pod względem antropologicznym utożsamiać ani z Serbami, ani z Bułgarami.

Polscy antropolodzy zauważyli zgodność wyników tradycyjnych badań cech fizycznych z przeprowadzonymi ubocznie badaniami świadomości — grupa jeńców z Macedonii Wardarskiej w wyraźnej większości deklarowała swoją odrębność, używając przy tym etnonimu, pochodzącego od nazwy własnego kraju, nie ograniczając się tylko do minimalnego świadectwa odrębności, jakim byłaby deklaracja — *my tutejsi*.

Można żałować, że przedstawione badania polskie, o wartości statystycznej (grupa licząca ponad 100 osób), nie miały swoich odpowiedników, które pozwoliłyby na weryfikację wniosków, na skonfrontowanie ich z danymi zebranymi od innych mieszkańców Macedonii Wardarskiej.

Bułgar — brat z jednej matki, inny swój (sprzeciw wobec presji Serbów)

Przy braku innych świadectw, odpowiednio udokumentowanych, trudno zlekceważyć informacje zawarte w publikacji o popularnym, turystycznym charakte-

²Dr Krum Dronczilow, 1921, *Materijali za antropologijata na Bylgarite i Makedonskite bylgari*, Godišnik na Sofijskijat univerzitet, t. XVII, Sofia.

rze, mimo iż pochodzą one tylko z luźnych obserwacji. Mam tu na myśli książkę polskiej autorki Haliny Siennickiej pod tytułem *Uroda Jugosławii*, która ukazała się w roku 1936 w zasłużonej serii wydawniczej Biblioteka Jugosłowiańska³, zainicjowanej i redagowanej przez Chorwata Julije Benešicia. Swoją podróż w Macedonii Wardarskiej, traktowanej w międzywojennej Jugosławii jako część Południowej Serbii i poddawanej polityce serbizacyjnej, autorka przedstawiła w postaci obszernego opisu Macedonii, zajmującego połowę dużego rozdziału przeznaczonego dla całej Serbii (40 stron — ss. 160–200 z łącznej objętości całego rozdziału, wynoszącej 70 stron — ss. 129–208). Nadmienimy, że autorka była entuzjastką idei państwowej Jugosławii, jednoczącej południowych Słowian, i w pełni akceptowała politykę rządzącej serbskiej dynastii Karadziordżewićów. Tym cenniejsze są spostrzeżenia, świadczące o obiektywnej ocenie problemów gospodarczych i etnicznych tego niedawno powołanego do życia państwa, które znajdziemy we fragmentach jej, nader literackiego i napisanego stylem poetycko-gawędziarskim, czasem nieznośnie pretensjonalnego, przewodnika. Taka obserwacja dotyczy m.in. interesującej nas tu sprawy tożsamości ludności macedońskiej. Z *Urody Jugosławii* dowiadujemy się, iż pobyt autorki w Skopju i Macedonii przebiegł w warunkach dobrej opieki ze strony miejscowych — anonimowych przyjaciół Polski. Można się domyślać, iż byli nimi Serbowie z ówczesnej serbskiej elity miasta Skopje. Zapewnestawiali oni Siennicką przychylnie do polityki Belgradu, prowadzonej na terenie Macedonii; a docierające do niej przy tym akcenty antybułgarskie autorka starała się łagodzić, w duchu idei wszechsłowiańskiej, która była jej bliska. Przedstawiając czytelnikom swego przewodnika Skopje, opisuje ona zamieszkałą w tym mieście mieszaninę ludności różnego pochodzenia: wielu Cyganów — tragarzy i zebrzących kobiet, leniwych Turków, budzących podejrzliwość Albańczyków (posądzanych na podstawie przeszłości o skłonność do rozboju, choć obecnie trudniących się głównie ciężką pracą fizyczną). Siennicka znalazła w mieście także Greków i Arumunów / Cincarów. Przewagę mieli jednak w tym konglomeracie Słowianie, przy czym, jak twierdzi autorka (zapewne pod wpływem swych serbskich opiekunów i pośredników w kontaktach z miejscowymi): *wszyscy tu mówią po serbsku, z pewną przymieszką bułgarską* (172). Trudno było spodziewać się po Siennickiej fachowej diagnozy językoznawczej miejscowych etnolektów. Może zresztą jej ocena tego, co słyszała, była trafna, zwłaszcza jeśli chodzi o kontakty z miejscowymi Serbami lub z osobami starającymi się z cudzoziemką mówić po serbsku (kilkanaście lat polityki serbizacyjnej oraz szkoła serbska też zrobiły swoje). Poza tym miasta macedońskie charakteryzowały się językiem mieszanym. Zainteresowanie może natomiast budzić fragment tekstu, w którym Halina Sien-

³Halina Siennicka, 1936, *Uroda Jugosławii*. Biblioteka Jugosłowiańska pod red. profesora Julija Benešicia, t. IX, Warszawa, ss. 360 (ok. 150 ilustracji czarno-białych).

nicka komentuje spory serbsko-macedońskie o Macedonię Wardarską. Obie strony dowodzą w nich swoich praw narodowych do opisywanego obszaru, powołując się na gromadzone przez siebie dane statystyczne, uznawane przez każdą ze stron za niepodważalne: *Zagadnienie narodowościowe jest tu tak splątane i trudne do rozwikłania wobec niskiego stanu umysłowego, braku ostatecznej świadomości oraz obfitej mieszaniny szczepowej, że może najtrafniejszą na razie będzie spontaniczna odpowiedź pierwszego lepszego wieśniaka: „Jakiej narodowości?” — „Jestem Macedończyk”. Podobnie jak w Polsce — „tutejszy” Poleszuk.* (172). W istocie autorka nie opowiada się w tym sporze o charakter narodowy miejscowej ludności słowiańskiej ani po stronie serbskiej, ani po bułgarskiej. Przywołuje świadectwo mieszkańca wsi (a nie miasta, co tu istotne), nie wiemy niestety, jak często powtarzane i jakich okolic dotyczące (czy spod Skopja?). Natomiast można polemizować z jej utożsamianiem odpowiedzi *Jestem Macedończykiem z tutejszy* (jak Poleszuk).

Tak więc autorka międzywojennego przewodnika po Jugosławii, przeznaczanego dla Polaków, w różnych kontekstach przypomina średniowieczne związki Macedonii z państwem serbskim, popierając ideę fuzji tego obszaru z Serbią i Jugosławią. Mimo to dostrzega, że wieś — dodajmy, dominująca w Macedonii Wardarskiej, jeśli chodzi o liczbę mieszkańców — ma inne poczucie tożsamości. To składane mimochodem świadectwo dowodzi utrzymywania się, dokumentowanego dwadzieścia lat wcześniej przez polskich antropologów, stanu świadomości mieszkańców tego obszaru, szczególnie tych pochodzących ze wsi.

Do podobnych wniosków skłaniać mogą badania etnologiczne prowadzone na terenie Macedonii Wardarskiej w tychże latach 30. przez Józefa Obrębskiego.⁴ W swoim artykule, opartym na doskonałej znajomości macedońskich materiałów J. Obrębskiego, Tanas Vražinovski podkreśla z uznaniem, że polski uczony *како ретко кој друг научник пред Втората светска војна го користи националното име на Македонците и името на нивната националната татковина Македонија. Кај него никаде не се среќаваат определувања како Грци, Бугари или Срби употребувани од страна на многу научници од соседните народи и пошироко во однос на националната припадност на Македонците.*⁵ Jeśli nawet bardziej ostrożnie potraktujemy narodowy sens przypisywany nazwie *Macedończyk* przez Obrębskiego, pozostaje przecież fakt unikania przypisywania badanej ludności wsi regionu Poreče którejs z narodowości sąsiednich.

⁴Uratowane dla nauki macedońskiej i polskiej dzięki wysiłkom Anny Engelking, która sprowadziła spuściznę archiwalną po polskim uczonym ze Stanów Zjednoczonych i udostępniła do publikacji w Macedonii, po wykonaniu trudnej pracy redakcyjnej przez macedońskiego uczonego, dra Tanasa Vražinovskiego.

⁵T. Вражиновски, *Значењето на делото на Јозеф Обрембски за македонската наука.* (w:) *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија.* Глав. и одг. уредник Т. Вражиновски, Прилеп 2002, s. 21.

Podsumowując polskie obserwacje dotyczące mieszkańców Macedonii Wardarskiej z lat poprzedzających II wojnę światową, można przyjąć, że znaczna część ludzi na wsi posługiwała się określającą tożsamość nazwą własną i że brzmiała ona *Macedończyk*. Natomiast w warunkach presji serbizacyjnej i panującego reżimu policyjnego są podstawy, by przypuszczać, iż w relacji „swój — obcy” Serbowie sytuowani byli znacznie dalej od bieguna „swój” niż Bułgarzy — inni swoi.

Bułgar — od „inny swój” do „obcy” (okupant)

Początek II wojny światowej (rok 1941 na Bałkanach), zajęcie znacznej części Macedonii Wardarskiej przez wojska bułgarskie, przyjęte było przez pewną część ludności jako wyzwolenie od serbskiej okupacji, a przez resztę z powściągliwym i ostrożnym oczekiwaniem — jak wkroczenie każdego obcego wojska. Okres władzy bułgarskiej — i uczestniczących w tej władzy miejscowych nastrojonych probułgarsko (nazywanych przez inną opcję *bugarašami*) — przebiegał pod znakiem wykorzeniania pozostałości dwudziestoparoletniego reżimu serbskiego, jego faktycznych i rzekomych sympatyków. Oczekiwani przez część mieszkańców z nadziejami, *swoi* Bułgarzy, reprezentowani przez wojsko, policję, szkołę językowo bułgarską, byli odczuwani jako *inni*, a potem — *obcy*. Okres wojennej władzy bułgarskiej był, jak sądzę, decydujący dla ostatecznego urobienia gruntu na przyjęcie własnej świadomości narodowej przez mieszkańców Macedonii Wardarskiej.⁶

Bułgar — brat z innej matki (spoza Jugosławii) — od r. 1948 obcy i wróg

Zasada federacji republik narodowych, która legła u podstaw komunistycznej Jugosławii, pociągnęła za sobą powstanie Republiki Macedonii jako namiastki narodowego, choć niesuwerennego państwa Macedończyków — z własnym językiem i kulturą opartą na podstawach instytucjonalnych (ze szkolnictwem niższym i wyższym, mediami, teatrem, a następnie także powołaną jednostronnie, bez zgody innych patriarchatów prawosławnych, autokefaliczną Cerkwią macedońską). Po krótkotrwałym, paroletnim okresie komunistycznego dobrego partnerstwa z Bułgarią, w ramach którego Bułgaria akceptowała macedońską ideę narodową, popularyzowaną także na jej terenie (w Macedonii Pirńskiej — pod presją Moskwy i Belgradu), a Bułgar i Macedończyk były pojęciami narodowymi wzajemnie akceptowanymi nie tyle jako *swój*, ale *swojski inny*, dochodzi do odstepstwa Titowskiej Jugosławii od obozu komunistycznego i wzajemne relacje Bułgarii i Jugosławii ulegają radykalnej zmianie. Na szereg dziesięcioleci opuszczona

⁶Interesujące światło na tę kwestię mogłyby rzucić archiwa policji bułgarskiej z okresu wojny, dotyczące Macedonii Wardarskiej.

została kurtyna dzieląca Bułgarów i Macedończyków. W Macedonii po drugiej wojnie światowej w federacji narodów Jugosławii realizowano ideę odrębnego narodu macedońskiego (konceptę Krste Misirkova), co wzmacniało poczucie obcości Macedończyków wobec Bułgarów; wzniesiono „mur chiński”, nieprzenikalny z obu stron, oddzielający obie pokrewne kultury narodowe. Trwała jednocześnie w polityce europejskiej nieustająca presja Greków, odmawiających Macedończykom prawa do ich etnonimu. Oficjalna polityka bułgarsko-macedońska miała swoje zawirowania i ulegała zmianom taktycznym po stronie bułgarskiej, co wyrażało się w politycznych dyspozycjach płynących z centrum władzy: *Njama Makedonija* względnie *Ima Makedonija* (*Nie istnieje* lub też *Istnieje Macedonia*). Idea narodu macedońskiego obłożona została tabu lub stała się przedmiotem ostrych ataków i negacji. Macedończyk był przez Bułgarów akceptowany jako *swój*, ale w znaczeniu *macedońskiego Bułgara*. Osoby, które określały się jako *Macedończycy* i nadawały temu mianu znaczenie narodowe, traktowane były jak odszczepieńcy lub zdrajcy, względnie łagodniej — jako obiekty wrogiej manipulacji, zaślepieni odstępcy od bułgarskiej myśli narodowej. Z drugiej strony — przez Macedończyków w Macedonii — Bułgar był uznawany za obcego i to obcego szczególnie agresywnego wobec tożsamości macedońskiej. Po stronie *innych*, ale *swoich innych*, sytuowały się natomiast dla Macedończyków narody Jugosławii: najbliżsi geograficznie i wyznaniowo Serbowie i Czarnogórcy, dalej Bośniacy, Chorwaci, Słowenci. Statystycznych badań tego planu mentalnego faktycznie nie prowadzono, gdyż były to kwestie nadto delikatnej natury i lepiej było pewnych aspektów idei „braterstwa i jedności” nie weryfikować. Wyjątki w sposobie postrzegania Bułgarów przez Macedończyków były, ale potwierdzały tylko przedstawioną wyżej zasadę.

Rozpad Jugosławii i kryzys komunizmu nie miały istotnego wpływu na relację „Macedończyk — Bułgar”. Macedończycy, pozbawieni tarczy ochronnej federacji o międzynarodowym prestiżu, mimo pozornej euforii powołania do życia własnego państwa narodowego mieli poczucie zagrożenia dalszego bytu państwowego. Sygnały tego zagrożenia płynęły od wszystkich sąsiadów: ze strony Serbii, wycofującej z Macedonii siły i środki militarne, ze strony Grecji, odmawiającej uznania nazwy identyfikowanej z tożsamością narodu, a także ze strony Albańczyków, dominujących ilościowo nad Macedończykami, ze względu na wysoki przyrost mniejszości albańskiej, zasilanej uchodźcami z Kosowa. Bułgaria liczyła na to, że w nowych warunkach politycznych życzliwszy Bułgarom nurt narodowy (silna partia WMRO) zburzy wzniesione przez czasy jugosłowiańskie mury i ponownie zbliży Macedończyków do „matki Bułgarii”. Te oczekiwania spełniły się tylko w pewnym stopniu, a proces pokonywania animozji zatrzymał się na granicy podtrzymania własnej tożsamości narodowej przez Macedończyków. Animozje nie zniknęły, a dawny dystans niechęci wobec Bułgarów sygnalizowany był

m.in. w napisach na murach czy w okrzykach na stadionach: *Bugari — Tatari*, w których wypominano niesłowiańską, azjatycką (tj. protobułgarską) etnogenezę Bułgarów.

Macedończyk w kostiumie Bułgara

Zapowiedziane i urzeczywistnione wejście Bułgarii do Unii Europejskiej oraz polityczna marginalizacja takich republik postjugosłowiańskich, jak Chorwacja, Serbia, Bośnia, Czarnogóra, Macedonia muszą wywierać wpływ na stan świadomości Macedończyków, szukających wyjścia z obecnej izolacji. Przybiera to m.in. formy przyjmowania przez Macedończyków podwójnego obywatelstwa macedońskiego i bułgarskiego. Godne badania (ostrożnego i rzetelnego) byłoby ich faktyczne poczucie świadomości narodowej. Stawiałbym raczej hipotezę, że istotne zmiany jakościowe nie zaszły. Ludzie korzystają jedynie z koniunktury politycznej, sprzyjającej państwu bułgarskiemu.

A BULGARIAN: ONE OF US OR THEM? TRANSFORMATIONS IN THE NATIONAL CONSCIOUSNESS OF MACEDONIANS

The article deals with the formation of the national consciousness of Macedonians, especially in relation to the historically changing attitudes to Bulgarians. Various documents are analyzed containing clues as to how Macedonians talk about themselves, especially accounts of Polish observers, scholars (anthropologists, ethnologists) and journalists, indifferent to territorial and ethnic disputes in the Balkans. The author concentrates on the problems of the inhabitants of the Vardar region. From the 14th century it was subjected, similarly to Bulgaria, to the Ottoman Empire, and after the Balkan wars (1912–1913) to a heavy pressure from Serbia. This facilitated the formation of a certain bond with Bulgarians, who were first seen as brothers in a common misfortune (the Turkish bondage), then as a nation positively contrasted with Serbs. The attitude changed, however, after 1941, when Vardar Macedonia was occupied by Bulgarians, who were now seen as enemies and conquerors. The author treats this moment as the turning point in the formation of Macedonian national identity. Attention is also paid to historical processes at the turn of the 21st century. As a result of the disintegration of Yugoslavia, an independent national state emerged. However, its political independence is now threatened and the country fears being marginalized, especially since Bulgaria became a member of the EU. Also, many Macedonians now have double citizenship, Macedonian and Bulgarian, though probably not because of the lack of an independent Macedonian national identity but as a means of benefiting from the good political situation of Bulgaria.

Petar Sotirov
(Lublin)

WSPÓŁCZESNY BULGARSKI OBRAZ BAŁKAŃSKICH
SĄSIADÓW — MIĘDZY SWOIM A OBCYM
(NA MATERIALE BULGARSKICH INTERNETOWYCH
FORÓW DYSKUSYJNYCH)

Przedmiotem niniejszego artykułu są wyobrażenia współczesnych Bułgarów o sąsiednich państwach i narodach na Bałkanach. Jako źródło materiałowe wykorzystano wypowiedzi uczestników bułgarskich forów internetowych na badany temat. Na podstawie analizy internetowych dyskusji ujawniony został współczesny obraz bałkańskich sąsiadów, który jest zróżnicowany. Część wyobrażeń internautów ma charakter stereotypowy — odzwierciedlają one wydarzenia historyczne i kształtują generalnie negatywny, choć w różnym stopniu, obraz każdego z bułgarskich sąsiadów. Wiele badanych wypowiedzi bazuje na współczesnych zjawiskach i doświadczeniu osobistym — te z kolei kreślą pozytywny obraz sąsiada i dowodzą transformacji dawnych stereotypów.

Wśród wszystkich bałkańskich sąsiadów najbardziej zróżnicowany jest obraz Macedończyków, najbardziej zaś wyrazistym kontrapunktem dwóch typów ocen (pozytywnej i negatywnej) jest obraz Serbii i Serbów. Obraz Turcji i Turków związany jest z pewnym paradoksem — uczestnicy forów internetowych „zaskoczeni” są własną pozytywną oceną tureckiego sąsiada, sprzeczną z bułgarskimi stereotypami Turcji i Turków jako wiekowego ciemżyciela. Najbardziej monolityczny i negatywny jest obraz Grecji i Greków. Najmniejsze zainteresowanie na forach internetowych okazano Rumunii.

Relacje sąsiedzkie na Bałkanach określone są jako tradycyjnie złe, ale w dyskusjach o nich zauważalne jest myślenie nowego typu, abstrahowanie od historii i orientacja na współczesność. Wyrazem tego sposobu myślenia są apele o poznawanie sąsiednich narodów.

Pod względem źródła materiałowego niniejsze badania nieco różnią się od dotychczasowych dociekań naukowych nad stereotypami narodowymi. Przegląd literatury etnolingwistycznej z tego zakresu wskazuje na to, iż ujawnienie stereotypów dokonuje się tradycyjnie metodą ankiety, w niektórych zaś przypadkach przy zastosowaniu metod ilościowych z zakresu statystyki czy psychometrii (Bartmiński 1988; Bartmiński i in. 2005). Niewątpliwie te metody posiadają wiele zalet — np.

poddają się logarytmizacji, uzyskane wyniki uznawane są za wiarygodne i obiektywne — chociaż mają również i wady, np. obecność elementu „przymusu”, ograniczony zakres odpowiedzi lub brak uzasadnień opinii ankietowanych osób.

Wybór dyskursu forów internetowych jako obiektu naszych zainteresowań nie jest przypadkowy. Po pierwsze, rozpowszechnienie Internetu doprowadziło do powstania nowego gatunku komunikacji werbalnej — *dyskusja internetowa* — który stale powiększa swój zasięg i znaczenie w przestrzeni społecznej. Świadczy o tym zarówno statystyka¹, jak i fakt, iż gatunek ten stał się w ostatnich latach obiektem badawczym wielu prac naukowych.² Zatem logiczne wydaje się stwierdzenie, że dominujące poglądy i oceny obecne w dyskusjach internetowych są w znacznym stopniu miarodajne dla całego społeczeństwa. Po drugie, w odróżnieniu od dyskusji typu „twarzą w twarz”, rozmowy prowadzone na stronach internetowych są anonimowe (ich uczestnicy ukryci są najczęściej pod różnymi pseudonimami). Internetowa anonimowość pozwala wysnuć przypuszczenie, iż ludzie, dyskutując w bardziej komfortowej sytuacji, w sposób szczerzy prezentują swoje poglądy na dany temat. Trzeci powód wyboru forów internetowych jako obiektu badań związany jest z tym, że mają one charakter publiczny, to znaczy, że nie tylko zawierają określone poglądy, lecz rozpowszechniają je po całej „globalnej wiosce”. W związku z tym wydawało się nam nie tylko interesujące, ale i ważne zbadać charakter informacji pochodzących z jednego „osiedla” tej „wioski”, nazywającego się *Bulgaria*.

Nasze podejście do dyskursu forów internetowych charakteryzuje się tym, iż w centrum analizy sytuuje nie tyle język, ile kontekst wypowiedzi, sytuację jej powstawania, jak również osobowość rozmówców — przede wszystkim ich system światopoglądowy.³ Głównym celem przeprowadzanej tu analizy jest ujawnienie jednego z elementów owego systemu — wyobrażeń współczesnych Bułgarów o ich sąsiadach na Bałkanach. Zaprezentowane zostaną one zarówno na tle tradycyjnych stereotypów⁴ bałkańskiego sąsiada, jak i w związku z ich transformacją

¹Analiza statystyczna grup dyskusyjnych w polskiej sieci internetowej w ostatnich kilku latach świadczy o bardzo dynamicznym rozwoju tego sposobu wymiany opinii na dany temat (zob. np. Zieliński 1998, Godlewski 2005).

²Na ten temat zob. np. monografię Smith (1999) lub pracę zbiorową pod red. Dobek-Ostrowskiej (1997). Jako ciekawy fakt odnotujemy wzrost na polskich uczelniach liczby prac dyplomowych poświęconych komunikacji internetowej (np. Jakubowski 2004, Godlewski, op.cit.).

³Wiadomo, że analiza dyskursu może dotyczyć różnych jego elementów i poziomów (van Dijk 1985). Możliwe jest, na przykład, rozpatrywanie dyskursu tylko jako struktury językowej — w tym przypadku obiektem analizy jest sam język, np. jego cechy gramatyczne czy leksykalne. Jeśli wobec dyskursu badanych tutaj forów internetowych zastosuje się taką analizę, okaże się, że posiada on w znacznym stopniu cechy dyskursu potocznego, typowego dla komunikacji codziennej, tzw. komunikacji „kapilarnej” (Гладкова, Ликоманова 2002, 75).

⁴Pojęcie *stereotyp* rozumiane jest tutaj ogólnie jako uproszczony, schematyczny obraz ludzi, grup lub relacji społecznych, który kształtuje się na podstawie niepełnej, jednostronnej lub nieprawdziwej

w zakresie opozycji *swój* i *obcy*, spowodowaną wydarzeniami najnowszej historii świata, Europy i Bałkanów.

Następna część pracy zawiera analizę dyskursu wybranych bułgarskich forów internetowych, poświęconych badanej problematyce. Podstawą niniejszego opracowania stały się fora prowadzone w ramach bułgarskiego portalu wirtualnego *ABV* (<http://forum.abv.bg>), przede wszystkim teksty na temat *Sąsiadów Bułgarii* z rubryki *Polityka*. Analizie poddano ponad 600 opinii, wyrażonych w ramach 14 problemów, mieszczących się w temacie bułgarskich sąsiadów.⁵ Zbadane dyskusje wirtualne prowadzone są w okresie dwuletnim (2003–2005), średnia liczba osób wypowiadających się na odrębne tematy waha się między 10 a 15.

Mimo że uczestnicy forów ukryci są pod pseudonimami, sporządzone teksty często zawierają określone identyfikatory ich cech społecznych. W roli takich identyfikatorów występują zarówno zjawiska o charakterze formalnojęzykowym (np. forma rodzaju gramatycznego jako identyfikator płci, cechy gwarowe jako wskaźnik miejsca pochodzenia czy stopnia wykształcenia, leksemy i związki frazeologiczne charakterystyczne dla osób z określonej grupy wiekowej), jak i dane sytuujące się w bazie treściowej dyskursu (np. wyrażona wprost informacja o sobie i o innych uczestnikach forów).

Wskazane tutaj wyróżniki stanowią podstawę do stwierdzenia, iż typowy uczestnik badanych forów jest stosunkowo młodym mieszkańcem miasta (swoich przedstawicieli ma zarówno zachodnia, jak i wschodnia część terytorium językowego Bułgarii), osobą wykształconą, ale taką, która nie zalicza się do bułgarskiej elity intelektualnej. Zatem można przyjąć, iż uczestnicy analizowanego dyskursu są reprezentantami tzw. „masowych poglądów” bułgarskiego społeczeństwa, przede wszystkim jego młodszego pokolenia.

Najwięcej opinii dotyczących obrazu bałkańskiego sąsiada poświęconych jest Macedonii, następnie — Turcji i Serbii, dalej — Grecji, w znikomej liczbie — Rumunii. Zdarzają się także teksty o wschodnim (naturalnym) sąsiedzie — o Morzu Czarnym (2), w których konstytuują się dwa kontrastowe stanowiska: że jest ono „najgorszym naszym sąsiadem” bądź „najlepszym bułgarskim sąsiadem”. Nie należy pomijać faktu, iż uczestnicy forów poświęcają wiele miejsca ogólnej sytuacji na Bałkanach i panującym tam stosunkom sąsiedzkim. Omawiając relacje między

informacji. Więcej o stereotypach zob. Bartmiński, Panasiuk (1993), Anusiewicz, Bartmiński (1998), Bartosiak-Tomusiak (1998) i in.

⁵Pod uwagę wzięto dyskusje, które w największym stopniu związane są z naszym obiektem badawczym, np. *Najważniejszy sąsiad — Macedonia* (61 opinii), *Macedończycy* (14), *Pirynska gól-gota* (15), *Turcja w Unii Europejskiej? Głupoty!!!* (102), *Turcja — główne zagrożenie dla istnienia Bułgarii* (144), *Strona internetowa o kresach zachodnich* (45), *Żegnaj Jugosławio!* (28), *O kresach zachodnich* (18), *Strach być Bułgarem 50 km od Sofii* (19), *A Grecja?* (36), *Rumunia i Rumuni* (3), *Który z naszych sąsiadów to najbardziej pieprzony sąsiad?* (68), *Najlepszy sąsiad Bułgarii* (24).

poszczególnymi państwami i narodami, uczestnicy dwóch forów robią nawet ranking sąsiadów na podstawie kryterium *sympatii* i *antypatii*.

O Macedonii i Macedończykach — „swoi udający obcych”⁶

Wypowiedzi poświęcone Macedonii wyróżniają się największym bogactwem treści i są w najwyższym stopniu nacechowane emocjonalnie. Znajdujemy w nich odniesienia do historii, czasów dzisiejszych, a nawet do przyszłości. Na stosunek emocjonalny ich autorów do Macedonii składają się rozmaite odczucia o różnym natężeniu: tęsknota, rozczarowanie, ubolewanie, obraza, oburzenie, wściekłość.

Analizowane teksty związane z tematem *Macedonia* napisane zostały przez 20 uczestników forów. W wypowiedziach tych funkcjonuje kilka podstawowych typów wyobrażeń, które kształtują złożony i kontrowersyjny obraz południowo-zachodniego bułgarskiego sąsiada. Można tutaj wyróżnić: 1) wyobrażenia związane ze wspólną historią Macedonii i Bułgarii, 2) wyobrażenia o polityce państwa macedońskiego, 3) wyobrażenia o obywatelach Macedonii.

Wyobrażenia związane z historią prezentowane są za pomocą określeń o charakterze stereotypowym, w rodzaju „niespełniony ideał narodowy o zjednoczeniu wszystkich Bułgarów na Bałkanach” bądź „bezpowrotnie stracona sprawa zjednoczenia”. Oficjalna polityka państwa macedońskiego — dawna i obecna — określana jest jako „historia falsyfikowana” lub „wściekła propaganda antybułgarska”.

Wśród wypowiedzi na szczególnie zainteresowanie zasługują te, które odzwierciedlają wyobrażenia uczestników forów o współczesnych obywatelach Macedonii. Wyobrażenia owe budują niejednolity, wyjątkowo bogaty i barwny obraz. Z jednej strony, autorzy wypowiedzi nie mają wątpliwości, iż „Macedończycy mają bułgarskie korzenie”, że „Macedończycy w istocie są Bułgarami”, że są „częścią naszej bułgarskiej tożsamości”, że „sami wiedzą, że są Bułgarami, tylko boją się do tego przyznać”. Z drugiej strony, Macedończycy uznani zostali za ludzi niewdzięcznych („ci niewdzięcznicy”), ponieważ na bułgarską pomoc (polityczną i militarną) „odpowiadają złością i nienawiścią wobec wszystkiego, co bułgarskie, i negacją swoich bułgarskich korzeni”, ponadto a priori „nienawidzą nas, pogardzają nami”. Tylko nieliczni autorzy opinii dopuszczają myśl, że „oni (obywatele Macedonii — P.S.) mają pewne prawo (do autonomii; przyp. red.)”, ponieważ „my (Bułgarzy — P. S.) traktujemy ich jak naszą kolonię”.

W znacznej części opinii zauważalny jest motyw Macedończyka jako ofiary polityki własnego i (w pewnych okresach) serbskiego państwa. Dominują tutaj

⁶W badanych tekstach użycie lub pominięcie etnonimu *Macedończycy*, nawet jego postaci graficznej (np. *Macedończycy* i/lub „*macedończycy*”) jest również wyrazem stosunku do ludności Macedonii. W identyczny sposób można tłumaczyć sposób pisania przez niektórych internautów nazwy *Turcja* — *turcja*.

współczucie i zrozumienie: „Po 90 latach terroru... czego można się spodziewać?!”, „Wiele generacji macedońskich Bułgarów poddanych było olbrzymim naciskom i propagandzie oraz wdrożeniu idei macedonistycznej”, „Szkoda, to tragedia dla nas, ale jeszcze większa dla nich”. Wśród uczestników forów na temat Macedonii były również osoby postrzegające Macedończyków nie jako zbiorowość składającą się z tak samo myślących ludzi, lecz jako zróżnicowaną grupę, w której skład wchodzi zarówno zatwardziali macedoniści, jak i tacy, którzy „skrycie, tylko w cztery oczy, okazują nam sympatię”.

W związku z wizją przyszłości Macedonii, uczestników forów można podzielić na kilka grup: 1) przedstawiciele pragmatycznego podejścia, którzy lansują ideę uznania *status quo*, tj. uszanowania tożsamości Macedończyków („niech sobie żyją”), 2) prezentujący Macedonię i Macedończyków jako mniejsze zło, np. w porównaniu z Albanią jako sąsiadem („Oby Macedonia zawsze była naszym sąsiadem, jeżeli nie z nami, jako nasza część, przynajmniej niech będzie obok nas!”), 3) nosiciele bardzo negatywnej wizji przyszłości Macedonii, wizji łączącej się z wyraźnie negatywną emocją („My jesteśmy przed progiem Unii Europejskiej — oni przed progiem Wielkiej Albanii”, „Niech idą na złamanie karku!”).

O Turcji i Turkach — „od obcych do swoich”

Opinie związane z tą problematyką mieszczą się przede wszystkim w dwóch dyskusjach na forach internetowych. Dyskusje te zatytułowane są *Turcja upadnie* i *Który z naszych sąsiadów to najgorszy sąsiad?* Reprezentowane w nich wyobrażenia można podzielić na dwie grupy: 1) wyobrażenia związane z Turcją jako państwem i jego polityką, 2) wyobrażenia związane z Turkami jako ludźmi. Z punktu widzenia emocjonalnego stosunku do sąsiada wszystkie wyobrażenia o Turcji i Turkach w sposób bardzo klarowny dzielą się również na dwie klasy: wyobrażenia negatywne i wyobrażenia pozytywne.

Negatywnie nacechowane wyobrażenia o Turcji jako państwie i o jej polityce oraz o Turkach bazują przede wszystkim na wydarzeniach historycznych i na już powstałych stereotypach o Turkach-ciemiężycielach. Treść semantyczna tych stereotypów zdecydowanie kojarzy się z pojęciami *obcy*, *inny*. Ich początek tkwi — według pewnego dyskutanta — w powiedzeniu: „Jeśli nie zjesz swojego jedzenia, oddam cię Turkom”, którym bułgarskie babcie straszyły wnuków podczas niewoli tureckiej. Wśród wyobrażeń negatywnych dominują te, które traktują Turcję jako zagrożenie militarne, jako historycznego bułgarskiego dłużnika (w sensie terytorialnym) lub jako państwo, które wykorzystuje Bułgarię w staraniu się o wejście do Unii Europejskiej („Turcja chce wykorzystać Bułgarię jako dywanik do Europy”). W stosunku do Turków używane są zarówno mocne, nacjonalistyczne i obraźliwe kwalifikacje, jak i „łżejsze”, zawierające „tylko” czasownik *nienawidzić* lub

słowotwórczo pokrewne mu leksemy („mamy powody ich nienawidzić”, „Turcy są najbardziej znienawidzeni przeze mnie”). Trzeba podkreślić, iż negatywne opinie o Turkach w większości przypadków nie zawierają uzasadnień.

Jednak analiza wypowiedzi uczestników forów internetowych daje podstawę, by stwierdzić, iż dominuje pozytywny stosunek do Turcji i Turków. Ten niespodziewany stan rzeczy nawet przez samych autorów opinii oceniany jest jako paradoks: „Paradoksalnie Turcy i Bułgarzy nie żywią wielkiej nienawiści do siebie, mimo że kiedyś nas tego uczono” — pisze jeden z dyskutujących. Dalej w trakcie wypowiedzi ten sam uczestnik dodaje: „Turcy są dzisiaj naszym najbardziej stabilnym i życzliwym sąsiadem, choć — jaki paradoks — są to ludzie, których z historycznego punktu widzenia powinniśmy najbardziej nienawidzić”. Uważam, iż wyjaśnienia odstępstwa od dawnego stereotypu, nacechowanego semantycznie ‘obcy’, można szukać w efekcie tła, czyli w fakcie, że oceniając Turków, autorzy opinii porównują ich z innymi bułgarskimi sąsiadami, którzy okazują się gorsi (np. „Wśród wszystkich bałkańskich sąsiadów tylko Turcy nie wykazują negatywnego stosunku do nas”). W związku z tym można jeszcze przytoczyć fakt, iż w rankingu antypatii (zob. dalej) Turcy nie są na czele.

Na uwagę zasługuje fakt, że pozytywny stosunek do Turków jest często przez internautów argumentowany za pomocą własnych obserwacji lub osobistych kontaktów, np.: „(Turcy — P.S.) zawsze pilnują swojego interesu i pracują dla siebie, lubią swoje państwo i czczą swoich wielkich mężów stanu”, „nie wbijają noża w plecy”, „nic złego nie doświadczyłem od Turków, znam ich dobrze”.

O Grecji i Grekach — „podobni, ale obcy”

Wypowiedzi poświęcone południowemu bułgarskiemu sąsiadowi znajdujemy w dyskusji zatytułowanej *A Grecy?*, zainicjowanej przez moderatora, występującego pod pseudonimem *Nadim*. Na jego propozycję odpowiedziało 30 osób; wypowiedzi było 36. Zdecydowana większość opinii wyraża stosunek do Greków jako ludzi i ogólnie do greckiego narodu, tylko nieliczne prezentują obraz Grecji jako kraju (w sensie geograficznym) i o polityce państwowej (w aspekcie historycznym czy współczesnym). Trzeba jednak podkreślić, że w wypowiedziach ujmujących Greków jako naród implikowane są również oceny polityki greckiego państwa.

Można wyodrębnić trzy podstawowe typy postaw uczestników bułgarskich forów wobec Greków. Pierwsza sytuuje się blisko pozytywnego bieguna skali emocjonalnej — stosunek ten można określić jako *bezwarunkowo pozytywny*. Ale liczba jego reprezentantów okazuje się znikoma — jest ich tylko dwóch. Opinie tych osób zawierają prostą konstatację bez argumentacji: „Podobają mi się i szanuję ich (Greków — P.S.)”, „Podobają mi się, nawet bardzo”. Autor drugiej z cytowanych opinii zaznacza, iż jego stosunek do Greków jest wyjątkiem wśród

utrwalonych bułgarskich wyobrażeń o Grekach, dodając: „... ale większość ludzi w Bułgarii bardzo ich nienawidzi”.

Drugą postawę wobec Greków można nazwać *argumentacyjnie pozytywną* — prezentowana jest ona w dyskusji przez czterech uczestników. W dwóch wypowiedziach pozytywny stosunek poparty jest własnym doświadczeniem życiowym: „Przebywałam przez 6 miesięcy w Grecji i było mi bardzo dobrze! Teraz mam tam przyjaciół i piszemy do siebie”; „Ja mieszkam w Grecji i mogę powiedzieć, że tutaj są wspaniali ludzie”. Bardzo ciekawa jest inna wypowiedź, w której zauważa się wewnętrzną autorską rozterkę, czy zaufać własnemu doświadczeniu, czy utrwalonemu stereotypowi. Zaprezentowana została również pewna transformacja dotychczasowych stereotypów: „Ogólnie mam zły stosunek do Greków..., ale byłam w Grecji... i mam mnóstwo kolegów, którzy są porządnymi ludźmi, tak że w sumie stereotypy nie są czymś dobrym”. Czwarta opinia implikuje stosunek pozytywny, uzasadniony bliskością dwóch narodów w dziedzinie mentalności i zachowań: „Uważam, że Grecy są narodem, do którego jesteśmy najbardziej podobni”.

Trzeci typ postawy wobec Greków ma zdecydowaną przewagę — określić go można jako *kategorycznie negatywny*. Wyrażające go wypowiedzi obfitują zarówno w argumenty, jak i w ukryte emocje. Okazuje się, że źródłem zdecydowanie negatywnego stosunku jest, według uczestników forów, nieuzasadniona wysoka samoocena Greków, którzy „uważają siebie za śmietankę na Bałkanach i patrzą z góry na innych”. Ponadto „myślą o sobie jako o wielkim państwie, ale nie wiedzą, że są tylnymi drzwiami Europy”. Demonstracja takiej samooceny jest dla większości uczestników forów nie do przyjęcia, a nawet jest czymś bolesnym. Negatywny stosunek do Greków wynika również z cech ich charakteru i zachowań. Intrygujące jest, że niektórzy autorzy opinii wykazują zrozumienie dla nich, przekonani, iż sporo ich cech można przypisać również Bułgarom, np.: „(Grecy — P.S.) są wyjątkowo leniwi [...] a pod względem mentalności są nam bliscy”.

Innym źródłem negatywnego obrazu greckiego sąsiada są złe doświadczenia w osobistych kontaktach między Grekami a Bułgarami we współczesnych czasach, np. zachowania Greków wobec Bułgarów przebywających w Grecji lub greckich pracodawców wobec bułgarskich robotników w Bułgarii. Niektórzy autorzy opinii są przekonani, że „Grecy nas nienawidzą”, że „utopiliby nas w łyżce wody”. Te wypowiedzi dopełniają negatywny obraz Greka na bułgarskich forach internetowych. W ramach tematu dotyczącego Grecji i Greków zanotowano tylko jedną opinię bazującą na skrajnie nacjonalistycznych przekonaniach — apel o nienawiść do wszystkich bułgarskich sąsiadów, w tym do Greków.

Grecji jako krajowi i prowadzonej przez politykę państwową poświęconych jest niewiele wypowiedzi. Część ich autorów twierdzi, że „Grecka przyroda jest piękna”, zaznacza jednak, iż grecka polityka państwowa jest antybułgarska: „propaganda przeciw Bułgarii zaczyna się w szkole już w najwcześniejszym wieku”.

O Serbii i Serbach — „bracia Serbowie”

Największą liczbę opinii poświęconych wyłącznie zachodniemu bułgarskiemu sąsiadowi można znaleźć w forum na temat *Strach być Bułgarem 50 km od Sofii*. W tych wypowiedziach prezentowane są dwa kontrastowe typy postaw: 1) negatywny stosunek do Serbii jako państwa z polityką antybułgarską, z praktyką asymilacyjną wobec bułgarskiej mniejszości (obecnie i w przeszłości), 2) pozytywny stosunek do Serbów jako ludzi, którzy „są nam bliscy z powodu podobieństwa duszy, charakteru, religii i mnóstwa innych rzeczy”. Są również autorzy, którzy kwestionują tę bliskość, nazywając ją „pseudobliskością”. Z ich argumentacji wynika jednak, że chodzi im o nieuprawnioną generalizację czy też o zamianę obiektów, ponieważ skojarzenia negatywne w ich przypadku związane są bardziej z polityką serbskiego państwa, która generuje określone zjawiska czy „bohaterów”, niż z Serbami jako nacją. Jako przykład można przytoczyć wypowiedzi uczestnika dyskusji kryjącego się pod pseudonimem *Asparuch*, który zaprzecza istnieniu bliskości duchowej między Bułgarami a Serbami, odwołując się do niektórych znamienitych postaci serbskiej historii współczesnej (np. Miloszewicz czy Arkan) bądź do zjawisk z dziedziny serbskiej kultury masowej (np. tzw. serbski gatunek muzyczny *czalga*). Zwracając się do innych uczestników forum, *Asparuch* pisze: „Możliwe jest, że tobie Serbowie są bliscy z powodu podobieństwa duszy i charakteru, że drzesz swoją podkoszulkę słuchając Lepy Breny; może lejesz łzy, patrząc na Miloszewicza, może wyplakałeś oczy za Arkanem, ale ja raczej dostaję rozstroju żołądka z powodu tej całej «bliskości duchowej»”.

W dyskusji poświęconej Serbii na szczególną uwagę zasługuje autor posługujący się pseudonimem *Weinlock*. Takiego uczestnika raczej rzadko można spotkać na forach internetowych. Na tle innych wyróżnia się erudycją i kulturą retoryczną. Ciekawa staje się obserwacja jego strategii zachowań językowych, dzięki której w trakcie wymiany zdań wpływa na zmianę poglądów innych uczestników, potrafi obniżyć „temperaturę” dyskusji, spowodować w niej przełom. Zasadniczo *Weinlock* jest przeciwnikiem antyserbskiego nacjonalizmu. Odnosząc się ze zrozumieniem do wypowiedzi oponentów, które „promieniają wyjątkowo silną wrogością i nieprzejeđnaniem”, stara się ich tezy obalić własnymi argumentami, np.: 1) praktyka asymilacyjna istniała i istnieje we wszystkich państwach bałkańskich z etnicznie mieszanymi regionami, również w Bułgarii (zatem „stosujemy podwójną miarę”), 2) opinie bułgarskich nacjonalistów zawierają i generują nienawiść i nieprzejeđnanie, więc bliskie są ideologii serbskich nacjonalistów, 3) w aspekcie historycznym zjawisko *bułgarskiego okupanta w Serbii* jest faktem, ale 4) zwykli Serbowie są realistami i „żyją teraz, nie w przeszłości, nie rozmawiają tyle o polityce, co my”, 5) zwykli Serbowie są gościnni, mamy z nimi wiele wspólnego w dziedzinie folkloru i tradycji ludowych.

Według *Weinlocka*, „problem Bułgarów w Serbii wynika nie z ich przynależności do innego narodu, tylko z faktu, iż stosunki między etnosami są złe”, ponadto zaznacza on, że problemem są ludzie, którzy „żyją przeszłością”. Wyjściem z sytuacji jest wzajemny szacunek, „szukanie mostów, a nie przeszkód”, realizacja hasła „Poznaj sąsiada, żeby go pokochać”.

O Rumunii i Rumunach: „my — obojętni, oni — niewdzięczni”

Na obserwowanych forach internetowych brakuje dyskusji poświęconych wyłącznie północnemu bułgarskiemu sąsiadowi. Rumunów dotyczy tylko kilka odrębnych wypowiedzi w ramach szerszych dyskusji o sąsiadach na Bałkanach. Powodów tego słabego zainteresowania można szukać zarówno w historii (według jednego z uczestników forów „z nimi mieliśmy najmniej starć”), jak i w geografii — obecność naturalnej granicy wodnej (rzeka Dunaj). Analizowane wypowiedzi rysują obraz Rumunów jako sąsiadów, którzy „nie lubią nas” lub „odnoszą się do nas z rezerwą”. Dla autorów wypowiedzi ten fakt nie ma racjonalnego wytłumaczenia, a nawet — ze względu na przeszłość historyczną — jest przejawem braku wdzięczności: „Rumuni nie mają żadnego powodu, żeby na nas źle patrzeć... oni podle wbijają nóż w plecy podczas wojen bałkańskich... do ok. XVIII/XIX wieku piszą po bułgarsku... jak popatrzymy na ich język, niby łaciński — pełny jest bułgarskich słów”. W jednej z wypowiedzi obecna jest nieuargumentowana konstatacja: „Rumuni i Turcy są przeze mnie najbardziej znienawidzeni”, w innej pokazana jest obojętność: „wobec Rumunów jestem obojętny”.

Ranking bułgarskich sąsiadów według antypatii i sympatii

Oprócz wypowiedzi oceniających poszczególnych sąsiadów, uczestnicy bułgarskich forów internetowych często skłonni są do oceny ogólnej sytuacji na Bałkanach w zakresie stosunków sąsiedzkich lub do porównywania sąsiadów i sporządzania ich rankingów na podstawie antypatii i sympatii do nich. Ogólnie rzecz biorąc, relacje między sąsiadami na półwyspie oceniane są jako niedobre, ponieważ „na Bałkanach każdy każdego nienawidzi”, „Bałkany są ogniskiem intryg politycznych — nikt nikomu się nie podoba”.

Oдноśnie rankingu według antypatii, najbardziej negatywny jest stosunek do Serbii jako państwa i do prowadzonej przez nie polityki. Drugie miejsce zajmują Grecja i Grecy — przyznają im je wszyscy biorący udział w klasyfikacji. Turcja i Turcy razem z Rumunami tylko dla jednego uczestnika są najgorszymi sąsiadami, dla innego Turcy są na trzecim miejscu, a Rumuni na czwartym. Godna uwagi jest nieobecność Macedonii i Macedończyków w rankingu według antypatii.

W rankingu według sympatii na czele umieszczono Serbów jako naród, Turcję i Turków oraz Macedończyków.

W związku z niezbyt wielką liczbą dyskutantów biorących udział w opracowaniu rankingu sąsiadów według sympatii i antypatii, uznajemy jego wyniki za orientacyjne i stanowiące podstawę do formułowania oraz weryfikowania hipotez w dalszych badaniach.

Konkluzja

Dokonana tu analiza dyskursu forów internetowych poświęconych bułgarskim sąsiadom na Bałkanach pozwala na wyciągnięcie szeregu wniosków. Niektóre z nich zasługują na szczególną uwagę:

1) Przede wszystkim trzeba podkreślić, iż część wyobrażeń uczestników dyskursu internetowego o bułgarskich sąsiadach ma charakter stereotypowy. Odzwierciedlają one bułgarskie spojrzenie na historię Bałkanów, a więc wyobrażenia o sąsiadach są częścią wyobrażeń Bułgarów o udziale poszczególnych państw w bałkańskiej historii. Najczęściej obrazy te cechują się synkretyzmem (charakterystyczne dla nich jest łączenie pojęć *państwo* i *naród*) oraz kształtują negatywny, choć w różnym stopniu, obraz każdego z bułgarskich sąsiadów.

2) W szeregu badanych opinii da się zaobserwować zjawisko, które można nazwać „przelamywaniem stereotypów”. Zauważalne jest ono w wypowiedziach dotyczących współczesnych wydarzeń i sytuacji, bazujących na doświadczeniu osobistym i ukazujących sąsiadów jako naród złożony z osób charakteryzujących się konkretnymi cechami. Te wypowiedzi najczęściej prezentują pozytywny obraz sąsiada lub przynajmniej odrzucają generalizację w ocenie określonej bałkańskiej nacji, apelują również o podejście indywidualne i uwzględnianie faktu istnienia różnic między ludźmi-przedstawicielami każdego narodu.

3) Wśród wszystkich bałkańskich sąsiadów najbardziej zróżnicowany jest obraz Macedończyków. O ile wyobrażenia Macedonii w aspekcie historycznym i państwa macedońskiego są zdecydowanie jednoznaczne, obrazy obywateli tego państwa obejmują bogatą skalę ocen, którym najczęściej towarzyszą emocje o różnym charakterze i natężeniu: od mocno negatywnych kwalifikacji i przekleństw po wyrazy implikujące współczucie, zrozumienie, poparcie. Uważam, że z powodu swojej złożoności i kontrowersyjności bułgarski obraz Macedończyków zasługuje na dalsze badania.

4) Najbardziej wyrazistym kontrastem dwóch typów ocen nacechowany jest obraz Serbii i Serbów. Z jednej strony, jako zdecydowanie negatywny rysuje się wizerunek serbskiego państwa (w aspekcie historycznym i współczesnym). Z drugiej strony, na obraz Serbów przemożny wpływ wywiera kategoria semantyczna

‘swój’, nacja serbska postrzegana jest jako najbliższa pod względem psychologicznym.

5) Przeprowadzona analiza materiału pozwala stwierdzić istnienie pewnego paradoksu, związanego z obrazem Turcji i Turków. Słowo *paradoks* w odniesieniu do tego sąsiada zostało kilkakrotnie użyte przez uczestników forów internetowych, którzy „zaskoczeni” są własną pozytywną oceną tureckiego sąsiada na tle bułgarskich stereotypów Turcji i Turków jako historycznych ciemżycieli narodu bułgarskiego.

6) Najbardziej jednolicie negatywny jest obraz Grecji i jej mieszkańców — zdecydowana większość uczestników dyskursu internetowego wyraża swój ujemny stosunek zarówno do greckiego państwa, jak i do Greków jako ludzi. Oceny te mają podstawy historyczne⁷ i współczesne.

7) Najmniejsze zainteresowanie na forach internetowych na temat bułgarskich sąsiadów okazano Rumunii — północnemu sąsiadowi. Nieliczne wypowiedzi przynoszą obraz, który można określić jako negatywny lub neutralny wobec opozycji *swój/obcy*.

8) Relacje między sąsiadami na Bałkanach określone są jako tradycyjnie złe. Jednak wśród uczestników forów można zauważyć osoby, które reprezentują myślenie nowego typu, abstrahowanie od historii i orientację na współczesność, co niewątpliwie związane jest z globalizacją. Apelują one o podróżowanie i poznanie sąsiednich narodów. Wyrazistą ilustracją tego sposobu myślenia jest wypowiedź jednego z uczestników dyskusji (pseudonim *Big Brother*), który zwraca się do innego internauty słowami: „Już jesteśmy w 2005 roku, przypominam. Następnego roku idziemy do Unii Europejskiej. W którym roku żyjesz ty i czy to wszystko ma sens? Życie płynie. Wyjdź z przeszłości, to dotyczy również innych, wejdź w teraźniejszość. Już powiedziano ci, że tutaj (na forach — P.S.) są chłopcy 20-letni. Oni żyją w innym świecie, w świecie dzisiejszym, w naszym świecie. Jeśli nadal będziesz stał gdzieś tam w latach 80., stracisz dzisiejszy dzień i jutrzejszy, i...”.

Literatura

- Anusiewicz Janusz, Bartmiński Jerzy (red.), 1998, *Język a Kultura*, t. 12 *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Bartmiński Jerzy, 1988, *Kryteria ilościowe w badaniu stereotypów językowych*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” t. XLI, s. 91–104.

⁷O bułgarskim obrazie Greków w aspekcie historycznym zob. Danova (2003) oraz Velkova (2003).

- Bartmiński Jerzy, Panasiuk Jolanta, 1993, *Stereotypy językowe*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2 *Współczesny język polski, część Stereotypy jako składniki językowego obrazu świata*, Wrocław: „Wiedza o Kulturze” i Instytut Filologii Polskiej UMCS.
- Bartmiński Jerzy, Mavrič Ludmila, Rzeutka Swietłana, 2005, *Litewski i białoruski stereotyp Polaka (w świetle badań za pomocą dyferencjału semantycznego)*, „Etnolingwistyka”, t. 17 *Problemy języka i kultury*, Lublin: UMCS, s. 187–195.
- Bartosiak-Tomusiak Mariola, 1998, *O potrzebie przełamania tradycyjnego myślenia na temat kształcenia*, www.forumakad.pl/archiwum/98/5/index.html.
- Danova Nadya, 2003, *Obrazi na g"rci i zapadnoevropejci v b"lgarskata knižna prez XVIII–XIX vek*, [w:] *Balkanskite identičnosti v b"lgarskata kultura*, t. 4, Sofia, s. 92–132.
- van Dijk T. A., (red.), 1985, *Handbook of Diskourse Analysis* (4 vols.), London: Academic Press.
- Dobek-Ostrowska Bogusława (red.), 1997, *Współczesne systemy komunikowania*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Гладкова Гана, Ликоманова Искра, 2002, *Языковая ситуация: истоки и перспективы (болгаро-чешские параллели)*, Praga: Univerzita Karlova.
- Godlewski Michał, 2005, *Najpierw przeczytaj FAQ. Internetowe grupy dyskusyjne jako środowisko interakcyjne*, www.darksideye.art.pl/docs/Godlewski-FAQ.doc
- Jakubowski Daniel, 2004, *Grupy dyskusyjne jako forma komunikacji i informacji*, www.danieljakubowski.piwko.pl/pracadyplomowa/
- Smith Marc A., 1999, *Invisible Crowds in Cyberspace: Mapping the Social Structure of the Usenet*. London: Routledge Press.
- Velkova Sanya, 2003, *B"lgari i g"rci: elementi ot vzaimnata im optika*, [w:] *Balkanskite identičnosti v b"lgarskata kultura*, t. 4, Sofia, s. 133–158.
- Zieliński Jarosław, 1998, *O internetowych dyskusjach*, www.winter.pl/internet/w0934.html

THE CONTEMPORARY PICTURE OF THE BALKAN NEIGHBOUR: BETWEEN US AND THEM. THE CASE OF BULGARIAN INTERNET DISCUSSION FORA

The article deals with the images entertained by contemporary Bulgarians of the neighbouring Balkan countries and nations. The analysis is based on posts on Bulgarian Internet fora. The images in question turn out to be diversified. Some internauts have typically stereotypical pictures of their neighbours: the pictures reflect historical events and are generally negative, though to different degrees. Several posts are based on personal experience and contemporary events, which in turn produces positive images of the neighbours and suggests that the older stereotypes are undergoing modifications. Of all the Balkans, the most diversified is the image of Macedonians, while the most conspicuous positive-vs.-negative valuation can be detected in the image of Serbs and Serbia. The picture of Turks and Turkey involves a certain paradox: internauts are “surprised” at their own positive valuation of that neighbour, which stands in opposition to the traditional Bulgarian stereotype of Turkey as an enemy and oppressor. The most negative and monolithic is the image of Greeks and Greece. The least interesting neighbour are Romanians. Relationships of this sort in the Balkans are usually bad but Internet fora reveal a new type of thinking on the subject, departure from historical prejudices and orientation towards the present. This attitude can be observed in posts of those who advocate modern thinking and a greater interest in the lives of the neighbours.

Мария Вучкович
(Белград)

БОЛГАРЫ — ЭТО МЫ ИЛИ ДРУГИЕ? (САМО)ИДЕНТИФИКАЦИЯ ПАВЛИКАН ИЗ БАНАТА¹

Артикул опарты jest na badaniach przeprowadzonych wśród Paulicjan na terytorium zachodniego Banatu (Serbia) przez naukowców z Instytutu Studiów Bałkańskich w Belgradzie i z Uniwersytetu w Sofii. W literaturze używa się wielu terminów na określenie tej grupy etnicznej: bułgarscy katolicy, bułgarscy Paulicjanie, Bułgarzy z Banatu, a także *палчене, палкене / Palčani*, trzy ostatnie to etnonimy używane przez Paulicjan w odniesieniu do samych siebie. Artykuł omawia indywidualne i zbiorowe poczucie tożsamości członków grupy na podstawie wywiadów i ankiet przeprowadzonych z jednym z badanych respondentów. Podczas wywiadów przeprowadzanych przez uczonych z Serbii, informator mówił o swojej grupie etnicznej *Palčani* (Paulicjanie) i *Bugari* (Bułgarzy), jednak przy innych okazjach używał innych terminów. Rozmawiając z uczonymi z Bułgarii, używał następujących określeń: *palk'ëne* (mając na myśli „ja/my”) oraz *bolgare* (wy). Autorka próbuje wyjaśnić sens użyć i odkryć źródła owej niekonsekwencji terminologicznej.

В основу статьи положены материалы полевых исследований, проведенных в местах проживания этнической группы павликан в сербском Банате. Исследования проводились в рамках проекта Института балканистики (Белград) и Софийского университета. В научной литературе встречаются различные определения этой этнической группы: *болгары, банатские болгары, болгары-католики, болгары-павликане, пав-*

¹Настоящая статья представляет результаты работы, проведенной в рамках проекта «Этническая и социальная стратификация Балкан» (проект № 148011, руководитель проекта — д.ф.н. Биляна Сикимич) Института балканистики САНУ. Финансирование проекта осуществляет Министерство науки и защиты окружающей среды Республики Сербия.

ликане (*палчене, палкене / Палћани*). В настоящей статье рассматриваются способы самоидентификации (индивидуальной и коллективной) в дискурсе отдельного информанта. Во время разговора с сербскими участниками экспедиции информант использовал для определения своей общины этнонимы *Палћани* (*навликане*) и *Бугари* (*болгары*), а иногда и оба этнонима в конструкции *Бугари Палћани* (*болгары-навликане*). При этом нами дважды были отмечены трудности при его самоопределении своей этнической группы как *болгар*. В разговоре с исследователями из Болгарии информант при помощи тех же этнонимов последовательно выражал оппозицию я / мы (*palk'ene*) : вы (*bŕlgare*). В работе указаны релевантные, с нашей точки зрения, причины появления в дискурсе информанта противоположных, на первый взгляд, мнений об адекватности самоидентификации (индивидуальной и групповой) при помощи этнонима *болгарин / болгары*.

В современных исследованиях, посвященных малым этническим группам, представлены несколько положений, важных для понимания стратегии формирования и выражения членами таких групп чувства принадлежности к своим сообществам. В таких этнических группах зачастую нет собственной элиты, которая бы «изнутри» направляла вектор групповой идентичности. При этом публичный и научный дискурс о таких сообществах формируется «снаружи», и тогда, как правило, не учитывается внутренняя перспектива, т. е. голоса тех, о ком говорится, или же учитывается неадекватно. С другой стороны, исследования отмечают явление транспонирования идеологических концептов «сверху — вниз» и «извне — внутрь». Члены этнической группы усваивают и адаптируют «внешние» концепты ради последующей интерпретации своей (повседневной) жизни, социальной структуры, системы ценностей, идентификационной стратегии, на которых исторические и общественные процессы отражаются гораздо шире, нежели локальный контекст этой группы. В результате этого возникают дискурсы члена группы, в которых одновременно присутствуют и противопоставляются локальная и национальная идеологии (Petrović 2005; ср. Сикимих 2004, Promicer 2004).

Определенное время в фокусе междисциплинарных исследований в плане как синхронии, так и диахронии находится мульти-идентификация («multioptional» identity), или разнообразная и комплексная природа идентификации в со-вариантности с одинаково изменяемыми этническими, религиозными, культурными, социальными, языковыми, экономическими, политическими и другими параметрами, взаимовлияющими друг на друга (Detrez, Plas 2005: 16–17).

В настоящей статье, основу которой составляют полевые исследования этнической группы павликан в сербском Банате², рассматривается в устном дискурсе (само)идентификация (индивидуальная и коллективная) информанта (1929 года рождения) из села Иваново, возле города Панчево.

Исследование отдельной этнолингвистической общины в мультинациональной среде, какой является Банат, «вынуждает» информантов принимать, в качестве основной своей позиции, принадлежность к той или иной этнической группе. Следовательно, информанты зачастую определяют отношения, границы, идентификационные маркеры *я / мы* : *они* в этническом ключе.

Рассматриваемая община получила в научной литературе различные наименования: *болгары*, *банатские болгары*, *болгары-католики*, *болгары-павликане*, *павликане* (*Павлићани* или *Павликијани*), встречаются и диалектные названия *Палћани*, *палчене* или *палкене*.

Конфессионимы *павликане*³ и *католики* используются потому, что эта группа связывается с принявшими католичество членами некогда существовавшей на территории современной Болгарии религиозной общины павликан.⁴ Банатские болгары являются потомками беженцев католического вероисповедания (не только павликан) из восточной части Балканского полуострова. После многоэтапных переселений, начавшихся в XVII веке, они поселяются в Банате — и отсюда ведет свое происхождение региональное определение, — с тем что в результате разделения этой территории после Первой мировой войны и распада Австро-Венгрии, банатские болгары оказались с обеих сторон созданной тогда

²Полевые экспедиции в местах проживания павликанской общины (села Иваново, Скореновац, Конак и Бело-Блато) проводились несколько раз в течение 2004 и 2005 годов. Разговоры с информантами носили полусвободный характер и были направлены на сбор материалов для исследований в области этнолингвистики, социолнгвистики и антропологистики. Более подробно о развитии и специфике методологии полевых этнолингвистических исследований экспедиции белградского Института балканистики см. Тирковић 2006: 275–278. Часть исследований проводилась совместно с исследователями из Софийского университета и из московского Института славяноведения РАН. Часть результатов исследований представлена в сборнике работ по материалам международной конференции «Българските ‘острови’ на лингвистичната карта на Балканите» (4–6.11.2005 г., София), который в настоящее время находится в печати. Имена исследователей, чьи записи прилагаются, обозначены в статье инициалами: Искра Ликоманова — ИЛ (София, Болгария), Биляна Сикимич — БС (Белград, Сербия) и Мария Вучкович — МВ (Белград, Сербия).

³Тем не менее термин *павликане*, будучи конфессионимом по происхождению, ныне функционирует как микроэтноним.

⁴О процессах конфессионального трансферта подробнее см. в Мутафова 1995.

румынско-югославской границы. Случаи переселения банатских болгар в Болгарию замыкают миграционный круг (хотя позднее некоторые из этих переселенцев вновь вернулись в Банат). На дисперсию расселения этой этнической группы повлияли также миграции «село — город» и экономические миграции в другие страны (Wolf 2004: 116, Нягулов 1999: 314).

На территорию сербского Баната (в современных границах) павликане переселяются в конце XVIII и в течении XIX веков из той части Баната, которая ныне входит в состав Румынии (Jankulov 1961: 57–58, 96–97). Согласно нашим данным, в сербском Банате павликане проживали в десятке сел, из которых на сегодняшний день самыми крупными являются общины павликан в селе Иваново (307/1131) и Бело-Блато (128/1477), менее крупными — в селах Скореновац (77/2574), Конак (73/996), Яша-Томич (29/2982).⁵ Все из указанных сел, типично для Баната, являются мультиэтническими населенными пунктами; болгары в них проживают рядом с венграми, словаками, сербами и представителями других этнических групп. Согласно неофициальной статистике, общее число болгар-павликан достигает трех тысяч, в то время как число назвавших себя болгарами⁶ во время переписи населения 2002 г. составляет менее чем половину этого числа (Ivanova, Vojkov 2005: 136).

Детальный обзор истории этой этнической группы представлен в монографии Б. Нягулова (Нягулов 1999), в которой рассматриваются различные варианты самоидентификации членов этой группы, а также вопросы идентификации болгар-павликан со стороны других.

В то время, как другие этнические группы и официальная демографическая статистика идентифицировали рассматриваемую группу как болгар, в период правления Габсбургов между самими членами группы существовали локальные различия в самоназваниях. Самоназвание *павликане* преобладало в Бешеново (рум. Dudeștii Vechi), а самоназвание *болгары* — в местечке Винга (в котором гомогенизировалось гетероген-

⁵Цифры в скобках означают соотношение числа жителей, назвавших себя болгарами, к общему числу жителей населенного пункта. Данные взяты из результатов переписи населения 2002 г. (Попис 2002: 26, 28, 34, 36). Более точные данные о местах проживания болгар-павликан в сербском Банате см. Дробняковић, Милер 1929: 153, 166, 187, Jankulov 1961: 58, 96–97, Телбизов, Векова-Телбизова 1963: 4–6, Ivanova, Vojkov 2005: 138.

⁶Нягулов 1999: 314, прим. 60 — комментируя данные о болгарях в сербском Банате из переписи населения 1971 г., отмечает, что, с одной стороны, в число банатских болгар оказались включены болгары из других краев Югославии и Болгарии, а с другой — определенное число павликан оказались включены в разделы «лица, не указавшие свою национальность» и «югославы».

ное по происхождению население из разных краев современной Болгарии) (Нягулов 1999: 36–37, 328).⁷ Согласно Нягулову, в 30-е годы XX века элита этой общины в Румынии начинает развивать идеологию болгарского этнического национализма и, соответственно, настаивать на втором самоназвании. В качестве «среднего» компромиссного решения как самоназвание появляется конструкция *болгары-павликане*, которая используется до наших дней (ibid. 328). За этим последовали попытки конвергенции в сторону «родной» культуры в области языковой политики. Так в этот период отмечается необходимость принятия болгарского литературного языка и кириллицы, поскольку на письменная культура этой этнической группы базировалась на использовании местной литературно-языковой традиции, основанной на павликанском диалекте и латинском алфавите (ibid. 165–166). В тот период банатские болгары в Югославии оказываются в значительной мере исключены из указанных процессов, и центрами их общественной жизни по-прежнему остаются, в первую очередь, католические церкви (ibid. 200).

В 90-е годы XX века среди павликан на румынских территориях распространены различные дискурсы о происхождении и прошлом общины: одни выделяют специфические особенности группы, другие же считают павликан составной частью болгарского национального, культурного и языкового целого, — что получает выражение и в способах автономизации (ibid. 310–311).

Тем не менее, в той среде павликан, которые проживают в сербском Банате, в период после Второй мировой войны, по-прежнему, преобладает идентификация микроэтнонимом *павликане* (ibid. 315). Начиная с 90-х годов прошлого века у этой части общины учащаются контакты с румынской и болгарской ветвями павликанской группы, с представителями болгарского меньшинства из других районов Сербии, а также с болгарскими официальными организациями (ср. и ibid. 315–316, Ivanova, Vojkov 2005: 155).⁸

В своей монографии Нягулов показывает, каким образом социальная элита банатской группы павликан (в основном на территории Румынии) понимала и направляла процессы формирования групповой националь-

⁷ Речь идет о двух традиционно наиболее крупных местах компактного проживания банатских болгар в Румынии, причем Бешеново сыграло роль и отправного пункта для последующих миграций этой популяции (Wolf 2004: 115–116).

⁸ Нягулов приходит к выводу, что члены этой общины рассматривают себя как часть болгарского этноса, но не по индивидуальному принципу, а как самостоятельную и отдельную общину, отличительными характеристиками которой являются католическая вера, собственная литературно-языковая практика и специфические элементы традиционной материальной и духовной культуры (Нягулов 1999: 328).

ной идентичности. Представленный в его работе обзор стратегий самоидентификации банатских болгар имеет диахроническую составляющую и направлен, в основном, на коллективные тенденции, которые получают выражение в сфере общественной жизни.

В нашей статье дается, в некотором смысле, дополняющее, социолингвистическое видение проблемы, при котором основное внимание уделяется синхроническому, индивидуальному, ситуативному и контекстуальному содержанию. Современные социолингвистические исследования все чаще бывают нацелены на то, как конкретный говорящий использует языковые ресурсы для выражения своей самобытности (ср., например, Schilling-Estes 2004, Zilles, King 2005, Pietikäinen, Dufva 2006). В рамках такого подхода использование определенных языковых форм в меньшей степени рассматривается как «поведение» (behavior), зависящее от социальных характеристик, но в большей степени — как индивидуальное «представление, выступление» (performance), и в этой связи, современные социолингвистические работы при применении количественных методик надстраивают различного рода качественные показатели на результаты предшественников (ср. Zilles, King 2005: 74–75; Schilling-Estes 2004: 163–164).

Нам же предстоит рассмотреть способ авто-номинации отдельного представителя павликанской общины и, в первую очередь, его инвентарь и употребление этнонима, при помощи которых информант маркирует свою национальную принадлежность и национальную принадлежность членов своей общины. Мы постараемся показать контекстуальную обусловленность выбора альтернатив и их семантических отношений.

Наша методика основывается на анализе дискурса интервью, которые с информантом провели исследователи из Сербии и члены болгарско-сербской экспедиции.⁹ Несмотря на то, что информант говорит на нескольких языках, исследователи актуализировали только его болгарско-сербский билингвизм¹⁰, поэтому результатом диалога с соби-

⁹В Институте балканистики САНУ ведутся исследования и других малых этнических групп. Так, например, междисциплинарная и двуязычная сербско-румынская экспедиция исследует общины румынского языкового меньшинства. О целях и задачах исследований на базе этой методики см. Тирковић 2006: 277.

¹⁰Сикимић 2007 отмечает, что для получения полной картины языкового узуса банатских павликан необходимо включать в исследование и другие пограничные языки и культуры: румынский, венгерский, словацкий, кайкавское наречие наряду с литературным хорватским языком (последний является языком богослужений в католической церкви). О влиянии собирателя на языковое поведение местного населения, а также на селекцию собираемого материала во время проведения полевых исследований и при интерпретации собранного материала, пишет и Wertheim 2006.

рателями стало то, что дискурс информанта осуществлялся на павликанском диалекте¹¹ болгарского языка и на сербском языке с элементами местного банатского говора. Коммуникация с информантом не всегда получалась симметричной в плане выбора языка общения. Собиратели настаивали, чтобы информант говорил на своем языке, невзирая на то, что исследователи из Сербии обращались к нему на сербском. Это оказывалось возможным, хотя спонтанно информант стремился к установлению симметричной коммуникации.

В той части беседы с собирателями из Сербии, в которой информант говорит по-сербски, упоминая свою общину и ее членов, он использует оба термина: *Палћани* (*павликане*) и *Бугари* (*болгары*), соответствующие родовые формы этих существительных и производные от них прилагательные. Информант чаще пользуется вторым термином, а иногда и конструкцией *Бугари Палћани* (*болгары-павликане*). Ср. [1], [4] и [5]:

- | | |
|--|--|
| <p>[1] (БС: И то су исто, то су исто Палћани?)
 <i>Бугари</i>, да, <i>Палћани</i> су, <i>Пал-</i>, ово све је <i>Палћани</i> што сам рекао, [...] да, и тако кажем, је л, највише је било код нас Мађара, па <i>Бугара</i>, па Немаца, [...] али први су се доселили ту <i>Бугари Палћани</i>, први су се доселили. И то зато је наше село Иваново је л Иван Гуран се доселио први ту.</p> | <p>(БС: ... Они тоже павликане?)
 <i>Болгары</i> да, они <i>павликане</i>, <i>павли-</i>, все это <i>павликане</i>, как я и сказал, [...] да, вот и говорю, потому что больше всего у нас было венгров, меньше <i>болгар</i>, еще меньше немцев, [...] но первыми здесь поселились <i>болгары-павликане</i>, первыми поселились. Поэтому наше село и Иваново, что здесь первым поселился Иван Гуран.</p> |
|--|--|

Выбор информанта между альтернантами в отдельных случаях мог быть продиктован предшествующим термином, которым воспользовался собиратель¹²:

- | | |
|---|---|
| <p>[2] (МВ: Ел вам је снаја <i>Бугарка</i> или?)
 <i>Бугарка</i>, <i>Бугарка</i>...</p> | <p>(МВ: А Ваша сноха <i>болгарка</i> или?)
 <i>Болгарка</i>, <i>болгарка</i>...</p> |
| <p>[3] (БС: А ваша супруга је била <i>Палћанка</i>?)
 <i>Палћанка</i>, и то из богате фамилије...</p> | <p>(БС: Ваша жена била <i>павликанка</i>?)
 <i>Павликанка</i>, причем из богатой семьи...</p> |

¹¹О говоре и литературно-языковом узусе павликан в сербском Банате см. Иванова, Бечева 2003. Краткое диалектологическое описание говора павликан из Бело-Блато дает Bidwell 1961–1962.

¹²О том, что интервьюирующий подчас сам подталкивает информанта к выбору этнонима, когда речь идет о самоопределении см. Zlatanović 2006: 142, прим. 16. Похожую ситуацию, когда информант идентифицирует представителя другой этнической группы, рассматривает Пић 2005: 122–123.

Дискурс разговора информанта со смешанной группой исследователей также указывает на то, что в речи информанта выбор этнонима обусловлен ситуацией. Общение информанта с болгарскими собирателями происходило на болгарском языке (кроме самого начала беседы): информант говорил на павликанском диалекте, а болгарские исследователи — на литературном болгарском языке. Включение в разговор сербских исследователей приводило к изменению кода коммуникации. Вследствие приспособления к собеседнику, альтернацию кода сопровождало изменение в стратегии употребления этнонимов при самоидентификации информанта. С одинаковой регулярностью информант использовал термин *palk'ene* (павликане) в дискурсных сегментах на болгарском и *Бугари* (болгары) — в высказываниях на сербском языке. Этнонимом *болгары* в диалоге с болгарскими собирателями информант воспользовался только один раз — при референции собеседников: *vaz vam, Bølgarete* (у вас болгар), на что указывает и использованное местоимение / деикс.

В качестве иллюстрации к описанным наблюдениям приведем фрагменты записи.

- | | |
|--|---|
| <p>[4] (МВ: Ел се ишло на гробље за Задушну суботу, не?)
 Не, не, код нас не, то код Срба има, али код нас Бугара нема.¹³</p> | <p>(МВ: Ходили на кладбище на Родителску суботу или нет?)
 Нет, у нас нет, это у сербов ходят, а у нас болгар нет.</p> |
| <p>[5] (МВ: Је л био неки дан да се носи грожђе да се освети у цркви, је л било?)
 Не, Бугари нису носили, Мађари, и то да вам кажем, мађерете, тја на Vligden', sýt kakot svarýt, na primer, kot ima varenъ zanesе na Velika sъbuta, zanesýt u сърkvata, (ИЛ: košničke), sas košničke, tuj sýt jaden' zanesýt, popa j blagosi, i tija ne varýt na prъvija den' Vligden', ne varýt, i na prъvija i na drugija den', ništ se ne vare vъs těj. Tija, le kad su dušli ud Bukovina, tuj valjda od tam se je duneli [...]. A nija <i>palk'ēnete</i>, nija le našte se vareli.</p> | <p>(МВ: А был такой день, когда в церковь носили виноград освящать?)
 Нет, болгары не носили, венгры — те да, и вот, что я вам скажу: венгры на Пасху все, что приготовят из еды, например, всю приготовленную пищу в Великую субботу отнесут в церковь (ИЛ: корзинки) в корзине, всю еду несут, поп еду благословит, и они не готовят в первый день Пасхи, не стряпают ничего в первый и второй день. Они, как пришли из Буковины, оттуда, поди, и принесли [...]. А мы — павликане — наши стряпали.</p> |

¹³Этот фрагмент, наравне со следующими примерами [5] и [6], иллюстрирует действие этнокультурного контраста, в соответствии с которым информант часто вводит в разговор о традиционной культуре банатских болгар *других*: сербов и венгров. Причем интегральный дискурс показывает, что появление сербов в роли *другого*, в отличие от венгров, является не типичным, а скорее, исключительным фактом. Можно предположить, что в этом фрагменте беседы отношение *они* : *мы*, выраженное обозначениями *сърбы* : *болгары*, основывается именно на конфессиональной оппозиции

В представленных отрывках расшифровок [4] и [5] на вопросы, заданные на сербском, информант отвечает на том же языке, воспользовавшись этнонимом *Бугари (болгары)*. Во фрагменте [5] информант с сербского вновь переходит на павликанский диалект, на котором говорил до того, как ему был задан вопрос на сербском (альтернация кодов обозначена в расшифровке знаком |), сообразуя выбор кода в соответствии с доминирующим собеседником, которым в данном случае являлись исследователи из Болгарии¹⁴, но при этом информант воспользовался самоидентифицирующим обозначением *palk'ene (павликане)*. Из расшифровки видно, что выбор этнонима не был продиктован собиравшим.

Поскольку записи проводило несколько исследователей, причем в разные дни, то информант на одну и ту же тему говорил с разными исследователями на разных языках. В следующей отрывке беседы [6] разговор вновь, как и во фрагменте [5], шел на тему различий в пасхальных обрядах у венгров и болгар-павликан, но на этот раз информант говорил с исследователем из Сербии на сербском языке.

- | | |
|---|--|
| <p>[6] (МВ: А ел се носила храна у цркву за Ускрс, да се освети пре него што?)
 Него, то су већином Мађари носили, они тај дан нису кували.
 (МВ: А Хрвати нису носили?)
 <i>Бугари.</i>
 (МВ: Бугари.)
 <i>Палћани.</i>
 (МВ: Палћани нису носили?)
 Да, нисмо носили, не, не. Је л знате шта, већином су ту били <i>Бугари</i> гезде, ми кажемо <i>Бугари</i>, ал ми нисмо <i>Бугари</i>, ми смо <i>Палћани</i>, а Мађари су били сиротиња.</p> | <p>(МВ: А еду носили в церковь освящать заранее на Пасху?)
 В основном, венгры носили, они в тот день не стряпали.
 (МВ: А хорваты носили?)
 <i>Болгары.</i>
 (МВ: Болгары)
 <i>Павликане.</i>
 (МВ: Павликане не носили?)
 Нет, мы не носили. Нет-нет. Знаете что? Хозяева, в основном, были <i>болгары</i>, мы говорим <i>болгары</i>, а мы — не <i>болгары</i>, мы — <i>павликане</i>. А венгры были бедняки.</p> |
|---|--|

православные : католики. Упоминание именно сербов, которые прототипически являются православными, может быть мотивировано тем, что, как показывают полевые исследования, различия в днях родительских суббот (поминальных дней, когда полагается посетить кладбище у православных и католиков) (ср. Виноградова, Толстая 1999), в сознании последователей обеих вероисповеданий маркируются как выраженные *differentia specifica*.

¹⁴Ссылаясь на теорию «audience design» Аллана Белла (Allan Bell), Wertheim 2006: 721 отмечает, что «speakers design their speech with audience members in mind, and those participants whose audience roles are higher up on hierarchy [...] will have a greater effect on linguistic performance of the speaker», поэтому «auditor affect is usually lower than addressee effect» (ibid. 712).

Информант исправил оговорку собирателя при определении общины, о которой последний расспрашивал.¹⁵ При этом информант воспользовался обоими терминами: *Бугари (болгары)* и *Палћани (павликане)*, — а затем при помощи парентезы (*ми кажемо Бугари, ал ми нисмо Бугари, ми смо Палћани* // *мы говорим болгары, а мы — не болгары, мы — павликане* [6]) прокомментировал способ коллективного самоопределения и самоидентификации, поставив под сомнение адекватность самоопределения этнонимом *Бугари (болгары)*.

В отрывке [7] при личном самоопределении информант придает статус эндонима термину *Палћан (павликанин)* (*па реко: ја сам Палћан* // *я же говорю: я — павликанин*). В то же время информант эксплицитно относит термин *Бугарин (болгарин)* к экзонимам, т.е. считает его названием, которое информанту приписывают *другие* (*па немогуће да сте ви Буга-, Палћан, они кажу Бугарин* // *Вы болгар-, павликанин, не может быть. Они говорят болгарин*). Ниже информант рассказывает о двух событиях, в которых второй способ (само)идентификации (*болгарский ансамбль народного танца; болгарки*) квалифицирован как недопустимый (*е ту смо погрешили ... и он, преварио се, каже: наступи бугарски фолклор* // *так там мы ошиблись ... а он запутался, говорит: выступает болгарский ансамбль народного танца*), поскольку вызывает негативные реакции (*јао, окрене се народ, па замало да не, да нас не напусте* // *ох, народ разворачивается, чуть было не ушел; деда Бошко, кад је чуо да су Бугарке, не да ни на шпорет да кувају детету* // *дед Бошко, как услышал, что они болгарки, не давал даже плиты, чтобы ребенку сготовить*).

Следовательно, информант делает противоречащие друг другу заявления об адекватности самоопределения (личного и коллективного) этнонимом *болгары*. Полагаем, что отношение информанта к этому этнониму обусловлено контекстом, причем важными элементами контекста являются среда, с одной стороны, а с другой, — национальная, региональная и языковая принадлежность собеседника (собирателя).

При рассмотрении фактора среды исходим из данных, которые нам предоставляет дискурс информанта. Пространство дискурса в показанных фрагментах записи различается: в первых примерах это местная среда — село Иваново (ср., например, [1]), а в последнем [7] примере пространство дискурсивно маркировано ойконимами *Смедерево* (город неподалеку от Иваново) и *Сокобаня* (курортный санаторий).

¹⁵К оговорке привело то, что собиратель задавала вопросы с опорой на данные, полученные ею во время предшествовавшей экспедиции в хорватской общине в Банате.

- [7] Па немогуће да сте *ви Буга-, Палћан*, *они* кажу *Бугарин*, па реко: *ја* сам *Палћан*, нисам Мађар. Само једанпут смо били у Смедерево, на Смедеревску јесен, е ту смо погрешили; тај Тома Василчин је био директор Дома културе, ја сам био председник савета, и отишли смо са фолклором у Смедерево и он, преварио се, каже: наступа *бугарски* фолклор. Јао, окрене се народ, па замало да не, да нас не напусте, је л *Бугари* су правили у Србију.

(БС: Да, да, знам.)

Е тако, а ми смо били, моја жена покојна и прија су били са овим старијим унуком, кад је Тито умро, он је био годину дана био у болницу, и занемарили га, замало да нам не умре, и онда ишли, имо бронхитис, ишли смо у Сокобану, другу годину су били жена и прија; деда Бошко, кад је чуо да су *Бугарке*, не да ни на шпорет да кувају *детету*.

Ви болгар-, павликанин, не может быть. *Они* говорят *болгарин*, а я говорю: я — *павликанин*, я — не венгр. Однажды мы были в Смедерево, на фестивале «Смедеревская осень», так там мы ошиблись; Тома Василчин был директором Дома культуры, я был председателем совета, и поехали мы с ансамблем народного танца в Смедерево, а он запутался, говорит: выступает *болгарский* ансамбль народного танца. Ох, народ разворачивается, чуть было не ушел, потому что *болгары* правили в Сербии.

(БС: Да-да, знаю.)

Ну вот так. А мы (моя жена покойная и сватья) были со старшим внуком, когда Тито умер. Внук был целый год в больнице, и запустили его болезнь, чуть, было, он у нас не умер, ну и поехали мы, у него был бронхит, поехали мы в Сокобану, на второй год были жена и сватья; дед Бошко, как услышал, что они *болгарки*, не давал даже плиты, чтобы ребенку готовить.

Как видим, информант пользуется обоими этнонимами, когда рассказывает собирателям из Сербии о своей общине в контексте местной среды. Поскольку в этой среде представителями болгар являются только павликане¹⁶, то оба этнонима корреспондируют и функционируют как контекстуальные синонимы. Если этнонимы появляются в связке *Бугари Палћани* (*болгары-павликане*) (ср. [1]), то их жестко установленная последовательность указывает на семантические отношения гиперонима — гипонима, т.е. обозначения рода и вида.

В другой среде (Смедерево, Сокобана) самоидентификация этнонимом *болгары* вызвала неприятную реакцию, которую информант объясняет существованием определенных представлений о болгарях. Содержание этих представлений информант до конца эксплицитно не выразил¹⁷, поскольку собиратель подал сигнал, что это представление вхо-

¹⁶Хотя, согласно рассказу информанта-женщины из Бело-Блато, в ее селе наряду с общиной павликан были болгары, работавшие на сезонных заработках в садах и огородах, но между ними и павликанами существовала четкая дистинкция.

¹⁷Негативная оценка этих представлений, опирающихся на контекст Первой и Второй мировых войн, во время которых часть территории Сербии находилась под бол-

дит в их общую с информантом компетенцию (*je л Бугари су правили у Србију, (БС): Да, да, знам // потому что болгары правили в Сербии, (БС: Да-да, знаю)* [7]). Информант задает пространство события обстоятельством места *у Србију (в Сербии)*, релевантным для определения причины инцидента: пространство, описанное таким способом включает локус Смедерево и Сокобани, но не достигает Иваново — места жительства информанта (в таком контексте край Воеводина, на территории которого расположено Иваново, не входит в понятие *Сербия*).¹⁸ Согласно мнению информанта, вне своей среды проживания павликане сталкиваются с негативным представлением о болгарях, которое проецируется и на павликан, что указывает на проблему социальной «замеченности» или восприятия этого меньшинства в более широких границах среды проживания.

Необходимо связать стратегию самоидентификации информанта с фактором выражения общественного мнения, которое одному позволяет устанавливать дискурсивную рамку и термины, а другого вынуждает при высказывании своего мнения использовать уже установленные термины (ср. Sutherland 2005: 196–197). Потому в рассказе информанта отсутствуют признаки того, что павликане оспаривали негативную коннотацию, с которой столкнулись. Потому информант не оспаривает стигму в разговоре с собирателем, вместо этого мы видим стратегию дистанцирования от заклеянной группы. Один из способов дистанцирования, помимо эксплицитно выраженного во фрагменте [6], — это, возможно, дифференциация между *Палћан (павликанин)* и *Бугарин (болгарин)*, как между эндонимом и экзонимом (см. начало фрагмента [7]). Затем следует описание неприятных событий, связанных с «ошибочной» стратегией идентификации. Следовательно, можно предположить наличие причинно-следственной связи между этими сегментами дискурса.

Второй фактор, который мог повлиять на амбивалентность способов автономии в дискурсе информанта, — это восприятие инфор-

гарской оккупацией, имплицитно читается в негативном восприятии, последовавшем за идентификацией павликан как болгар. Исследовательские экспедиции в восточной Сербии записали от информантов старшего возраста материал в форме устных преданий и автобиографических повествований о восприятии болгар в военном контексте. Эта перцепция рассматривалась на материале фольклора и литературы в Ајдачич 2003.

¹⁸ Дополнительное подтверждение этому находим в дистинкции, встречающейся в дискурсе информанта, между существительными *Срби* (сербы, в значении этноса) и *Србијанци* (в значении ‘живущего на территории’, ‘из Сербии’ в вышеуказанном смысле). Об этих существительных и их производных в аспекте языковой нормы см. Шипка 2001.

мантом национальной, региональной и языковой принадлежности исследователя. Значение роли собирателя в совокупности со всеми ее атрибутами (этническими, социальными, географическими) при выстраивании дискурса информанта уже отмечалось во многих исследованиях (напр., Hedešan 2005: 98, Pietikäinen, Dufva 2006: 211). Анализируя стратегии собеседников при выборе языковых средств для выражения и (пере)оформления этнической идентичности Schilling-Estes 2004: 163, 190 приходит к выводу, что природа этнической идентичности (и других ее форм) не только динамична, но и диалогична, и потому собиратели во время интервью могут оказывать влияние на записываемый ими материал.¹⁹

Как уже отмечалось, во время беседы с болгарско-сербской группой исследователей информант, когда говорил на павликанском диалекте, обращался к собирателям из Болгарии (именно они были в эти моменты адресатами, в то время как сербские собиратели получали статус слушателей) и при самоидентификации пользовался только этнонимом *павликане*, поскольку тех, к кому он обращался, он идентифицировал как *болгар*.²⁰ В таком контексте эти этнонимы выражают отношения *я/мы* : *вы*, что подтверждает и использование местоимений 1-го и 2-го лица мн. ч. в связке с этими этнонимами (ср. *nija Palk'ēnete* // *мы* — *павликане* [5] : *vǝz vam, Bolgarete* // *у вас болгар*). Изменение адресата (когда в этой роли начинали выступать исследователи из Сербии) разрушало вышеуказанные отношения, и потому информант мог использовать термин *болгары* при автономинании (ср. *код нас Бугара* // *у нас болгар* [4]). Поскольку последний термин функционировал и как экзоним (при помощи которого *другие* именуют членов павликанской общины), то в этом контексте его употребление находится в соответствии со статусом исследователей как аутсайдеров и может толковаться как еще один вид аккомодации собеседника. Следовательно, при интеракции информант принимает во внимание как языковую²¹, так и социальную (этническую, региональную) идентификацию собирателя, и соотнобразует выбор

¹⁹Уже сама терминология показывает, что эти исследования базируются на языковой теории Бахтина. Ср. также Petrović 2006: 166.

²⁰Похожая дистрибуция этнонимов происходит с банатскими павликанами после переселения в Болгарию. Караджова 1998 замечает, что они перестают называть себя *болгарами-павликанами* (*българе палкене*) и сохраняют только наименование *павликане*, поскольку теперь болгары — это те, кто их окружает. Нягулов 1999: 99 отмечает, что в Болгарии, наряду с этой дистинкцией, функционировало и «региональное» наименование *банатчани*.

²¹О влиянии языковой принадлежности собирателя на дискурс сербов в Бела-Крайина (Словения) см. Petrović 2006: 172–174.

кода коммуникации и способа автономии²², как было показано. В данном языковом акте оказалась релевантной иерархия ролей собирателей как участников разговора: большее влияние на речевое поведение информанта оказывал исследователь в роли адресата по сравнению с исследователем в роли слушателя. С другой стороны, именно в разговоре с собирателями из Сербии информант демонстрировал проблемы в идентификации при помощи этнонима *болгары*. Принимая во внимание опыт информанта (ср. фрагмент [7]), социальная идентификация исследователей из Сербии (со всеми вытекающими из этого коннотациями) могла повлиять на некогерентность интерпретации информантом собственного национального определения и национальной принадлежности его группы.

Мы постарались показать, как этноним *болгары* в дискурсе информанта получает различные референциальные оценки, от которых зависит адекватность его личной и коллективной автономии, а также взаимоотношения этого термина с термином *павликане*. То, что применимо к процессу идентификации, применимо и к использованию связанных с ней языковых средств. Использование и значение языковых средств вариативно и обусловлено контекстом. Выделены два фактора, релевантных для способа самоидентификации информанта. Первый фактор — структура пространства в дискурсе информанта.²³ Второй фактор связан с восприятием информантом языковой идентификации собирателей, а также с их коммуникативными и социальными ролями в разговоре. Анализ дискурса показал следующее: во-первых, информант при выстраивании своей национальной идентификации опирается на дискурсы, существующие в более широком социальном плане (в нашем случае — это военный дискурс о болгарях); и во-вторых, каким образом личный опыт, история и конкретный коммуникативный случай влияют на выбор дискурса информанта и его презентацию (ср. Pietikäinen, Dufva 2006: 212).

Перевод на русский язык Марины Обижаевой

²²О дискурсных маркерах в восприятии информантом собирателя из этнически неоднородной группы исследователей см. также в Sikimić 2005: 160.

²³Ср. Myers 2006: 325, где отмечается, что специалисты из разных областей изучают способы, при помощи которых в интеракции место может стать релевантным для выражения информантом своей самобытности.

Литература

- Ајдачић Дејан, 2003, *Књижевно обликовање представа о противнику у бугарско-српским ратовима*. «Славистика» 7, с. 373–377.
- Bidwell Charles E., 1961–62, *Neke beleške o bugarskom narečju banatskog sela Belo Blato*. «Зборник Матице српске за филологију и лингвистику» 4–5, с. 29–33.
- Виноградова Людмила Н., Толстая Светлана М., 1999, *Задушки. Задушници*, [в:] *Славянские древности*, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 246–250.
- Detrez Raymond, Plas Pieter, 2005, *Convergence and divergence in the development of Balkan cultural identity*, [in:] Detrez Raymond, Plas Pieter (eds.), *Developing cultural identity in the Balkans: convergence vs. divergence*. Brussels: Peter Lang, pp. 11–21.
- Дробњаковић Боривоје М., Милер Феликс, 1929, *Летописи општина Подунавске Области*. Панчево: Штампарија «Напредак».
- Zilles Ana M. S., King Kendall, 2005, *Self-presentation in sociolinguistic interviews: identities and language variation in Panambi, Brasil*, «Journal of Sociolinguistics» 9/1, с. 74–94.
- Zlatanović Sanja, 2006, *Djorgovci: an ambivalent identity*. «Romani Studies» 16/2, с. 133–151.
- Иванова Ценка, Бечева Ничка, 2003, *Говорът и книжовноезиковата практика на българите-католици от сръбски Банат*. «Славистика» 7, с. 353–359.
- Ivanova Cenka, Bojkov Vanče 2005, *O Bugarima u Srbiji*, [в:] Žunić Dragan (ред.), *Prava manjina*. Niš: Odbor za građansku inicijativu, с. 129–160.
- Pić Marija, 2005, «*Izgnubljeno u prevodu*»: *Romi u diskursu Srba iz Trešnjevce*, [в:] Биљана Сикимић (ред.), *Бањаша на Балкану: идентитет етничке заједнице*. Београд: Балканолошки институт САНУ, с. 121–144.
- Jankulov Borislav, 1961, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII i XIX veku*. Novi Sad: Matica srpska.
- Караджова Светлана, 1998, *Банатските българи днес. Историјата на едно заврзачане* (<http://knigite.abv.bg/banat/banat.html>).
- Мутафова Красимира, 1995, *Павликјаните — «други» за сички*, [в:] *Представата за «другия» на Балканите*. София: Академично издателство «Марин Дринов», с. 68–76.
- Myers Greg, 2006, «*Where are you from?*»: *identifying place*. «Journal of Sociolinguistics» 10/3, с. 320–343.
- Нягулов Благвест, 1999, *Банатските българи. Историјата на една малцинствена общност во времето на националните држави*. София: Парадигма.
- Petrović Tanja, 2005, *The Serbs of Bela Krajina between local and national identity*, [in:] Detrez Raymond, Plas Pieter (eds.), *Developing cultural identity in the Balkans: convergence vs. divergence*. Brussels: Peter Lang, pp. 59–86.
- Petrović Tanja, 2006, *Ne tu ne tam. Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Pietikäinen Sari, Dufva Hannele, 2006, *Voices in discourses: dialogism, critical discourse analysis and ethnic identity*. «Journal of Sociolinguistic» 10/2, с. 205–224.
- Попис 2002, *Попис становништва, домаћинства и станова у 2002*. Становништво. Национална или етничка припадност. Подаци по насељима, Београд: Републички завод за статистику, 2003.
- Promicer Kristijan, 2004, *(Ne) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Heka teorijska zaračanja*, [в:] Биљана Сикимић (ред.), *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ, с. 11–24.

- Schilling-Estes Natalie, 2004, *Constructing ethnicity in interaction*. «Journal of Sociolinguistics» 8/2, с. 163–195.
- Сикимић Биљана, 2004, *Скривене мањине*, [в:] Биљана Сикимић (ред.), *Скривене мањине на Балкану*. Београд: Балканолошки институт САНУ, с. 7–10.
- Sikimić Biljana, 2005, *Elementi rumunske tradicionalne kulture u Vranjevu kod Novog Bečaja*, [в:] *Radovi simpozijuma Banat – istorijska i kulturna prošlost* 7, Novi Sad: Editura Fundației, с. 156–162.
- Сикимић Биљана, 2007, *Бугари као скривена мањина*, доклад на конференцији «Българските 'острови' на лингвистичната карта на Балканите» (4–6.11.2005 г., София) (в печати).
- Sutherland Claire, 2005, *Nation-building through discourse theory*. «Nations and Nationalism» 11/2, с. 185–202.
- Телбизов Карол, Векова-Телбизова Мария, 1963, *Традиционен бит и култура на банатските българи*. «Сборник за народни умотворения и народопис» 51, София.
- Тирковић Светлана, 2006, *(Етно)лингвистичка истраживања Влаха у Србији*, [в:] *Probleme de filologie slavă* 14, Timișoara, с. 273–286.
- Hedešan Otilija, 2005, *Jedan teren: Trešnjevica u dolini Morave*, [в:] Биљана Сикимић (ред.), *Бањаша на Балкану: идентитет етничке заједнице*. Београд: Балканолошки институт САНУ, с. 13–106.
- Шипка Милан, 2001, *О ктетицима српски и србијански у свјетлу лексичко-семантичке норме*, «Наш језик» 34/1–2, с. 111–122.
- Wertheim Suzanne, 2006, *Cleaning up for company: using participant roles to understand fieldworker effect*. «Language in Society» 35/5, с. 707–727.
- Wolf Josef, 2004, *Development of ethnic structure in the Banat 1890–1992*. Wien: Österreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut.

BULGARIANS: WE OR THE OTHERS?
(SELF-)IDENTIFICATION OF PAULICIANS FROM BANAT

This paper is based on the fieldwork conducted in the community of Paulicians on the territory of the West Banat (Serbia) by the researchers of the Institute for Balkan Studies (Belgrade) and the University of Sofia. The appellation used for this ethnic group varies in the scholarly literature: Bulgarians Roman-Catholics, Bulgarians Paulicians, the Banat-Bulgarians and *палчене*, *палкене* / *Palčani*, the ethnonym used by Paulicians alone in reference to themselves.

The paper explores (self-)identification, be it individual or collective, in the discourse of one of the interlocutors. During the interviews done by the researchers from Serbia, the informant has referred to his community as *Palčani* (Paulicians) and *Bugari* (Bulgarians). On some occasions, nevertheless, he has called into question the latter as an affiliation option. Talking to the researchers from Bulgaria he has used these ethnonyms to express the I / we (*palk'ëne*) : you (*bəlgare*) relation. This paper aims at tracing the factors which caused the informant's statements on the adequacy of the self-identification as Bulgarian(s) to be inconsistent.

Мария Илич
(САНУ)

КОГДА ОНИ ЭТО УЖЕ МЫ, А КОГДА ПО-ПРЕЖНЕМУ ОНИ? УСТНЫЙ ДИСКУРС ВЕНГЕРСКИХ СЕРБОВ¹

Artykuł oparty jest na terenowych badaniach etnolingwistycznych wśród Serbów na Węgrzech (Szigetseő), które w 2001 roku przeprowadził zespół Instytutu Studiów Bałkanistycznych (SASA, Belgrad). Serbowie w węgierskim Szigetseő są społecznością bliska asymilacji, jako że od stuleci żyją jako diaspora, otoczona grupami etnicznymi Niemców i Węgrów. Okazuje się, że Serbowie ci utrzymują kontakty interetniczne i wypracowali specjalne strategie dyskursywne, ażeby radzić sobie z drażliwym problemem „obcego”. W związku z tym wyodrębniono dwa paradygmaty tożsamościowe i dyskursywne. Po pierwsze, utożsamiający, gdy „oni” stają się „nami” (dotyczy innych Serbów, a także Węgrów i Chorwatów). Po drugie, izolujący, kiedy to „my” jesteśmy zagrożeni zmianą w „nich” (dotyczy Niemców i Węgrów). Ponadto analiza skupiona była na konstrukcjach narracyjnych, nazywanych „narratywami kolektywnymi”, opartych na wzorcach „pamięci kolektywnej” i stereotypach etnicznych.

1.1. Сербы в Венгрии — демографическая ситуация

Согласно письменным источникам, переселение сербов на территорию современной Венгрии начинается как бегство от турецкого нашествия с 1440 г. (см. Prelić 2004: 53). В XV–XIX веках постоянно происходили миграции крупных и малых групп сербов из Османской в Габсбургскую, позднее — Австро-Венгерскую империю. Следовательно, в Венгрии сербы уже веками живут в отрыве от своей страны и этнической группы, причем, в основном, в иноязычном окружении немецких и венгерских общин. В языковом и культурном плане сербы гетерогенны;

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Министерства науки и защиты окружающей среды Республики Сербия в рамках исследовательского проекта № 148011 «Этническая и социальная стратификация Балкан».

места их проживания не связаны в единое компактное пространство. Поэтому сербский язык и культура в Венгрии могут быть представлены в лингвистических и культурологических категориях диаспоры и малых анклавов (о термине «анклав» см. Коминская, Клейнер 2002, Simeon 1969).

В настоящее время сербское меньшинство в Венгрии представляет собой очень маленькую этническую популяцию, находящуюся на грани ассимиляции. Количественные оценки сербского населения в Венгрии варьируются от трех до пяти тысяч человек.²

Населенный пункт Сигетчип (*венг.* Szigetcsép), по-сербски — Чип, в котором проводилось исследование, находится в Венгрии на острове Чепел неподалеку от Будапешта.³ Сигетчип является полиэтническим и поликонфессиональным селом, на территории которого в течении нескольких веков имели место интенсивные этнокультурные контакты немцев, сербов, венгров и болгар, а в непосредственной близости от него так же хорватов и цыган. Сегодня в Сигетчипе проживает менее двухсот сербов (см. Prelić 2004, Ластийћ 2004). С демографической точки зрения это старая, постоянно уменьшающаяся популяция.

Предметом нашего анализа является дискурс чипских сербов на тему «мы / они». Особое внимание в статье будет уделено способам (ре)презентации этнического «другого»: от присвоения до строгого дистанцирования.

1.2. Метод исследования

Российские этнолингвистические экспедиционные и аналитические методы исследования были положены в основу формирования методики экспедиции Института балканистики САНУ. С 2001 г. до наших дней методика приближалась к (североамериканским) методикам антропологической лингвистики (см. Duranti 2003) и (англо-саксонским) формам

²Последняя государственная перепись населения проведена в Венгрии в 2001 г. Во время проведения переписи был применен необычный метод: каждое лицо могло отметить несколько этнических групп из предлагавшегося списка, близость к которым данное лицо ощущает. Такая перепись, разумеется, не может служить верным источником при определении численного состава национальных меньшинств в Венгрии (см. Prelić 2004: 50).

³Полевые исследования сербского населения в местечках Сигетчип и Лорив (*венг.* — Lőtvén, *серб.* — Ловра) проводились 18–21.IX.2001 г. при финансовой поддержке Сербского общинного самоуправления Будапешта. В составе исследовательской группы работали д.ф.н. Биляна Сикимич (в расшифровках записей — B.S.), Мария Вучкович (M.V.) и Мария Илич (M.I.). Были сделаны аудиозаписи всех проведенных интервью (материал ныне хранится в архиве Института балканистики САНУ). Во время экспедиции было записано около 40 часов аудиоматериала, из которых приблизительно 25 приходится на село Сигетчип.

«квалитативного исследования» и «квалитативного интервью» (*англ.* — qualitative research, qualitative interview).⁴ В нашей неформальной школе российская этнолингвистическая методика комбинируется также с другими научными дисциплинами.⁵

Все интервью 2001 г., проведенные в селах Сигетчип и Лорив, были в большей или меньшей степени строго структурированы и направлены на исследование традиционной культуры и лексики. При этом начальной матрицей для исследований послужил этнолингвистический опросник Анны Плотниковой (Плотникова 1996). Однако необходимость преодоления тематических ограничений опросника и его адаптации к изменчивому коммуникативному контексту (см. Sbisá 2002, Holt 2003, Dilley 2002) привела к тому, что во время интервью мы снисходительно относились к разного рода дигрессиям наших собеседников и были открыты на «неэтнолингвистические», автобиографические, социальные, исторические и другие темы (см. Сикимић 2004а, 2005; Илић 2005б).

1.3. Этнолингвистическая экспедиция: ограничения

Вплоть до Второй мировой войны сербы в Сигетчипе сопротивлялись этнической экзогамии и сохраняли гомогенную языковую, этническую и культурную самобытность. После Второй мировой войны среди сербов в Сигетчипе учащаются смешанные браки, а венгерский идиом теснит сербский и постепенно становится доминирующим, в том числе, и в семейном кругу.⁶ В случае сербов из Сигетчипа процесс замены языкового идиома (*англ.* language shift) и этнической экзогамии протекает параллельно с процессом исчезновения традиционной культурной модели.

⁴ «Квалитативное исследование» противопоставляется «квантитативным измерениям» и математическим моделям, поскольку использует логическую дедукцию для расшифровки собранных данных и включает в себя исследование культуры, сознания и опыта информанта. При этом особое внимание уделяется точке зрения самого информанта. См. Hodgson 2000, Witz 2006, Sorescu-Marinković 2006.

⁵ Так, например, при научном анализе этнолингвистический метод комбинируется с социолнгвистикой (см. Петрович 2004) или с антропологией (см. Sikimić, Sorescu 2004). Равно в той же мере и фокус научного анализа переместился с классических этнолингвистических исследований языка и культуры на особенности устного дискурса собеседника (см. Сикимић 2004б, Илић 2005а, Ćirković 2006, Вучковић 2007), а также на антропологические характеристики исследуемых сообществ (см. Sorescu-Marinković 2006).

⁶ Многие исследователи отмечали влияние социальных перемен после Второй мировой войны (индустриализация, деаграризация, миграции «деревня/город» и др.) на появление этнической экзогамии и процесса «замены языка» в этнолингвистических сообществах диаспоры. См. примеры сербов в Венгрии в Лориве (Прелић 1995), хорватов-кайкавцев в Сербии в области Банат (Vučković 2000), и сербов в Словении в районе Бела-Крайина (Petrović 2004, 2005).

Решение экспедиции ограничиться старшим поколением информантов имеет свое методологическое оправдание: для исследований традиционной культуры и лексики, пожилые люди, действительно, являются лучшими собеседниками, а в случае сербов из Сигетчипа — это единственные информанты.

Следующее ограничение собранного материала обусловлено краткосрочностью экспедиции, что не позволило исследователям сблизиться с собеседниками и завоевать их доверие (о «доверии» при проведении интервью см. Ćirković 2006). Это ограничение особенно ощутимо при разработке столь социально болезненной темы, как отношения «мы / они».

1.4. Этнолингвистическая экспедиция: возможности

Хотя вопросы этнолингвистического опросника обычно не касаются социального контекста, сама матрица интервью предлагает такие темы, как «Каковы мои обычаи?» и (косвенно) «Чем мои обычаи отличаются от обычаев ‘других’?». Поэтому вопросы этнолингвистического характера могут спонтанно активизировать у собеседника дискурсивные пласты, касающиеся самобытности его коллектива (*англ.* — Identity discursive formation), которые, как отмечает Ольга Младенова, дают ответы на вопросы типа «Кто мы такие?», «Чем мы известны?», «Чем мы гордимся?». ⁷ Если несколько членов коллектива повторяют одинаковые или похожие нарративы, то такой дискурс можно обозначить и интерпретировать как нарратив коллектива (см. Galasińska, Galasiński 2003). ⁸

Большинство высказываний наших собеседников на тему «мы / они» представляли собой либо спонтанные дигрессии, либо дискурсивные импликации. Это имеет ряд преимуществ по сравнению с данными, полученными путем прямого анкетирования, поскольку последний метод упускает из виду коммуникативный контекст и побуждает информанта к большей самоцензуре. ⁹ К тому же спонтанные дигрессии расположены

⁷ «Regarding the Identity discursive formation, discourse is the set of beliefs, ideas and principles expressed verbally or nonverbally by which people structure their identity» (Mladenova 2004: 71).

⁸ Галасиньские (Galasińska, Galasiński 2003) используют термины «big narrative», «narrative of the nation» для описания нарративов, которые основаны на этнокультурных стереотипах и на устойчивой оппозиции «мы / они», и которые, что особенно важно, поддерживаются значительным большинством членов определенного сообщества / нации. Для формирования нарратива коллектива важен также концепт «коллективной памяти», которая всегда является селективной и реконструктивной (см. Halbwachs 1985, Bangerter 2000, Assmann 2002).

⁹ Этнограф Младена Прелич, находившаяся в селе Лорив в Венгрии пять месяцев по совокупности (с перерывами с начала 1989 г. до мая 1992 г.), отмечает, что местные сербы были сдержаны, когда им задавали прямые вопросы об их этнической

ближе к личному ассоциативному языковому полю и личному дискурсу, менее идеологизированному по сравнению с публичным дискурсом.¹⁰

2. МЫ и «МЫ»

Среди сербов в Сигетчипе наблюдаются процессы преодоления дистанции по отношению к близким общинам, что вообще присуще меньшинствам, находящимся под угрозой ассимиляции. В зависимости от отношения к смешанным бракам, позитивный полюс которого оценивается как наиболее благоприятное социальное отношение к «другому» (см. Gavreliuc et al. 2002: 85), у чипских сербов можно выделить степени градации открытости их общины: от этнической ('другие' сербы в Венгрии) к религиозной (православные болгары в Венгрии), вплоть до языковой (говорящие на их языке католики в Венгрии) эндогамии.

2.1. МЫ и «МЫ»: сербы в Венгрии

В прошлом среди сербов в Венгрии существовали внутригрупповые разделы и негативные стереотипизации (см. Prelić 2004: 146), но XX век приводит к интенсивному смешению внутри группы, что является первой фазой процесса отказа от строгой этнической эндогамии.¹¹ В дискурсе сербов из Сигетчипа о других сербах в Венгрии отсутствует настоящая оппозиция «мы / они», представлена же лишь пространственная оппозиция «здесь / там».

Высказывание [1] демонстрирует, что собеседник в ответ на вопрос о календарных праздниках [1.1], [1.4] рассказывает не только о праздниках в Сигетчипе, но спонтанно и почти автоматически перечисляет другие сербские деревни в Венгрии и приводит данные о них [1.3], [1.5]. Если в сегменте [1.3] все еще присутствует оппозиция «здесь / там», то

принадлежности, или занимали разные позиции при ответе на один и тот же вопрос, но заданный в разных ситуациях (см. Прелић 1995: 131, 136).

¹⁰Публичный дискурс играет исключительно важную роль при «создании» идеологии, поскольку каждый член определенного языкового сообщества является одновременно и членом идеологического сообщества, которое пытается достичь определенной идеологической (политической) дискурсивной цели (см. Van Dijk 1998). Так, Хелена Здравкович (Zdravković 2005) приходит к выводу, что примарная дискурсивная цель сербов и албанцев на Косово одинакова — формирование «принадлежности к жертвам». Одинаковыми при этом оказываются и дискурсивные стратегии, используемые обеими группами.

¹¹Ср. начало смешения различных еврейских групп после Второй мировой войны (Krivoruchko 2005: 149); а также смешение сербов-«старожилов» с «приезжими» сербами на Косово, начиная с 60-х годов XX века (Златановић 2004: 90).

уже в сегменте [1.5] отменяется и эта оппозиция, и при помощи перечисления сербских населенных пунктов (выделено жирным шрифтом) конструируется континуированное пространство, ср.:

- | | |
|--|--|
| [1] (S.S., muško, osnovna škola, 1933; M.V. istraživač; audiozapis M22) | (Информант С.С., муж., восьмилетняя школа, 1933; собиратель М.В., аудиозапись M22) |
| [1.1] M.V.: A da li se slavi Preobraženje? | М.В.: А Преображение празднуют? |
| [1.2] S.S.: Onda se grožđe sveti. Služba ima, svaki nosi dva, tri i to se metne na tanjir. | С.С.: Тогда виноград освящают. Служба бывает, каждый приносит по два-три, и это кладут на блюдо. |
| [1.3] A u Sentandreji, tamo je bučura. | А в Сентандреи, там — бучура ('сельский храмовый престольный праздник'). |
| [1.4] M.V.: A Gospojina? | М.В.: А Успение? |
| [1.5] S. S.: U Kovinu je slava, služba se drži. I Mala je u Bati slava, bučura. Ili u Santovu? | С.С.: В Ковине - престольный праздник, служат в церкви. Рождество Богородицы — в Бате престольный праздник, бучура. Или в Сантово? |

Зачастую в дискурсе сербов из Сигетчипа обычаи (особенно свадебные) ближайшего сербского села в Венгрии представляются как «свои». Поэтому при этнолингвистическом анализе у нас возникали проблемы с определением собственно сигетчипских сербских обычаев (см. Илић 2005: 332).

Сравним: в ответ на прямой вопрос анкеты Младены Прелич о национальном самоопределении венгерские сербы определяли себя, прежде всего, как «сербов», и лишь в-третьих или в-четвертых — как «сербов из Венгрии» (Прелић 1995: 132; Prelić 2004: 147). Эти ответы находятся ближе к идеологии коллектива, в то время как дискурсивные импликации (как во фрагменте [1]) точнее соответствуют реальной жизненной ситуации сербов в Венгрии.

2.2. МЫ и «МЫ»: болгары в Венгрии

В Сигетчипе проживало несколько болгарских православных семей. Как только болгары появились в селе, сербы начали вступать с ними в браки.¹² Среди чипских сербов бытует представление об этнической и

¹²Чаще происходила ассимиляция болгар с сербскими группами, поскольку серб-

культурной специфике болгар-переселенцев, но тут же обнаруживается абсолютно положительное отношение к сербско-болгарским бракам.

Во фрагменте [2] женщина рассказывает о ритуальных действиях мужа своей сестры — болгарина, совершаемых на Праздник св. вмч. Георгия (Джюрджевдан). Дискурс женщины о зяте-болгарине движется по оси между обобщенным действующим лицом (этнонимы *болгары*, *болгарин* [2.2], [2.3], [2.5]) и конкретной личностью (от апеллятива *сестрин муж* [2.3] до антропонима *Ристо* [2.4]). Очевидно, что наряду с конфессиональной эндогамией присутствует культурологическая дистанция и оппозиция «мы / они» ([2.6], [2.7]), что подтверждают и этнографические показания (о негативной стереотипизации болгар см. Прелић 1995: 107).

- | | |
|--|---|
| [2] (М.А., žensko, osnovna škola, 1911; M.I. istraživač; audiozapis M4) | (Информант М.А., жен., восьмилетняя школа, 1911 г.р.; М.И. — собиратель; аудиозапись М4) |
| [2.1] M.I.: Da li ste se kitili zelenilom i cvećem? | М.И.: У вас украшали зелеными ветками и цветами? |
| [2.2] M.A.: To Bugari su radili, to Bugari. | М.А.: Это болгары делали, болгары. |
| [2.3] Sestrin muž bio Bugarin. Pa on na Đurđevdan je usto rano, pa je išo ... | Сестрин муж был болгарин. Так он на св. Георгия рано вставал, шел... |
| [2.4] A ja ga pitam, Risto se zvao: «Zašto mećeš to?» I u avliju i u zgradu. Reko: «Zaš mećeš taj glog?» A on kaže: «Da ne ulazu bosorke ('veštice')». | А я его спрашиваю, Ристо его звали: «Зачем ты это разбрасываешь?» И по двору, и по дому. Говорю: «Зачем разбрасываешь боярышник?» А он мне: «Чтоб босорки ('ведьмы') не входили». |
| [2.5] «Kako znate da vraćate, Bugari?» | «И откуда только ворожить умеете, болгары?» |
| [2.6] Kaže: «Kod nas je taj običaj». | Говорит: «У нас такой обычай». |
| [2.7] Ovde nije to. Kod nas Srba, nije to bilo. | Здесь не так. У нас, сербов, такого не было. |

Переход от строгой этнической к конфессиональной эндогамии, как переходный уровень к полной экзогамии, отмечен в современных исследованиях были больше (см. Прелић 1995: 77, 107, 183). О исторических миграциях болгар из Османского царства в государство Габсбургов см. Якимова 2004.

дованиях других меньшинств в паннонском регионе.¹³ Наши результаты подтверждают положение об исключительно важной роли конфессиональной принадлежности в системе ценностей народной культуры (см. Белова 2005: 76).

2.3. МЫ и «МЫ»: хорваты в Венгрии

В Венгрии уже много веков проживают южнославянские католические группы: шокцы, рацы, буневцы, у которых нет единого ответа на вопрос о национальном самоопределении. В последнее время эти группы все чаще определяют себя как хорватов (см. Хофман 2004). Мнения сербских групп в Венгрии о браках с говорящими на одном с ними языке католиками, по всей видимости, отличаются друг от друга в зависимости от места проживания его носителей. Среди сербов на острове Чепел (села Сигетчип и Лорив), благодаря традиционно хорошим отношениям с жителями соседнего католического села Тукуль (*вен. Tököl*), преобладает положительное мнение о таких браках.¹⁴

Одним из способов выражения дилеммы по отношению к католикам является приписывание католикам в Венгрии сербского происхождения, что хорошо иллюстрирует фрагмент [3]. Отношение «мы / они» представлено как проблематичное: 'они' находятся под сомнением [3.1]–[3.6]. В самом начале высказывания собеседник при помощи глагола 'držati se' — 'считать, думать' (РСГВ 2 s.v. *држати* 8) [3.1], выделяет субъективный компонент в самоопределении 'другого'. Опровержение самоидентификации 'другого' продолжается рядом аргументов о сербском происхождении таких католиков, причем утверждениями, претендующими на объективную истину: в форме косвенной речи, приписываемой коллективу [3.2], в форме осведомительного предложения [3.5], затем эмпирическими [3.3], [3.6] и верификационными [3.4] аргументами. В конце высказывания 'мы' оказывается предметом насмешек со стороны другой группы [3.7]. Этот фрагмент вместе с его многочисленными вариантами, записанными от других информантов, можно отнести к корпусу нарративов сербского коллектива как в Сигетчипе, так и в более широких географических границах¹⁵, ср.:

¹³Vučković (2000: 263) замечает, что хорваты-кайкавцы в Банате сначала начали вступать в браки с католиками (болгарами, венграми, словаками), и только после Второй мировой войны — с православными сербами.

¹⁴Дистанция в отношениях сербов с католиками увеличилась в последнее время из-за солидарности первых с сербской стороной в период войн 1990-х годов (см. Прелић 1995: 136).

¹⁵Подобную аргументацию можно встретить не только устных преданиях, но и в сербских научных исследованиях, начиная с первой половины XX века (см. Ер-

- | | |
|---|--|
| [3] (Ž.A., muško, srednja škola, 1933; audiozapis M34) | (Информант Ж.А., муж., среднее образование, 1933 г.р.; аудиозапись М34) |
| [3.1] Oni se držu Šokci ili Raci. | Они думают, что они — шокцы или рацы. |
| [3.2] Slušajte, to je, nekada su tamo taki isti Srbi živeli, každy. | [3.2] Слушайте, там, говорят, когда-то точно такие же сербы жили. |
| [3.3] Njeva crkva u Tukulji, oltar, tako je isto ko u pravoslavnoj crkvi. | Их церковь в Тукули, алтарь — все точно такое же как в православной церкви. |
| [3.4] Ja sam bio više puta. | Я много раз бывал. |
| [3.5] Samo su prešli na katoličku veru, | Просто они перешли в католическую веру, |
| [3.6] al imena su sve «ič», «vič», Dragivič, Gergič, Mirkovič. Odma je ime Mirkovič srpsko. | а фамилии у них все на «-ич», «-вич», Драгивич, Гергич, Миркович. Тут фамилия Миркович — сербская. |
| [3.7] Nas tako rugaju Race, «ičvič». Tako smo mi «ičvič». Mi smo divlji Raci. | Нас, рацев, так и обзывают — «ичвич». Вот мы и есть «ичвич». Мы — дикие рацы. |

В случае с православными болгарам и хорватами-католиками (буневцами, шокцами, рацами) у сербов в Венгрии перед лицом угрозы ассимиляции венгерским большинством произошло присвоение образа близкого 'другого', или процесс конвергенции.¹⁶ Очевидно, что для сербов в Сигетчипе язык является последним и самым важным элементом идентификации, с потерей которого «мы» переходит в «они» (см. также этнографические результаты в Прелић 1995: 133).

3. ОНИ, которые не переходят в МЫ: венгры и немцы

В дискурсе сербов из Сигетчипа единственные настоящие «они» — это немцы и венгры, отличающиеся от сербов и по этническому, и по

дељановић 1930). В хорватских же научных исследованиях, наоборот, говорится о хорватской принадлежности этих этнических групп (см. Sekulić 1991).

¹⁶Белова отмечает как типичное обратное отношение — т. н. «чужие соплеменники», при котором утверждается «инакость» этнически родственных групп иноверцев; например, сербское название сербов-мусульман — «турки» (Белова 2005: 79).

конфессиональному, и по языковому признаку. Общее место в сербском дискурсе — отрицательное мнение о смешанных браках с немцами или венграми, которое связано с представлениями об утрате сербской самобытности. Хотя, объективно говоря, в период после Второй мировой войны наибольшее число смешанных браков сербы в Венгрии заключили именно с венграми (см. Прелић 1995: 99).

Во фрагменте [4] высказано негативное отношение к смешанным бракам с венграми, и эксплицитно выражена причина возражения против смешанных браков [4.1]. Негативное отношение высказано в форме косвенной речи *свободно нельзя было* (*nije slobodno bilo*), которая приписывается коллективу [4.2]. При этом смешанным бракам противопоставлены браки с венгерскими сербами [4.3], ср.:

- | | | |
|-------|---|---|
| [4] | (J.N. žensko, osnovna škola, 1936 god.; audiozapis M1) | (Информант Е.Н., жен., восьмилетняя школа, 1936 г.р.; аудиозапись M1) |
| [4.1] | Na tu stranu je dobro bilo jer eto dosad smo mogli dosta godina da se sačuvamo | С этой стороны было хорошо, потому что вот уже много лет и до настоящего времени мы смогли сохранить себя; |
| [4.2] | jer onda nije slobodno bilo za Mađara, samo za Srbina. | потому что раньше свободно нельзя было за венгра, только за серба. |
| [4.3] | Je li iz sela, jeli donesivali iz drugog sela, moja je baka bila iz Bate. Eto iz Bate se ženili, iz Lovre se ženili i curice su išle tamo se udavale. | Ведь из села, из другого села привозили: моя бабка была из Баты. Вот женились на девушках из Баты, из Ловры, и девушки туда замуж выходили. |

Женщина-информант повторяет общее место сербского дискурса о смешанных браках, но при этом сама она была замужем, причем удачно, за венгром (ср. Илић 2003). Понятно, что отрицательное мнение о смешанных браках поддерживается «нарративом коллектива» и потому продолжает существовать вопреки неоднозначным данным биографических нарративов (о столкновении коллективных и биографических нарративов см. Galasińska, Galasiński 2003).

3.1. ОНИ — раньше / теперь

В дискурсе чипских сербов присутствует сознание исторического дисконтинуитета субъекта «они». Историческое «они» — это немцы (в

сербском дискурсе — *Švabe* / *швабы*), которых сербские информанты старшего возраста помнят с детства или со времен молодости. В Сигетчипе немецкая этническая группа являлась доминирующей вплоть до Второй мировой войны, после окончания которой большинство немцев было вынуждено переселиться в Германию.¹⁷ На их место в Сигетчип приехали венгры, которых, согласно устному дискурсу чипских сербов, до Второй мировой войны было меньше [5.5] и которые в социальном отношении были маргинальны [5.9]. Дискурс о венграх ‘теперь’ активизирует дискурс о немцах и венграх ‘раньше’, и, наоборот.

Таким образом, речевая модель «раньше / теперь» скрепляет комплекс идеологических мнений (ядер), который встречается в дискурсах и других традиционных сообществах, находящихся в процессе смены языка (ср. Tsitsipis 1998: 132, Petrović 2004: 222). Наречие времени ‘раньше’ в дискурсе чипских сербов вызывает длинный ряд воспоминаний и мнений, подразумевающий традиционные ценности (строгая этническая эндогамия, привязанность к сельскому хозяйству и т.д.). В дискурсе наречие ‘раньше’ всегда контрастирует с наречием времени ‘теперь’ и, соответственно, резонерством о новых исторических и социальных обстоятельствах, в которых оказалась община (смешанные браки, национализация имущества, уменьшение численности сербской общины и т.д.). Нарративы с такой или похожей структурой повторило большинство наших информантов, что позволяет отнести их к коллективным нарративам старшего поколения сигетчипских сербов.

Во фрагменте [5] видно, как реализуется дискурсивная временная модель «раньше // теперь»: временные признаки (*до Второй мировой войны* [5.1], *раньше* [5.3] // *после войны* [5.2], *нынче* [5.6], *теперь* [5.10]), смешанные браки (*свободно нельзя было, старшие не позволяли. Так не было ... считалось плохо* [5.3] // *начал народ мешаться* [5.2]), немцы (*больше было швабов* [5.4] // *немцев [выгнали] в Германию* [5.7], *швабов немного* [5.10]), венгры (*венгров ... три-четыре семьи* [5.5]; *уж такие бедняки были* [5.9] // *тогда венгров [поселили] в швабские дома, тут им дали коней, землю* [5.8], *Здесь венгры [поселились]* [5.6]).

Многие записи сигетчипских сербов, как, в частности, приведенный фрагмент [5], показывают, что старшее поколение чипских сербов воспринимает Вторую мировую войну как резкий перелом исторического времени: для них ‘теперь’ началось и длится от той войны. При этом субъекты обобщены, выражены этнонимами. Негативное отношение к

¹⁷О немецкой колонизации на территории Венгерского королевства и об изгнании немцев с венгерских территорий после Второй мировой войны см. Janjetović 2004.

[5]	(S. S., muško, osnovna škola, 1933; audiozapis M21)	(С. С., муж., восьмилетняя школа, 1933 г.р.; аудиозапись M21)
[5.1]	Pa sećam se, pa to je bilo pre Drugog svetskog rata,	Помню, это было до Второй мировой войны,
[5.2]	posle rata se počelo da se meša narod, Mađari.	после войны начал народ мешаться, с венграми.
[5.3]	A prije to nije bilo slobodno, nisu dopuštali stari. To nije bilo tako, ne sećam se da je Srbin il Mađaran. Nije bilo zdravo.	А раньше свободно нельзя было, старшие не позволяли. Так не было, не помню, чтобы серб или венгр. Считалось плохо.
[5.4]	Onda Švaba, više je bilo Švaba,	Тогда швабов, больше было швабов;
[5.5]	Mađara ako je bilo tri, četiri porodice.	венгров было, от силы, три-четыре семьи.
[5.6]	Danas, onda su ovde Mađare,	Нынче здесь венгры [поселились],
[5.7]	Nemce su u Nemačku.	немцев [выгнали] в Германию.
[5.8]	Onda su Mađara do u švapske kuće, tu im dali konje, zemlje.	Тогда венгров [поселили] в швабские дома, тут им дали коней, землю.
[5.9]	To su taki siroti bili.	Уж они такие бедняки были.
[5.10]	Sad Švaba nema mnogo.	Теперь швабов немного.

смешанным бракам поддерживается авторитетом старших членов коллектива [5.3], причем в форме косвенной речи.¹⁸

Описание венгров до Второй мировой войны как бедной нации с высоким уровнем рождаемости занимает важное место в сербском дискурсе см. [5.8], [5.9]. Похожие описания встречаются и в нарративах болгар-католиков из села Иваново в сербской части области Банат (см. Вучковић 2007). Акцентирование этих воспоминаний может релятивизировать современную доминацию венгерской общины, 'теперь' более мощной в количественном отношении и в Иваново, и в Сигетчипе.

3.2. Единые ОНИ

Сербский дискурс настаивает на том, что важнейшим дистинктивным признаком немцев и венгров является конфессионально-языковая

¹⁸О идеологической функции прямой речи см. Петровић 2005.

«инаковость», и именно поэтому эти группы приравнены друг к другу и обобщены (см. [4], [5], [6]).¹⁹ Хотя формально немцы и венгры приравнены друг к другу, в записях, в основном, упоминаются немцы, поскольку рассказы, как правило, навеяны воспоминаниями о времени до Второй мировой войны.

- | | | |
|-------|---|---|
| [6] | (J.N., žensko, osnovna škola, 1936; audiozapis M1) | (Е.Н., жен., восьмилетняя школа, 1936 г.р.; аудиозапись М1) |
| [6.1] | To se sećam kad je neki crni oblak dolazio joj taj oblak nosi leda i šta ja znam, onda naše zvono je uvek trebalo da zvoní. | Помню, что когда какая-то туча надвигалась — ох, такая туча несет град и другое, — тогда наш колокол должен был звонить. |
| [6.2] | Onda su i Nemci i Mađari koji su ovde živeli: | Тогда и немцы, и венгры, жившие здесь: |
| [6.3] | «Joj Srbi zašto ne zvonedu? Joj zašto ne zvonedu? Oće led. Kad Srbi zvonedu onda će razbiti led. Običe selo, kiša i led». | «Ох, почему сербы не звонят? Ох, почему не звонят? Град будет. Когда сербы звонят, то градовую тучу разбивают. Дождь и град обойдет деревню». |
| [6.4] | Samo se sakupe, samo zvona. To kažu da je to bakreno i da valjda od toga bakra nešto, ne znam. | Быстро собираются, сразу слышны колокола. Это, говорят, оттого, что медный, и, поди, из-за этой меди что-то, уж не знаю. |
| [6.5] | A kažem to su i Nemci, a i upazili su da kad je Spasovdan, spasovska kiša, onda kaže: | Вот и говорю, немцы, а заметили, что когда Вознесение, дождь на Вознесение, то говорят: |
| [6.6] | «Joj, kaže, srpski svetac ide, kaže. Ide Duovi, ide Spasovdan, kaže, onda mora biti kiše.» | «Ой, — говорит, — сербский святой идет. Троица идет, идет Вознесение, значит быть дождю». |

Во фрагменте [6] рассказ об обычае «защиты от града» ассоциируется у информанта-женщины с 'их' позитивным отношением к сербскому обычаю. В этом угадывается этнокультурный стереотип «магия 'своего' праздника» (см. Белова 2004: 163). Участники события обобщены и выражены этнонимами. В начале рассказа немцы / венгры фигурируют

¹⁹ Унификация на основании минимального числа дистинктивных признаков различающихся групп 'других' является обычным дискурсивным действием. Так, например, дискурс русских сельских жителей может приравнивать друг к другу турок, татар и евреев на основании единственного дистинктивного признака — отказа от употребления в пищу свинины (см. Белова 2003: 162).

как единые 'они' [6.2], [6.3], а затем 'они' сводится к немцам, на которых информант все время ссылается [6.5]. Положительное отношение немцев / венгров к сербскому празднику передается в форме прямой речи и, тем самым, усиливает авторитет рассказанного [6.3], [6.6], хотя в цитате информант остается в рамках сербского языкового идиома (об изменении языкового кода в цитате см. Петровић 2005). Кроме того информант пользуется дискурсивным средством повтора, которое несет в себе экспрессивную функцию выделения значения и магии сербского праздника [6.3].

3.3. ОНИ: запрет и самоцензура

В нашем материале оказалось гораздо больше данных о сербско-немецкой интерференции и представлений о немцах, нежели о сербско-венгерской культурной интерференции и представлений о венграх. Согласно положению, доказанному Бартминьским (см. Бартминьский 2005: 278), отношение к «другому» зависит от позиции субъекта и от его системы ценностей. Воспоминание о немцах, которые воспринимаются как исторические «они», основано на том, что они больше не представляет опасности для сербов из Сигетчипа. С другой стороны, отношения с венграми, являющимися сегодняшними «они» и «важными другими» (см. Zdravković 2005: 18), играют решающую роль в современной жизни сербов. Вероятно, поэтому дискурс о сербско-венгерских отношениях связан с механизмами запрета и внутренней цензуры, особенно, в разговоре с «аутсайдером», который на момент разговора не завоевал доверие информанта.

Разумеется, на рассказы информантов оказывали влияние и исследователи как собеседники с определенным чувством принадлежности и коммуникативным поведением (см. Гоффманнова 2000, Сикимий 2004б). Так, к примеру, хотя сербам в Венгрии присущи собственные этнокультурные стереотипы о сербах из Сербии (см. Prelić 2004: 157; Прелић 1995: 132, 135), эти стереотипы не прозвучали во время интервью. Очевидно, что и в этом случае действовали механизмы самоцензуры, поскольку исследователи приехали из Сербии.

4. Заключение

Дискурс старшего поколения сигетчипских сербов остается в рамках модели генерализации и гомогенизации этнического «другого». Помимо этого в идентификационном дискурсе членов сигетчипской общины отдельные нарративы повторяются, следовательно, в этом случае можно

говорить о коллективных нарративах, основная функция которых — поддержка нарратива коллектива и его идентификации.

В дискурсе чипских сербов, которые являются меньшинством и в демографическом смысле находятся под весьма серьезной угрозой ассимиляции, наблюдаются, во-первых, процессы «присвоения другого» (других сербов, болгар, хорватов), и тогда категория «они» перемещается по направлению к «мы», и, во-вторых, дискурсивные механизмы сохранения строгой дистанции по отношению к «другому» (к немцам, венграм), поскольку в противном случае для сербов возможно только одно: «мы» станем «они».

Перевод на русский язык Марины Обижаевой

Литература

- Бартминьский, Е. 2005. *Как изменяется стереотип немца в Польше*. [в:] *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. Москва: Индрик, 252–278.
- Белова, О. Н. 2005. *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Белова, О. Н. 2003. *О «жидах» и «еврейской вере» в народных представлениях восточных славян*. [в:] *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. [ред.] О. Белова. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сафер», Институт славяноведения РАН, 160–175.
- Вучковић, М. 2007. *Други у дискурсу Марка Гурана*. Међународна конференција «Българските 'острови' на лингвистичната карта на Балканите». София 4–6. 11. 2005, /в печати/.
- Ердельановић, Ј. 1930. *О пореклу Буљеваца*. Београд: Посебна издања СКА LXXIX, Филозофски и филолошки списи 19.
- Гоффманова, Я. 2000. «Подсказывание», «поддакивание» и другие виды стратегии преодоления коммуникативных барьеров. [в:] *Язык как средство трансляции культуры*. [ред.] М. Б. Ешич. Москва: Наука, 132–153.
- Златановић, С. 2004. «Шопови» у Косовском Поморављу. [в:] *Скривене мањине на Балкану*, [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 83–93.
- Коминская, Л. Н., Клейнер, Ю. А. 2002. *Анклавный язык в составе языкового союза (к постановке проблемы)*. [в:] *Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН Агнии Васильевны Десницкой*. Ред. А. В. Жугра, Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург: Наука, 90–94.
- Илић, М. 2003. *Чипска свадба у казивању Јелене Љубе Николић. Етнографија Срба у Мађарској* 4. Будимпешта: Мађарско етнографско друштво, 49–78.
- Илић, М. 2005а. *Ка етнолингвистичком речнику чипских Срба — модели етнолингвистичког дискурса у етнодијалекатском тексту*. [в:] *Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи*. [ред.] Војислав Становчић. Београд: САНУ, 315–339.

- Илић, М. 20056. *Фолклорни текст у процесу заборава. Гласник етнографског института САНУ* LIII. Београд: Етнографски институт САНУ, 321–335.
- Ластиф, П. 2004. *О положају Срба у Мађарској. Теме: часопис за друштвене науке* 2. Ниш: Универзитет у Нишу, 805–830.
- Петровић, Т. 2004. *Традиционална култура Срба у Белој Крајини у светлу процеса замене језика. Истраживања по славјанској дијалектологији* 10. Терминологическая лексика материјалне и духовне културе балканских славјана. Москва: Институт славјановедения РАН, 183–203.
- Петровић, Т. 2005. *Идеолошке функције управног говора у процесу замене језика. Јужнословенски филолог* LXI. Београд: Институт за српски језик САНУ, 191–211.
- Плотникова, А. А. 1996. *Материјали за етнолингвистичко истраживање балканославјанског ареала*. Москва: Институт славјановедения и балканистики РАН.
- Прелић, М. 1995. *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*. Будимпешта: «ИЗДАН» Српски демократски савез.
- РСГВ — *Речник српских говора Војводине*, 1–5 (А–Њ). Нови Сад: Матица српска, 2000–2005.
- Сикимић, Б. 2004а. *Тај тешко да гу има по књиге*. [в:] *Избегличко Косово*. «Лицеум» 8. [ред.] Б. Сикимић. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу, 31–69.
- Сикимић, Б. 2004б. *Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, Теме: часопис за друштвене науке* 2. Ниш: Универзитет у Нишу, 847–858.
- Сикимић, Б. 2005. *Изазов теренског рада — Етнолингвистика или антрополошка лингвистика?* [в:] *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Београд: Зборник Етнографског института САНУ 21, 235–244.
- СМ — *Словенска митологија*, Енциклопедијски речник. [ред.] Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher World Book, 2001.
- Јакимова, М. 2004. *Бугарската градинарска емиграција у Австрија — скривено малцинство или — ?* [в:] *Скривене мањине на Балкану*. [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 283–291.
- Хофман, А. 2004. *Проблеми музичког идентитета бугарске националне заједнице у западној Бачкој*. [в:] *Скривене мањине на Балкану*. [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 191–198.
- Assmann, J. 2002. *Das kulturelle Gedächtnis*. München: C.H. Beck.
- Bangerter, A. 2000. *Identifying Individual and Collective Acts of Remembering in Task-Related Communication. Discourse Processes* 30/3, 237–264.
- Boym, S. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Čirković, S. 2006. *Despre încrederea în cercetător: un bosniac în Toracu-Mic*. [в:] *Toracu: Metodologia cercetării de teren*. [ред.] Annemarie Sorescu Marinković. Novi Sad: Societatea (Fundatia) Română de Etnografie și Folclor din Voivodina, 225–266.
- Dilley, R. M. 2002. *The problem of context in social and cultural anthropology. Language & Communication* 22, 437–456.
- Duranti, A. 2003. *Language as Culture in U.S. Anthropology. Current Anthropology* 44/3, 323–347.
- Galasińska, A., Galasiński, D. 2003. *Discursive strategies for coping with sensitive topics of the Other. Journal of Ethnic and Migration Studies* 29/5, 849–863.
- Halbwachs, M. 1985. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt/M: Fischer. [La mémoire collective, Paris: Presses Universitaires de France, [1939] 1950].

- Hodgson, I. 2000. *Ethnography and health care: Focus on nursing*. *Forum: Qualitative Social Research*, [On-line Journal], 1(1), 2000 (<http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/1-00/1-00hodgson-e.htm>) [Date of Access: June 28, 2006]).
- Holt, R. 2003. *Bakhtin's Dimensions of Language and the Analysis of Conversation*. *Communication Quarterly* 51/2, 225–245.
- Janjetović, Z. 2004. *Švabe u Vojvodini*, [в:] *Скривене мањине на Балкану*. [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 121–134.
- Krivoruchko, J. G. 2005. *A Case of Divergent Convergence. The Cultural Identity of Romaniote Jewry*. [в:] *Developing Cultural Identity in the Balkans : Convergence vs. Divergence*. [ред.] R. Detrez, P. Plas. Brussels: Peter Lang, 149–163.
- Mladenova, O. 2004. *Russian Second-Language Textbooks and Identity in the Universe of Discourse : A Contribution to Macropragmatics*, München: Verlag Otto Sagner.
- Petrović, T. 2004. *Lingvistička ideologija i proces zamene jezika na primeru Srba u Beloj Krajini*. [в:] *Скривене мањине на Балкану*. [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 217–227.
- Petrović, T. 2005. *The Serbs of Bela Krajina between Local and National Identity*. [в:] *Developing Cultural Identity in the Balkans : Convergence vs. Divergence*. [ред.] R. Detrez & P. Plas. Brussels: Peter Lang, 59–86.
- Prelić, M. 2004. *Etnički identitet: Srbi u Budimpešti i okolini*, doktorska disertacija, Београд.
- Sbisá, M. 2002. *Speech acts in context*. *Language & Communication* 22, 421–436.
- Sikimić, B., Sorescu, A. 2004. *The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in North-eastern Serbia*. *Symposia — Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova, 159–182.
- Sikimić, B. 2004. *Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina — mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu*. [в:] *Скривене мањине на Балкану*. [ред.] Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 259–281.
- Simeon, R. 1969. *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva I–II*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Sekulić, A. 1991. *Bački Hrvati: narodni život i običaji*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Sorescu-Marinković, A. 2006. *The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field Methods Today*, *Symposia — Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova, /в печати/.
- Tsitsipis, L. 1998. *A Linguistic Anthropology of Praxis and Language Shift: Arvanitika (Albanian) and Greek in Contact*, Oxford: Oxford University Press.
- Witz, K. 2006. *The Participant as Ally and Essentialist Portraiture*, *Qualitative Inquiry* 12 (2), 246–268.
- Vučković, M. 2000. *Govor kajkavaca u Boki : sociolingvistički aspekt*. *Јужнословенски филолог* LVI/1–2. Београд: Институт за српски језик САНУ, 261–271.
- Van Dijk, T. A. 1998. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.
- Zdravković, H. 2005. *Politika žrtve na Kosovu: Identitet žrtve kao primarni diskurzivni cilj Srba i Albanaca u upornom sukobu na Kosovu*. Београд: Etnološka biblioteka 17.

WHEN “THEY” TURN INTO “US” OR REMAIN “THEM”:
ORAL DISCOURSE OF THE SERBS IN HUNGARY

The paper is based on an ethnolinguistic field survey of the Serbs in Hungary (Szigetcsép) conducted in 2001 by the research team of the Institute for Balkan Studies, SASA, Belgrade. The Serbs in Szigetcsép (Hungary) are a demographically endangered population on the verge of assimilation, living for centuries in Serbian diaspora surrounded by German and Hungarian ethnic groups. Therefore, they appear to be an extremely intriguing ethnic group with versatile interethnic relations and diverse discursive strategies for coping with the sensitive topic of “the other”. Two major strategies have been identified: the first is the “embracing device”, when “they” turn into “us” (in relation to other Serbs, Bulgarians or Croats); the other is the “distance-keeping device”, when “we” are in danger of turning into “them” (in relation to Germans and Hungarians).

The analysis also deals with narrative constructs, called “collective narratives”, which are based on the patterns of “collective memory” and on ethnic stereotypes.

Питер П л а с
(Гент)

ДИСКУРСИВНЫЕ ПРОЦЕССЫ ФОРМИРОВАНИЯ
КОЛЛЕКТИВНЫХ (ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ,
ЭТНОЯЗЫКОВЫХ) ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В РАННИХ
ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ
МОНОГРАФИЯХ

Autor omawia niektóre konkretne sposoby prezentowania „tożsamości ludowych” w pracach etnograficznych w terenie północnej Dalmacji. Pochodzą one z końca XIX w. i osadzone są w kontekście wczesnych badań etnograficznych Słowian Południowych. Prace te wyrastały z programów akademickich, których celem było stworzenie opisów opartych na standardowych i szczegółowych ankietach. Przyjmując perspektywę pragmatyczną analizy dyskursu, autor omawia wiele fragmentów prac, wskazując na te ich aspekty, które mają znaczenie w tworzeniu tożsamości grupowych przez eksponowanie opozycji „my” i „oni”. Analiza odkrywa różne strategie budowania tożsamości wyrażające z tekstu.

В данной статье хочется обратиться к теме «своего» и «чужого» в тех этнографических текстах о народной культуре конца XIX — начала XX в., которые как часть академических программ были написаны «грамотными людьми из народа», являющимися одновременно информантами — носителями народной культуры и этнографами. Среди прочего от этих народных этнографов требовалось не только информировать об обычаях, верованиях и фольклорных формах, но и описывать природное окружение, материальные условия жизни и народную ментальность своего края и деревни. Чаще всего подобные описания составляют вступительную часть таких монографий. Именно эти вступительные тексты интересны как исторические источники и особенно как объект этнолингвистического дискурсивного анализа для познания и реконструкции местных коллективных (этнокультурных) идентичностей. В них можно наблюдать многие как прямые, так и косвенные языковые и дискурсивные процессы формирования идентичности. На примере одного хорват-

ского этнографического текста хотелось бы показать некоторые такие процессы формирования «своей» и «чужой» идентичности, как в их языковом, так и в культурном, этническом, конфессиональном, социальном, гендерном и локальном аспектах. Надеемся также показать, что такая «автохтонная» этнография в значительной мере ставит под вопрос гомогенные и однозначные концепции этнокультурной идентичности — или скорее подтверждает проблематичный характер этих концепций.

В качестве репрезентативного текста здесь рассматривается первая часть обширной монографии о народной жизни и культуре в полиэтническом или, лучше сказать, поликонфессиональном крае Буковица в северной Далмации, написанной в конце XIX в. Владимиром Ардаличем (1857–1920), финансовым чиновником из деревни Джеврске (Đevrske) (Ardalić 1899, 1900, 1902). Он описывает повседневную жизнь в гористой сельской области со смешанным православным и католическим населением из крестьян-скотоводов, которые поддерживали торговые отношения с жителями ближних приморских городов. Два обстоятельства определяют специфику этого этнографического текста. Во-первых, текст был создан в рамках этнографической программы ранней Югославской Академии Наук. Он был написан на основе обширного вопросника, разработанного и опубликованного Академией (Radić 1897)¹, и напечатан в первых выпусках академического «Сборника о народной жизни и обычаях южных славян» (ZNȚO). Следовательно, текст окрашен диалогическим характером взаимодействия локального автора-информанта с академическим вопросником, хотя автор как информант довольно независимо следует своему курсу. Так, например, он дает больше эксплицитной информации о локальных категоризациях «своих» и «чужих» групповых идентичностей, чем требуется вопросником. Во-вторых, текст согласно требованиям той же самой этнографической программы (Radić 1897: 14–15) написан на локальной разговорной речи автора-отвечающего, чтобы служить и источником сведений по диалектологии. Это усиливает «устный» характер текста и делает текст частично «повествовательным фольклором». Таким образом, «язык местности и местной идентичности» поэтически, ритмически и структурно определяет этнографический дискурс.

Обсудим несколько подходящих фрагментов, следуя за хронологическим развертыванием текста. Мы покажем языковые и текстовые элементы, имеющие значение с точки зрения формирования коллективных идентичностей. Эти элементы включают: различные сочетания атри-

¹Об академическом вопроснике Антуна Радича и начале хорватской этнографии см. (Šaro Žmegač 2001: 72–75; Prica 2001: 68 и след.; Rihman Auguštín 2001: 43–54).

бутов, квалификаций и предикатов с топонимами, этнонимами и другими групповыми именами, которые могут интерпретироваться как социокультурные стереотипы; использование в этой связи разных видов личного, временного и пространственного дейксиса; разного рода предположений и импликации; интертекстуальные ссылки на академический вопросник; и т. п.²

Во вступительном описании местности и населенных пунктов большую часть текста занимают ассоциации топонимов с локальной историей и устной литературой (народными легендами и песнями). Географические данные о Буковике дополняются и разрабатываются ассоциативными цепочками *Равни Котари — герои — героические песни* и *Буковица — гайдуки — гайдуцкие песни*. Автор добавляет и один мини-рассказ (о гайдуке Кутлаче):

Kraj. Bukovica se prostire, i za'vaća dijo sjeverne Dalmacije: Obrovačka nemalo općina sva, benkovačka to tako, kistanjska općina sva je, što se zove Bukovica; selo Đevrske spada pod Bukovicu, koje je općine skradinske, i koje je na međi Ravnije' Kotara, oklen su junaci bili, kao: Janković Stojan, Smiljanić Ilija, Močivun Vuk i još drugije' dosta ima, od kojije' se pjesme uz gusle pjevaju. U Bukovici su ajduci bivali te i od nji' pjesama puno i puno ima, kao što su: arambaše ajdučke bili Drača i Kutlača. Kutlača je ubijo devet Jovana, devet svoj' imenjaka, za koga je guveran 50 'iljada onda u zgojnjije' cvancika' potrošijo, dok ga je živa u'vatijo; od koga ima velika pjesma, što sljepci o godovije' uz gusle pjevaju po kućami, đe ima zvanica (gostiju) (Ardalić 1899: 113).

Надо отметить, что с понятием края для местного автора (и для локальных информантов, которых он замещает) связаны определенные культурные атрибуты и предикаты, ценности и позиции (перспективы), которые он здесь дискурсивно (т. е. вербально, нарративно) «исполняет». Данное описание Ардалича свидетельствует о символично-географическом, нарративно и исторически маркированном культурном концепте края и местности. Это существенно противоречит эмпирическому настроению академического вопросника, в котором требуется строго топографическая, географическая и демографическая информация.

Перечисление населенных пунктов во втором абзаце показывает, что локальное (или по крайней мере авторское) восприятие «места» имеет значительные конфессиональные признаки:

²При этом мы опираемся на этнолингвистические, прагматические и антропологические работы по формированию идентичностей и по социокультурным стереотипам, особенно в связи с созданием этнографического дискурса (например, Silverstein & Urban 1996; Coupland 1999; Silverstein 2003, 2004; Bauman 2004; Reyes 2004; Urciuoli 2004; Вартминьский 2005).

Mjesta. Medviđa je naj jače selo u sred Bukovice. Tu su nemal svi *katolici*. Ovo je daleko selo od Đevrsaka prijekim putom za deset milja. — Nami međaši selo Nunić, đe su *kršćani* i '*rišćani* izmješati, kamo je i crkva sv. Ante, i parok je tu *kršćanski*. — I Kistanje, kamo je općina, i sud, *katolika* ima; sudski su svi činovnici, a i dućan jedan samo *katolički* ima, a ono su sve *pravoslavni*, ili ti '*rišćani*. Ispod nas u selu Ostrovici 5 kuća *katoličkije*' ima, kamo se nalazi i crkvice sv. Ante. U jug našeg sela međaši Bribir. I tu imadu tri kuće imućne *kršćanske*. — Za jedno tri do četiri milje od nas nalazi se selo *katoličko* Vačane, u kom ima samo jedna *pravoslavna* kuća bogata. Tako isto u Dobropoljcije', jednake dalečine, ka i do Vačani, ima pet kuća *katoličkije*', a zna se, kad nije bilo nijedne, nego sve *pravoslavni*. Ni selo Rupe nije daleko od nas, bi' će do nji' 4–5 milja puta. A Ičevo je još bliže. U Rupa' ima 7 kuća *pravoslavnije*', ali kako su one postale, stvar je smiješna, ali je istinita (Ardalić 1899: 113–114).

Ритм и структура этого абзаца как бы целиком определяются переменным употреблением конфессиональных названий. Названия пока нейтральные: *katolici* или *kršćani* для католиков, '*rišćani* или *pravoslavni* для православных. (В монографии, кстати, отсутствуют соответствующие «хорватские» и «сербские» этнонимы; в связи с этим см. Rihtman Auguštín 2001: 114–116.) Чередование конфессиональных названий в дискурсе комбинируется с дейктической референцией, собственно пространственным и личным дейксисом — с деревней автора в качестве индексного, или дейктического, центра дискурса.³

Следующий фрагмент относится к описанию народа и народного характера. Ардалич сначала определяет региональные различия между жителями Буковицы (все они *Bukovičanci*, невзирая на конфессию) и так называемыми Бодулами (*Boduli* — пренебрежительное прозвище для жителей соседнего приморского края). При этом оппозиция строится прежде всего посредством указания физиогномических атрибутов (предикацией физиогномических характеристик). Употребление обобщающих и абсолютных выражений (*sve*, *svi*, *nikakve*, *sav*) тоже имеет стереотипизирующий и гомогенизирующий эффект:

U *Bodula*, — u koje' je sve drugovačije: nošnja, govor pa i obličav; *Boduli* su svi plavi, i bjele kože, žučkasti, a ženske im nikakve crnomanjaste nema — život je sav u nji' drugovači. Bogomoljni su od *pravoslavnije*' i od *katolika*, ko'i u *Bukovici* živu [...] (Ardalić 1899: 116).

Далее Ардалич характеризует топографическо-географическое и символическое пространство Буковицы, различая три региональных образа жизни (от приморья до горной местности), между которыми деревня Джеврске занимает промежуточное положение:

Razlike u življenju. (Duboka Bukovica, Donji Svijet, Boduli). Narod jednako živi počimljući od bliže mora, t.j. od *Bodulā*, pa sve do *planinā* ili ti *turske međe* (Bosne).

³Об обширной типологии дейктической референции см. (Hanks 1992).

Mi, koi smo bliže mora, vele, da smo bliže i Boga, jer moremo, što 'oćemo cijenje dobiti, jer nam nije daleko otići pazariti na svoije' konije'. A onijem, koi su daleko, a ima ij, da njesu mora ni vidli, oni u trgovaca svoije' kupe, ono plate duplo, što mi jednojstruko na majdenu t.j. u trgovaca morski' (Ardalić 1899: 117).

Говоря о конфессиональных различиях внутри Буковицы, автор сначала заявляет, что «православные и католики по всему этому краю живут одинаково». Однако потом он говорит о *reči* (*govor*) как критерии дифференциации. Становится ясным, что речь на локальном уровне считается одним из основных маркеров конфессиональной групповой идентичности. Языковые или речевые различия соотносятся с локальной религиозной дифференциацией и даже определяют ее:

Razlike u vjeri. Pravoslavni i katolici na sve ove krajeve jednako život imaju. Govor im je različit: pravoslavni govore: đe, a katolici: di; ovi: bjelo, a oni: bilo; ovi: vjere mi reku, a oni: vire mi; sikira reku jednako svi. U ni' jednije' ovda, koi su dale od grada, ne more se opaziti u govoru nikakvu f ni h: na mjesto reči: fala, oli: jorin, oli: fratar, oni svi reku: vala, vijorin, i vratar; na mjesto reči: vide ih — oni kažu: vide ij. Rijedko će koi reči jednom gospodinu: Vi, nego: ti; a kad su dva, ili ij je više, onda reku: Vi gospodo, oli: Vi gospodari (Ardalić 1899: 122).

Конфессионально-языковая дифференциация в Буковине в этнографическом дискурсе строится на основе воспринимаемых как типичные фонетических различий между так называемой йекавицей и икавицей, в произношении определенных лексем представленных как репрезентативные (*đe/di*, *bjelo/bilo*, *vjera/vira*). Здесь нужно отметить и использование «близостного» демонстративного дейксиса (*ovi* как индекс близости к говорящему) в отнесении к православным и «дальностного» — в отнесении к католикам (*oni* как индекс удаленности от говорящего). В том же абзаце прочие диалектные фонетические или фонологические различия соотносятся с символическо-топографическим региональным различием между жителями деревни (которые находятся «здесь») и горожанами (в приморье, «там»); кроме того, Ардалич кратко характеризует обычное использование местоименных обращений ('ты'/'вы').

Этот абзац имеет ключевое значение для интерпретации того, к каким группам, возможно, принадлежит сам автор: здесь становится ясным, что язык этнографического дискурса — как и в предыдущих и следующих частях монографии — означает (йекавскую) православную деревенскую идентичность со всеми сопутствующими прочими квалификациями. В данном описании языковых различий можно распознать локальные конкретизации прагматическо-семиотических процессов, которые были названы лингвистическими антропологами «иконизацией» и «индексной иконичностью» (см., например, Irvine & Gal 2000: 37–38).

Так, фонетические и фонологические вариации в определенных лексемах становятся оперативным индексно-иконическим (и метонимическим) знаком речевых или диалектных различий вообще, которые, в свою очередь, соотносятся с формированием или восприятием социокультурных различий на конфессиональном и региональном уровнях.

Следующий фрагмент представляет собой разработку локальной системы конфессиональных идентичностей. Автор обсуждает взаимоотношения православных и католиков, их оскорбительные прозвища (*rkaći*, *bunjevci*) и стереотипные представления, выражаемые, среди прочего, обоюдным приписыванием демонизирующих предикатов (*bunjevci (se) vukodlače* <буневцы становятся вампирами>, *pravoslavni postaju očajnici* <православные становятся отчаянными>, т. е. не распадаются в могиле):

Pravoslavne katolici zovu za poruganju: rkaći, i da se krste mačijom nogom; a pravoslavni zovu katolike bunjevcima isto za podruganju, i da se krste lopatom. Jedni drugom nadjevaju imena od svake vele, ne to, da im divane iza leđa jedan drugom, nego sve u oči, ili oko na oko. [...] Tvrdo vjeruje se, da se bunjevci vukodlače, a pravoslavni da postaju očajnici, t.j. u grebu ne raspane se: toga drže za griješnika, da je bijo živ (Ardalić 1899: 123–124).

В части монографии, которую Ардалич посвящает жизни в семье и в семейной общине, сходные дискурсивные процессы перемещаются на дальние микроуровни формирования коллективной идентичности. Это уровень больших семей, так же как и взаимоотношений между семьями и семейными общинами внутри деревни, — базовый уровень локального дискурсивного формирования групповой идентичности. Ардалич подробно рассматривает локальные понятия о так называемых чужих-пришельцах — это категория мужчин из другой деревни, которые вошли в семью жены через женитьбу:

U obće na tako zvane uljese (!) dobrim se okom ne gleda. Reku im: da su se prodali, ili da su se oni udali, da su ušli u laštvo, i da su dovedeni. Otprije, kažu, da bi progonili tē. Kogod nije svoj rođeni seljanac, reče mu se devorac, a iz devorja mučno trpe u selu, pa makar bijo iste vjere, svakako broi se za devorca. [...] Ako se s kim ti uljesi za što poinade (što se često događa), odma' mu reku: "Muči, pridošlico i dovedene! Ajde u svoje selo, oklen si došao, pa zapovjedaj, a ovde lje ne ćeš, niti što svoga imaš!" Tako taj mora da guca i muči i da svakom ugađa, ako misli u miru biti i u selu obstati, štono se kaže, valja da bude "silom prijatelj" [...] (Ardalić 1899: 204–205).

Эта семейная категория на самом деле почти совпадает с более общей «деревенской» категорией чужих. Кроме уже упомянутых мужчин, к ней относятся, например, приемные или внебрачные дети. Если рассматривать общественные микроуровни, такие как родство, семья, община и деревня, то данная социально-культурная категория «чужих»

по сравнению с конфессиональными категориями оказывается равно, если не более, значимой и функциональной. В этом разделе появляются следующие основные термины локальной идентичности: с одной стороны, *svoj* <свой>, *rođeni* <родной>, *seljanac* <селянин>, а с другой — *tudīnac* <чужой>, *došljak/pridošlica* <пришелец>, *uljez* <вторгшийся> и как общий термин *devorac* <человек извне>. Эти термины-категории вполне функциональны, и одновременно они пересекаются с этноконфессиональными и другими внутри- или внегрупповыми атрибутами или предикациями.

В качестве примечания к этому тематическому разделу автор разъясняет свое собственное положение внутри деревенского сообщества. В частности, он позиционирует свою идентичность по отношению к крестьянам и горожанам при помощи региональной, а не конфессиональной терминологии. Этот метадискурсивный пассаж также касается вопросов авторитетности и достоверности этнографического описания.⁴ Ардалич указывает на то, что он пользуется полным доверием крестьян и поэтому способен достоверно передавать аутентичную информацию об их жизни:

Kako sam rođen na selu, tako i stoim među seljakma, dapače i moja vamilija jest upravo seljačka, kamo nas ima dobrućak, da baš, malo ja gospodom općim, sa svim što nosim kaplaet, ka i oni. Ali će njesam rođen u gradovije pri moru i će debelijem glasom divanim naškim jezikom svakud, a ne latinskim, ka oni tanko, zato vele mi, da sam vlajo, ka i ostali težaci. Oni se ne denjaju našim težakom niće divaniti ni općiti, bježe od njega, ka od vuka, samo će nije rođen u gradu i će ne nosi škrljak. A ja težake ljubim, bratim se. Same sam djece držao na krstu do sad pedeset i petero, koe su zdravi i živi i ciglo. Zato vele, da sam sretne ruke, pa trću meni svi me zvati [...]. Tako općeci š njima i kumeći se dobro poznajem njeve radosti i žalosti, pa i svake mane, i uzroke, zašto se djele (Ardalić 1900: 24, прим. 1).

То, как Ардалич характеризует самого себя, почти полностью соответствует нормативному профилю идеального информанта-этнографа, который предписывался академическим вопросником. Это профиль грамотного, умного крестьянина или грамотного горожанина, у которого есть родственные связи с крестьянами:

Najuspješnije bi mogli sabirati građu pametniji pismeni seljaci. Taki neka uzme "Osnovu", neka čita i neka piše, što zna. [...] Jednako će uspješno sabirati ljudi, koji su rođeni u narodu, pa u njem imadu roda, kumova, prijatelja. [...] Od njih se najviše očekuje (Radić 1897: 73).

В заключение можно сказать, что локальная коллективная народная идентичность в этом случае, как и во множестве других, не яв-

⁴Ср. Gal 1989; Silverstein & Urban 1996; Bauman 2004.

ляется однозначной гомогенной данностью, как это подразумевается в академическом вопроснике. Очевидно, что у местных носителей языка и культуры имеется в распоряжении широкий диапазон категорий и характеристик, которые дают возможность постоянного конструирования и воспроизведения в дискурсе, в том числе в дискурсе этнографического описания, многих одновременно существующих групповых идентичностей (ср. Urciuoli 2004; Blommaert 2005: 207–224). Конфессиональность в комбинации с языковыми или речевыми особенностями при этом является только одним, хотя и особенно заметным, критерием категоризации. Этничность как категория в этом контексте становится уже достаточно проблематичной.

Измерения и возможные дискурсивные стратегии формирования идентичности, которые проявляются в тексте Ардалича, представлены в следующей схеме. Однако ясно, что функциональность этих видов идентичности в их временном и пространственном контексте нельзя отделять от их фактического перформативного выражения в исследованном дискурсе.

Дискурсивное формирование идентичности в (Ardalić 1899–1900): измерения, категории, предикации

МЫ	ОНИ
1. Джеврске — уровень родства и деревенского сообщества <i>свој (svoj)</i> родной (<i>rođeni</i>) обитатель (в доме) (<i>ukićanin</i>) селянин (<i>seljanac</i>)	<i>чужој (tuđinac)</i> пришелец (<i>došljak</i>) вторгшийся (<i>uljez</i>) человек извне (<i>devorac</i>)
2. Буковица — локальный этноконфессиональный уровень <i>православне</i> <i>pravoslavni/rišćani</i> йекавица (<i>đe, bjelo</i>) <i>rkaći</i> крестятся кошачьими лапами не распадаются в могиле	<i>католики</i> <i>katolici/kršćani</i> икавица (<i>di, bilo</i>) <i>bunjevci</i> крестятся лопатами становятся вампирами
3. Северная Далмация — региональный символично-географический уровень	<i>Donji svijet/Ravni Kotari</i>
3а. <i>Bukovica/Duboka Bukovica</i> верхний мир едят желуди трезвые, мирные (молоко) гайдуки (Драча, Кутлача)	нижний мир лихорадочные, едят фиги пьяные, вздорные (вино) герои (Янк. Стоян, Смил. Илья, Моч. Вук)
3б. <i>Bukovičan(c)i</i> горы, гористая глубина страны скотоводство, пастушество ружье (здравый смысл) смуглые, темноволосые <i>v, j (vala, ij)</i>	<i>Boduli</i> приморье пахотное сельское хозяйство, торговля четки (набожность) бледные, белокурые <i>f, h (fala, ih)</i>
3в. <i>селяне/крестяне</i> горы, гористая глубина страны деревня не носят шляп родной язык, низкий голос	<i>горожане/господа</i> приморье город носят шляпы латинский/итальянский язык, высокий голос

Литература

- Бартми́нский Ежи. *Стереотип как предмет лингвистики* // Бартми́нский Ежи. *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*. Москва: Индрик, 2005. С. 133–157.
- Ardalić Vladimir. *Bukovica: Narodni život i običaji* // *ZNŽO*, IV. 1899. S. 113–126, 196–220.
- Ardalić Vladimir. *Bukovica: Narodni život i običaji* // *ZNŽO*, V. 1900. S. 1–50.
- Ardalić Vladimir. *Bukovica: Narodni život i običaji* // *ZNŽO*, VII. 1902. S. 236–294.

- Bauman Richard. *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2004.
- Blommaert Jan. *Discourse: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Coupland Nikolas. 'Other' Representation // Verschueren J., J. Östman, J. Blommaert, C. Bulcaen (eds.), *Handbook of Pragmatics*, 1999. Amsterdam, Philadelphia. 1999.
- Čapo Žmegač Jasna. *Antun Radić und die Volkskunde der Gegenwart* // Čapo Žmegač J., Johler R., Kalapoš S., Nikitsch H. (eds.) *Kroatische Volkskunde/Ethnologie in den Neunzigern*. Wien: Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, 2001. P. 69–92.
- Gal Susan. *Language and Political Economy* // *Annual Review of Anthropology*, 18. 1989. P. 345–367.
- Hanks William F. *The Indexical Ground of Deictic Reference* // Duranti A. & Goodwin C. (eds.) *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. P. 46–76.
- Irvine Judith, Gal Susan. *Language Ideology and Linguistic Differentiation* // Kroskrity P. (ed.) *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: SAR Press, 2000. P. 35–83.
- Prica Ines. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden Marketing, 2001.
- Radić Antun. *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*. Zagreb: Dom i Svijet. 1997 (1897).
- Reyes Angela. *Asian American Stereotypes as Circulating Resource* // *Pragmatics*, 14/2–3. 2004. P. 173–192.
- Rihtman Auguštín Dunja. *Etnologija i etnomet*. Zagreb: ABS95, 2001.
- Silverstein Michael. *Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life* // *Language and Communication*, 23. 2003. P. 193–229.
- Silverstein Michael. "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus // *Current Anthropology*, 45/5. 2004. P. 621–652.
- Silverstein Michael, Urban Greg (eds.). *Natural Histories of Discourse*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1996.
- Urciuoli Bonnie. *The Discursive Emergence of the Cultural Actor* // *Pragmatics*, 14/2–3. 2004. P. 257–261.
- ZNŽO — *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. T. I–... Zagreb, 1896–...

DISCURSIVE PROCESSES OF COLLECTIVE IDENTITY FORMATION IN EARLY SOUTH SLAVIC ETHNOGRAPHIES

The paper examines specific discursive realizations of "folk identities" in a north Dalmatian ethnographic account from the end of the nineteenth century in the context of early South Slavic institutional-ethnographic practice. Texts such as these were produced as part of academic programmes involving the production of local and regional ethnographies by "literate from the people" in response to standardized elaborate questionnaires. Adopting a pragmatic/discourse-analytic perspective, our analysis deals with a number of relevant fragments and indicated those aspects of linguistic/textual discourse that are significant for constructing group identities as "us-our" vs. "them-of the other". The analysis reveals the different levels and processes of discursive identity formation that emerge from the text, and suggests that systematic attention to such processes is indispensable if a reliable historical pragmatics of "ethnographic reality", including the notion of "identities", is hoped for.

Jaroslawa I w c z e n k o

JESZCZE RAZ O MITOLOGII SŁOWIAN WSCHODNICH

Elena Levkievskaja, *Mify russkogo naroda*, Moskwa: „Astrel AST”, 2000, 528 s.

Chociaż tytuł *Mifologija russkogo naroda* sugeruje zawężenie przedstawianej problematyki wyłącznie do Rosjan, faktycznie praca przedstawia znacznie szersze spectrum. Temat nie jest nowy — w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat był on podejmowany przez różnych autorów, tak w postaci artykułów, jak i większych opracowań o charakterze naukowym bądź popularnym. K. Moszyński, D. Zelenin, E. Pomerancewa, A. Gieysztor, S. Urbańczyk, B. Baranowski, A. Gura, L. Pełka, W. Toporow, N. Tolstoj — to tylko badacze wybrani spośród tych, którzy wnieśli poważny wkład w rozważania dotyczące systemu wierzeń Słowian. Rozprawy naukowe zwykle ograniczały się do wązszych zagadnień. Swoistym podsumowaniem teorii badań nad mitologiczną tradycją Słowian stała się monografia L. Winogradowej *Narodnaja demonologija i miforitual'naja tradicija slawjan*, w której autorka przedstawiła między innym uniwersalny schemat analizy postaci mitologicznej, który pozwala na dokładny opis każdej postaci z mitologii słowiańskiej. Kwestionariusz ten pomaga ujawnić cechy postaci na różnych poziomach, które można połączyć w trzy grupy:

1) charakterystyki statyczne podmiotu (imiona własne, nazwy demonów, epitety, wygląd, atrybuty, pochodzenie, cechy charakteru, charakterystyka „społeczna”);

2) cechy związane z działalnością postaci mitologicznej, łączące się z grupą predyktów. Wydzielono dwa typy działań: nakierowane i nienakierowane na przedmiot. Oprócz tego ta sama działalność postaci może być traktowana

na różne sposoby, w zależności od intencji (kara lub pomoc). Do opisu predyktów są dodane charakterystyki lokatywne i temporalne oraz modusy;

3) cechy, które dotyczą przedmiotu działania, typów współdziałania przedmiotu i postaci.

Według tego kwestionariusza w monografii L. Winogradowej na materiale wybranych tradycji wierzeniowych podjęto próbę opisanie i porównania trzech gatunków postaci, którym odpowiada rosyjska *rusalka*, *wed'ma* oraz *domowoj*.

Z kolei wydania popularne miały charakter raczej słownikowo-encyklopedyczny, jak np.: E. Gruszko, J. Medwiediew, *Słovar' slawjanskoj mifologii*, *Russkaja mifologija: Enciklopedija*, ułożony przez L. Waczurinę słownik-skorowidz *Slawjanskaja mifologija*, W. Kazakow, *Mir slawjanskich bogov*. Odbiegając nieco od tej formy, w recenzowanej publikacji uznana badaczka tekstu mitologicznego, E. Lewkijewska, przedstawia czytelnikowi synkretyczny i konsekwentny opis systemu mitologicznego Wschodniej Sławii.

W otwierającym pracę wprowadzeniu autorka tłumaczy, że podstawy i pierwotne wersje rosyjskiej mitologii ukształtowały się jeszcze w okresie przedchrześcijańskim, na długo przed podziałem Słowian Wschodnich na Rosjan, Ukraińców i Białorusinów. W tym miejscu przybliży również czytelnikowi specyfikę mitologii słowiańskiej i wyjaśnia, dlaczego jej system nie da się przedstawić podobnie, jak np. w mitologiach greckiej czy skandynawskiej.

Opis systemu mitologii wschodniosłowiańskiej autorka rozpoczyna od tzw. panteonu Włodzimierza Wielkiego, panteonu będącego zbiorem figur kilku bogów dawnych Słowian. Znaleźli się w nim: *Perun*, *Hors*, *Dazbog*, *Strybog*, *Symargl* i *Mokoš*. Długo uważano, że była to reprezentacja ówczesnych wierzeń, aczkolwiek badania nad mitologią częściowo tęzę tę poddały w wątpliwość. Trudno zaprzeczać znaczeniu *Peruna* — prawdopodobnie jednego z najważniejszych bóstw słowiańskich, boga grozy.

Jednak obecność wśród nich Horsa i Symargla wskazuje, że ołtarz ten w dużej mierze miał służyć okazaniu politycznej poprawności, gdyż są to bogowie irańscy i ich obecność w panteonie wykazuje szacunek ówczesnego władcy Kijowa wobec diaspory irańskiej, relacje które były ważną częścią polityki. O szacunku wobec Irańczyków świadczy także stosowanie podwójnej nazwy boga słońca — Hors Dażbog.

W dalszej kolejności przedstawiony został szereg pomniejszych bóstw — głównie pierwotnych ucieleśnień sił przyrody, cechy których zostały z czasem przejęte przez chrześcijańskich świętych. Przegląd ten otwierają personifikacje, które z pewnymi zastrzeżeniami można określić mianem bóstw — *Jaryło* i *Kupała*. Związani z wybranymi okresami roku kalendarzowego reprezentowali oni naturalną płodność i nawiązanie do słońca jako źródła sił vitalnych. Pozostałe kulty i personifikacje ujawniają bardziej bezpośrednie skojarzenia z poszczególnymi żywiołami lub elementami natury. Cechy tych kultów — wody, ziemi, drzew — przetrwały aż do XX wieku, chociaż zmienione pod wpływem chrześcijaństwa. Tak na przykład kult *matki-ziemi* został częściowo przeniesiony na *Matkę Bożą*, wody — na *Paraskiewu Piatnicu*. Do XIX wieku przetrwały kulty wody, drzew, kamieni, a każdy z nich kontynuuje tradycję więzi człowieka z naturą.

W trzeciej części autorka omawia mity kosmogoniczne. Ta grupa opowieści wierzeniowych jest najbliższa klasycznemu pojęciu mitu, gdyż posiadają one fabułę i określają relacje pomiędzy bohaterami. Mity kosmogoniczne ukształtowały się względnie późno, są w dużej mierze apokryficzne i zawierają dualistyczne idee aktu tworzenia świata wspólnie przez Boga i diabła. Wątki kosmogoniczne podzielono na grupy tematyczne. Najpierw autorka przedstawia te, dotyczące strefy ziemi, potem nieba i ciał niebieskich, po czym przechodzi do człowieka. Przekazy ludowe o stworzeniu człowieka, podobnie jak większość tych dotyczących kreowania naziemnych elementów wszechświata, odwołują do diabła jako współdemiurga. Dualizm obecny jest również w tekstach o genezie pozostałych elementów codziennego otoczenia człowieka, a mianowicie: narzędzi pracy, środków

transportu, rzemiosł, zwierząt, roślin, sił diabelskich. Wszystkie te wątki charakteryzuje różnorodność i brak konsekwencji. Nie znajdujemy w nich jednej wersji powstania przedmiotu, zatem nie tworzą one organicznej całości. Z kolei motywy chrześcijańskie nie zawsze wchodzą w skład mitów o elementach przyrody, a nie ma ich prawie wcale w przekazach o narodowościach mitycznych.

Następny rozdział został poświęcony pierwotnemu biegunowi świata ludzi — światu zmarłych. „Tamten” świat istnieje w ścisłym związku z ludzką codziennością, jego przedstawiciele ciągle kontaktują się z żywymi, szkodząc im, ale też w pewnych warunkach pomagając. Dusza przechodzi na tamten świat po śmierci człowieka, opuszcza jego ciało jako substancja, po czym często przybiera postacie istoty żywej lub drzewa. Temat zaświatów autorka rozwija przedstawieniem wyobrażeń o drodze duszy na tamten świat i o tym, jak jej to przejście ułatwić. Na ustrój świata zmarłych składają się wyobrażenia dwóch typów — przedchrześcijańskie i chrześcijańskie. Zgodnie z pierwszymi mamy do czynienia ze światem żywych i zmarłych, w którym przebywają wszystkie dusze. Zgodnie z zasadami chrześcijańskimi zaświaty dzielą się na raj i piekło. Do raju trafiają dusze niewinne, w piekle diabły karzą te grzeszne. Relacje pomiędzy światami żywych i zmarłych leżą u podstaw większości obrzędów kalendarzowych i rodzinnych, które służą zabezpieczeniu żyjących przed szkodliwymi działaniami zmarłych lub do zwiększania uzyskiwanych od nich korzyści. Kontakt ze zmarłymi jest bezpieczny i pożądanym w specjalne dni stypy, kiedy dusze pojawiają się na ziemi za przyzwoleniem, a nawet na zaproszenie krewnych. Uważano również, że nie tylko dusze mogą odwiedzić żywych — człowiek też może przez określony czas przebywać na tamtym świecie. Zwyczaj za formę takich peregrynacji uważano stan snu letargicznego.

W kolejnej części książki Lewkijewska podejmuje kwestię „powracających” nieboszczyków i „nieprawidłowej” śmierci. Dawni Słowianie rozróżniali dwa typy śmierci, i odpowiednio dwie kategorie nieboszczyków. Pierwszą stanowiły dusze ludzi, którzy przeżyli przeznaczony

im czas i odeszli na swoje miejsce w zaświatach. Tych nazywano *rodzicami* lub *dziadami*. Drugą kategorię stanowili zmarli przedwcześnie. Ci nie mogli zaznać spokoju przed dopełnieniem się przeznaczonego im przez Boga czasu, zatem dożywają go, wracając po śmierci do świata ludzi w swej ziemskiej postaci. Najczęściej powracają osoby, które za życia nie dopełniły wszystkich, wynikających z ludowych zasad, ziemskich obowiązków, np. nie zawarły związków małżeńskich lub nie zostawiły potomstwa, weszły za życia w kontakt z mocami diabelskimi oraz te, przy pogrzebie których nie odprawiono niezbędnych obrzędów. Tego rodzaju nieboszczycy przekształcają się w liczne drobne demony. Oprócz ludzi, którzy nie przeżyli przynależnego im czasu, niebezpieczni okazywali się również ci, którzy go przeciągnęli — uważano, że żyją już nie swoim czasem, a skradzionym u kogoś innego. Motyw o powracających nieboszczycach jest bardzo rozpowszechniony w wierzeniowych opowieściach ludowych. *Upiorem* na przykład nazywano zmarłego, wstającego nocą z mogiły i pożerającego żywych lub wypijającego ich krew, który za życia najczęściej był czarownikiem. Dziewczyny, które się utopiły lub zmarły bez ślubu, a także przekłete lub zmarłe bez chrztu dzieci stawały się *rusalkami*. Chłopcy w rusalki przemieniali się z rzadka, jedynie pod warunkiem, że śmierć nastąpiła w Rusalnym tygodniu. Rusalki mogły załaskotać na śmierć, jako ofiary preferowały młodych mężczyzn. W świat żyjących wracały też dzieci zmarłe w pierwszych dniach po porodzie. W okresie przedchrześcijańskim tłumaczono to tym, że nie przeżyły swego czasu, zaś po przyjęciu chrześcijaństwa — brakiem chrztu. Przekłete dzieci stają się po śmierci *kikimorą*, którą tradycyjnie wyobrażano sobie jaką staruchę w obdartym odzieniu. Pojawiała się w domu, czyniąc psoty, ze szczególnym uwzględnieniem pozostawionej bez błogosławienia przędzy. Tylko na północy Rosji znany jest *szulikun* — drobny szkodliwy demon, aktywny wyłącznie w czasie karnawału. Nie mogą uzyskać spokoju również dzieci przekłete przez rodziców i podmienione przez demony. Po śmierci rządzi nimi diabeł lub same stają się siłą diabelską. Według niektórych wyobrażeń moce diabelskie zabierają przekł-

tych natychmiast po kłątwie, a ci, kontynuując swój żywot, muszą egzystować w innym świecie, według jego reguł. Nie mogą komunikować się z żywymi, traktują ich wrogo.

Duchy rodu i opiekunowie zabudowań gospodarczych są przedmiotem opisu w następnym rozdziale. Jedną z najszczegółowiej omówionych tu postaci jest *domowej*. Pomimo że nazwę tę nadano jej względnie późno, cechy tej postaci zaczęły kształtować się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a u jej genezy leżą wyobrażenia o zmarłych przodkach. Z czasem wyobrażenia te połączyły się z chrześcijańskimi obrazami biesów. Cechy opiekunów domowych różnicują się zależnie od miejsca występowania. Na niektórych obszarach zajmują się one wyłącznie domem, resztą zabudowań zaś na terenie przydomowym zarządza *dworowej*. Inną opcją to sprawowanie opieki nad domem przez zwierzę — wcielenie duszy zmarłego. *Domowym* może też stać się nawiedzający miejsce zamieszkania nieboszczyk. Głównym obowiązkiem *domowego* jest opieka nad bydłem. Funkcjonalnym odpowiednikiem tej postaci jest *gad domowy* — od *domowego* w postaci antropomorficznej różni się tym, że ma postać zwierzęcia. Podobnie jest z opiekunem ucieleśnianym przez łasicę. Oprócz domostwa każde zabudowanie gospodarcze (np. młyn, stodoła, łaźnia) posiadały własne duchy opiekuńcze. Mimo że wyobrażenia o tych ostatnich nie są tak rozbudowane jak w przypadku duchów domowych, niektóre zawierają ciekawe szczegóły. Przykładowo duch łaźni (bani) posiada czapkę niewidkę, którą można mu ukraść oraz zawsze powracającą w ręce gospodarza monetę, którą można wymienić na „dziecko”, w postaci zawiniętej w pieluchy czarnej kotki. Z kolei opiekunowie miejsc, gdzie obrabiano i przechowywano zboże, mogli obronić człowieka przed innymi wrogimi duchami.

Dalej autorka przedstawia duchy zamieszkujące przestrzeń pozadomową. Wśród nich najwięcej jest informacji o duchu leśnym — *leszym*. Oprócz patronowania lasom, cechą dla niego charakterystyczną jest zdolność regulacji swego wzrostu, od poziomu trawy po wysokość najwyższego drzewa. Możliwe było zawarcie z nim umowy, tradycyjnie polegającej na pewnym zakazie, np. w zamian za zaniechanie zbierania ja-

gód lub spania z żoną duch lasu pomagał przy wypasie bydła na swoim terytorium. Obraz ducha wody — *wodianego* prawdopodobnie powstał z wyobrażeń o żyjących w wodzie topielcach. Z kolei bagna w tradycji słowiańskiej zawsze były uważane za miejsce pobytu mocy diabelskich, dlatego w wielu miejscach wiercono, że przypisany im jest osobny duch — *bolotnik*. W odróżnieniu od innych duch ten nie posiada zdolności zmiany swego oblicza oraz nie boi się piorunów, gdyż tracą one swoją moc w momencie zetknięcia się z powierzchnią bagna. Funkcjonował też duch pól oraz znane większości narodów słowiańskich wyobrażenie *południcy*. Ta ostatnia łączy w sobie cechy bóstwa słońca pojawiającego się w zenicie nad polami oraz pilnującego dojrzewania plonów bóstwa płodności. Jej podstawowym zajęciem jest karanie nie przestrzegających zakazu pracy w polu w południe.

Oprócz demonów *sensu stricto* mitologia ludowa Słowian Wschodnich zna kategorię półdemonów — półludzi. Pierwociny tych postaci zaczęły kształtować się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich. Jedną z podstawowych postaci w tym gronie jest *czarownica*. Jest nią kobieta posiadająca tajną wiedzę magiczną. Rozróżniano czarownice z urodzenia i wyuczone. Pierwsza mogła czynić zarówno dobro, jak i zło, natomiast druga nie była w stanie nawet naprawić wyrządzonej przez siebie szkody. Każda czarownica zawiera umowę z diabłem. Najwięcej szkody robi „psując” bydło, odbierając mleko krowom i kradnąc plony. Męskim odpowiednikiem czarownicy jest *czarownik*. Jego wyobrażenia są kontynuacją przedchrześcijańskich wierzeń o wszechmocnych *wolchwach*. Pierwotnie uważani byli za wróżbitów. Jednak z czasem, pod wpływem chrześcijaństwa, ich zdolności zaczęto tłumaczyć kontaktami z biesem. Trzecią grupą ludzi posiadających wiedzę magiczną są *znachorzy*. W odróżnieniu od czarowników działają dla dobra ludzi i nie korzystają z pomocy mocy diabelskich. *Wilkolakiem* natomiast nazywa się człowieka, który za pośrednictwem magii sam lub z czyjaś pomocą może zamieniać się w wilka, zachowując przy tym ludzki umysł. Oddzielną kategorię stanowiły tzw. *klikusze* — osoby opętane przez diabła. Wiercono, że mają

one podwójną naturę, czasami przemawiają we własnym imieniu, a czasami są kierowane przez siedzące w nich duchy. W stan taki mógł także wprowadzić człowieka czarownik.

W kolejnym rozdziale odtworzono wyobrażenia o duchach losu, chorób i śmierci. Los w wyobrażeniach Słowian uosabiał zazwyczaj bochen chleba, z którego każdemu przypadała określona dola — ze środka lub z przypaloną skórką. Te wyobrażenia odzwierciedlały się również w nazwach personifikacji losu, odnotowywanych przeważnie na Ukrainie i zwanych *Dola* i *Nedola*. Są one ucieleśnieniem losu i towarzyszą człowiekowi przez całe życie, determinując towarzyszące mu powodzenie, dobrobyt czy podejmowany przezeń zawód. Według ludu człowiek także bez powodu nie zapada na zdrowiu. Choroby zyskują na niego specjalne demony chorób oraz inne moce diabelskie. Choroby można uniknąć, próbując ją oszukać. Śmierć wyobrażano sobie najczęściej w postaci starej kościstej kobiety z łopatą, kosą lub piłą za plecami lub jako szkielet obleczony w białą, śmiertelną koszulę, również z kosą.

Następny rozdział poświęcono *diabłu*, prawdopodobnie najbardziej tajemniczej postaci mitologii słowiańskiej. Podobnie jak wiele innych, jego obraz zaczął kształtować się w czasach przedchrześcijańskich, a po przyjęciu chrześcijaństwa kontaminował cechy „oficjalnego” biesa. Diabeł ludowy to postać, która ma mało wspólnego z chrześcijańskim diabłem i szatanem. W odróżnieniu od innych postaci mitologicznych, diabeł tylko i wyłącznie czyni zło i *a priori* nie potrafi zrobić niczego dobrego.

Zasadniczą część pracy zamyka rozdział o mocach diabelskich i skarbach. Skarby według opinii ludowej mogą być czyste i nieczyste. Te pierwsze może pościć ktokolwiek, nieczyste zaś chroni siła diabelska. Aby uzyskać taki skarb trzeba spełnić warunek, pod jakim został zaklęty, np. zabić w miejscu rzuconej klątwy określone zwierzę. Najpewniejszym sposobem uzyskania skarbu bez narażania się na poważniejsze zagrożenia jest podsłuchanie całej klątwy i dokonanie zmiany w jej warunkach lub spełnienie pierwotnych. Los człowieka, który odnalazł skarb, często jest nie do pozazdroszczenia, gdyż uzyskane złoto jest związane z diabłem. Aby zapobiec nie-

szcześciu, należy część skarbu oddać dzieciom lub na kościół.

Omawianą pozycję uzupełniają przypisy i komentarze, stanowiące usystematyzowane źródło informacji dodatkowych i odpowiedniej lektury dla zainteresowanych, oraz słowniczek mitologicznych nazw i imion.

Podsumowując, należy stwierdzić, że jest to praca bardzo interesująca, a z racji popularno-naukowego charakteru z pewnością spotka się

z dużym zainteresowaniem nie tylko specjalistycznego grona naukowców. Przywołane w niej ilustracje tekstowe sugerują, że pomimo specyfiki mitologicznego systemu Słowian w przyszłości można podjąć próbę ułożenia zbioru typowych tekstów wierzeniowych, który będzie mniej więcej w pełni odzwierciedlał wielowątkowy system wierzeń przodków współczesnych Rosjan, Ukraińców i Białorusinów.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

WSPÓŁCZESNE ZAMÓWIENIA Z POLESIA

Polesskie zagovory (v zapisjach 1970-1990-ch gg.). Sostavlenie, podgotovka tekstov i kommentarii T. A. Agapkinoy, E. E. Levkievskoj, A. L. Toporkova, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”, 2003, 751 s.

Zamówienie jako tekst kultury, na gruncie słowiańskim (zwłaszcza wschodnio- i południowosłowiańskim) od dawna jest przedmiotem zainteresowania folklorystów, kulturoznawców i etnolingwistów. Ten gatunek tekstu, o czym świadczą liczne publikacje, okazał się szczególnie popularny na gruncie rosyjskim¹, białoru-

skim², ukraińskim³, od niedawna też na obszarze czeskim⁴. Bogatą rejestrację i analizę tekstów z terenów wschodniosłowiańskich przynoszą publikacje W. Charitonowej⁵, a z południowej Słowiańszczyzny — prace L. Radenkowicia⁶. Analizy porównawcze materiału słowiańskiego i bałtyckiego podjęła M. Zawiałowa⁷.

Polesskie zagovory, pozycja opublikowana w 2003 roku przez moskiewskie Wydawnictwo „Indrik”, po *Polis'kich zamovlanijach* (1990) i artykule Nikity Tolstoja *Iz nabljudenij nad polesskimi zagovorami* (1985), to kolejny krok w badaniach nad tradycją Polesia i archaiczną poezją magiczną tego obszaru. Jest to zbiór niezwykle bogaty, ujawniający wyniki wieloletnich ekspedycji terenowych, zapis nieznanych dotąd tekstów zamówień, próba ich systematyki, opisu kontekstu pragmatycznego, zapis wątków

¹Por. np.: *Velikorusskie zaklinanija. Sbornik* L. N. Majkova (1869/1994); A. Vetuchov, *Zagovory, zaklinanija, oberegi i drugie vidy narodnogo vračevanija, osnovannye na vere v silu slova* (1902); N. Poznanski, *Zagovory. Opyt issledovanija proischoždenija i razvitija zagovornych formul* (1917/1995); *Russkie zagovory*, oprac. N. I. Savuškina (1993); Ju. I. Smirnov, V. N. Iljinska „*Vstanu ja blagoslovjas'... Lečebnye i ljubovnye zagovory, zapisannye v časti Archangel'skoj oblasti* (1992); *Russkie zagovory i zaklinanija* pod red. V. P. Anikina (1998); A. Toporkov, *Zagovory v russkoj rukopisnoj tradicii XV–XIX w.* (2005); V. Klaus, *Ukazatel' sjužetov i sjužetnych situacij zagovornych tekstov vostočnych i južnych slavjan* (1997), A. Judin *Onomastikon russkich zagovorov* (1997).

²E. R. Romanov, *Belorusskij sbornik. Wyp. Zagovory, apokrifij i duchovnye stichi*, 1891; *Zamovy* zestawione przez G. Bartoszewicz (1992).

³*Ukrains'ki zamovljanija*, uporjad. M. N. Moskalenko, 1993.

⁴E. Vel'mezova, *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*, 2004.

⁵*Zagovorno-zaklinatel'naja poezija vostočnych slavjan. Konspekty lekcij* (1992).

⁶*Narodne basme i bajan'ja* (1982), *Narodna bajan'a kod južnih slovena* (1996) i *Simvolika sveta u narodnoj magiji južnih slovena* (1996).

⁷*Balto-slavjanskij zagovornij tekst* (2006).

i motywów, a także usytuowanie danego korpusu źródeł na tle zamówień wschodniosłowiańskich. Publikacja zawiera 1094 teksty zamówień z poleskiego archiwum Instytutu Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk. Dane pochodzą z terenu Polesia, jednego z najbardziej archaicznych rejonów Słowiańszczyzny, stanowiącego — ze względu na centralne położenie na styku trzech wschodniosłowiańskich etnosów, przejściowość dialektów oraz trwałość i autochtoniczność ludności — swego rodzaju „matecznic” językowy i kulturowy. Wszystkie materiały udokumentowane w zbiorze pozyskano stosunkowo niedawno, bo w latach 1970–1990, podczas regularnych ekspedycji poleskich, organizowanych przez Instytut Słowianoznawstwa RAN pod naukowym kierownictwem Nikity Iljicza Tolstoja. Celem tych programowych i regularnych badań było zbieranie materiałów do *Poleskiego Atlasu Etnolingwistycznego*, a cały program obejmował 21 zakresów tematycznych, wśród których znalazły się także pytania o zamówienia. Ten archaiczny gatunek poezji magicznej w kwestionariuszu i programie badań nie stanowił jednak oddzielnego bloku, lecz wpływał przy okazji pytań o „medycynę ludową”, „poród”, „siew i żniwa”, „bydło”, „folklor”, niekiedy też poza blokiem programowym (w taki sposób m.in. utrwalono dane na temat zamówień stosowanych przy ukąszeniu żmii, w czasie praktyk miłosnych, zachowań w sądzie czy życiu codziennym).

Całość bardzo obszerna, licząca 751 stron, składa się ze wstępu, dotyczącego zasad naukowego wydania materiałów i podsumowania, w którym pokazano poleską tradycję zamówieniową w perspektywie wschodniosłowiańskiej. Autorka tych części — Tatiana Agapkina — obszernie omawia podstawę materiałową zbioru i zasady jego systematyzacji oraz sytuje rejestrowane zamówienia na tle zamówień słowiańskich.

Zasadnicza część wydawnictwa to materiały zebrane na terenie, uporządkowane w pięć grup funkcjonalnych, tj. odpowiednio do wykorzystania tekstów w ramach określonej praktyki. Grupa pierwsza (oprac. Tatiana Agapkina, Andrej Toporkow, Elena Lewkijewska) to zamówienia o charakterze leczniczym, a zatem teksty sto-

sowane w celu ulżenia bólom porodowym, bezsenności dzieci, suchotach, epilepsji, chorobach skóry, oczu, wywichnięciu i udarze, bólach zębów, brzucha, a nawet pijaństwie. Grupa druga (oprac. E. Lewkijewska) to teksty odnoszące się do „stosunków z przyrodą” — np. zamówienia od ukąszenia psa, żmii, od myszy, owadów, gromu, chmury gradowej. Blok kolejny (oprac. E. Lewkijewska) dotyczy hodowli bydła, znalazły się tu np. zamówienia związane z chorobami bydła, wyganianiem go na pastwisko, ochroną przed dzikimi zwierzętami itp. Dział czwarty (oprac. A. Toporkow) zawiera zamówienia o charakterze społeczno-bytowym, a więc teksty stosowane zwłaszcza w praktykach miłosnych i kontaktach z sądem. Grupa piąta (oprac. E. Lewkijewska) przynosi modlitwy, apotropeiki, wykorzystywane w życiu codziennym — „na sen”, w podróży, „od ślepoty”, „zepsucia” itp.

Wszystkie zapisy omówiono według tych samych zasad, zgodnie z założeniem, iż słowo nie jest jedynym (choć ważnym) składnikiem zamówieniowego rytuału. Z tego względu po ujawnieniu rodzaju zamówienia („od krwotoku”, „od bólu oczu”, „od owadów”, „na mleko”, „od wilka”), a przed zapisem tekstu lub tuż po nim — wprowadzane są komentarze dotyczące kontekstu zamówienia, tj. pozostałych kodów, istotnych w zamówieniowym akcie. Są to informacje na temat czynności wykonywanych przy wypowiedzianiu tekstu („modlitwa, którą czytali, obchodząc płonący dom z ikoną w rękach nr 739), używanych przedmiotów (przy zamawianiu pożaru — „z ikoną, z chlebem” nr 746), czasu zamawiania (m.in. „wykonaj w dowolnym czasie, «gdy zabolii»” nr 525; „gdy krowę wyganiasz pierwszy raz na pastwisko” nr 875; „od bólu zębu” zamówienie należy wykonywać wtedy, gdy po raz pierwszy zobaczy się księżyc” nr 479) i miejsca, w którym realizowana jest magiczna akcja (np. przy leczeniu bezsenności u dziecka — „należy położyć dziecko na progu” nr 87). Niekiedy są to także adnotacje co do wykonawców i partycypantów aktu zamówienia: „Gdy dzieci cierpiały na ból zębów, matka mówiła” (nr 527), „Tak sam sobie zamawiaj” (524) itp.

Centralne miejsce i jednocześnie obligatoryjny element każdej pozycji stanowi tekst; przy zapisie notowane są dane na temat sytu-

acji wykonawczej tekstu, jego głosowej realizacji, np. szeptem, jednym tchem czy wielokrotności wypowiedzianego tekstu: „Dziewięć razy pod rząd [czytać zamówienie, a przed nim przeczytać „Ojcie nasz”] (nr 480), „Powtarzać trzy razy. W czasie czytania zamówienia na chorym zębie trzymać stalowy nóż.” (nr 476). Sam zapis tekstu podany jest w języku rosyjskim, białoruskim lub ukraińskim, w wersji wierszowanej lub prozatorskiej, z zaznaczeniem akcentów tam, gdzie istotnym czynnikiem zamówieniowego aktu jest także prozodia wypowiedzi. Pod tekstem znajduje się metryka, w której przewidziano informacje na temat zbieracza, czasu i miejsca zapisu, danych o informatorze (roku urodzenia informatora, wskazania, czy była to osoba piśmienna czy też nie, miejscowa czy napływowa itp.).

W dalszej kolejności czytelnik otrzymuje objaśnienie form trudnych, niejasnych, zwłaszcza dialektalnych form ukraińskich i białoruskich.

Kolejną część opisu stanowi zestaw motywów, charakterystyka ich geograficznego rozprzestrzenienia, rejestr wariantów w tym samym zbiorze oraz w wydawnictwach dotychczas opublikowanych (rosyjskich, białoruskich, ukraińskich, rzadziej też południowo- i zachodniosłowiańskich). Co ciekawe i ważne, autorzy opracowania, wychodząc z założenia, że tekst ma ukierunkowanie pragmatyczne, włączają również do zestawu wariantów elementy dotyczące pragmatyki. Z tego względu w tym miejscu podaje się również informacje na temat stosowania danego zamówienia także w przypadku leczenia innych chorób. Jeśli materiały archiwalne były już wcześniej publikowane, pod rejestrem motywów następują wskazania źródeł, które taki zapis zawierają.

Część ostatnia książki, oznaczona przez autorów skromnie jako uzupełnienia, przynosi w gruncie rzeczy opracowanie bezcenne, zawierające siedem typów indeksów. Są to indeksy typowe: dotyczą badanych miejscowości i informatorów; imion i postaci obecnych w tekstach, mitotoponimów oraz nazw chorób. Obok nich autorzy zamieścili w tej części także trzy indeksy specjalne, których dotychczasowe wydawnictwa o podobnym charakterze nie uwzględniały: indeks podstawowych wątków i motywów, indeks motywów interfunkcyjnych oraz tzw. „uniwersalny typ zamówień”, czyli indeks motywów, funkcjonujących w różnych typach poleskich zamówień.

Nie sposób przecenić wartości opublikowanego zbioru. *Polesskie zagovory* to pozycja znakomita zarówno pod względem walorów materiałowych, jak też prezentowanej metody opisu tekstów zamówień. I mimo tego (a może właśnie dlatego), że wiele zamieszczonych w zbiorze tekstów nie funkcjonuje już w obiegu, że nie żyją ci, którzy je przekazywali, a ci, którzy żyją, przestali wierzyć w sprawczą moc słów i gestów, to jednak publikowane zapisy nie tracą swego wyjątkowego charakteru dla badaczy tradycyjnej kultury, tekstu i języka. Jako teksty rytualne, obejmujące — zgodnie z koncepcją Nikity Tolstoja — nie tylko kod werbalny, ale też akcyjny, przedmiotowy, temporalny i lokatywny, choć odtajnione i „desakralizowane”, wciąż przedstawiają ogromną wartość: są podstawą do opisu gatunku o dużych walorach poetyckich, korpusem danych przydatnych do analiz motywów i ich geograficznego rozprzestrzenienia oraz źródłem dla poznania archaicznego obrazu świata i przejawów magicznego myślenia.

Monika Baran

ROSJANIN W OCZACH DAWNYCH
POLAKÓW

Aleksandra Niewiara, *Moskwicin — Moskal — Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret*, Łódź: Wyd. *Ibidem*, 2006, 184 s.

Książka Aleksandry Niewiary jest próbą rekonstrukcji portretu Moskwicina — Moskala — Rosjanina, ukształtowanego w Polsce od XVI do XX wieku. Podstawą źródłową były teksty prywatne zawierające opisy spotkań z Rosjanami. Ich autorami byli dworzanie, dyplomaci, generałowie, księża, poeci, pisarze, powstańcy, żołnierze, zesłańcy, więźniowie, a więc osoby reprezentujące różne światopoglądy i środowiska.

Przyjęcie przez autorkę perspektywy historyczno-porównawczej pozwala nie tylko obserwować dynamikę zmian, ale i porównywać portret Rosjanina z obrazami innych narodów, a tym samym wyodrębniać podobieństwa i różnice w kreowaniu obcego etnicznie.

W pierwszym rozdziale autorka próbuje określić, na podstawie *Bibliografii pamiętników polskich* E. Maliszewskiego, czas, w którym Moskwa i Rosja pojawiły się w potocznej świadomości Polaków. Twierdzi, że od XVII wieku Rosja zaczęła ugruntowywać w niej swoją pozycję. Trwało to aż do wieku XIX, kiedy to już zdecydowanie sytuuje się w centrum potocznej świadomości Polaków. W podrozdziale *Północny Kraj* autorka próbuje ustalić położenie Rosji względem kierunków geograficznych. Okazuje się, że nie zawsze sytuuje ją na wschodzie, gdyż Wschód, w potocznej świadomości, zarezerwowany był dla Turków, Arabów czy Persów. Postrzeganie Rosji jako wschodniego sąsiada rozpoczyna się dopiero w XIX wieku, wcześniej umiejscawiano ją na północy, właśnie po to, by od Turcji czy Persji ją odróżnić. Następnie autorka zestawia Moskwicina (Moskala, Rosjanina) z mieszkańcami innych krajów na zasadzie partnerskich związków (Tatar, Kozak, Litwin, Kurlandczyk, Prusak i Austriak, Grek, Holender, południowy Słowianin, Francuz, Anglik), oraz wrogich stosunków (Turek, Czerkies, Czechen, Gruzin, Fin, Szwed, Włoch, Francuz).

W rozdziale *Etnonim* autorka próbuje przybliżyć historię nazwy własnej, która w pamiętnikach (i w tytule książki) pojawia się w trzech wariantach. Używanie nazw: Moskwicin, Moskal, miało na celu deprecjonowanie narodu, ponieważ sprowadzało go do mieszkańców ograniczonego Księstwa Moskiewskiego, natomiast nazwy Rosja, Rosjanin zostały narzucone przez administrację rosyjską, dlatego długo nie mogły się w Polsce przyjąć i jeszcze w XIX wieku pojawiały się protesty przeciwko ich używaniu.

Autorka w badanym materiale eksponuje różne punkty widzenia Polaków, którzy w ocenie narodu rosyjskiego opierali się na własnych doświadczeniach. Jako obywatele Rzeczypospolitej widzieli w Rosjanach wroga militarnego, jako przedstawiciele stanu szlacheckiego widzieli w nich tyranów i despotów, jako reprezentanci kultury europejskiej traktowali ich jak Azjatów, barbarzyńców. Dla Polaków katolików Rosjanie byli poganami, innowiercami.

Wróg to pierwsza charakterystyka wyodrębniona przez polskich pamiętnikarzy, których w początkowym okresie cechuje podejrzliwość. W trakcie stopniowego narastania niechęci do Rosjan pojawiają się jasno zwerbalizowane lęki i obawy. Rosjanin jest traktowany jak oszust, zdrajca, krzywoprzysięzca i łupieżca. Autorka analizuje także najczęściej pojawiające się obelgi, a także zakamuflowane, metaforyczne inwektywy.

Barbarzyńca to określenie Rosjanina pojawiające się już w XVI-wiecznych tekstach. Odnosiło się ono przede wszystkim do cara Iwana IV Groźnego, jednak już w XVII wieku rozszerzyło ono swój zasięg na cały naród. Rosjanie dla Polaków byli barbarzyńcami, prostakami, nie znali się na etykietach, nie umieli zachowywać się przy stole, nie respektowali konwencji dyplomatycznych, nie znali łaciny. Ogólna charakterystyka rozpada się na dwie części: *Barbarzyńcę Azjatę* i *Barbarzyńcę Chłopa „muzyka”*. Pierwsza z nich prezentuje sposób patrzenia na Moskala–Rosjanina z punktu widzenia Polaka–Europejczyka, który obawia się pochłonięcia przez aparat państwowy Rosji. Kontrast zostaje wyeksponowany między innymi w przyrównywaniu Rosjan do plemion barbarzyńskich: Gotów, Wandali i Hunów, a ich wyeksponowa-

nymi cechami są przede wszystkim: dzikość, wściekłość, podstępność.

Barbarzyńca Chłop w oczach polskiej szlachty był deprecjonowany. Polacy nie mogli zrozumieć stowarzyszania się Rosjan z Kozakami. Także zajmowanie wysokich stanowisk przez rosyjskich chłopów było niezrozumiałe. Pamiętnikarze podkreślają prostactwo wielu urzędników.

Traktowanie Rosjan jak *Tyranów/Despotów* jest efektem rekonstrukcji przez Polaka stosunków panujących w społeczeństwie rosyjskim, na którego czele stoi władca — tyran. Zachowanie władcy w świadomości Polaka przenosi się na wszystkie państwowe urzędy i obejmuje zasięgiem cały naród, który akceptuje taki stan rzeczy. Autorka omawia stosunek do cara, nierówność społeczną, kontrolę obywateli, system kar stosowanych za nieposłuszeństwo, by na zakończenie przytoczyć często wykorzystywaną metaforę Rosjanina — niewolnika. Jego przeciwieństwem według pamiętnikarzy jest oczywiście Polak żołnierz, który jest patriotą i zachowuje hart ducha do końca.

Rosjanin był też postrzegany jako *Innowierca/Poganin*. Pamiętnikarze nieznający religii prawosławnej byli przekonani, że jest ona gorsza. W XVI wieku odnajduje autorka opisy nawracania Moskwy, którym bacznie przyglądają się Polacy. Inny sposób postrzegania prawosławia przyniesie wiek XVIII i XIX. Zaczyna się wtedy łączenie prawosławia z islamem lub buddyzmem. Pisarze twierdzą przy tym jednak, że religia ma pozytywny wpływ na Rosjan, gdyż daje im siłę duchową. Autorka analizuje także różne sposoby patrzenia na inność religijną.

Badane dokumenty świadczą jednak nie tyle o jakimś wyjątkowo zmiennym obrazie tego narodu, ile o wielości punktów widzenia, o zmienności w sposobie patrzenia na Rosjanina, o uwypuklaniu jednych cech, przy jednoczesnym od-suwaniu w cień innych, w zależności od sytuacji, w której znalazła się konkretna osoba.

W rozdziale *Światłocienie* autorka uzupełnia portret Moskwinina — Moskala — Rosjanina o charakterystyki kobiet i mężczyzn, ich wyglądu i zachowania z perspektywy codziennych, jednostkowych kontaktów. Nie ma tu ironii, krytyki czy jawnego szyderstwa, tylko zainteresowanie, zainteresowanie i sympatia. Mamy

też do czynienia z niemal etnograficznym opisem życia codziennego Rosjan, który obejmuje wiele aspektów życia. Autorka opisuje charakterystyczne zajęcia i cechy psychiczne, prezentuje portret rosyjskiego żołnierza, wygląd i umiejętności, którymi się wykazuje podczas walki. Porusza także problem patrzenia na Rosjanki i sposób ich wartościowania. Obraz rosyjskiej kobiety był raczej negatywny, rzadko zwracano uwagę na jej wygląd. Był to wynik sytuacji, w której dochodziło do kontaktów (wojna, niewola). Pamiętnikarzy szokuje jawna i niezmienna w Rosji separacja płci, zawieranie związku małżeńskiego z kobietą prawie nieznaną. Polacy zazdrościli Rosjanom bogactwa, uzbrojenia i ilości prochu, którego polskim żołnierzom brakuje. Dyplomaci dostrzegają przepych i urodę dworów, a zesłańcy — dostatek różnego rodzaju towarów. W XVIII i XIX wieku podróżujący przez Rosję obserwują majątność i dobrobyt mieszkańców miast. Zwracają uwagę na rozrywki i zabawy rosyjskie, na sposób ucztowania i charakterystyczne, odmienne od polskich, potrawy: czaj, ryby, placki, pierogi, kapustę kiszoną. Najbardziej przeszkadzało Polakom we wspólnym ucztowaniu cięgie mieszanie różnych trunków. Od XVIII–XIX wieku zaczęto już konsekwentnie przypisywać Rosjanom pijaństwo. Autorka prezentuje ewolucję poglądów na muzykę rosyjską, początkowo nieprzychylnie oceny zmieniają się w zainteresowanie i sympatię do pieśni ludowych. Podobnie ambiwalentny stosunek mają pisarze do samego języka. Niektórym Polakom podoba się melodyjność i śpiewność, inni krytykują wulgaryzmy i przekleństwa. Niezależnie od jednostkowych upodobań wiele rusycyzmów wchodzi zarówno do języka pisarzy, jak i do języka potocznego. Autorka poddaje analizie także opisy miejsc, zamieszkiwanych przez Rosjan. Prezentuje sposób patrzenia i wartościowania Pskowa, Moskwy, Smoleńska, Petersburga, Kijowa, dopełniając tym samym charakterystyki samych mieszkańców.

W zakończeniu autorka zauważa, że ewolucja obrazu Moskala — Moskwinina — Rosjanina nie jest zakończona, że trwa do dzisiaj.

Książka Aleksandry Niewiary stanowi cenne źródło informacji na temat zmienności stereotypu Rosjanina na przestrzeni wieków.

Joanna Szadur

ROZTERKI I FASCYNACJE
ANTROPOLOGÓW

„*Antropologičeskij forum*” nr 3–5 (2005–2006). Red. Albert Bajburin. Sankt-Peterburg: Muzej antropologii i etnografii (Kunstkamera) RAN, Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge

Ukazujące się od 2004 r. w Petersburgu czasopismo „*Antropologičeskij forum*” (dalej „AF”) w swej koncepcji i nazwie nawiązuje do starożytnej tradycji dyskusowania na ważne tematy przed otwartą publicznością. Zgodnie z tą zasadą każdy kolejny numer tego czasopisma jest poświęcony konkretnemu problemowi, a do dyskusji są zapraszani przedstawiciele światowych ośrodków naukowych. Koncepcja pisma odpowiada również współczesnym formom komunikacji, szczególnie internetowym forum, gdzie zainteresowani określonym problemem mogą wymienić się swoimi opiniami.

Czasopismo ukazuje się w dwu wersjach językowych, rosyjskiej i angielskiej, jego redaktorem jest Albert Bajburin (Uniwersytet Europejski w Sankt-Petersburgu, Rosja), wersję angielską redaguje natomiast Catriona Kelly (Oxford, Wielka Brytania). „AF” w Rosji jest wydawane dwukrotnie w ciągu roku, w wydaniu angielskim raz. Wydawcą tego pisma jest Muzeum Antropologii i Etnografii im. Piotra Wielkiego (Kunstkamera) RAN i Europejski Uniwersytet w Petersburgu, a fundatorzy czasopisma to Muzeum Antropologii i Etnografii im. Piotra Wielkiego (Kunstkamera) RAN, Europejski Uniwersytet w Petersburgu oraz The European Humanities Research Centre, University of Oxford.

Kolegium redakcyjne liczy 14 członków z różnych międzynarodowych ośrodków uniwersyteckich. W jego skład weszli: z Rosji - Jurij Berezkin, Nikołaj Wachtin, Walentin Wydrin, Marina Il'ina, Siergiej Sokołowski, Boris Firsow, Jurij Czystow, Siergiej Szyrkow, z Francji — Konstantyn Pozdnjakow, z Wielkiej Brytanii — Stephen Smith, Faith Wigzell, Caroline Humphrey, z USA — David L. Ransel, Sheila Fitz-

patrick. Brak wśród nich jednak przedstawicieli innych, prócz rosyjskiego, środowisk słowiańskiego świata nauki.

Stalym blokiem tematycznym każdego numeru jest *Forum*, czyli dyskusja na wybrany temat, do której uczestnicy są zapraszani przez redaktorów czasopisma.

Dyskusja na *Forum* numeru 3 dotyczy problemu kształcenia w naukach społecznych. Zaproszeni do wymiany poglądów przedstawiciele ośrodków uniwersyteckich z Rosji, Wielkiej Brytanii, Francji, Bułgarii, Armenii odpowiadali na postawione przez Kolegium Redakcyjne pytania ankietowe o to: Jak współcześnie kształcić antropologów i przedstawicieli nauk społecznych? Jakie aspekty kształcenia, ich zdaniem, są w ich ośrodkach pozytywne i warte upowszechnienia, a jakie negatywne? Jak skonstruować uniwersalny podręcznik do antropologii? Jacy specjaliści i do czego są przygotowywani? Opublikowane wypowiedzi ujawniły szereg różnic w sposobie kształcenia w Rosji i krajach Zachodniej Europy i USA. Prócz tego wyraźnie zarysowała się różnica między „starą” i „nową” metodą nauczania. Generalnie, dość zgodnie stwierdzano obniżenie poziomu nauczania szkolnego. Wylaniający się z ankietowych wypowiedzi portret studenta pierwszego roku jest co najmniej groteskowy: to młody człowiek, który pisze niechlujnie, z licznymi błędami ortograficznymi, dlatego, że wcześniej mało pisał ręcznie — a jego aktywność ograniczała się do zakreślania fragmentów czytanego tekstu i przygotowywania własnego tekstu na komputerze. Ma więc trudności z zapisaniem wykładu i sporządzaniem notatek. Ma także problemy z ustnymi wypowiedziami, ponieważ przywykł do progresywnych młodzieżowych rozmów i do dialogów z popularnych filmów amerykańskich. Gdy wcześniejsze pokolenie czytało literaturę, on grał w gry komputerowe. Dyskutanci świata wschodniego podchodzili do tego niezwykle krytycznie, zachodni uczestnicy dyskusji byli natomiast bardziej powściągliwi. Dawno przywykli do tego, że cele kształcenia szkolnego i uniwersyteckiego są różne i przejście z jednego do drugiego przysparza studentom wielu trudności. Dlatego też zastanawiali się raczej nad tym, jak z tej sytuacji wyjść. Ich zdanie należy zatem uczyć inaczej,

dostosowując programy do specyfiki „profilu” współczesnego studenta. Kolejnym problemem jest poziom przygotowania samych wykładowców, którzy winni być zorientowani we współczesnym światowym paradygmacie naukowym (a wielu z nich zatrzymało się na latach 70.). Kolejna uderzająca różnica dotyczy zakresu kształcenia. O ile na zachodzie dominuje multidyscyplinarność, rosyjskie kształcenie cechuje wąska specjalizacja. To oczywiście rzutuje zarówno na programy kształcenia, jak i specyfikę materiałów dydaktycznych. W środowisku anglojęzycznym nie proponuje się raczej studentom jednego podręcznika, ale daje się im szeroki wybór i wykorzystuje bazy danych oraz środki audiowizualne. Dość sceptycznie odnoszono się do możliwości i zasadności powstania uniwersalnego podręcznika do nauczania antropologii. W wielu odpowiedziach respondentów ankiety pojawiła się opinia, by kształcenie uniwersyteckie składało się z dwu modułów: bazowego — obejmującego podstawowe zagadnienia realizowane na wykładach i uzupełniającego, gdzie formą wiedzą byłyby seminaria i kursy specjalizacyjne. W związku z tym, że absolwenci takich kierunków jak antropologia, historia, socjologia znajdują zatrudnienie we wszystkich krajach świata rodzi się także pytanie, czy istnieje możliwość stworzenia uniwersalnego programu kształcenia. Uczestnicy dyskusji nie podali wprawdzie gotowych rozwiązań, ale podkreślali potrzebę uczenia adaptacji w naukowym świecie, otwartości, umiejętności pracy w zespołach i nawiązywania kontaktów (grantów krajowe i międzynarodowe).

Zdecydowanie inna tematyka pojawiła się na *Forum* numeru 4. Tematem dyskusji stał się bowiem opublikowany w pierwszym numerze czasopisma tekst Catriony Kelly poświęcony „powszedniemu życiu” sowieckiej szkoły czasów postalinowskich pt. *Skol'nyj wal's (Szkolny walc)*. Artykuł ten wywołał ożywioną dyskusję wśród jego czytelników, wielu z nich nie zgadzało się z niektórymi faktami podawanymi przez autorkę, niektórzy z jej interpretacją. Dyskusja nad tym tekstem postawiła problem ważności historii ustnej, szczególnie w tych powszednich, często pomijanych przez piśmienne źródła, sferach życia.

Forum numeru 5 dotyczy etycznych problemów, z jakimi stykają się pracujący w terenie badacze. Pojawiało się wiele powodów do tego, by mówić o trudnych relacjach między nauką i etyczną postawą badaczy. Przed każdym, kto ma kontakt z informatorami, staje szereg pytań dotyczących etyki badań naukowych. W wielu krajach pracowano nad kodeksem etycznym naukowca, np. w 1998 r. ukazał się w USA *Code of Ethics of the American Anthropological Association* (warto w tym miejscu wspomnieć, że podobne, choć o bardziej ogólnym charakterze, działania podjęto także w Polsce, zob. Jakub Mames, *Kodeks etyczny pracownika nauki*, 1993). Wedle wspomnianego amerykańskiego kodeksu, antropologa (socjologa, etnografa itp.) winny cechować: 1) przejrzystość prowadzonych badań (badanych należy zapoznać z celami badania i ujawnić instytucje realizujące dany projekt), 2) szacunek dla godności informatora; 3) gotowość do współpracy (badacz powinien wspierać innych badaczy i udostępniać własny materiał). Tym razem Kolegium Redakcyjne zwróciło do badaczy z Rosji i dawnych republik radzieckich (etnografów, folklorystów, socjologów, specjalistów z zakresu historii ustnej) z prośbą, by odpowiedzieli na następujące pytania: 1. Jakie etyczne problemy uważają za najważniejsze? Z jakiego typu problemami się zetknęli? 2. Czy etnograf (socjolog, folklorysta itp.) ma prawo ukrywać przed tymi, z którymi pracuje cel i charakter swoich badań? Czy ma prawo zbierać materiały, używając różnych środków technicznych bez wiedzy informatora? 3. Czy badacz może być bezstronnym obserwatorem podczas pracy w terenie? 4. Czy można publikować prywatne informacje i ich interpretacje, jeśli w rezultacie mogą one przynieść ujmę informatorowi lub postawić go z w złym świetle? Jak i czy ukrywać dane osobowe informatorów?

Forum towarzyszy blok studiów, który (w pewnym tylko zakresie) jest z nim skonfigurowany. I tak w numerze 3. znajdziemy dwa cykle artykułów, na pierwszy składają się m.in. tekst Nikołaja Wachtina nt. specyfiki deszyfracji aktu mowy w procesie komunikacji, Igora Pozdniakowa i Konstantina Pozdniakowa poświęcony analizie języka i pisma ludu zamieszkującego Wyspy Wielkanocne, Anastasiji Kaljumi

nt. znaków zapowiadających nadejście Korteza w mezoamerykańskiej mitologicznej tradycji, na drugi: materiały sympozjum, które odbyło się w Wielkiej Brytanii (Oxford), a w nim teksty poświęcone m.in. listom niebieskim i opowieściom o lesie w rosyjskiej kulturze ludowej (Stephena Smitha), nieba i piekła w rosyjskim ludowym prawosławiu (Faith Wigzell), roli niebezpiecznych słów i milczenia w sowieckiej Rosji (Caroline Humphrey). W numerze 4. natomiast opublikowano bardzo zróżnicowany blok tekstów poświęconych m.in. religijnej socjalizacji dzieci w sowieckiej i postowieckiej Rosji (Witalij Bezrogow), ludowemu kalendarzowi entomologicznemu (Julija Kriboszczapowa) czy analizie eskimoskich fotografii z początku XX wieku (Igor' Krupnik, Elena Michajłowa). Kolejny, 5. numer, budują także dwa bloki tekstów, pierwszy otwiera korespondujący z *forum* tekst nt. etyki prac terenowych i etnografii (Jane Zavisca), kolejne artykuły mają już tematykę zdecydowanie od tematu dyskusji odbiegającą, bo znajdziemy

tu i artykuł nt. problemów w klasyfikacji etnicznego nacjonalizmu (Konstantin Szarow) i graficznym metaforom pozycji szamana w Środkowej Azji (Penglin Wang) i blok drugi stanowiący pokłosie oxfordzkiej konferencji o pokoleniach.

W „AF” znajdziemy również zapisy zbieranych materiałów terenowych, np. w numerze 3. opublikowano dwie opowieści o deportacji Kałmuków (El'za-Bair Gucznowa, *Każdy ma swoją Syberię*). Systematycznie publikowane są także recenzje najnowszych interesujących środowisko antropologiczne publikacji, sprawozdania z konferencji, listy kierowane do redakcji.

Pismo w swej formule jest interesujące i inspirujące, gdyż integruje środowiska naukowe antropologów, etnologów, historyków, folklorystów, lingwistów, integruje je także na skalę międzynarodową, co obecnie stanowi cenną inicjatywę. Jednocześnie, przy tak szerokim wachlarzu poruszanych tematów „AF” brak jednak wyrazistej dominanty problemowej.

Monika Bednarczyk

MORFOLOGIA MITÓW KRWI

Christina von Braun, Christoph Wulf (Hg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt — New York: Campus Verlag 2007, 370 s.

Mythen des Blutes to zbiór studiów pod redakcją Christiny von Braun¹, jednej z najbardziej inspirujących postaci niemieckiej humanistyki współczesnej, znanej zarówno z działalności reżyserskiej, jak prac z zakresu kulturo-

znawstwa, psychoanalizy i *gender studies*, oraz Christopa Wulfa — antropologa i pedagoga². Tom prezentuje nader szerokie ujęcie zagadnienia; znalazły się w nim studia z niekiedy, wydawałoby się, nieprzystających dziedzin, od religioznawstwa poprzez prawo, historię po nauki medyczne i ścisłe.

Opracowania tematu są nieliczne, a najbardziej popularna, obszerna książka Jean-Paula Roux³ powstała przed niemal dwudziestu laty i nie wychodzi poza pole badawcze określone przez kwestie religijnych funkcji krwi i obrzędów z nią związanych. Późniejsza praca *Blood: art, power, politics and pathology*⁴ jest dostępna

¹Zob. jej bibliografia i filmografia na stronie: http://www.culture.hu-berlin.de/cvb/Seiten/vita_frame.htm. 17 X 2007 r. profesor Christina von Braun wygłosiła w lubelskim Teatrze NN odczyt połączony z dyskusją nt. stereotypów płci i antysemityzmu. Moderatorem spotkania był dr Tomasz Kitliński.

²Zob. wykaz publikacji Christopa Wulfa: <http://userpage.fu-berlin.de/chrwulf/Prof.htm> oraz: http://www.ewi-psy.fu-berlin.de/einrichtungen/arbeitsbereiche/antewi/buecher/buecher_wulf.

³J.-P. Roux (1994 [1988]), *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość*, przeł. M. Perek, Kraków: Wyd. Znak.

⁴James Bradburne (ed.) (2002), *Blood: art, power, politics and pathology*, München: Prestel.

w polskich bibliotekach, w przeciwieństwie do studium rosyjskiego naukowca *Krew i kultura*.⁵ Inne publikacje dotyczą wątków konkretnych, na przykład chrystologicznych.⁶

Dotkliwie odczuwalny jest brak pracy poświęconej krwi w tradycji ludowej, językowemu obrazowi krwi, jej recepcji bądź wykorzystaniu w ideologii i polityce poszczególnych ugrupowań, nie tylko nacjonalistycznych, przy uwzględnieniu historycznej zmienności zagadnienia. Zarówno Roux, jak redaktorzy *Mitów krwi* podkreślają ważkość kategorii krwi w wyobraźni zbiorowej, bogactwo jej symboliki, relacje krwi z ciałem, wieloznaczność i wielowymiarowość kardynalnego „soku życia” — a trzeba pamiętać, że leksem *Adam* pochodzi od hebrajskiego *dam* (krew) (s. 345).

Całość *Mitów krwi* podzielono, poza redaktorskim *Wprowadzeniem* i wstępnym szkicem Christopha Wulfa *Krew, rytuał i wyobrażenia*, na sześć wyodrębnionych części: I. *Religia i ofiara* (s. 29–107), II. *Prawo i krew* (s. 109–168), III. *Genealogia i pleśń* (s. 169–242), IV. *Krew i wspólnota* (s. 245–277), V. *Mit i medycyna* (s. 279–310), VI. *Krew wirtualna* (s. 311–362), o nierównej objętości, zawierających po kilka artykułów, z których każdy zaopatrzony jest w bibliografię. Tematyczny układ pozwala na przejście od rozważań ogólniejszych, skoncentrowanych na bardziej pierwotnych i wspólnych rozmaitym kulturom aspektach, do dyskursów specjalistycznych (od rytuałów w religiach mono- i politeistycznych poprzez antyczne i dziewiętnastowieczne sposoby legitymizacji przemocy i walki po zagadnienia wąskie, jak związki mitów krwi z bakteriologią, propagandą, pisarstwem).

Obok prac opartych na utrwalonej metodologii (na przykład, w części religioznawczej, Wiliama K. Gildersa o krwi, życiu i ofierze w *Biblii*; Reginy Ammicht Quinn o kulcie krwi

Chrystusa i przemianach jej recepcji jako kategorii teologicznej i zjawiska z zakresu historii pobożności; Angeliki Neuwirth o krwi i micie w kulturze islamu; Axela Michaela o specyfice krwawych ofiar w Nepalu, usytuowanym na północy znanego wszak z wegetarianizmu subkontynentu) znajdziemy studia czerpiące z psychoanalizy (z tej perspektywy pisze Yigal Blumenberg o obrzezaniu w tradycji żydowskiej, łącząc je tak z wyrzyciem ostatecznego znaku pochodzenia i różnicy, jak też z dążeniem do zahamowania narcyzmu oraz prób regresji do okresu prenatalnego), dekonstrukcji (Norval Baitello Junior o „cielesnych” projektach artystycznych oraz hybrydach ludzko-zwierzęcych, ludzko-demonicznych czy ludzko-mechanistycznych) a także Walerij Sawczuk, nawiązujący do ekstremalnych form *performance’u* w sztuce, z samookaleczeniem włącznie), *gender studies* (wątki w pracach Ute Frevert i Evy Labouvie) oraz przyczynki „rekonfigurujące” problematykę krwi na bazie zestawienia filozofii natury i historii medycyny, mitycznych wyobrażeń wobec patologii (*Zirkulationen* Volkera Hessa). O wielości postaw badawczych świadczy również szkic Anniego Pelleri, określający obrzezanie kobiet w etiopskich plemionach Arbore jako czynność znaczącą nowy status kobiety-żony (*implicite*: konieczną), bolesną, lecz stanowiącą „elementarny składnik ich społecznej organizacji” (s. 198, 202).⁷

Redaktorzy akcentują we *Wprowadzeniu*, iż krew ma znaczenie fizyczne i religijne, ale również ekonomiczne; jest obecna w rytuałach narodzin, przejścia oraz śmierci, zabójstwa i oczyszczenia, wykluczenia i inkluzji; bywa „brudna” oraz wyzwalająca, uświęcająca; stanowi synonim okrucieństwa i poświęcenia, sadyzmu, masochizmu i oddania, bólu i ekstazy, poświadczając współzależność wymienionych form dozna-

⁵Valerij V. Savčuk (1995), *Krov' i kul'tura*, St. Petersburg: Izdat. S.-Petersburgskogo Univ.

⁶Np. Rienzo Allegri (2005), *Krew Boga: historia cudów eucharystycznych*, przeł. F. Netz, Kraków: Wyd. Salwator.

⁷Peller zaznacza na początku artykułu, poświęconego codziennym i rytualnym znaczeniom krwi u ludów Arbore (*Heiraten ist wie ein Kampf*), iż obserwował obrzędy ślubne z perspektywy narzeczonego. Dziwi brak wartościowania przy wzmiankach o trwale okaleczającym zwyczaju obrzezania kobiet, zwłaszcza w kontekście intensywnego zwalczania krwawej tradycji w Etiopii i kampanii edukacyjnych UNICEF-u.

wania świata oraz cielesności.⁸ Jaskrawym tego dowodem jest sylwetka Margarety Marii Ala-coque, XVII-wiecznej orędowniczki Serca Jezusowego, która wyryła na swej piersi jego imię, a gojącą się ranę opalała płomieniem świecy. Już owa, analizowana przez Reginę A. Quinn (*Blut Christi...*) oraz Gabriele Sorgo (*Herzblut...*), barokowa i średniowieczna zmysłowość, scalająca perwersję z żarliwością religijną, ujawnia dwubiegunowość krwi oraz ewolucję w jej percypowaniu. Wszak i św. Katarzyna Sieneńska piła w mistycznych wizjach krew płynącą z Serca Chrystusa.

Oczywiście, dogmatyka niejednokrotnie odbiega od ludowej pobożności, by wymienić obyczaj spożywania ciepłej krwi, który miał zapewnić uzdrowienie z epilepsji i suchot (o tym Wolfgang Schild w szkicu *Krew skazańca*). Potwierdzeniem bogactwa symboliki krwi jest jej interpretacja jako „strumienia życia” (Eva Labouvie), nie tylko zmazującego schorzenia czy wspomagającego wywołanie pożądania (eliksiry, czary miłości), ale przede wszystkim oznajmającego początek nowego życia obu płci i towarzyszącego najważniejszym jego etapom (ciąża, poród, inicjacje, obrzezanie). Autorka przypomina też ludowy obrządek zachowywania śladów rodzinnych więzów, czyli rytualne zakopywanie w domu lub ogrodzie łożyska i pępowiny.

Krew od początku ma także wymiar polityczny: potwierdzają to Inge Stephan, badająca przemiany figury Medei, traktowanej jako ofiara lub sprawczyni, dzieciobójczyni bądź zdesperowana kobieta, prekursora samobójczych terrorystów albo ruchów emancypacyjnych i wyzwoleńczych w świecie postkolonialnym, oraz Ute Frevert, która w szkicu *Krew i prawo: pojedynek o honor* stawia tezę, iż klasyczny pojedynek był walką o męską cześć, wymagał więc przynajmniej ryzyka krwi. Wiązało się to z przypisaniem mężczyźnie broni oraz narzuceniem

mu konieczności jednoczenia krwi i ciała, słowa i czynu. Zarazem jednak pojedynek był w świetle prawa nielegalny, jako iż wyłączne prawo do rozlewu krwi obywateli przynależy państwu, co pokazuje dobitnie obowiązek służby wojskowej. A rozlana krew żołnierzy (*cruur*) zyskuje w etnomitach rangę życiodajnego, pozwalającego na regenerację soku.⁹

Brigitta Hanser-Schäuben przypomina słusznie w *Pokrewieństwie krwi*, że krew to tylko jedno z mediów określających przynależność do danej grupy, gdyż zarówno w społecznościach pierwotnych, jak i współczesnych rodach książęcych sankcjonowanie organizacji rodziny poprzez *ius sanguinis* istnieje obok sposobów innego integrowania jej członków (konsumpcja, poczęstunek czy społeczna konstrukcja pochodzenia). Na „udomawiającą”, legitymizującą i motywującą funkcję krwi zwraca też uwagę Micha Brumlik, pokazując nadużycia tej kategorii u kontagionistów¹⁰ i przedstawicieli eugeniki, a dalej „irracjonalizm” krwi w pracach rasistowskich i narodowosocjalistycznych.

Wagę krwi w polityce społecznej uwydatnia Philipp Sarasin, który omawia wysiłki zmierzające do podniesienia świadomości higienicznej w społeczeństwie niemieckim w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX, kiedy postępy w bakteriologii pozwoliły zlokalizować wroga — „winowajcę” spustoszeń czynionych w „ciele narodu”, zwłaszcza bakterie wywołujące syfilis. Osiągnięcia medycyny przyczyniły się *notabene* do odejścia od obrazu krwi-„soku życia” i coraz częstszego, niemal obsesyjnego, upatrywania w niej „niebezpiecznego środka rozprzestrzeniania się zarodków infekcji” (s. 306), analogicznie jak krwioobieg stał się wyobrażeniem cyrkulacji trucizn i odtrutek, czemu sprzyjały zdeterminowane darwinizmem metafory społeczeństwa kapitalistycznego jako krwioobiegu pieniądza, produktów i zwalczających się sił.

Zamykająca tom praca Christiny von Braun traktuje o relacji dwóch płynów: boskiego, na-

⁸Wymownie ową współzależność uwydatniała także prezentowana latem br. w Hamburger Bahnhof w Berlinie znakomita, interdyscyplinarna i interaktywna wystawa *Schmerz (Pain)*.

⁹Pisze o tym Ivan Čolović (2001), *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, przeł. M. Petryńska, Kraków: Universitas, s. 37–39, 61–78.

¹⁰Kontagionizm — teoria zakażeń, związana z konstrukcją takich środków zapobiegawczych, jak kwarantanna, izolacja czy lazarety.

turalnego i tego wytworzonego przez człowieka: krwi i atramentu.¹¹ Autorka zauważa, po pierwsze, że wspólnota judaistyczna była pierwszą opartą na (Świętym) Tekście prefiguracją nowoczesnego „wirtualnego” społeczeństwa połączonego siecią massmediów. Po drugie, krew i atrament łączą coraz modniejsze „sakro-kryminały”, jak *Kod Da Vinci* Dana Browna, oparte na spekulacjach wokół „prawdziwych” czy alternatywnych dziejów chrześcijaństwa, poszukujące zbrodni u jego zarania, a nawet czyniące z religii „przypadek kryminalny” (s. 346–347), a będące wyrazem poszukiwań „prawdy” o początkach Kościoła. Krew i atrament łączy również nauka o rasach i ideologia narodowosocjalistyczna, by wspomnieć palenie książek autorów o „niewłaściwym” pochodzeniu oraz Holokaust.¹² Wreszcie, o czym pisała kulturoznawczyni w innym miejscu¹³, znaczenie mają role społeczne płci.

Walerij Sawczuk, konfrontując sensy niesione przez krew w kulturze archaicznej i nowoczesnej, stwierdza ich zasadnicze zubożenie, spłylenie we współczesności, mimo iż wciąż rozlewa się wiele krwi. Zastąpienie ciała i płynów ludzkich tworamami techniki spowodowało swoistą „sterylną” modernistyczną cywilizację, anonimowość, brak głębszych punktów odniesienia, choć nadal kaleczymy naturę, innych i siebie. Dlatego badacz rozpatruje w *Krwi i wspólnocie* agresywne, krwawe, niekiedy autodestruktywne *performances* (jak skandalizujące akcje Bruce’a Landena, który amputuje sobie kolejno uszy, palce u rąk, nóg, wreszcie język) jako wyraz radykalnej dyseminacji ciała

ludzkiego. Inscenizacje korzystających z podobnych środków ekspresji artystów prowokują Sawczuka do pytania, czy to „nuda” generuje ból (s. 277).

Nakreślone zagadnienia potwierdzają interdyscyplinarne, szeroko zakrojone ambicje pomysłodawców projektu, które zostały z sukcesem zrealizowane. To, czego najbardziej brakuje w zbiorze *Mity krwi*, to językowo-kulturowa analiza leksemu *krew*, jego konotacji i przemian (np. w języku niemieckim). *Mity krwi* funkcjonują przecież przede wszystkim w języku, zarówno w tradycji ludowej, jak i poszczególnych dyskursach ideologiczno-społecznych i indywidualnych realizacjach artystycznych. Krew to element kreujący i interpretujący świat, składnik metafor, frazeologizmów oraz stereotypów językowych, pojawiający się w rozmaitych kontekstualizacjach. *Mity krwi* dostarczają wielu cennych impulsów oraz gotowych idei temu, kto zamierzałby określić rolę „kategorii krwi” w językowej wizji świata Polaków / Słowian, względnie analizować różnice kulturowe. Mimo iż leksemowi *krew* wraz z jego konotacjami nie poświęcono odrębnego studium, tom stanowi fascynującą lekturę dla filologa, wytyczając drogę dla kolejnych, analogicznych czy odmiennych, ukierunkowanych na przykład na rodzimą tradycję, badań. *Mity krwi*, mimo iż sięgają do ideologii, polityki i sztuki, etnologii, biologii i prawa, literatury i teologii, na pewno nie wyczerpują bogactwa tematu, stanowiąc raczej świetny punkt wyjścia do dalszych dociekań, a zarazem przykład ambitnego projektu interdyscyplinarnego.

¹¹Por. Werner Andrzej (1997), *Krew i atrament*, Warszawa: Wyd. Nauk PWN.

¹²O paralelach Żyda i kobiety zob. von Braun Ch. (1992), *‘Der Jude’ und ‘das Weib’*. Zwei Stereotypen des ‘Anderen’ in der Moderne, [w:] Heid L., Knoll J. H. (hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Bonn: Burg Verlag, s. 289–322.

¹³Temat przezwyciężenia natury-kobiety-śmierci (krew) przez mężczyznę tworzącego pismo (atrament) porusza badaczka w studium *<Frauenkrankheiten> als Spiegelbild der Geschichte*, (1995), [w:] Akashe-Böhme F. (hg.), *Von der Auffälligkeit des Leibes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 114–121), zwracając uwagę, iż wraz z narodzinami pisma role się odwracają: odtąd „męskość” oznacza nie śmierć i zależność od kobiecej cykliczności, z jej zdolnością przedłużania (poprzez m.in. krew) życia, ale możliwość bardziej trwałego pozostawiania śladów po sobie poprzez pismo — pismo alfabetyczne, abstrakcyjne.

Monika Bednarczyk

ROZUMIENIE WARTOŚCI
A POROZUMIENIE

Bettina Bock, Rosemarie Lühr (Hg.), *Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa (Akten der internationalen Arbeitstagung 27./28. Februar 2006 in Jena)*, Frankfurt a. M. et al.: Peter Lang, 2007, 206 s.

Prezentowane materiały pokonferencyjne już przy pobieżnym przeglądzie wzbudzają w czytelniku podziw z racji rozległości zaproponowanego przez Rosemarie Lühr i Bettinę Bock z Friedrich-Schiller-Universität w Jenie tematu — ambitnego i wiele obiecującego, lecz wymagającego zaangażowania międzynarodowego zespołu oraz żmudnych, długotrwałych poszukiwań, których owocem ma być baza danych i wielojęzyczny słownik pojęć kluczowych z ich interkulturowym tłem. Do współpracy w tym zamierzeniu pozyskano przedstawicieli nauki m.in. z Niemiec, Polski, Ukrainy, Albanii, Armenii, Litwy, Rumunii.

Projekt *Pojęcia norm i wartości w porozumieniu między Europą Wschodnią i Zachodnią*¹, który zdobył wsparcie finansowe Volkswagen Stiftung, zakłada — jak podkreślają we wstępie jego pomysłodawczynie i zarazem Redaktorki tomu — iż obok różnorodności języków i światopoglądów w jednoczącej się Europie istnieją elementy pokrewne poszczególnym kulturom, wywodzące się ze wspólnego dziedzictwa. Dla uzmysłowienia sobie obydwu czynników, wielości oraz jedności, należy prześledzić historię pojęć i ewolucję rozumienia wybranych norm i wartości, które wytyczają horyzont ideowy oraz społeczno-kulturowy narodów czy grup narodów, na przykład z byłego „bloku wschodniego”, objawiając swe (zmienne) wpływy tak w potocznym myśleniu, jak w wyspecjalizowanych dyskursach. Zagadnienie norm i wartości jest istotne

zwłaszcza w kontekście obecnych debat nad ich przemianami, pluralizmem, a nawet zanikiem.

Cel przedsięwzięcia brzmi frapująco, jednak dość ogólnikowo. Toteż różnice w podejściu do zagadnienia u poszczególnych uczestników konferencji, reprezentujących rozmaite dziedziny nauki, są znaczne. Obok zasadniczych dla podejmowanych badań studiów semantycznych Bettiny Bock (*Co właściwie oznacza „wolność”?*, s. 69–81) oraz Jerzego Bartmińskiego i Grzegorza Żuka (*Polska „równość” — Gleichheit w sieci semantycznej*, s. 33–68), do których powrócę, w zbiorze znalazły się zarówno referaty dotyczące historii i analiz leksykograficznych pojęć „wolność” i „równość” w języku ukraińskim (artykuł Wołodymyra Oleksijowycza Abaschnika, s. 9–32), albańskim (szkic Emila Lafa, s. 117–122) oraz rumuńskim (Ioan Lăzărescu o relacji „Freiheit” — „libertate”, s. 129–147), jak i studia poświęcone praktycznej przydatności podobnych dociekań dla rynku pracy (Hasmik Ghazaryan o nazwach norm i wartości w ogłoszeniach niemieckich pracodawców, w aspekcie potencjalnych aplikantów z Armenii, s. 83–97), informatyki (Gene Lafa o przekładach niektórych pojęć z języka niemieckiego na albański, s. 123–128) czy prawa międzynarodowego (Ria Kopiske o azylu i konflikcie wartości, s. 99–115). Z socjologicznej i psychologicznej perspektywy spogląda na normy i wartości Jörg Oberthür, pisząc o ich społecznym konstruowaniu oraz reprodukowaniu (s. 149–163). Zamykający tom szkic Friedricha-Christiana Schroedera śledzi rozwój zasady wolności w prawie wschodnioeuropejskim XX wieku (s. 197–202), zaś Oleg Poljakov wskazuje możliwości, jakie stwarza językoznawcom nowoczesne oprogramowanie komputerowe (s. 165–196).

Opublikowane studia tracą nieco na wartości wskutek ich niefortunnego, alfabetycznego układu, który pogłębia wrażenie pewnego — jak zaznaczam, zrozumiałego we wstępnej fazie projektu — „bałaganu” metodologicznego, tym bardziej że projekt jest interdyscyplinarny. Konferencja w Jenie była spotkaniem roboczym, służą-

¹ Więcej o projekcie na stronie: http://ulblin01.thulb.uni-jena.de/indogermanistik/index.php?auswahl=126&ident=LE_fee01bc2e709cc7b728258958cbdf7d. W zakres badań wchodzi następujące języki indoeuropejskie: rosyjski, polski, litewski, czeski, rumuński, albański, grecki, angielski, francuski, niemiecki i hiszpański.

cym dopiero wypracowaniu metod badawczych i płaszczyzny dalszych działań. Zarysowane wyżej odmienności w sposobie realizacji przedsięwzięcia powinny jednak zostać zminimalizowane po dyskusjach, tak aby pozyskiwane wyniki były miarodajne oraz porównywalne z innymi.

Kluczowe dla osiągnięcia tego celu wydają się dwa zamieszczone w tomie referaty: Bettiny Bock, która akcentuje potrzebę wielostronnej, pogłębionej analizy pojęć, z uwzględnieniem analizy „wewnętrznej” (1. sposoby czytania, w tym polisemia, użycie ogólnojęzykowe a dyskursy wyspecjalizowane; 2. prototypowość; 3. stereotypy) oraz analizy „zewnętrznej” (pola i związki znaczeniowe, konotacja, kolokacja etc.). Bock wszelako nie akcentuje (nie eksplcytnie) potrzeby znalezienia jednego, współwystępującego w różnych językach typu dyskursu, mimo iż zamierza dokonywać analizy cech charakterystycznych i prototypowych. Nie traktuje też ankiet jako źródeł, uznając, iż „i tak są one wykluczone” w badaniach diachronicznych (s. 72). Cechy charakterystyczne i prototypowe można według niej ustalić na podstawie powtarzalności danych skojarzeń u rozmaitych autorów wypowiedzi.

Sugerować to może jednak, iż analizie poddanych zostanie nieproporcjonalnie wiele indywidualnych realizacji: na niebezpieczeństwo takie wskazuje odwoływanie się Autorki do pojęcia „wolności” u M. Lutra, I. Kanta czy K. Marksa (s. 71–74). Nie umniejszając wkładu tych postaci w rozwój określonych pojęć, który należy oczywiście w istotniejszych wypadkach zaznaczyć, zauważyć trzeba, iż — w przeciwieństwie do analizy stylu potocznego w więcej niż jednym języku — badanie rozumienia abstrakcyjnej nazwy u pojedynczych, nawet najwybitniejszych osób, stwarza nader ograniczone możliwości porównania ich z materiałem spoza tego języka, zwłaszcza zaś ze współczesnym, potocznym rozumieniem poszczególnych pojęć.

Wszak same Autorki projektu zaznaczają, iż idzie o sprawdzenie, czy Rumun, Anglik i dla przykładu Ukrainiec rozumieją to samo pod danym pojęciem, a jeśli nie, to na ile i dlaczego funkcjonowanie tej wartości różni się w świadomości społecznej.

Koncepcja Bettiny Bock, rozbudowana, choć jeszcze niedopracowana, zwłaszcza w kwestii rodzajów źródeł (pominięcie ankiet), zbliżona jest do propozycji językoznawców z Lublina, gdzie od wielu lat rozwijana jest tematyka wartości. Jerzy Bartmiński i Grzegorz Żuk najpełniej — w mojej opinii — ujęli kwestię stworzenia koniecznego w dociekaniach komparatystycznych wspólnego aparatu badawczego, postulując, aby: 1. badać jako wyjściowy określony typ dyskursu — obecny we wszystkich porównywanych językach i dla nich podstawowy, a za taki uznali styl potoczny (odpowiadający *cultural common ground* T. A. van Dijka); 2. zajmować się danym pojęciem w aspekcie synchronicznym i diachronicznym w oparciu o trzy rodzaje źródeł (system, ankiet, teksty). Zaprezentowana przez nich kognitywna definicja „równości” w języku polskim oraz wyróżnienie kilku (6) odmian dyskursu ideologicznego, istotnych dla kategorii punktu widzenia, stanowić mogą nie tylko inspirację, lecz wręcz swego rodzaju matrycę, gotową do wypełnienia materiałem z innych języków. Analizy z zakresu tekstów prawnych, filozoficznych bądź informatycznych weszłyby wówczas w obręb szerzej zakrojonych poszukiwań, jako ich integralna część, obok zasadniczego dla porozumienia między narodami Europy opisu (współczesnego) postrzegania potocznego danych pojęć i przedstawienia ich ewolucji na reprezentatywnym materiale. Wydaje się, iż twórcy i koordynatorzy przedsięwzięcia powinni skorzystać w kilku aspektach z doświadczeń polskich, zarazem zachowując większość własnych, celnych założeń.

Planowane na kwiecień br. w Lublinie spotkanie pokaże postęp i kierunek prac.

Agata Biela

WARTOŚCI W ŚWIETLE DANYCH JĘZYKOWYCH

Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w językoznawstwie, red. Agnieszka Oskiera, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi, Łódź 2007, 339 s.

Na recenzowany tom składa się dwadzieścia sześć artykułów badaczy z różnych ośrodków akademickich w Polsce: Bydgoszczy, Katowic, Lublina, Łodzi, Piotrkowa Trybunalskiego, Poznania, Rzeszowa, Torunia i Wrocławia. Przedmiotem zainteresowania autorów jest metodologia kognitywna, językowo-kulturowy obraz świata, język wartości w tekstach dawnych i współczesnych oraz zagadnienia aksjologiczne w mediach.

Wśród zebranych w tomie artykułów na szczególną uwagę zasługują prace: Małgorzaty Karwatowskiej, Jolanty Bujak-Lechowicz, Teresy Giedz-Topolewskiej, Agnieszki Piel i Ewy Kaptur.

W artykule *Sumienie. Próba rekonstrukcji obrazu językowego* Małgorzata Karwatowska, próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest sumienie, przywołuje etymologię tego słowa i definicje leksykograficzne oraz analizuje frazeologizmy, aforyzmy i przysłowia. Obraz sumienia autorka rekonstruuje również na podstawie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, *Leksykonu duchowości katolickiej* i innych książek o tematyce teologicznej i moralnej. Ważnym typem danych, które uwzględni Małgorzata Karwatowska, są dane ankietowe. Ankieta została przeprowadzona wśród uczniów szkół średnich w Lublinie. Analizy autorki dowodzą, że sumienie jest czymś, co ma wpływ na nasze postępowanie — nakazuje, radzi i podpowiada. Przez uczniów sumienie jest najczęściej kojarzone z wyrzutami, grzechem, głosem wewnętrznym i wątpliwościami. Sumienie stanowi odrębny podmiot, funkcjonujący niezależnie od człowieka, nieomylny, surowy i sprawiedliwy. Na pytanie o *kolor* sumienia uczniowie podawali nazwy różnych barw, zarówno ciepłych jak

i zimnych: biel, czern, szarość, żółć, czerwień, błękit, brąz i zieleń.

W tekście *Portret językowy szczęścia w wypowiedziach młodzieży i osób po 60. roku życia* Jolanta Bujak-Lechowicz korzysta z wyników ankiety, którą przeprowadziła w 2001 roku wśród uczniów szkół średnich w wieku od 17. do 21. roku życia (200 ankiet) oraz osób po 60. roku życia (200 ankiet), mieszkających w pięciu województwach (lubelskim, małopolskim, podkarpackim, pomorskim i śląskim). Osoby ankietowane postrzegają szczęście jako siłę, która porusza ludzi ku górze (*szczęście spada / rozpiera / rozsadza / uskrzydla, serce wybiera / wyskakuje ze szczęścia*). Szczęście jest pozytywnym stanem psychicznym, którego źródła to: sens życia i afirmacja życia (*x odnalazł sens / cel życia, x-owi chce się żyć*), osiągnięcie zamierzonego celu (*x osiąga w życiu to, czego pragnie / do czego dąży*), realizacja własnych pragnień (*x spełnia się w życiowych rolach, x realizuje się w swoim powołaniu*), intensywne przeżycie (*x wpada w euforię, x znajduje się w stanie ekstazy*), radość (*x cieszy się szczęściem, z x-a emanuje radość / szczęście*), zadowolenie z życia (*x jest zadowolony ze szczęścia / z siebie / z życia*). Zdaniem badanych szczęście powoduje, że człowiek zachowuje się jak ptak (*x-owi coś dodaje skrzydeł, x unosi się / lata ze szczęścia*). Osoba szczęśliwa ma zarumienioną twarz (*x jest cały w pąsach*) i błyszczące oczy (*oczy x-a błyszczą / palą blaskiem, szczęście jaśnieje w oczach x-a*), uśmiecha się (*x uśmiecha się od ucha do ucha*), a nawet płacze (*x rozplakał się ze szczęścia, lzy szczęścia*).

Przedmiotem zainteresowania Teresy Giedz-Topolewskiej jest językowy obraz pracy we współczesnych rosyjskich tekstach reklamowych w odniesieniu do obrazu pracy w rosyjskiej frazeologii i przysłowia. Autorka poddaje analizie kategorie takie, jak *wykonawca pracy, rodzaj pracy, atrybuty oraz cele pracy*. Praca jest potocznie pojmowana jako ciężka, męcząca, wymagająca dużego wysiłku, jednostajna i długotrwała. Wykonuje ją człowiek, który powinien robić to starannie i energicznie, ale bez pośpiechu. Pozytywnie wartościowane są osoby pracowite, zaś krytycznie ocenia się lenistwo. Rezultat pracy zależy od jej jakości. Negatywnie jest oceniana praca, która nie przynosi korzy-

ści mimo wkładanego wysiłku. We współczesnych rosyjskich tekstach reklamowych jednym z wykonawców pracy jest sam reklamodawca — firma o długiej tradycji i ugruntowanej pozycji na rynku, w której pracują wykwalifikowani specjaliści. Pracę wykonuje również odbiorca reklamy. Oferta reklamowa jest skierowana do kobiet niezadowolonych z wykonywania prac domowych uważanych przez nie za męczące i pochłaniające dużo czasu. Drugą grupę odbiorców stanowią osoby pracujące w państwowych lub prywatnych przedsiębiorstwach. Wykonawcą pracy może być personifikowany produkt, który pomaga człowiekowi, a nawet go wyręcza. Reklamodawcy zapewniają, że praca z reklamowanym urządzeniem stanie się łatwa i lekka oraz będzie sprawiać człowiekowi radość. W komunikatach reklamowych praca ma wymiar użyteczny — jej celem jest osiągnięcie korzyści materialnych i sukcesu zawodowego.

W artykule *Jednostki leksykalne nazywające sytuację żartowania w polszczyźnie* Agnieszka Piela analizuje materiał leksykalny pochodzący z dawnej i współczesnej polszczyzny. Autorka wykazuje, że obiektem kpiny i żartów jest najczęściej drugi człowiek, natomiast nieliczne jednostki leksykalne wskazują, że potrafimy żartować z siebie. Na podstawie materiału historycznego Agnieszka Piela stwierdza, że „czynność robienia żartów nie była obca naszym przodkom”, jednak dziś jest o wiele więcej związków frazeologicznych związanych z żartowaniem, np. *zrobić z kogoś durnia / frajera / idiotę / wariata, wystrychnąć kogoś na dudka* (dawniej: *stroić firleje / żarty, wystrychnąć kogoś na blazna*).

Ewa Kaptur w artykule *Wartościowanie osób zmarłych w poznańskich nekrologach pra-*

sowych z roku 2001 prezentuje wyniki analizy 2943 nekrologów, które ukazały się w „Głosie Wielkopolskim” w okresie od 1 września do 31 grudnia 2001 roku. Autorka próbuje odpowiedzieć na pytanie, kto wartościuje, co podlega wartościowaniu i jak wartościowanie ujawnia się w tekstach nekrologów. W nekrologach przestrzega się zasady, że o zmarłych mówi się tylko dobrze. Osobą wartościującą jest nadawca nekrologu: rodzina, przyjaciele, koledzy z pracy itp. Zmarłego określa się, używając przymiotników w stopniu równym i najwyższym (*kochany, nieodżałowany, najlepszy, najdroższy*). Wartościowaniu podlegają m.in. cechy osoby zmarłej (*człowiek niezłomnych zasad, niezawodny przyjaciel*), wykonywany przez nią zawód (*adwokat, notariusz w Walczu, starszy aspirant pożarnictwa*), zaangażowanie społeczne (*zasłużony dla Miasta Poznania, wybitny społecznik*), przeszłość wojenna (*uczestnik Powstania Warszawskiego*) i pochodzenie (*lwowianka, ostrzeszowianin*). Autorka artykułu podkreśla, że „wyjątkowość biografii zmarłego jest wynikiem subiektywnym i uwarunkowanym indywidualnie przez osobisty, emocjonalny stosunek nadawcy nekrologu do zmarłego”. Informacje o zmarłym, które nie są nacechowane aksjologicznie, należą do rzadkości. Zdaniem E. Kaptur podawane w nekrologach wiadomości dotyczące osoby zmarłej mają charakter stereotypowy, ponieważ „nadawcy odwołują się do pewnych schematów i konwencji przyjętych w polskiej nekrologii”.

Zagadnienia podejmowane w pracy *Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w językoznawstwie* są przedmiotem refleksji wielu badaczy i zaprezentowane artykuły mogą zainspirować ich do dalszych rozważań na temat wartości.

Anna Niderla

SŁOWNIK POJĘĆ
POLITYCZNO-SPOŁECZNYCH

Elżbieta Sękowska, *Polska leksyka polityczno-społeczna na przełomie XX i XXI wieku. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, 197 s.

Praca Elżbiety Sękowskiej jest częścią projektu badawczego pod nazwą: Słownik pojęć polityczno-społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej (w skrócie SPPS), będącego efektem kilkuletniej współpracy Uniwersytetu Nancy 2 z Wydziałem Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Jak zaznacza autorka: „Celem planowanego przedsięwzięcia jest opis słownictwa politycznego w kontekstach narodowych, a eksplikacja lingwistyczna powinna doprowadzić do odtworzenia idei politycznych, które miały wpływ na życie społeczne, polityczne i kulturalne krajów Europy Środkowej i Wschodniej. [...] Opisy osadzone w językach narodowych staną się podstawą słownika porównawczego, adresowanego do ludzi polityki, tłumaczy tekstów oficjalnych, badaczy, interesujących się problematyką krajów Europy Środkowej i Wschodniej” (s. 7). Według projektu, w słowniku (który ma być edycją wielojęzyczną — dokumentacja znormalizowana w systemie XML będzie przedstawiona w 13 językach), znajdą się terminy i pojęcia międzynarodowe, takie jak: *państwo, naród, demokracja, prawo, wolność*, a także słowa kluczowe dla określonych społeczności, np.: *cechy republikańskie* w języku francuskim, *pierestrojka* w rosyjskim, *solidarność* w polskim, *aksamitna rewolucja* w czeskim.

Prace nad projektem są prowadzone od kilku już lat. Ich kolejne etapy owocowały publikacjami: *Linguistique et politique* (2003), *Langues et sociétés* (2005; materiały z międzynarodowej konferencji na Uniwersytecie Nancy 2 odbytej w XI 2003 r.), *Język — polityka — społeczeństwo. Słownik pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej* (2004).

Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o tych, którzy „sprawowali pieczę” nad całym przedsięwzięciem: „Koordynatorem europejskim i wydawcą słownika DNPS (*Dictionnaire des notions politiques et sociales des pays d'Europe centrale et orientale*) jest: <ATILF CNRS Henri Poincaré Nancy 2>, kierownikiem zespołu naukowego DNSP w Laboratorium ATILF jest prof. Danuta Bartol, współautorka pomysłu i założeń wstępnych projektu. Ze strony polskiej prace nad projektem koordynowała Pracownia Językoznawstwa Stosowanego przy Instytucie Języka Polskiego na Wydziale Polonistyki UW w ramach projektu badawczego GR-1850. [...] Kierownikiem grantu był prof. dr hab. Józef Porayski-Pomsta” (s. 8).

W pracę badawczą zaangażowanych było 5 zespołów: zespół „Polska” (którego koordynatorką była autorka), zespół „Węgry”, zespół „Południe” (objął takie państwa jak: Czechy, Słowacja, Słowenia, Chorwacja, Serbia, Macedonia, Bułgaria), zespół „Litwa” i zespół „Ukraina”.

Książka obejmuje cztery części. W części pierwszej autorka przedstawia koncepcję SPPS, zakres i cel badań. W części drugiej *Słownika* — zawarty został wykaz skrótów i oznaczeń występujących w słowniku oraz znaczenia hasel. Część trzecia (zatytułowana: *Język — słownictwo — polityka. Wybrana literatura przedmiotu za lata 1998–2006*) to wykaz wybranych pozycji bibliograficznych z lat 1998–2006. Ostatnią, czwartą część pracy stanowią streszczenia w językach: angielskim, francuskim i rosyjskim.

We wstępnej części autorka przybliża prace nad projektem. W kolejności objęły one: „analizę francuskiej listy wyrazów, zaproponowanej przez projektodawców SPPS (sporządzonej na podstawie badania frekwencji wyrazów w *Le Monde*), modyfikację tej listy w zespole polskim, przyjęcie zasad ekscerpcji materiału kontekstowego oraz prace nad formą artykułu hasłowego” (s. 8). Wyjściowa lista francuska zawiera 103 pojęcia. W celu jej wzbogacenia, dostosowania do języka polskiego, kultury etnicznej oraz uwzględnienia w niej wyrazów charakterystycznych dla przemian ustrojowych i społecznych w Polsce, przeprowadzona została w 2002 roku ankieta. Przebadano wówczas 120 osób należących do inteligencji (byli to głównie: pracownicy

naukowi, doktoranci, studenci, urzędnicy w kancelarii Sejmu i Senatu, w urzędzie gminy). Ankieta zawierała trzy pytania.

W pytaniu 1. podana została lista pojęć politycznych i społecznych o charakterze uniwersalnym. Znajdowały się wśród nich pojęcia stanowiące paradygmat dla niektórych narodów, jak również pojęcia uznawane za antywartości. Zadanie badanych polegało na wskazaniu pojęć podstawowych (P) i dodatkowo oznaczenia tych, które są najbardziej rozpowszechnione (R).

Najwyższe miejsca wśród pojęć podstawowych zajęły: godność (77) [cyfry w nawiasach podają liczbę poświadczzeń — A.N.], honor (76), język narodowy (69), ojczyzna (69), szacunek (67); wśród najbardziej rozpowszechnionych najwyżej znalazły się: globalizm (74), prywatyzacja (71), opinia publiczna (65), biurokracja (61), elita (60). Autorka zaznacza, że: „[...] wyrazy podstawowe w opinii respondentów tworzą tradycyjne *rusztowanie aksjologiczne*, są nazwami wartości związanych z przynależnością do polskiej wspólnoty narodowej; wraz z innymi, takimi jak: religia katolicka, tradycje, obyczaje i zwyczaje, współtworzą kategorię polskości, stanowią kanon wartości tradycyjnych, patriotyczno-narodowych” (s. 9).

W pytaniu 2. proszono o ułożenie własnej listy pojęć, które najlepiej uwzględniałyby właściwości polityczne i społeczne kraju, którego obywatelem jest ankietowany. Wśród pojęć najczęściej wymienianych znalazły się: demokracja (44; w tym demokracja różnie rozumiana), niepodległość (26), biurokracja (24; w tym: gigantyczna biurokracja), katolicyzm (21), wolność (21), patriotyzm (20), kościół (19), suwerenność (19), tradycja (19), naród (18), religijność (17), korupcja (17), rodzina (15), bezrobocie (14), język (14; narodowy, ojczysty).

Nasuwa się w tym miejscu wątpliwość co do skuteczności zastosowanej metody, a mianowicie, czy podana w pytaniu 1. lista pojęć, nie sugerowała odpowiedzi w pytaniu kolejnym?

Pytanie 3. brzmiało: „Jakie wyrazy, wyrażenia lub terminy najlepiej wyrażały niegdyś, a jakie wyrażają obecnie myśl polityczną Pani/Pana kraju?”

Autorka podkreśla, że w odpowiedzi na to pytanie polscy respondenci grupowali wskazywane przez siebie pojęcia na te, które odnoszą

się do przeszłości — i tutaj wśród najczęściej wymienianych znalazły się: socjalizm (38), kolektyw (26), komunizm (25), niepodległość (23), partia (22), patriotyzm (21), honor (17), wolność (17), naród (15), tradycja (14), równość (12), totalitaryzm (12), walka (12), władza (12), bohaterstwo (11).

Wśród pojęć dotyczących współczesności najczęściej wymieniane były: demokracja (45), kapitalizm (27), prywatyzacja (27), pluralizm (19), Europa (18), suwerenność (17), europeizm (15), liberalizm (15), wolność (15; słowa, osobista), globalizm (14), lewica (14), biurokracja (12), prawica (11), niepodległość (8).

Efektom ankiety było ustalenie listy, która zawiera ok. 130 polskich hasel — pojęć. Po weryfikacji niektóre hasła ze wstępnej listy francuskiej wymieniono na leksemy: *cenzura, Europa, globalizacja, integracja, internacjonalizacja, korupcja, poprawność polityczna, pragmatyzm, solidarność, szara strefa, terroryzm i terrorysta, wybory* (s. 10).

Lista hasel obejmuje wyrazy z 6 podstawowych kategorii znaczeniowych: 1) systemy polityczne i doktryny (*demokracja, kapitalizm, totalitaryzm, komunizm*); 2) poglądy (*etos, ideologia internacjonalizm, monarchizm*); 3) postawy społeczno — polityczne (*humanizm, faszyzm, fundamentalizm, konserwatyzm, rasizm*); 4) działania (*polityka, postęp, rewolucja, powstanie*); 5) wspólnoty (*społeczeństwo, naród, lud*); 6) wartości (*ojczyzna, przyjaźń, pokój, braterstwo, wzajemne zrozumienie*).

Sękowska nawiązuje do projektu słownika aksjologicznego, którego założenia przedstawił Jerzy Bartmiński pod koniec lat '80. Warto wspomnieć, że prace te trwają, o czym świadczą cztery wydawnictwa książkowe: *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne* (1993), *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* (1993), *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne* (2003), *Język — wartości — polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych* (2006). Na uwagę zasługuje zwłaszcza ostatnia z wymienionych pozycji. Wyrazem tego jest recenzja E. Sękowskiej drukowana w *Poradniku Językowym* 6/2007, której fragment pozwolę sobie zacytować: „Wyniki ba-

dań przedstawione w recenzowanej pracy są niezwykle cenne, bo mogą stać się punktem wyjścia w dociekaniach nad monografiami poszczególnych słów lub ich grup: uzupełnia się je danymi leksykograficznymi, materiałami z publicystyki, historii, kultury. [...] Praca jest ważna także dla leksykologów i leksykografów, przynosi bowiem potwierdzenie zmian zachodzących w świadomości użytkowników języka, ilustruje potoczne rozumienie pojęć i ich wykładników leksykalnych”.

Książka E. Sękowskiej oraz tom *Język — wartości — polityka* posiadają pewne punkty styczne. Autorka *Słownika* stwierdza, że zawarte w nich listy hasel-pojęć pokrywają się w pewnych obszarach (np.: w obszarze wartości ważnych z punktu widzenia społecznego i narodowego — odpowiedzialność, solidarność, tolerancja, wolność, niepodległość, pokój, idea, ideał, społeczeństwo, naród, ojczyzna, państwo, prawo, Europa). Zaznacza jednak, że: „w SPPS dominuje leksyka polityczno-społeczna inne jest także przeznaczenie słownika i jego podstawa materiałowa” (s. 12).

Kolejnym, drugim etapem badawczym była ekscerpca materiału. Wzięte pod uwagę zostały: konteksty leksykalno-składniowe, ustabilizowane połączenia wyrazowe, związki frazeologiczne, hasła itp. Materiał zebrano z: 1) tekstów publicystycznych; 2) opracowań politologicznych; 3) konstytucji, ustaw sejmowych, aktów prawnych i urzędowych. W wyborze materiałów prasowych wykorzystano czasopisma z lat 1999 — 2002/3, o różnych orientacjach ideologicznych i światopoglądowych [*Gazeta Polska; Trybuna; Rzeczpospolita; Polityka; Newsweek; Gazeta Wyborcza; Nasz Dziennik; dodatkowo Tygodnik Powszechny, sporadycznie Dziennik*]. Celem takiego wyboru przedziału czasowego było „uchwycenie dynamiki badanych jednostek na przełomie wieków”. Autorka podkreśla, że obrazy leksyki polityczno-społecznej zmienia się. Zaznacza również, że badane jednostki podlegają różnym procesom: „występujące wyrazy i połączenia wyrazowe mają różny stopień upowszechnienia w dyskursie politycznym, począwszy od okazjonalizmów poprzez uzualizmy do leksemów, czyli jednostek słownikowych; znaczenia wyrazów ulegają modyfikacjom kontek-

stowym, zmienia się też ich zabarwienie aksjologiczne” (s. 12).

W celu ukazania ewolucji zasobu leksemów polityczno-społecznych i ich znaczeń zestawione zostały dane z sześciu słowników ogólnych języka polskiego. Były to: *Słownik języka polskiego* S. B. Lindego; *Słownik języka polskiego* pod red. A. Zdanowicza i in.; *Słownik języka polskiego* J. Karłowicza, A. Kryńskiego, W. Niedźwiedzkiego; *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego; *Słownik języka polskiego* pod red. M. Szymczaka; *Uniwersalny słownik języka polskiego* pod red. St. Dubisza. Ten ostatni, stanowi dla autorki punkt odniesienia w badaniu „nowości” i stopnia stabilizacji połączeń wyrazowych odnotowanych w materiale.

Autorka przyznaje, że: „Prace nad artykułami hasłowymi w SPPS w wersji polskiej wymagały rozstrzygnięcia leksykograficznych problemów metodologicznych, np. przyjęcia formuły definicji — strukturalistycznej/kognitywnej, określenia składników artykułu hasłowego, oddzielenia skupień terminologicznych od połączeń luźnych, uchwycenia przewartościowania pewnych pojęć w okresie transformacji, a także stereotypizacji (rozmycia) znaczenia wyrazów” (s. 13). Owe „rozstrzygnięcia leksykograficzne” można zaliczyć do nowatorskich — krótkie definicje naukowe zestawione zostały z fragmentami tekstów publicystycznych, potocznych, w których konkretne pojęcia nabierają nowych znaczeń i odcieni semantycznych.

Warto zaznaczyć, że w części słownikowej znajdują się nie tylko połączenia, które już zostały odnotowane w słownikach, jak: *polityka grubej kreski, szara strefa, aksamitna rewolucja, partia kanapowa*, ale również takie, które pojawiły się niedawno, np.: *Europa dwóch szybkości, stara i nowa Europa, demokracja kulawa, demokracja fasadowa, kapitalizm dziki, osoba ludzka, partia niszowa, polityka kija i marchewki, pomarańczowa rewolucja*.

W części słownikowej dano objaśnienia wyrazów hasłowych. Na artykuł hasłowy składają się następujące elementy: indeks słowników (przybliżający historię występowania danego wyrazu w języku polskim); definicje (podane za USJP lub nieznacznie modyfikowane); ilustracja materiałowa (3 – 5 cytatów pokazujących cha-

rakterystyczne użycia danego słowa); połączenia wyrazowe (pokazujące zarówno połączenia ustabilizowane jak też nowe); rodzina wyrazów (ilustrująca związki pokrewieństwa formalnego i znaczeniowego); synonimy i antonimy; konteksty uzupełniające (pokazują z jakimi wyrazami dany wyraz hasłowy sąsiaduje w wypowiedzi; znalazły się tutaj kolokacje, jak również skupienia semantyczno-składniowe); pole pojęciowe, do którego należy dana jednostka.

Omawianą pracę autorka traktuje jako typ słownika tematycznego. Obejmuje on tylko część polskiej leksyki społeczno-politycznej. Zgromadzony materiał pokazuje procesy zmian znaczeniowych, jakie dokonują się w tym obszarze słownictwa polskiego. Niezwykle cenne i wartościowe jest ukazanie funkcjonowania poszczególnych pojęć w kontekście, poparte starannie dobranym materiałem. Jako przykład przytaczam za *Słownikiem* pojęcie *patriotyzmu* (fr. *patriotisme*):

„książk. «miłość do ojczyzny, własnego narodu połączona z gotowością ponoszenia dla nich ofiar»:

Gdybym mógł się cofnąć do lat dwudziestych albo trzydziestych, chętnie bym to zrobił, bo tamta Polska, choć biedna, budziła mimo wszystko większe zaufanie, a słowo „patriotyzm” nie wywoływało ironicznych uśmiechów, TP 20/07.2003; [...] jeżeli kiedyś patriotyzm, wysoka cena przyznawana członkostwu we wspólnocie określanej mianem ojczyzny stanowił postulat i wartość, to dzisiaj również istnieje taki patriotyzm, tyle że w naszych oczach jest tylko faktem i wobec tego nie stwarza zobowiązań, Rz 20–21/11/2004; Jest im (politykom — ES) tym łatwiej, im mniejszą przestrzeń znajduje w państwie inne, nowoczesne rozumienie patriotyzmu, które dałoby się zdefiniować jako

poczucie dumy z przynależności do określonej wspólnoty narodowo-obywatelskiej, jako identyfikację z polityczną organizacją tej wspólnoty, służbami publicznymi i prawem. Właśnie — taki patriotyzm codzienny, Pol 37/2005” (s. 115–116).

Słownik z pewnością będzie stanowić punkt odniesienia dla dalszych badań lingwistycznych pojęć z dziedziny społeczno-politycznej, szczególnie tych, które funkcjonują we współczesnym dyskursie polityczno-dziennikarskim.

Niedosyt pozostawia analiza leksykograficzna. Szkoda, że z kilku słowników współczesnego języka polskiego w zestawieniach wykorzystano tylko słowniki PWN-owskie, a pominięto słowniki: krakowski *Słownik współczesnego języka polskiego*, pod red. Bogusława Dunaja (1996), poznański (50-tomowy!) *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, pod red. Haliny Zgólkowej (1993–2005), warszawski, bardzo interesujący od strony semantycznej *Inny słownik języka polskiego*, pod red. Mirosława Bańki (2000). Dodajmy, że *Słownik* obejmuje przy tym tylko niewielką część polskiej leksyki społeczno-politycznej. Pozostaje mieć nadzieję, że badania te będą kontynuowane w przyszłości, a ich zakres się rozszerzy.

Przywołana tutaj publikacja wpisuje się (obok prac m.in. M. Fleischera, R. Jedlińskiego czy J. Bartmińskiego) w szeroko rozumiany nurt badań nad wartościami. Ilustruje zmiany, jakie dokonały się (i stale się dokonują) w rozumieniu powszechnie używanych pojęć i terminów polityczno-społecznych na przełomie wieków. Z tego powodu może być szczególnie wartościową lekturą dla lingwistów, medioznawców, politologów, a także wszystkich tych, których interesują zagadnienia związane z aksjologią i dokonującymi się w jej zakresie przeobrażeniami.

Joanna Szadur

REWOLUCJA, KTÓREJ NIE BYŁO

Andrzej Pawelec, *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa*. Kraków: Universitas, 2005, 234 s.

Książka Andrzeja Pawelca *Znaczenie ucieleśnione. Propozycje kręgu Lakoffa* to 7. tom redagowanej przez Elżbietę Tabakowską serii „Językoznawstwo kognitywne” ukazującej się w krakowskiej oficynie Universitas od 2000 roku. Pozycja ta doskonale wpisuje się w krąg dotychczasowych zagadnień rozpatrywanych przez autorów tego cyklu i dobieranych z ogromnym rozeznaniem przez jej redaktorów. Omawiana praca jest próbą krytycznej prezentacji koncepcji sformułowanych przez dwóch amerykańskich badaczy: językoznawcy George’a Lakoffa oraz filozofa Marka Johnsona — autorów klasycznego już dziś opracowania *Metafory w naszym życiu* (1980/ pol. wyd. 1988). Prezentowane analizy oparte zostały na pracach Lakoffa oraz jego współpracowników: Marka Johnsona (współautora książek *Metafory w naszym życiu*, 1980/ 1988 i *Philosophy in the Flesh*, 1999), Marka Turnera, Gillesa Fauconniera, Zoltana Kövecsesa i Rafaela Núñeza. Zakwalifikowanie tych autorów do „kręgu Lakoffa”, jak stwierdza sam Andrzej Pawelec: „nie jest wolne od arbitralności [...] wybór wiąże się z faktem, iż [...] doszukują się [oni] szerszych — „rewolucyjnych” — konsekwencji hipotezy metafory pojęciowej oraz innych składników *nieświadomości kognitywnej*” (2005: 11–12). Badaczy tak określonego kręgu zdecydowanie odróżnia od uprawiających językoznawstwo kognitywne w ramach teorii *gramatyki przestrzeni* (Langacker), koncepcji *alfabetu myśli ludzkich* (Wierzbicka) oraz badań nad wylanianiem się znaczenia w dyskursie (Chafe i McNeill).

Swoistą myślą przewodnią otwierającą i zamykającą jednocześnie tok wywodu Andrzeja Pawelca są słowa autorów *Metafor w naszym życiu* pochodzące właśnie z tej książki-manifestu:

[...] dominujące poglądy na temat znaczenia w filozofii i językoznawstwie Zachodu nie spełniają oczekiwań [a] »znaczenie« w obrębie tej tradycji ma mało wspólnego z tym, co człowiek uważa za znaczące w swoim życiu. [...] Problem nie [polega] na rozszerzeniu jakiejś istniejącej teorii znaczenia, lecz na zrewidowaniu podstawowych założeń zachodniej tradycji filozoficznej. (Lakoff, Johnson 1980/ 1988: 19–20)

Autor umiejętnie dowodzi, że koncepcja ta przełomem ani rewolucją zachodniej tradycji filozoficznej nie jest i że Lakoff i Johnson nie tylko pomijają dorobek swoich poprzedników, ale i niejednokrotnie błędnie go interpretują — naginając do swoich potrzeb, co traktuje jako element swoistej retoryki naukowej. Zdaniem Pawelca, autorzy *Metafor w naszym życiu* nie uwzględniają tradycji filozoficznej (szczególnie fenomenologiczno-hermeneutycznej), unikają konfrontacji z innymi ujęciami i dystansują się wobec pokrewnych językoznawczych propozycji — w tym przede wszystkim wobec szkoły Chomsky’ego, choć właśnie koncepcja amerykańskich kognitywistów „drugiej generacji” (jak sami się określają) jawi się jako jej kontynuacja. Tym, co stanowi *novum* tej propozycji, jest „ucieleśnienie” znaczenia (2005: 25).¹ Problem jednak w tym, że sama idea „ucieleśnienia” jest, według wielu badaczy w tym i Andrzeja Pawelca, tylko „niespełnionym postulatami teorii Lakoffa”. W tej kwestii autor wypowiada się bardzo ostro, stwierdzając, że „poziom biologiczny odgrywa w koncepcji Lakoffa głównie rolę retoryczną — wzmianki na ten temat służą uwiarygodnieniu roszczenia, że jest koncepcją empiryczną” (2005: 25). Niepokojące są także przekłamania, jakich dopuszczają się autorzy tej koncepcji, przekłamania, które Pawelec wydobywa, pisząc:

[...] interpretacja [Lakoffa] nie jest nowatorska — pochodzi z prac filozofów należących do tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej, w pierwszym rzędzie — Merleau-Ponty’ego. Fakt, że Lakoff i Johnson powołują się tego właśnie filozofa — „filozofa umysłu ucieleśnionego” — sugerując zarazem, że jest on prekursorem ich własnej koncepcji, wydał mi się szczególnie ra-

¹O związku kognitywizmu z generatywizmem pisała wcześniej m.in. Elżbieta Tabakowska (*Kognitywizm po polsku — wczoraj i dziś*, Kraków 2004: 27).

żący i był jednym z głównych bodźców do napisania tej pracy. (2005: 24)

Rażący, gdyż Lakoff i Johnson, dzieląc założenia realizmu naukowego (czyli założenia o istnieniu niezależnego od obserwatorów świata, który tylko nauka opisuje prawdziwie), eliminują rolę filozofii. Tymczasem, przywoływany przez nich Merleau-Ponty był krytykiem propagowanego przez Lakoffa i Johnsona kierunku myślenia. Z szerszej perspektywy zatem, problem poruszany w tej publikacji przez Andrzeja Pawelca dotyczy relacji filozofia : nauka i pytania, czy nauka może zastąpić filozofię. Lakoff i Johnson postulują bowiem obiektywny opis rzeczywistości dokonany wyłącznie dzięki integracji wielu nauk. Taką postawę autor omawianej książki uznaje za złudzenie i iluzję.

Pierwsza część opracowania zatytułowana: *Próby naturalizacji znaczenia* to krytyczna prezentacja najważniejszych propozycji badawczych szkoły Lakoffa. Omówiono w niej: koncepcję metafory pojęciowej, modele procesów semantycznych (m.in. gestalty, ICM-y, schematy przedpojęciowe) i ich zastosowanie do interpretacji pojęć potocznych, emocji, etyki, ideologii politycznych, filozofii, matematyki, nauk społecznych. W części drugiej zaprezentowano natomiast tradycję filozoficzną i językoznawczą stanowiącą zaplecze omawianej koncepcji.

W pierwszym rozdziale Pawelec stawia pytanie o to: czym jest dla Lakoffa i Johnsona metafora? Konfrontuje dwie tradycje badań nad metaforą: „retoryczną” (gdzie metafora jest rozumiana jako figura stylistyczna, którą można zastąpić dosłownym sformulowaniem) i „romantyczną” (metafora rozumiana jako „osnova języka”, dająca się interpretować na tle szerszego kontekstu, jako „całość myśli”). Na tym tle próbuje usytuować metaforę pojęciową Lakoffa i Johnsona i stwierdza, że z uwagi na jej znaczenie poznawcze można ją zaliczyć do ujęcia romantycznego, ale ze względu na konwencjonalność do retorycznego. Podkreśla, że podobnie jak w podejściu romantycznym metafora pojęciowa nie jest wyłącznie sprawą języka, ale łączy sferę percepcji (doświadczenia), działań, procesów mentalnych (rozumienie) i „w niewyjaśnio-

nej mierze” język (Pawelec 2005: 38). Metafory pojęciowej w rozumieniu, jakie zaproponowali Lakoff i Johnson, nie da się zaklasyfikować do żadnego z tych nurtów również z uwagi na jej biologizm. Nacisk został bowiem przez nich położony na procesy poznawcze, które zachodzą w ludzkim mózgu, co według Pawelca, jest istotnym ograniczeniem tej koncepcji, bowiem „skłania do traktowania świata kultury jako projekcji bardziej pierwotnego świata natury” (2005: 69). Takie podejście, jego zdaniem, nie oddaje w pełni procesów poznawczych, jest tylko namiastką poznania i w rzeczywistości nie pozwala zrozumieć tego, „co człowiek uważa za znaczące w swoim życiu”. Lakoff i Johnson już w *Metaforach w naszym życiu* twierdzili, że źródłem metafor są doświadczenia fizyczne, które są „lepiej zarysowane” i przekazują swoją strukturę oraz inferencje domenom mniej wyrazistym (Lakoff, Johnson 1980/ 1988: 84). W późniejszych pracach (m.in. w *Philosophy in the Flesh*) doprecyzowali swoje stanowisko, stwierdzając, cyt.:

Teoria zakłada, że czuciowo-ruchowy system neuronowy ma więcej połączeń inferencyjnych, a zatem większą moc inferencyjną niż system doświadczeń subiektywnych. To właśnie jest źródłem asymetrii [i prowadzi do] pierwotnych metafor pojęciowych. (Lakoff, Johnson 1999: 58).

W efekcie, metaforyzacja w ich ujęciu zachodzi niezależnie od języka, ekspresja językowa jest bowiem wtórna wobec samoistnych procesów pojęciowego transferu (czyli przenoszenia części struktury pojęciowej z jednej domeny do drugiej). Tej neuronowo-biologicznej koncepcji przeczą jednak wyniki badań psychologicznych. Psycholog — Marina Rakova², na której opinię powołuje się Andrzej Pawelec, stwierdza, że stawiana przez Lakoffa teza nie znajduje żadnego potwierdzenia w znanych faktach dotyczących funkcjonowania ludzkiego mózgu, jest bowiem odwrotnie — to sfera „subiektywna” wpływa na sferę czuciowo-motoryczną.

Przyjęcie założenia o „ucieleśnieniu znaczenia” nie daje także odpowiedzi na pytanie: z czego wynikają różnice międzykulturowe, skoro wszyscy posiadamy jednakowe ciała

²M. Rakova, *The Philosophy of Embodied Realism: A High Price to Pay?* „Cognitive Linguistics” 2002, 13:3, s. 215–224.

i zmysły? Nie zawsze przecież dają się wyjaśnić odmiennością naturalnego środowiska. Nieprzekonująco brzmią deklaracje Lakoffa i Johnsona, że „doświadczamy «świata» w taki sposób, że nasza kultura jest obecna już w samym doświadczeniu” (Lakoff, Johnson 1980/1988: 82). Problem istnienia empirycznych uniwersaliów wraca również w rozdziale czwartym, w którym Pawelec dość szczegółowo referuje krytyczne opinie Rogera McLure’a.³

Kwestię ustalenia domen pojęciowych i ich uniwersalności Pawelec analizuje, posiłkując się klasycznym przykładem metafory ARGUMENT IS WAR — która w polskim wydaniu *Metafor w naszym życiu* otrzymała formę ARGUMENTOWANIE/ SPÓR TO WOJNA. Ustaloną przez Lakoffa i Johnsona domenę wskazaną przez angielskie słowo *argument* polski tłumacz przełożył, używając dwu odpowiedników; a to dlatego, że nadanie nazwy danej domenie (zarówno źródłowej jak docelowej) ma po pierwsze: w dużym stopniu charakter intuicyjny, niedookreślony metodologicznie, a po drugie: funkcjonujące w obrębie jednego języka kategorie mentalne mogą nie pasować do innych języków — co oznacza, że nie są uniwersalne. To prowadzi do wniosku, że założenie, iż źródłem metafory jest nasza biologia jest niewystarczające. Należy zatem uwzględnić również element kulturowy, który decyduje o swoistości obrazowania w języku każdej wspólnoty.

Zgodnie z koncepcją Lakoffa i Johnsona metafory mają tworzyć systemy, które wspólnie służą złożonemu celowi. Ta teza, zdaniem Pawelca, także jest trudna do obrony, a dokonywane przez Lakoffa i Johnsona analizy, wielokrotnie są „podciągane”, by spełnić ich założenia. Autor omawianej książki kwestionuje także formę zapisu metafory. Lakoff i Johnson posłużyli się bowiem ogólną etykietą, np. ARGUMENTOWANIE/ SPÓR TO WOJNA, co sugeruje, że mamy do czynienia z pewnym rodzajem utożsamienia. Tymczasem, analiza materiału językowego pozwala mówić raczej o analogii (a więc nie „to” a raczej „jest jak”). Ta uwaga

koresponduje z opinią badaczy (np. Gentnera i Schöna), którzy źródło metafory widzą właśnie w myśleniu analogicznym. Na ten aspekt zwracali uwagę także polscy językoznawcy. Anna Wierzbicka⁴, budując semantyczne definicje, posługuje się pojęciem prototypu i ustala znaczenie słów na podstawie relacji „taki, jak”, „podobny do, czy „w taki sposób, jak”.

Ustalenie, czym dla amerykańskich badaczy z kręgu Lakoffa jest metafora, to dla Pawelca punkt wyjścia do omówienia ich koncepcji znaczenia, czemu poświęca rozdział drugi. Zgodnie z głównymi postulatami tej teorii, metafory powstają na poziomie przedpojęciowym (są działaniem nieświadomym). Nasze doświadczenia automatycznie i niezależnie od naszej świadomości mają być przez nas organizowane w całości o określonej strukturze, czyli w „gestaltach doświadczeniowych”. Zdaniem Pawelca, ta teza nie ma przełożenia na praktykę, bowiem np. w sytuacjach „dysonansu poznawczego” świadomie szukamy spójnej interpretacji. Lakoff i Johnson też chyba zdawali sobie z tego sprawę, ponieważ w swoich pracach niejednokrotnie pisali o aktywnym uświadamianym przez człowieka działaniu mownym. Niemniej jednak, to „nieświadomość kognitywna” stanowi w tej koncepcji podstawę tzw. mentalnego „zaplecza”. Elementy jej struktury to właśnie „gestalty doświadczeniowe”, „domeny”, „schematy przedpojęciowe”, które odgrywają rolę *semantic primitives*. Tworzą zatem repertuar podstawowych znaczeń. Stąd zarzut Pawelca, iż koncepcja ta nie wskazuje na źródła kreatywności. Ostatecznie, zdaniem Andrzeja Pawelca, metafora pojęciowa Lakoffa i Johnsona nie opisuje rzeczywistego procesu myślenia, do czego aspiruje. Nie oznacza to, że Pawelec podaje totalnej krytyce omawianą koncepcję; jego celem, jak sam deklaruje, jest przede wszystkim ukazanie jej ograniczeń i braków.

Wiele interesujących spostrzeżeń przynosi rozdział trzeci: *Próby zastosowania modeli procesów semantycznych*, w którym autor dokonuje prezentacji prób wykorzystania koncepcji metafory pojęciowej w wielu różnych dziedzi-

³R. McLure, *On „Philosophical Implications of Cognitive Semantics”*, „Cognitive Linguistics” 1993, 4:1, s. 39–47.

⁴A. Wierzbicka, *Język — umysł — kultura*, Warszawa 1999, s. 39, 55, 449.

nach. Czyni tak, idąc za postulatem Lakoffa, zdaniem którego „kognitywista musi umieć wyjaśnić, w kategoriach mechanizmów neuronowych i kognitywnych, jak rozumiemy pojęcia abstrakcyjne [od «udanego małżeństwa» po «płaszczyznę zespoloną]»” (Lakoff, Núñez, *Where Mathematics Comes From*, New York 2001: 348). Pawelec referuje kolejno wyniki badań w takich dziedzinach, jak: światopogląd potoczny, rozumienie emocji, etyka, ideologie polityczne, filozofia, matematyka, nauki społeczne.

We fragmencie poświęconym światopoglądowi potocznemu zwraca uwagę, że koncepcja Lakoffa i Johnsona miała opisać nie tylko to, jak mówimy, ale przede wszystkim to, jak doświadczamy, rozumujemy i działamy. Podkreśla, że tego typu przedsięwzięcie nie jest niczym nowym, bo o związku języka z oglądem rzeczywistości pisano od dawna, robił to między innymi Roger Bacon i Alfred Korzybski, jest to także przedmiotem badań nad językowym obrazem świata. W tym fragmencie książki dużo miejsca poświęca koncepcji Reddy’ego⁵, która poprzedzała teorię metafory pojeciowej.

W części dotyczącej rozumienia emocji referuje prace Zoltana Kövecsesa, który podnosi kwestię tego: czy skonwencjonalizowany język, którym się posługujemy, opisując emocje, odzwierciedla to, jak podświadomie je rozumiemy? Zakłada przy tym, że w domenie emocji nie doszło do istotnych zmian świadomości spowodowanych rozwojem wiedzy naukowej. Rekonstruując kulturowy model „gniewu”, Kövecses zakłada także, że emocje rozumiane są potocznie w kategoriach następstw zjawisk fizycznych: „Gniew rozumiany jest jako forma energii. Według naszego kulturowego zrozumienia praw fizyki ciało, które otrzymuje wystarczająco dużo energii z zewnątrz, zaczyna samo wydzieląć energię. W efekcie, źródło gniewu widzimy jako wkład energetyczny, który wytwarza energię wydzielaną przez ciało w postaci wewnętrznego ciepła. Ponadto wewnętrzne ciepło może samo funkcjonować jako wkład energetyczny, wytwarzając różne formy energii wyjściowej:

parę wodną, ciśnienie, ciepło wypromieniowane na zewnątrz oraz rozgorączkowaną ruchliwość. Ta energia wypromieniowana na zewnątrz (zachowanie gniewne) jest postrzegana jako zagrożenie dla innych ludzi. W metaforze szaleństwa, szaleństwo zobrazowane jest jako stan energetycznie wysoce naładowany, zachowania szaleńcze jako forma wydzielania energii” (za: Pawelec 2005: 103). Z założeniem, że do zrozumienia emocji potrzebna jest np. wiedza z zakresu fizyki Andrzej Pawelec nie zgadza się, gdyż emocje, jego — i nie tylko jego — zdaniem, wpisują się raczej w wiedzę o naturze ludzkiej.

Podejście kognitywne w etyce. Tu Pawelec referuje stanowisko Johnsona dotyczące zagadnienia istnienia potocznego modelu prawa moralnego, który Johnson uznał za nieadekwatny, gdyż utożsamia moralność z przestrzeganiem narzuconych moralnych reguł. Według tego badacza owe reguły sprowadzają się do dotychczasowych doświadczeń i nie ułatwiają działania w nowych sytuacjach. Johnson posługuje się przykładem analizy czasownika *kłamać* i stwierdza, że definicje potoczne eksponują fałsz informacji, ale pomijają aspekt aksjologiczny prototypowego kłamstwa, czyli to, że jest złe. Tym samym białe kłamstwa i kłamstwa grzecznościowe lokalizowane są na peryferiach prototypu. Tymczasem Jolanta Antas⁶ — polska badaczka zajmująca się tym problemem — za definicyjną cechę kłamstwa uznała intencję zwodzenia, a kwestia użycia kłamstwa w dobrym bądź w złym celu, jej zdaniem, ma charakter czysto pragmatyczny.

Interesująco przedstawia się również stanowisko Lakoffa w kwestii analizy pojęć ideologicznych. Zagadnienia te podjął Lakoff w książce *Moral Politics* (1996), gdzie pytał o „nieświadome światopoglądy” konserwatystów i liberałów amerykańskich. Zdaniem Lakoffa konserwatyści, wiedząc, że polityka jest interpretowana w kontekście rodziny (moralności rodzinnej), posługują się skutecznie retoryką rodzinną. Liberalowie, nie uświadamiając sobie tej zależności, nie odwołują się do liberalnego

⁵M. J. Reddy, *The Conduit Metaphor*, [w:] A. Ortony (red.), *Metaphor and Thought*, Cambridge 1979, s. 284—324.

⁶J. Antas, *O kłamstwie i kłamaniu*, Kraków 2000.

modelu rodziny i dlatego przegrywają w wyborach. Te dwie postawy są skutkiem funkcjonowania na poziomie nieświadomości kognitywnej dwu modeli pojmowania rodziny i dwu typów moralności rodzinnej („moralności surowego rodzica” i „moralności rodzica opiekuńczego”). Zatem metafora „naród to rodzina” kształtuje wizje polityczne. Pawelec te propozycje Lakoffa traktuje jako ahistoryczne i sprowadzające życie polityczne do uproszczonego poziomu życia rodzinnego.

Ogromnym wyzwaniem dla badaczy z tego kręgu była analiza pojęć matematycznych. Jako pojęcia abstrakcyjne oczywiście stanowiły idealny przykład uzasadniania racji koncepcji „znaczenia ucieleśnionego”, mają mieć bowiem ścisły związek z naturą ludzkiego ciała i funkcjonowaniem człowieka w środowisku. Lakoff i Núñez w książce *Where Mathematics Comes From* (2001) starali się wykazać, że m.in. na podstawie zdolności rozpoznawania liczebności (do kilku obiektów), która ich zdaniem w minimalnym zakresie ma charakter naturalny, konstruowane są bardzo złożone pojęcia matematyczne. Pawelec zauważa, że mimo odwołań do ludzkich doświadczeń, koncepcja ta nie tłumaczy przekonująco np. problemu liczby zero i liczb ujemnych, nie wystarcza także do wyjaśnienia prostych operacji arytmetycznych. Zdaniem Pawelca, i w tym przypadku koncepcja Lakoffa i Núñeza jest całkowicie bezosobowa i ahistoryczna.

Omawiając zastosowanie koncepcji kognitywistów „drugiej generacji” w naukach społecznych, Pawelec sięga do pracy Marka Turnera *Cognitive Dimensions of Social Science* (2001), w której autor postuluje poszukiwania formuły badawczej pozwalającej na łączenie neurologii z analizą kulturową. Zdaniem Pawelca, postulowanie takiej „supermetody”, jest sprzeczne z naukami humanistycznymi, które z natury są pluralistyczne.

Tę część swoich rozważań autor omawiającej książki zamyka podsumowaniem, w którym stwierdza, że analiza kognitywna wprawdzie stara się objąć różne dziedziny, ale wbrew deklaracjom nie jest to opis „nieświadomości kognitywnej”, gdyż autorom nie udaje się wyjść poza racjonalizm. Pawelec konkluduje to stwier-

dzeniem, że sami autorzy tej koncepcji akceptują ów „falszywy” obiektywizm już w tym momencie, kiedy opowiadają się za „realizmem naukowym” (2005: 137).

Część II nosząca tytuł: *Znaczenie ucieleśnione* została poświęcona usytuowaniu koncepcji „znaczenia ucieleśnionego” na tle innych, alternatywnych koncepcji. W związku z tym, że Lakoff i jego zwolennicy kładą w swych badaniach nacisk na sposoby generowania nowych znaczeń, Pawelec wychodzi od omówienia „twórczego aspektu języka”. Traktowanie języka jako działania (*energeia*) pojawiło się już w pracach Wihelma von Humboldta, a później było kontynuowane przez Noama Chomsky’ego. Stanowiska obu — Pawelec referuje — i wskazuje na podobieństwa i różnice ich ujęć wynikające m.in. ze sposobu interpretacji (a także modyfikowania) przez Chomsky’ego poglądów niemieckiego filozofa. W efekcie, zdaniem Pawelca, chomskiści, odczytując tezy von Humboldta w sposób odpowiadający ich tezom, „przywłaszczyli” sobie go trochę na wyrost, albowiem: „Humboldt patronuje wizji języka alternatywnej wobec koncepcji kognitywistycznych Chomsky’ego i kręgu Lakoffa” (2005: 150). Następnie Pawelec omawia konkurencyjne propozycje w teorii języka, które w zasadzie pomijają „kreatywność języka”, kładąc nacisk na opis relacji między znakami. Szczegółowo omawia propozycje Ferdinanda de Saussure’a, wydobywając przy tym różnice jego stanowiska wobec propozycji von Humboldta. O ile dla von Humboldta język jest aktem ducha kolektywnego, de Saussure utożsamia go ze społecznym wytworem, który umożliwia komunikację. W tym świetle, zdaniem Pawelca, Chomsky jest kontynuatorem myśli de Saussure’a. Jako że dla von Humboldta istotny był problem genezy języka i jego rozwoju, Pawelec omawia w rozdziale szóstym koncepcje Deacona (rozwój języka poprzez zmianę strategii poznawczej), Donaldsa (poprzez kontrolę pamięci), Piageta (dzięki rozwojowi inteligencji), Wygotskiego (poprzez oddziaływanie języka na stan świadomości) i zestawia je z propozycją nabywania języka (metafor pierwotnych) w procesie ontogenezy propagowaną przez „kognitywistów drugiej generacji”. Wszystkie propozycje w świetle „sytuacji

hermeneutycznej” uznaje za cząstkowe i stwierdza, że aby adekwatnie odnieść się do aktualizacji języka, należy wyjść poza system językowy.

Ukazaniem koncepcji Lakoffa i Johnsona na tle tradycji filozoficznej Pawelec zajmuje się w rozdziale siódmym. Referując stanowiska Merleau-Ponty’ego, Gadamera i Ricoeura stara się ukazać, że „termin „znaczenie ucieleśnione”, który Lakoff i Johnson zapożyczają od filozofów z tradycji fenomenologiczno-hermeneutycznej, jest interpretowany zupełnie inaczej w obrębie tejże tradycji” (2005: 185). Prezentację rozpoczyna od Merleau-Ponty — krytyka stanowiska empirystycznego i racjonalistycznego, którego zdaniem mowa nie jest sposobem przekazywania gotowej myśli, ale obszarem jej rodzenia się. Sens wypowiedzi musimy każdorazowo odsłonić. Takie stanowisko koresponduje z humboldtowskim postulatami „pracy” języka. Mowa to tworzywo myśli twórczej. By ową myśl sformułować, niezbędny jest zarówno język, jak i świat kultury. Znaczenie, według Merleau-Ponty’ego, ucieleśnia się w formach działania w świecie, „mieszka” w mowie, która jest formą motoryczności, a nie we wnętrzu (mózgu, umyśle) (Pawelec 2005: 192–193). Wizja koniecznego ucieleśnienia znaczenia w symbolicznych formach społecznych (znaczenie na poziomie symbolicznym) pojawia się także w pracach Gadamera i Ricoeura i nie znajduje przełożenia na proponowaną przez Lakoffa i Johnsona teorię znaczenia ucieleśnionego w strukturach neuronowych (znaczenie na poziomie biologicznym).

Swoje rozważania nad propozycjami „kognitywistów drugiej generacji” Pawelec kończy próbą ustalenia zarysu ich horyzontu naukowego. Stwierdza, że choć badaczy z kręgu La-

koffa nie zadowalały sformułowane w ramach XX-wiecznych nurtów filozoficznych i językoznawczych teorie znaczenia, im samym wbrew temu, co deklarowali nie udało się wyjść poza ramy realizmu naukowego. Nie udowodnili także empirycznie swoich tez, np. tej, że uniwersalne schematy mentalne powstają w związku z naszą biologią na etapie przedpojęciowym. Autor omawianej książki opowiada się za hermeneutyczną teorią znaczenia ukształtowaną w duchu von Humboldta. Stąd też duże nadzieje pokłada w sięgających do mentalizmu i psychologizmu badaniach Chafe’a, McNeilla i Langackera.

Książka napisana z pasją, klarownie i przystępnie. Autor sięga do bogatej literatury przedmiotu, celnie i obszernie referuje zawartość wielu publikacji, dając wgląd w dyskusje, które toczą się wokół teorii „znaczenia ucieleśnionego”. Odnoszę jednak wrażenie, że skupiając się na literaturze anglojęzycznej, badacz pominął osiągnięcia polskich badaczy. Trudno zgodzić się z tezą, że koncepcja znaczenia ucieleśnionego Lakoffa i Johnsona była przyjmowana przez językoznawców-polonistów „na wiarę”, ponieważ jej ocena wykraczała poza ich kompetencje (2005: 28). W Polsce rzecznikami kognitywistów amerykańskich są wprawdzie głównie filolodzy angielscy, ale i oni reprezentują różne podejścia badawcze (Tomasz Krzeszowski — tłumacz książki Lakoffa i Johnsona *Metafory w naszym życiu*; Roman Kalisz; Henryk Kardela — propagator prac Langackera). Istnieje jednak i drugi nurt „kognitywizmu po polsku”, jak to określiła Elżbieta Tabakowska, a chodzi niezależnie rozwijane badania nad językowym obrazem świata prowadzone głównie w ośrodku lubelskim i wrocławskim.

Katarzyna Kozak-Opsahl

JĘZYK FIGURATYWNY W PERSPEKTYWIE
MIĘDZYJĘZYKOWEJ I KULTUROWEJ

Dmitrij Dobrovol'skij i Elisabeth Piirainen,
*Figurative language: cross-cultural and
cross-linguistic perspectives*. Amsterdam:
Elsevier, 2005, 419 s.

Od czasu ukazania się w 1980 roku znaczącej książki George'a Lakoffa i Marka Johnsona *Metaphors we live by* [Metafory w naszym życiu] i wraz z rozwojem badań kognitywnych i psycholingwistycznych niezmiernie wzrosło zainteresowanie metaforą językową. Równocześnie odżyły w językoznawstwie poglądy filozofów i etnologów, takich jak Wilhelm von Humboldt i Benjamin Whorf, kierujące uwagę badaczy na znaczenie kultury w języku (Anusiewicz 1994). Zarówno dla nurtu kognitywnego, jak i kulturowego w lingwistyce skarbnicą materiału badawczego stała się frazeologia. Niewiele jednak powstało wyczerpujących opracowań teoretyczno-metodycznych, które na pierwszym miejscu stawiałyby ważność szeroko pojętych elementów kulturowych w języku figuratywnym. Taką pozycją jest właśnie wydana w 2005 roku książka autorstwa D. Dobrovol'skiego i E. Piirainen: *Figurative language: cross-cultural and cross-linguistic perspectives* [Język obrazowy w perspektywie międzykulturowej i międzyjęzykowej], która traktuje o zależności między obrazowaniem a znaczeniem konwencjonalnych figuratywnych związków frazeologicznych [*Conventional Figurative Units*] oraz o ich kulturowo nacechowanym charakterze.

Autorzy książki stawiają sobie za cel opracowanie teorii, która pozwalałaby na dokładną analizę figuratywnych wyrażeń językowych. Według Dobrovol'skiego i Piirainen te konstrukcje językowe są do tego stopnia idiosynkratyczne i nieregularne, że nie dają się wytłumaczyć jedynie za pomocą ogólnych struktur kognitywnych i wpisać w ramy np. *Teorii Metafor Pojęciowych* (Lakoff i Johnson 1980), a motywacja większości konwencjonalnych wyrażeń metaforycznych wymaga odwołania się do odpowied-

niej wiedzy kulturowej. W rezultacie analiza takich wyrażeń powinna opierać się na teorii wykraczającej poza językoznawstwo. Autorzy, pragnąc połączyć teorię kognitywną na niższym poziomie abstrakcji z teorią modelowania i semiotyką kulturową, proponują *Teorię Konwencjonalnego Języka Obrazowego* [*Conventional Figurative Language Theory*].

Kluczowym dla tej teorii jest założenie, że element obrazowości w wyrażeniach językowych opiera się na relacji między strukturą leksykalną związku frazeologicznego a obrazem mentalnym tworzącym fundament pojęciowy znaczenia. Podstawą obrazu metaforycznego w konwencjonalnych wyrażeniach figuratywnych jest wiedza o świecie, w którym żyje wspólnota językowa, dlatego wytłumaczenie znaczenia wyrażeń figuratywnych staje się często niemożliwe bez odwołania się do specyficzności życia codziennego, historii, stereotypów i tradycji użytkowników języka. Ponadto elementy obrazowania w decydującej mierze determinują znaczenie związku figuratywnego i często mają wpływ na syntaktyczne i pragmatyczne właściwości jego użycia w tekście.

Praca Dobrovol'skiego i Piirainen poświęcona jest opracowaniu zarysowanego wyżej podejścia i zastosowaniu go dla celów kontrastywnej analizy języka obrazowego. Całość pracy składa się z 14 rozdziałów następujących po sobie w sposób logiczny. Po nakreśleniu teoretycznych podstaw (rozdziały 1. i 2.), autorzy ilustrują zależności między obrazowaniem a faktycznym znaczeniem wyrażeń przykładami zaczerpniętymi z bogatego materiału (9 języków europejskich, język japoński i dialekt niskoniemiecki — *Westmünsterländisch*), co stanowi cenne rozszerzenie standardowych analiz językowych, opierających się najczęściej na dwóch spokrewnionych językach europejskich. Materiał badawczy zawarty w książce obejmuje konstrukcje języka figuratywnego. W większości są to idiomy, frazemy i stałe wyrażenia porównawcze, ale również zleksykalizowane metafory i przysłowia. Za najważniejsze kryterium doboru wyrażeń uważa się figuratywność (metafora, metonimia lub inny rodzaj obrazowania w języku), która w definicji autorów musi spełniać dwa warunki: zachowywać element obrazowości w relacji „znacze-

nie właściwe” — „plan syntaktyczny” oraz pełnić funkcję dodatkowej nominalizacji. Drugie z kryteriów oznacza, że wyrażenie figuratywne jest w języku jednostką wtórną, a jej znaczenie można na ogół przedstawić w sposób bardziej dosłowny i bezpośredni, np.: *zaciskać pasa* — ‘oszczędzać, ograniczać wydatki’. Na określenie związków figuratywnych autorzy proponują użycie ogólnego terminu *phraseme* [*frazem*] tłumacząc, że nazwy *związek frazeologiczny* czy *frazeologizm* zaczerpnięte z językoznawstwa rosyjskiego nie przyjęły się szerzej na gruncie frazeologii europejskiej, natomiast wielu badaczy, szczególnie niemieckojęzycznych, korzysta z terminu *phraseme*, chociaż w anglosaskiej literaturze dominuje termin *idiom*.¹

Ponieważ książka Dobrovolskiego i Piirainen jest pracą komparatywną, zagadnienia teoretyczne i praktyczne zastosowanie *Teorii Konwencjonalnego Języka Figuratywnego* ilustrowane są przykładami z różnych języków. Znaczące miejsce w opracowaniu zajmują rozdziały, w których autorzy omawiają ekwiwalencje międzyjęzykową idiomów (rozdział 3.) oraz zjawisko *falszywych przyjaciół tłumacza* [*false friends*] (rozdział 5.). Na każdym kroku autorzy podkreślają znaczenie komponentu obrazowego — specyficznej struktury konceptualnej często opartej na kulturowym i historycznym podłożu. *Falszywi przyjaciele* powstają, gdy różne aspekty wiedzy domeny wyjściowej są uwidocznione w związkach frazeologicznych o identycznej strukturze leksykalnej. Natomiast elementy obrazowania determinują niuanse znaczeniowe i dyskursywną ekwiwalencję funkcjonalną idiomów uważanych często w leksykografii za całkowite odpowiedniki.

Także omawiając typy motywacji figuratywnych związków frazeologicznych (rozdział 4.), na pierwszy plan autorzy wysuwają znaczenie obrazowania ukształtowanego przez kulturę danej społeczności językowej. Główne typy motywacji semantycznej to motywacja ikoniczna

(oparta na metaforze pojęciowej) i symboliczna — zgodna z semiotycznymi konwencjami kulturowo-językowymi. Pozostałe zaś równie silnie związane są z kulturą społeczności językowej i obejmują motywację indeksową oraz specjalne typy motywacji oparte na stereotypie kulturowym, kinegramie (np. geście symbolicznym) i zjawiskach międzytekstowych (np. skrzydlate słowa, cytaty).

Kolejne rozdziały (6.–8.) poświęcone są opracowaniu metodyki dla celów zastosowania nowej teorii w analizie wyrażen figuratywnych. Po krytycznej analizie *Teorii Metafor Pojęciowych* Lakoffa autorzy konkludują, iż nie można przewidzieć i wytłumaczyć konkretnego znaczenia związku jedynie na podstawie takich struktur ogólnych, jak metafory konceptualne. Twierdzą, że teorie kognitywne pomniejszają znaczenie kultury w języku figuratywnym, mimo że jej wpływ pozwala wyjaśnić unikalność oraz nieprzetłumaczalność wielu metafor. Tutaj przytoczony między innymi zostaje za D. Geeraertsem i S. Grondelaersem (1995) przykład motywacji związków frazeologicznych, oddających pojęcie GNIEWU, poprzez nawiązanie do starożytnej teorii humoru — *jmdm. läuft die Galle über* [*zółć kogoś zalewa*]. Autorzy twierdzą, iż motywacja tego idiomu w większym stopniu opiera się na relacji między pojęciem gniewu a nadmiarem żółci w temperamencie cholerycznym, niż wynika z realizacji ogólnej metafory konceptualnej: GNIEW TO PŁYN POD CIŚNIENIEM.

Dla poparcia swoich tez autorzy proponują porównać analizę pojęcia STRACH według teorii metafory pojęciowej oraz skupić się na związku między obrazowaniem a aspektem pojęcia. Jednak wnioski nie są tak jednoznaczne, jak można by się spodziewać, gdyż strach to pojęcie szerokie, odczuwane i rozumiane w wieloraki sposób; m.in. jako strach wynikający z zewnętrznego zagrożenia, jak i cecha charakterystyczna osoby (strach rozumiany jako tchórzostwo). W konsekwencji związku frazeologicznego

¹W klasyfikacjach używanych w polskim językoznawstwie termin *frazem* jest często zarezerwowany dla szczególnego typu związku frazeologicznego (Lewicki 2003: 18, Chlebda 2003: 52), trudno więc znaleźć dokładny odpowiednik terminologiczny na proponowane przez autorów pojęcie. Zdecydowana większość przykładów podanych w książce to idiomy lub inne stałe związki frazeologiczne o podłożu metaforycznym, dlatego proponuję nazywać je dalej *figuratywnymi związkami frazeologicznymi*.

oddające znaczenie strachu są motywowane i obrazowane różnorodnie.

O ile Dobrovol'skij i Piirainen krytykują wkład *Teorii Metafor Pojęciowych* w eksplikację znaczenia związków figuratywnych, o tyle uznają za cenne jej osiągnięcia na polu metodycznym. Takie pojęcia, jak *źródłowe* i *celowe domeny konceptualne*, *modelowanie pojęć*, *rzutowanie znaczenia* [*mapping*] dostarczają odpowiednich narzędzi badawczych do celów komparatywnej analizy językowej i kulturowej.

Jako przeciwwagę teorii Lakoffa autorzy książki proponują zastosowanie semantyki ram pojęciowych Charlesa Fillmore'a (2003). Modelowanie znaczenia w oparciu o dynamiczne operacje na strukturach pojęciowych pozwala odkryć połączenia motywacyjne między strukturą związku (jego elementami leksykalno-syntaktycznymi) a znaczeniem metaforycznym. Należy tutaj wziąć pod uwagę ramę wyjściową i celową (skrypty kulturowe i sytuacje społeczne, jak również funkcjonowanie ciała ludzkiego i prawa przyrody) oraz to, w jaki sposób znaczenia słów i ciągów słów naświetlają poszczególne elementy ram (patrz również Dobrovol'skij 2007). W rozdziale 9. na przykładzie pojęcia dom w wyrażeniach z kilku języków europejskich, w dialekcie niemieckim i języku japońskim, pokazano rozszerzone zastosowanie opracowanych technik analizy.

Ostatnia część książki koncentruje się na zagadnieniach kulturowych, rozpoznawalnych w figuratywnych związkach frazeologicznych. Autorzy omawiają konotację kulturową oraz rozróżniają pięć typów aspektów kultury w języku obrazowym: interakcje społeczne, elementy kultury materialnej, zjawiska międzytekstowe, fikcyjne domeny konceptualne oraz symbole kulturowe. Szczególnie komponenty spełniające symboliczne funkcje w planie znaczeniowym związków frazeologicznych zostają dogłębnie zdefiniowane i omówione na przykładach pojęć zwierząt i liczb we frazeologizmach zaczerpniętych z różnych języków i kodów kulturowych (rozdziały 10.–13.).

Przyjęty przez autorów układ książki pozwala na płynne przejście od teorii do praktyki. Praca, choć obszerna, napisana jest zwięźle i w interesujący sposób wprowadza czytelnika w te-

matykę, będącą przedmiotem badań. Cel i metodykę przedstawiono w sposób przejrzysty, a zarazem precyzyjny. Szczegółowo omówione przykłady z bogatych i różnorodnych źródeł wyjaśniają zasady teorii oraz demonstrują jej zastosowanie, a uzyskane wyniki wnoszą wiele oryginalnych elementów do dziedziny opracowanego zagadnienia. Książkę kończy bibliografia oraz indeks przedmiotowy i nazwisk, a także spis zawartych w pracy wyrażen figuratywnych, co bardzo ułatwia poruszanie się po tak wielowątkowej analizie.

Praca Dobrovol'skiego i Piirainen, choć nie jest podręcznikiem, daje podstawy teoretyczne i aparat metodologiczny, który można z powodzeniem zastosować do badań kontrastywnych metafor językowych. Teoria proponowana przez autorów pozwala wykryć nawet subtelne różnice międzykulturowe i międzyjęzykowe, a proponowane podejście może mieć zastosowanie także w leksykografii, nauczaniu języka obcego, w teorii i praktyce tłumaczeniowej.

Niezależnie od pozytywnej oceny nasuwają się następujące uwagi. Niewątpliwie elementy obrazowania oraz wiedza kulturowa to część wielkiego mechanizmu tłumaczącego metaforyczność związków frazeologicznych. Pod tym względem recenzowana praca posuwa naprzód wiedzę o języku figuratywnym. Opracowana przez autorów teoria nie daje jednak pełnej odpowiedzi na pytania o naturę metafory konwencjonalnej. Pod pewnymi względami podejście proponowane przez autorów wydaje się nieco jednostronne. Skupiają się oni na różnicach międzyjęzykowych i międzykulturowych. Autorzy podkreślają, z pewnością w dużej mierze słusznie, że znaczenie konwencjonalnego związku metaforycznego nie daje się przewidzieć na podstawie regularnych procesów myślowych, opartych na operacjach konceptualnych. Stąd ich krytyka teorii kognitywnych propagujących uniwersalizm procesu metaforyzacji, niestety ograniczona jedynie do prac z kręgu Lakoffa. Jednakże w ten sposób można popaść w skrajność, pomniejszając znaczenie uogólnień, bazujących na przewidywalnych zjawiskach myślowych i językowych. Należałoby tutaj mieć na uwadze fakt, że metafory o podłożu kulturowym mają często podstawy w doświadczeniu społecznym lub fi-

zycznym, a uniwersalność pewnych metafor (np. konceptualizacja pojęcia gniewu jako substancji pod ciśnieniem) nie zaprzecza faktowi, że realizacje językowe są filtrowane i kształtowane przez kulturę społeczności językowej (Kövecses 2005, Yu 2004)

Dość nieszczęśliwie prace nad tomem Dobrovol'skiego i Piirainen przebiegały równolegle do innych badań, które również podkreślają wartości kultury w metaforze, a nie zostały uwzględnione w rozważaniach teoretycznych autorów recenzowanej pracy, np. teoria Grady'ego metafor prymarnych (1999), a przede wszystkim — z nowszych dokonań w tej dziedzinie — książka Zoltana Kövecsesa *Metaphor in Culture* (2005). Warto uzupełnić lekturę *Figurative language: cross-cultural and cross-linguistic perspectives* o wyżej wymienione pozycje, szczególnie, że integratywne podejścia w językoznawstwie stanowią wyjątki, natomiast realizacja teorii analizy języka obrazowego powinna opierać się nie tylko na opisie struktur językowych *ex post faktum*, ale również pozwolić na wiarygodne uogólnienia dotyczące procesów kognitywnych i językowych. Będzie to możliwe jedynie przy zastosowaniu szerokiego materiału badawczego i kilku teorii językowych, które powinny się zazębiać i uzupełniać.

Przedstawione powyżej uwagi mają przede wszystkim charakter dyskusyjny i w niczym nie umniejszają wartości recenzowanej pracy. Jest to pozycja ze wszech miar godna polecenia i niezwykle przydatna w badaniach porównawczych metaforycznych wyrażen językowych.

Bibliografia

- Anusiewicz Janusz, 1994, *Lingwistyka kulturowa: zarys problematyki*, Acta Universitatis Wratislaviensis, Wrocław: Wydawn. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Chlebda Wojciech, 2003, *Elementy frazematyki, Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM.
- Dobrovolskij Dimitrij, 2007, *Cognitive approaches to idiom analysis*. [w:] Harald Burger, Dimitrij Dobrovol'skij, Peter Kühn, Neal R. Norrick (red.) *Phraseologie* vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 789–818.
- Fillmore Charles .J, Johnson Christopher R., Petruck Miriam R.L., 2003 *Background to FrameNet*. International Journal of Lexicography vol. 3, 235–250.
- Geeraerts Dirk, Grondelaers Stefan, 1995, *Looking back at anger: Cultural traditions and metaphorical patterns* [w:] John R. Taylor i Robert E. MacLaury (red.). *Language and the Cognitive Construal of the World*. Berlin: Gruyter, 153–179.
- Grady Joseph, 1999, *A typology of motivation for conceptual metaphor: Correlation vs. resemblance*. [w:] Raymond W. Gibbs i Gerard Steen (red.), *Metaphor in Cognitive Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins, 101–124.
- Kövecses Zoltan, 2005, *Metaphor in Culture. Universality and Variation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff George, Johnson Mark, 1980, *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewicki Andrzej M., 2003, *Studia z teorii frazeologii*, Łask: Oficyna Wydawnicza LEKSEM
- Yu, Ning, 2004, *The eyes for sight and mind*. Journal of Pragmatics vol. 36(4), 663–686.

Anna Pajdzińska

CZY PTAK JEST ZWIERZĘCIEM?

Danuta Kępa-Figura, *Kategoryzacja w komunikacji językowej na przykładzie leksemu ptak*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 332 s.

Książka Danuty Kępy-Figury to bardzo interesujące studium, poświęcone myśleniu o wybranym wycinku rzeczywistości, utrwalonym w naszym języku i skonfrontowanym z wiedzą naukową dotyczącą tego samego fragmentu świata. Zamiarem autorki, dodajmy już na wstępie — zamiarem z powodzeniem zrealizowanym, było również dotarcie do pewnych prawidłowości myślenia, do zasad, jakimi się potocznie kierujemy, kategoryzując i wartościując elementy świata.

Przedmiotem swych dociekań Kępa-Figura uczyniła ptaki — zarówno ogólne wyobrażenia o nich, jak też ujętym w sady o wybranych gatunkach, reprezentujących podgrupy wyróżniane przez naszą społeczność, sady o wróblach i skowronkach, czyli małych ptakach śpiewających, o wronach — ptakach wartościowanych negatywnie, „nieczystych”, o sowach — ptakach nocnych, o jastrzębiach — ptakach drapieżnych i kurach — ptakach domowych. Wybór właśnie takiego obiektu zainteresowania miał dwójką motywację. Przede wszystkim jest to obiekt atrakcyjny dla badań językowego obrazu świata. Ptaki są wprawdzie dostępne ludzkiej percepcji, na owo bezpośrednie doświadczenie fizyczne nakłada się jednak doświadczenie kulturowe, gdyż istoty te stają się za sprawą swej rodzajowej odmienności, a także wewnętrznego zróżnicowania gatunkowego, punktem odniesienia w procesach językowej konceptualizacji innych elementów świata (w tym i człowieka). Taki stan rzeczy ułatwia odkrycie regularności w ludzkim postrzeganiu świata, zrekonstruowanie systemów preferencji i wartości, istotnych dla danej wspólnoty językowej. Innym powodem wyboru autorki była chęć porównania wyników prowadzonych badań z rezultatami analiz, a niekiedy z apriorycznymi ustaleniami psycholingwistów, którzy

kategorią PTAKI również się zajmowali. Do tych powodów można dodać jeszcze jeden, choć nie został sformułowany *explicite*: jakościową różnicę między grupą leksykalno-semantyczną PTAKI a grupą BARWY, która posłużyła Ryszardowi Tokarskiemu do zweryfikowania koncepcji wewnętrznej motywacji (przewidywalności) cech semantycznych w znaczeniowej strukturze słowa. Pani Kępa-Figura, przyjmując tę koncepcję i wykorzystując ją w całej pracy, siłą rzeczy sprawdziła jej przydatność do opisu zupełnie innego wycinka zasobu leksykalnego niż rozpatrywany przez twórcę owej teorii.

Bazę materiałową rozprawy wyznaczyły stawiane cele i metodologia badawcza. Analiza objęła zarówno jednostki leksykalne o charakterze systemowym (nazwy ptaków, powiązane z nimi znaczeniowo wyrazy, ich derywaty semantyczne i słowotwórcze oraz związki frazeologiczne, które w swym składzie zawierają te nazwy), jak też zróżnicowane teksty (przysłowia i fragmenty utworów o różnym stopniu kreatywności językowej, autorstwa ponad 60 polskich poetów dwudziestowiecznych). Cennym uzupełnieniem danych językowych były opracowania o charakterze kulturowym, przede wszystkim słowniki symboli. „Biegun scjentyistyczny” reprezentowały zaś opracowania ornitologiczne.

Rekonstrukcję wybranego fragmentu rzeczywistości pozajęzykowej poprzedziło przedstawienie założeń metodologicznych. Ta część książki, silnie związana z rozdziałami analitycznymi, a zarazem będąca pewną zamkniętą całością, może stanowić dobre wprowadzenie dla wszystkich, którzy chcą się dowiedzieć, na czym polega kulturowy charakter języka, co to jest językowy obraz świata i jak jeden z nurtów współczesnej semantyki lingwistycznej ujmuje znaczenie wyrazów.

Odtwarzając językowy obraz ptaka, Kępa-Figura twórczo wykorzystала eksplikację *birds*, zaproponowaną przez Annę Wierzbicką, tzn. przejęła z tej eksplikacji wszystko, co potwierdza polski materiał językowy, częściowo ją jednak zmodyfikowała. Potwierdziło się to, że w strukturze semantycznej kategorii PTAKI znajduje odbicie pięć domen pojęciowych: środowiska, wyglądu, zachowania, wielkości oraz dwustronnego stosunku ptak — człowiek, ale

okazało się, iż są one nieco inaczej realizowane niż ukazuje to Wierzbicka. Na przykład autorka dowodzi, że charakterystyka 'przebywa wysoko' nie w pełni określa środowisko ptaka i powinna być uzupełniona o cechę 'przebywa na drzewie'. Postuluje również dodanie charakterystyk temporalnych 'występuje wiosną' i 'występuje o świcie'. Stwierdza natomiast względną nieistotność komponentu 'ma nogi', wprowadzonego przez Wierzbicką, oraz brak relewantnej językowo informacji o tym, iż ptak jest stworzeniem mającym kolor.

Danuta Kępa-Figura przyjęła w pracy koncepcję wielopoziomowej struktury semantycznej słowa, czyli uznała, że na znaczenie składają się zarówno komponenty stabilne, tekstowo inwariantne, jak też fakultatywne, realizowane kontekstowo konotacje semantyczne o różnym stopniu konwencjonalizacji, aż po konotacje słabe, pojawiające się zwykle w niestandardowych użyciach języka. Zgodnie z tym starała się określić nie tylko cechy składające się na stabilny rdzeń znaczeniowy i konotacje systemowe, możliwe do zweryfikowania za pomocą metod zaproponowanych przez Lidę Jordanską i Igora Mielczuka, oraz konotacje tekstowe, aktualizowane w rozpatrywanych utworach, lecz także dążyła do tego, by odtworzyć sieć zależności między elementami z różnych poziomów. Na przykład „cecha 'przebywa wysoko' rozszerzona jako 'żyje w naturze' stanowi podstawę motywacyjną szczegółowych, podrzędnych wobec niej elementów znaczeniowych, między innymi konotacji: 'pozostaje w ukryciu', 'lubi ciszę', 'lubi spokój'” (s. 56). Z kolei elementy z domeny zachowania 'lata' i 'wydaje dźwięki' motywują konotację 'jest radosny'. Szczególnie wiele uwagi autorka poświęciła elementom do tej pory najmniej zbadanym — konotacjom tekstowym, pokazując, że pełnią one trzy rodzaje funkcji: rozwijają skonwencjonalizowane cechy semantyczne; uzasadniają ich pozycję w strukturze znaczeniowej słowa; zapewniają strukturze spójność.

Analizy są bardzo wnikliwe, oparte na bogatym i różnorodnym materiale. Większość ustaleń w pełni przekonuje, pewne rozwiązania budzą jednak wątpliwości. Przede wszystkim nie zawsze jest dla mnie jasne, na jakiej podsta-

wie określonym komponentom znaczeniowym przyznaje się taki, a nie inny status. Dlaczego na przykład cecha 'występuje jesienią i zimą', przypisana *wronie* i *sowie* (odpowiednio s. 215 i 251) należy do jądra semantycznego, a nie do sfery konotacyjnej, skoro pojawiła się jedynie w pewnych realizacjach tekstowych? Wątpliwości te dotyczą jednak kwestii szczegółowych lub problemów, które wciąż budzą kontrowersje w środowisku lingwistycznym, i nie mają wpływu na wysoką ocenę rozprawy. Jest to opracowanie nowatorskie metodologicznie, w pełni dojrzałe, bogate materiałowo i ciekawe interpretacyjnie. Przynosi wiele interesujących ustaleń dotyczących różnic między kategoryzacją potoczną a naukową, np. polski materiał językowy potwierdził tezę Wierzbickiej, że potocznie nie konceptualizujemy ptaka jako „rodzaj zwierzęcia”, lecz jako „rodzaj stworzenia”, okazało się, że językowy obraz wrony stanowi swego rodzaju syntezę cech różnych przedstawicieli rodziny krukowatych. Analizy pozwoliły również odnieść się do pewnych tez kognitywistów. Przykładowo znalazła potwierdzenie teza o różnym stopniu reprezentatywności poszczególnych elementów kategorii, nie potwierdziła się natomiast teza o rozmytości granic kategorii naturalnej PTAKI (nawet *kura*, peryferyjny element kategorii, jest konceptualizowana jako rodzaj ptaka). Autorka — przedstawiając językowe obrazy sześciu gatunków ptaków — dowiodła, że „reprezentacja kategorii *ptak* ma charakter zbioru cech różnych (nie tylko najlepszych) przykładów kategorii” (s. 312), a w obrazach dobrych przykładów kategorii nie występują wszystkie cechy ważne dla językowego obrazu ptaka. Warta sprawdzenia na większym materiale jest hipoteza, iż to, czy mamy do czynienia z dobrym przykładem kategorii, czy nie, zależy od konfiguracji cech-członów wielu opozycji, np. 'mały i bezbronny' — 'duży i agresywny', 'aktywny w dzień' — 'aktywny nocą', 'żyjący dziko' — 'udomowiony', opozycji kształtujących umysłową reprezentację tej kategorii.

Rozprawa ma zatem najważniejszą cechę pracy o charakterze naukowym: podejmuje dyskusję z istniejącymi teoriami i sama do takiej dyskusji skłania, inspiruje intelektualnie. Staranny kształt językowy i wnikliwość analiz do-

brze świadczą o kompetencji i wrażliwości autorki, a odwołania do obszernej literatury przedmiotu — o jej erudycji. Lekturę książki ułatwiają: przemyślana kompozycja, logiczny wy-

wód, liczne odesłania i nawiązania wewnątrztekstowe oraz cząstkowe podsumowania, nie bez znaczenia jest również jej forma edytorsko-typograficzna.

Алена Руденко

Маргарита Васильевна Жуйкова, *Динамические процессы во фразеологической системе восточнославянских языков*, Луцк: Редакционно-издательский отдел «Вежа», Волынского державного университета, 2007. 415 с.

Монография Маргариты Васильевны Жуйковой *Динамические процессы во фразеологической системе восточнославянских языков* (на украинском языке) посвящена двум аспектам фразеологии: исследованию происхождения фразеологизмов и связям фразеологии и культурологии.

Во введении Маргарита Жуйкова впервые употребляет термин *этнофраземы* — «фразеологизмы, которые наиболее ярко отражают народный менталитет, материальную и духовную стороны жизни этноса, его традиции, верования, обряды» (с. 7; здесь и далее перевод наш — Е.Р.). Термин употребляется как общепринятый (хотя без ссылки), однако вызывает сомнения. Фразеология насыщена этнокультурной информацией, пожалуй, более, чем любая другая подсистема языка, и именно поэтому термин «этнофразема» представляется избыточным: любая фразема — этнофразема, и степень ее этнокультурной «насыщенности» на современном этапе разви-

тия лингвистики точно определена быть не может. Хотя автор, безусловно, имеет право употреблять термин с целью подчеркнуть этнокультурную насыщенность фразеологии.

Первая часть монографии *Когнитивные механизмы образования устойчивых выражений* (с. 13–125) посвящена процессам порождения идиом. Жуйкова анализирует традиции исследования происхождения фразеологизмов: процессы метафоризации, метонимизации и др., отмечая, что фразеомообразование отнюдь к этим процессам не сводится: «Механизмы идиомотворчества не сводятся только к метафоризации, вторичной фразеологизации и калькированию» (с. 17). В более ранних работах, пишет Маргарита Жуйкова, происхождение фразеологизмов определяли или через поиски прототипической ситуации (что порождало весьма фантастические версии, поскольку очевидно, что фраземы типа *свистеть собаку*¹ не имеют прототипической ситуации), или через процессы калькирования. По мнению автора, помимо названных выше способов, «идиомы могут порождаться одномоментно, сразу как семантически целостные, многокомпонентные языковые единицы со своим планом содержания» (с. 20).

На с. 44 и след. речь идет о способах верификации реконструкции истории идиомы. Автор отмечает, что это весьма нелегкая задача, поскольку фрагмент концептосферы, соответствующий идиоме, не лежит на поверхности, особенно если рассматривать его в динами-

¹Здесь и далее в рецензии использованы преимущественно общевосточнославянские примеры из работы, реже — русскоязычные; в других случаях это оговаривается особо.

ческом аспекте. В качестве решения проблемы Жуйкова предлагает ментальную модель каждого способа фразеологизации (метафоризация и др.) и верифицирует действие модели примерами из восточнославянских языков.

В отдельных разделах первой части монографии представлено большинство возможных путей фразеологизации на основе свободных сочетаний (раздел 1.2) и независимо от них (раздел 1.3). В рамках разделов разработано немало частных механизмов фразеологизации. Отмечается, например, что наличие структурного прототипа — свободного сочетания — может выступать таксономическим критерием идиом (с. 25). Дается также тонкое динамическое различие метафорического (*попасть на крючок*) и метонимического (*целовать крест*) фразеомообразования; это различие связано со степенью идиоматичности фразеологизмов.

Мотивационные типы идиом и когнитивные механизмы их порождения суммируются в разделе «Основные механизмы идиомообразования» (с. 123–125):

1. возникновение идиом на основе свободных сочетаний:

1.1. метафоризация (*вырвать с корнем*);

1.2. исходное словосочетание означает некоторую важную, знаковую ситуацию, а итоговая идиома получает значение, приписываемое этой ситуации в культурной традиции (*перейти дорогу*);

1.3. метонимизация (*целовать крест, забрить лоб*);

1.4. переосмысление свободного словосочетания вследствие кардинальной трансформации концептосферы, забывания архаичных мировоззренческих представлений (*душа в пятки ушла*);

1.5. ироничное переосмысление (укр. *вхопити в обидві жмені*);

1.6. переосмысление буквальных выражений из сакральных текстов (*змея подкодная*).

2. комбинирование идиом из отдельных лексических единиц:

2.1. комбинирование идиом таким образом, что отсутствует прямая связь между семантической и концептуальной структурой (*тянуть kota за хвост*, бел. *пайсці да Пясоцага*);

2.2. комбинирование идиом таким образом, что хотя бы один компонент семантически связан с актуальным содержанием идиомы (*сесть на иглу, язык проглотить*);

2.3. комбинирование идиом как отрицания типичной ситуации (*мухи не обидит*);

2.4. калькирование готовой идиомы (*сойти со сцены* (из англ.));

2.5. расширение образного предиката до несколькословной идиомы (*намолоть с три короба, молоть вздор < молоть 'говорить чепуху'*);

2.6. комбинирование идиом на основе звукового сходства компонента идиомы и того слова, которое передает ее смысл (*завтраками кормить* связано с *приходите завтра*);

2.7. образование идиомы путем трансформации плана содержания / плана выражения другого фразеологизма:

2.7.1. ироническое переосмысление (*скатертью дорога*),

2.7.2. редукция (*погонять и в хвост и в гриву и в хвост и в гриву*),

2.7.3. метафоризация (*подвести под монастырь* 1 'заставить нищенствовать' ® *подвести под монастырь* 2 'поставить в затруднительное положение'),

2.7.4. введение во фразему нового компонента (*разбить в прах разбить в пух и прах*) или комбинирование идиом (*влипнуть в историю < попасть в историю + влипнуть, как муха в мед*),

2.7.5. редукция поговорки (*собака на сене*) или выделение из поговорки наиболее релевантных компонентов и их переосмысление (поговорка *Свой ум — царь в голове > идиома без царя в голове* 'глупый');

2.7.6. «свертывание» фольклорного текста (*наступать на грабли, тришкин кафтан*).

Таким образом, раздел «Основные механизмы идиообразования» — сжатый итог первой части монографии.

Все разделы второй части книги *Фразеология в культурном пространстве восточных славян* (с. 126–365) построены по одному принципу: история фразеологизма, культурный контекст его возникновения и употребления, интерпретация фактического лингвокультурного материала.

Например, на с. 130 и след. тонко и тщательно анализируется происхождение фраземы с затемненной мотивировкой *подвести под монастырь*. Далее рассматриваются способы обозначения нищенства на Украине и в украинском языке и система взглядов на нищенство. Аналогичным образом анализ происхождения и культурного контекста сакральных фразеологизмов типа *туда и дорога, провалиться ко всем чертям* приводит к подробному исследованию и описанию мифопоэтических представлений, связанных с верхом и низом (верхним и нижним миром), «тем светом», смертью, нечистой силой.

В симметрично построенных и поэтому легко воспринимаемых разделах представлена цепь культурно-языковых наблюдений и рассуждений, где одна мысль-интерпретация влечет за собой другую, другая — третью. Очевидно, что Маргарита Жуйкова живет в материале, полностью в него погружена. Например, исследование ряда фразеологизмов, в которых упоминаются волк и собака, закономерно приводит к выводу об амбивалентной роли волка и собаки в мифопоэтическом сознании и далее — к двойственному, противоречивому характеру большинства важнейших этнокультурных персонажей и явлений (см. магический круг — и для обмана, и для защиты).

В отдельных случаях частные историко-лингвистические рассуждения автора представляются не совсем убедительными. На с. 251 упоминается *обой-*

духа — лексема, связанная, по мысли автора, с семантикой обмана. Однако есть еще и *пройдоха*, т.е. семантика лексемы может быть связана и с идеей самого удачного, самого успешного «обхождения, опережения» всех. Это еще раз наводит на известную мысль о множественности этимологий и о неизбежной вольности интерпретаций: автор, или поколение, или ученое сообщество из ряда сосуществующих идей всегда выбирает наиболее удобное, подходящее, соответствующее стилю, идеям, выдвигаемым концепциям.

Маргарита Жуйкова касается не только этнокультурных или лексико-семантических характеристик фразеологизмов, но и грамматических. Например, при анализе происхождения фразеологизмов полноценно рассматривается глагольное управление и его трансформация. Современному управлению фраземы *собаку свел в чем* (развившемуся по аналогии с *опытный, знающий в чем, быть мастером в чем*) предшествовало управление *собаку свел на что* с целевым значением (хотя доказательства верности такого рассуждения не приводятся), и это привело к развитию у идиомы значения «опытный, знающий».

Казалось бы, разделы разрозненные, но каждый из фразеологизмов (или групп фразеологизмов) связан со значительным фрагментом мифопоэтической картины мира, и в итоге мозаика фрагментов складывается в целостное представление этой картины. И содержание второй части книги, и ее композиция подтверждает связь языка и культуры, имплицитную представленность мифопоэтической картины мира во фразеологии; о том же пишет и сама автор (см. с. 216).

Монография посвящена фразеологии, но она вся пронизана культурным контекстом и в первой — исторической, и во второй — этнолингвистической — части. Однако части 1 и 2 книги все же представляются разрозненными, разнотемными, хотя и посвященными двум

важнейшим аспектам фразеологии.

С. 366–368 — итоговое заключение книги. Автор отмечает, что в работе использованы источники трех типов: языковые (текстовые и словарные), фольклорные, этнографические. Библиография по теме неохватна, в рецензируемой монографии радуется в первую очередь обширный список источников (что необходимо в работах такого плана и вызывает должное уважение). Тем не менее хотелось бы назвать некоторые важные исследования, в частности работы Н.Б. Мечковской, которая в последние годы активно занимается фразеологией, например: Мечковская Н.Б., *Национально-культурные оппозиции в ментальности белорусов (на материале белорусских наречий и фразеологизмов с этнолингвонимами и топонимами)* // Встречи этнических культур в зеркале языка (в сопоставительном лингвокультурном аспекте). М.: Наука, 2002. С. 215–229.

В заключении автор отмечает, что фразеологизмы — знаки культуры, манифестанты архаичных форм сознания. На с. 366, в частности, говорится, что фразеология манифестирует сознание, отличное от современного. Эта мысль представляется не совсем точной: наше сознание органично содержит в имплицитном, свернутом виде мифопоэтические пласты, и противопоставлять два этих типа сознания вряд ли верно.

Там же, в заключении М. В. Жуйкова пишет: „Третий вывод касается характера действия тех закономерностей,

которые приводят к образованию новых фразем. Эти закономерности действуют нежестко, недетерминировано, а это означает, что мы не можем с какой-либо мерой вероятности прогнозировать появление той или иной идиомы, даже если известны те концептуальные лакуны, которые могли бы быть заполнены номинативными единицами фразеологического уровня [?] языка” (с. 368). С таким выводом трудно согласиться. Известно, что язык — система нежесткая, вероятностная, однако это не значит, что в ее развитии отсутствуют и не могут быть найдены закономерности. Закономерности есть, однако они, как и все в языке, носят статистический характер, и задача исследователя — разработать модель, адекватную описанию закономерностей именно такого рода.

Нет сомнения в том, что вышедшая из печати книга Маргариты Васильевны Жуйковой «Динамические процессы во фразеологической системе восточнославянских языков» — существенный вклад и в лингвокультурологию, и во фразеологию. Помимо собственно научных целей, монография может использоваться и в преподавании: в рамках лекций по общему языкознанию, по славистике, в научных спецкурсах и спецсеминарах: в ней обилие интереснейшего материала, тонких наблюдений, богатых интерпретаций. Книга будет востребована и молодыми, и маститыми лингвистами, а также теми, кто интересуется судьбами фразеологизмов в восточнославянских языках.

Urszula Majer-Baranowska

„SŁOWA SĄ JAK LUDZIE”, CZYLI
O DYNAMICZNYM UJĘCIU SEMANTYKI
CZASOWNIKÓW

Elena Viktorovna Padučeva, *Dinamičeskie modeli v semantike leksiki*, Moskwa: Jazyki slawjanskoj kultury, 2004, 608 s.

We współczesnej lingwistyce coraz mocniejszą pozycję zdobywa pogląd o podstawowej roli płaszczyzny semantycznej. Jelena Paduczewa dodatkowo wprowadza do opisu semantycznego leksyki podejście dynamiczne, wychodząc z założenia, że znaczenia słów wiążą się ze sobą wzajemnie na zasadzie pochodności jednych od innych. Funkcjonowanie słowa w języku (łączliwość, zestaw form gramatycznych i ich znaczenie, akcent frazowy itd.) jest określone przez znaczenie. Z kolei znaczenia słów są zmienne, żywe, dlatego też wyrazy z reguły są wieloznaczne. Według Autorki celem opisu słowa powinno być ustalenie regularnych związków semantycznych między różnymi znaczeniami, bowiem mimo swej wieloznaczności słowo stanowi jedność. Drogą do rekonstrukcji tej jedności jest opis ogólnych modeli, które na zasadzie derywacji semantycznych przekształcają jedno znaczenie w drugie. Modeli derywacji jest wiele, ale nie nieskończenie wiele i — co najważniejsze, jak podkreśla badaczka — są one reprodukowane, stosują się do wielu słów, niekiedy setek, a nawet tysięcy. Regularna wieloznaczność jest opisywana jako derywacja semantyczna, czyli jako przejście wyjściowego znaczenia w pochodne od niego. Przy dynamicznym podejściu do semantyki słowa konieczne jest wskazanie kontekstów relewantnych dla danego znaczenia i prześledzenie zmian wyjściowego znaczenia pod wpływem kontekstu. Dynamiczny model rozmywa granicę między normą a innowacjami. Podejście do znaczenia słowa jest w omawianej książce dynamiczne nie tylko w paradygmatycznym sensie (kiedy mówi się o „przejściu” jednego sensu słowa w inny), ale i w syntagmatycznym, bowiem kompozycja sensów (tj. po-

łączenie znaczenia sensów w znaczenie całościowe) także ma swoją dynamikę. Znaczenia słowa polisemicznego układają się w strukturę hierarchiczną — w drzew<k>o związków derywacyjnych.

Przedmiotem analiz Jeleny Paduczewej są przede wszystkim czasowniki rosyjskie; podstawą materiałową była bowiem komputerowa baza danych tychże czasowników, stworzona na potrzeby prac nad systemem „Leksykograf”. Także metodologia opisu jednostek językowych zastosowana przez Autorkę oparta jest na tymże systemie.

Książka składa się z czterech części. W pierwszej Autorka przedstawiła zasady systemowości w leksyce oraz przegląd parametrów charakteryzujących czasownikową leksykę w całości. Fundamentem tych analiz jest założenie, że „słowa są jak ludzie: ani jedno nie jest tożsame z innym — ani ze względu na sens, ani ze względu na łączliwość, ani ze względu na jakąkolwiek inną cechę. Jednak — jak można sądzić — elementami składowymi tych indywidualnych różnic są parametry i znaczenia parametrów, powtarzające się w ogromnej liczbie słów. Niepowtarzalne różnice są identyfikowane przez nosicieli języka z wielkim trudem, a w niektórych sytuacjach (choć oczywiście nie we wszystkich) — są wręcz lekceważone” (s. 25, tłum. UMB).

Za podstawowy parametr znaczenia leksykalnego Jelena Paduczewa przyjęła kategorię taksonomiczną. Punktem wyjścia w jej analizach jest klasyfikacja czasowników Vendlera z 1967 roku, doprecyzowana później przez innych autorów (np. Lakoff i Johnson mówią o kategoriach ontologicznych). Taksonomiczna kategoria czasownika (T-kategoria) łączy w sobie Vendlerowską klasę aspektualną i agentywność (s. 31). Przykłady takich kategorii to: działanie (np. *vyčislit'*, *otkryt'*), czynność (np. *guliat'*, *prygat'*), proces (np. *kipet'*), stan (np. *golodat'*), zdarzenie (np. *uronit'*, *ispugat'*), tendencja (np. *zadychat'sja*), właściwość (np. *chromat'*, *rasplyvat'sja*), relacja (np. *sovpadat'*, *prevoschodit'*), zamierzenie (ros. *predstojanie*) (np. *ja uezżaju*), predyspozycja (np. *podavlat'*, *nastoraživat'*). Różne użycia tego samego czasownika mogą się różnić kategorią taksonomiczną.

Kolejny parametr znaczenia leksykalnego to klasa tematyczna. Łączy ona słowa ze wspólnym komponentem semantycznym, który zajmuje centralne miejsce w ich strukturze znaczeniowej (s. 42); klasa tematyczna (pojęcie węższe niż klasa semantyczna) jest formalnym odpowiednikiem (ros. *analog*) pola semantycznego. Wyróżnia się jako klasy tematyczne, np. czasowniki istnienia (ros. *bytijnnye glagoly*, np. *byt'*, *suščestvovat'*), czasowniki fazowe (np. *načat'*, *končit'*), czasowniki posiadania (np. *dat'*, *imet'*), fizycznego oddziaływania (np. *udarit'*, *razbit'*), ruchu (np. *ujti*), percepcji (np. *videt'*), uczuć (np. *radovat'sja*), czasowniki mentalne: wiedzy i sądzienia (np. *vyjasnit'*, *ponjat'*), czasowniki kauzacji (np. *vyzvat'*, *zastavit'*). Podział na klasy tematyczne nie jest prostym odpowiednikiem klasyfikacji leksemów, są bowiem grupy czasowników, które nie należą do żadnej klasy kategorialnej ani tematycznej (np. czasowniki interpretacji). Elementy składowe w znaczeniu słowa mogą zmieniać się, nie zmieniając jego przynależności do określonej klasy tematycznej. Zwykle są to komponenty, które wchodzą w znaczenie bardzo wielu słów i nie określają specyficznej semantyki słowa, np. kauzacja, zapoczątkowanie czegoś (inchoatywność, ros. *načematelnost'*), negacja, ocena, modalność, wiedza. Jeden i ten sam element może być w jednym słowie komponentem składowym, w innym — tematycznym, np. element 'być przyczyną' jest komponentem składowym w czasownikach kauzatywnych typu *pokazat'*, *postavit'*, tematycznym zaś w klasie czasowników ogólnej kauzacji, takich jak *vyzvat'* 'wywołać, spowodować coś', *privešti* 'doprowadzić do czegoś'. Jeden i ten sam komponent semantyczny może w różny sposób pojawiać się w językowym „zachowaniu się” słowa — w zależności od tego, jakie miejsce zajmuje on w semantycznej strukturze czasownika (np. komponent 'kontakt' funkcjonuje — jak pokazuje Autorka — na cztery sposoby w strukturze rosyjskich czasowników). Zatem „klasa tematyczna to ważny czynnik systematyzujący czasownikową leksykę i równocześnie zapewniający ścisły opis regularnej wieloznaczności”. Jelena Paduczewa podkreśla przy tym różnicę między klasą tematyczną a kategorią taksonomiczną, np. stany mogą być

fizyczne, fizjologiczne, mentalne, emocjonalne itd. — jest to jedna kategoria, ale różne klasy tematyczne; z kolei czasowniki mentalne mogą być działaniami, stanami, zdarzeniami — czyli należą do jednej klasy tematycznej, ale różnych T-kategorii.

Niezwykle ważnym parametrem w leksykalnym znaczeniu czasowników jest diateza. Czasowniki, opisując jakąś sytuację, czyli konceptualizując jakiś fragment rzeczywistości pozajęzykowej, włączają w tę sytuację określony zespół jej uczestników. Koncepty zbudowane za pomocą tego samego czasownika, ale w różnej konfiguracji morfosyntaktycznej, mogą różnić się tylko rangami uczestników (jak np. w zdaniach: a. *Storoż napolnjaet bassejn vodoj* 'Stróż napelnia basen wodą' — b. *Voda napolnjaet bassejn* 'Woda wypełnia basen'). Wśród kilku diatez czasownika jest jedna, którą przyjmuje się za wyjściową (w podanym przykładzie jest to diateza a.). Elena Paduczewa wnikliwie analizuje ten problem, koncentrując się na takich kwestiach, jak: koncept sytuacji, uczestnik sytuacji a aktant syntaktyczny, uczestnik inkorporowany przez czasownik, role semantyczne uczestników, komunikatywna ranga uczestnika, uczestnicy obligatoryjni i nieobligatoryjni, zmiany diatezy (np. przyjęcie rangi subiekta przez uczestnika peryferyjnego), diateza z obserwatorem (np. a. *Mysliwy ujawnil na skraju lasu sledy niedzwiedzia*, b. *Na skraju lasu ujawnily się sledy niedzwiedzia* — Eksperient traci pozycję subiekta w zdaniu a. i przesuwają się „za kadr”, stając się Obserwatorem; diateza z zewnętrznym Posesorem; fokus empatii i nosiciel punktu widzenia w wypowiedzeniu). „Wszystko zależy od konceptualizacji, którą podsuwa wybrany przez mówiącego czasownik [...]; od tego, jakie obiekty wydziela w tym fragmencie mówiący, posługując się danym czasownikiem w danej jego diatezie. Diateza jest więc ważnym parametrem leksykalnego znaczenia czasownika, niezbędnym w objaśnieniu swoistości znaczenia słowa w różnych kontekstach. Zmianę rangi uczestnika należy wziąć pod uwagę nawet wtedy, kiedy nie jest ona jedynym następstwem przekształcenia syntaktycznego kontekstu czasownika” (s. 72) — podsumowuje ten fragment swoich rozważań Autorka.

W kolejnym rozdziale Paduczewa zajmuje się charakterystyką uczestnika sytuacji jako następnym parametrem znaczenia leksykalnego. Semantyka czasownika z reguły nakłada określone ograniczenia na typ uczestnika sytuacji, np. *smejat'sja, plakat'* może — w niemetaforycznym znaczeniu — tylko człowiek, *teš'* 'ciec' — tylko płyn lub ciągliwa masa. Dlatego w opis znaczenia czasownika włącza się charakterystykę elementów, wypełniających jego walencję. W tejże charakterystyce na pierwszym miejscu powinna się znaleźć klasa taksonomiczna uczestnika. „T-klasa uczestnika (z daną rolą) jest to, z grubsza biorąc, T-klasa imion, które mogą być syntaktycznymi aktantami danego czasownika” (s. 80), np. T-klasa agensa czasownika *rešit'* to CZŁOWIEK. Zamiana jednej klasy uczestnika na inną może zmienić znaczenie czasownika (np. w *grozit'* — uczestnik OSOBA aktywizuje znaczenie 'ujawniać wrogie zamierzenia', uczestnik ZDARZENIE, np. *nadejście starości*, oznacza 'nadejść jako kłeska'). W opisie semantyki czasowników przydatnymi okazały się takie taksonomiczne klasy, jak SUBSTANCJA, DZIAŁANIE, PRZEDMIOT MATERIALNY, ŻYWA ISTOTA, CZŁOWIEK (OSOBA), CZĘŚĆ CIAŁA, SIŁA PRZYRODY, ZDARZENIE, URZĄDZENIE, ŚRODEK TRANSPORTU i wiele innych. Na syntaktyczne uformowanie uczestnika wpływa także jego rola semantyczna i komunikatywna ranga (por. koncepcje Crofta z 1991 roku — *topicality hierarchy*). Rola semantyczna jest wyznaczona przez zachowanie się uczestnika w oznaczanej za pomocą czasownika sytuacji (rola to na przykład AGENS, INSTRUMENT, ADRESAT, MIEJSCE), zaś ranga komunikatywna — to pragmatyczna charakterystyka, określająca uczestnika poprzez jego stosunek czy jego miejsce względem ogniska uwagi (ros. *fokus vnimanija*) osoby mówiącej. Subjekt i obiekt to uczestnicy będący w centrum uwagi, pozostali uczestnicy znajdują się na peryferiach tej strefy. Zdarza się też, że uczestnik sytuacji nie jest syntaktycznie wyrażony przy danym czasowniku i wtedy znajduje się poza granicami peryferii, czyli „za kadrem”. Uczestnicy sytuacji, ich klasy taksonomiczne, często są w konkretnych wypowiedzeniach charakteryzowani za pomocą metafor. Au-

torka pokazuje, że te charakterystyki bezpośrednio wpływają na znaczenia czasownika.

Czynnikami wpływającym na leksykalne znaczenie jest ponadto tzw. akcentuacyjny status komponentu semantycznego. Termin ten (ros. *akcentnyj status*) jest rozumiany jako uogólnienie dla całego szeregu przeciwstawień komunikatywnych: rematycznych (asercja, presupozycja, implikacja, atrybucja), tematycznych, tj. związanych z ogniskiem uwagi mówiącego (centrum, peryferie, pozycja „za kadrem”), „etymologicznych” (inferencja, implikatury) (s. 111–112). W planie komunikacyjnym semantyczne komponenty struktury predykatywnej nie są równe pod względem ważności — zależą od tego, gdzie została zogniskowana uwaga mówiącego (ros. *fokus vnimanija*). Przeniesienie centrum uwagi z jednego komponentu semantycznego na inny może spowodować powstanie nowego znaczenia, przenoszącego słowo do innej klasy tematycznej (np. *Gde-to taracht'il motocikl* [dźwięk] — *Motocikl tarachtel po pyl'noj doroge* [ruch]). Takie przemieszczanie ogniska uwagi jest według Paduczewej tym samym, co profilowanie komponentu w ujęciu lingwistyki kognitywnej (zwłaszcza Langackera). Co więcej — zmianę ogniska uwagi można traktować jako metonimię, czyli jeden z głównych mechanizmów derywacji semantycznej (s. 130). Swoje rozważania o parametrach znaczenia leksykalnego Autorka zamyka omówieniem kwestii kompozycjonalności struktury znaczeniowej.

Pierwsza część książki — jak widać — została poświęcona omówieniu aparatu teoretyczno-metodologicznego. Jak go zastosować w analizie konkretnego słowa, Paduczewa pokazuje na przykładzie niezwykle interesującego opisu semantyki leksemu *vina* 'wina'. Kolejne części zawierają analizy określonych grup czasowników i zjawisk gramatyczno-semantycznych.

Część druga monografii *Dinamičeskie modeli v semantike leksiki* poświęcona jest wieloznaczności i derywacji semantycznej. Termin *derywacja semantyczna* — jak podkreśla Autorka — jest bardzo wygodny, ponieważ porównuje on, na płaszczyźnie semantycznej, stosunek między dwoma znaczeniami wieloznacznego słowa do stosunku między słowem i jego słowotwór-

czym derywatem: zatem derywacja semantyczna ukazuje się jako szczególny przypadek derywacji słowotwórczej. Derywacja semantyczna różni się od słowotwórczej tylko tym, że nie potrzebuje formalnych wykładników. Podstawowymi tezami Paduczewej są dwa twierdzenia; pierwsze: regularną wieloznaczność — czyli polisemię, zjawisko powszechne w językach naturalnych — można przedstawić jako następstwo semantycznych derywacji — i to właśnie będzie dynamiczny model wieloznaczności; drugie: „zbiór różnych modeli derywacji semantycznych, choć jest wielki (tak jak zbiór modeli słowotwórczych), jest możliwy do ogarnięcia wzrokiem, i stąd podstawowa masa znaczeń słowa powstaje jako skutek określonej, w pewnej mierze uniwersalnej, liczby przesunięć semantycznych, obejmujących nie oddzielne słowa, lecz klasy — dość duże, jeżeli odpowiednie modele derywacji są produktywne” (s. 148). Należy dążyć do takiego opisu semantyki słownictwa, aby nie naruszać jedności słowa, tzn. trzeba przedstawiać podział słowa na leksemy-znaczenia, ale przewyżczać towarzyszące mu oddzielanie od siebie tych znaczeń. Autorka proponuje więc procedurę, która pozwoli osiągnąć ten cel w sposób najbardziej efektywny. Jeśli zatem przyjmiemy, że model derywacji semantycznej to reguła (ros. *prawilo*), która pozwala otrzymać objaśnienie pochodnego leksemu-znaczenia z objaśnienia leksemu wyjściowego (tu zachodzi pełna analogia ze modelem słowotwórczym), to należy — po pierwsze — w wielości leksemów wieloznacznego (ale nie homonimicznego) słowa znaleźć rdzenny, pierwiastkowy leksem (taki, że wszystkie pozostałe są jego bezpośrednimi lub pośrednimi derywatami semantycznymi; sens słowa jest wówczas przedstawiany jako struktura derywacyjna); po drugie — wyliczyć modele derywacji semantycznej, tworzące znaczenia pochodne z wyjściowych (te same derywacje powinny się powtarzać w różnych słowach — to dowodzi, że model rzeczywiście istnieje). Derywacje semantyczne pozwalają przedstawić zbiór znaczeń słowa jako jedną strukturę — można więc mówić o „semantycznym para-

dygmacie słowa” jako o strukturze derywacyjnej, gdzie dla każdego leksemu da się wyznaczyć — poprzez wskazanie modelu derywacyjnego — miejsce w ogólnym systemie znaczeń słów danej klasy. Autorka stwierdza, że podstawowymi mechanizmami derywacji semantycznej są metafora i metonimia.

Część trzecia, centralna i najobszerniejsza, poświęcona jest czasownikom należącym do różnorodnych klas tematycznych (np. czasowniki fazowe, czasowniki postrzegania, wiedzy, emocji, działania, mowy, ruchu). Każda klasa jest rozpatrywana z punktu widzenia jej możliwości derywacyjnych. Zostały tu przedstawione produktywne modele derywacji semantycznej, tj. modele przekształcania znaczeń leksykalnych. Przeprowadzone analizy pozwoliły Paduczewej wykryć komponenty sensu i parametry znaczenia leksykalnego, które łączą słowa w klasy. Parametry te leżą u podstaw leksykalnego systemu języka.

Czwarta część książki dotyczy wzajemnego oddziaływania na siebie semantyki i gramatyki. Na przykładzie rosyjskich czasowników momentalnych Autorka pokazała, jakie są semantyczne źródła ich właściwości gramatycznych. Z tego punktu widzenia poddała analizie „rezultat” jako uczestnika zdarzenia (jest on zakonodowany w różnorodnych wyrażeniach językowych), a także kategorię aspektu i czasu gramatycznego.

Monografia Eleny Paduczewej, stanowiąca podsumowanie wieloletnich badań Autorki, oparta jest na niezwykle obszernej bibliografii. W istocie jest ona próbą podsumowania obecnego stanu wiedzy językoznawców — reprezentujących różne nurty badawcze (inspiracją są bowiem ustalenia i strukturalistów, i generatywistów, i kognitywistów) — na temat zależności między zjawiskami gramatycznymi i semantycznymi. Autorka przekonująco wykazała, że język stanowi kontinuum, a „słowa są jak ludzie” — różni, zmienni, a jednak podobni do siebie, lek-syka zaś reprezentuje system, który da się zrekonstruować za pomocą dynamicznych modeli semantycznych.

Emilia Wronka

O ASYMETRYCZNYM OBRAZIE PŁCI
W JĘZYKU

Małgorzata Karwatowska, Jolanta Szpyra-Kozłowska, *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, 294 s.

Zjawisko seksualizacji (maskulinizacji, wirylicyzacji) w polszczyźnie zauważył już Jan Niecisław Baudouin de Courtenay, który w omawianej książce figuruje jako prekursor lingwistyki feministycznej pośród innych badaczy tzw. asymetrii rodzajowo-płciowych. W *Lingwistyce płci* owa asymetria czy też androcentryzm nazywane są także — w zgodzie z tendencją międzynarodową — seksizmem językowym.

Książka zbudowana jest z czterech rozdziałów — autorką dwóch pierwszych jest Jolanta Szpyra-Kozłowska, autorką trzeciego Małgorzata Karwatowska, czwarty zaś został opracowany wspólnie przez obie autorki.

W rozdziale pierwszym zostały omówione asymetrie rodzajowo-płciowe w języku. Autorka odnotowuje elementy polszczyzny (z poziomu leksykalnego, składniowego, słowotwórczego) uznane za seksistowskie, podaje także przykłady seksizmu w innych językach. Zwraca uwagę, że w polszczyźnie kobiety gramatycznie są przypisane do tej samej kategorii, co zwierzęta i przedmioty, a formy męskoosobowe gramatycznie wyróżniają mężczyzn. Ponadto brak żeńskich odpowiedników nazw wielu zawodów i funkcji społecznych, a także pełnienie przez rzeczowniki męskoosobowe roli nazw gatunkowych powodują językową „niewidzialność” kobiet. Obszerny podrozdział o niejednakowym obrazowaniu kobiet i mężczyzn w powiedzeniach i przysłowiach wiąże tematykę asymetrii z kwestią utrwalonych w języku stereotypów myślowych. Korzeni androcentryzmu języka autorka dopatruje się w kulturze patriarchalnej, a w związku z tym — w społecznie przypisywanych kobietom i mężczyznom rolach. Jej zdaniem równouprawnienie niewiele zmieniło we współczesnej polszczyźnie — język nie nadąża

za przemianami obyczajowości, jest skostniały, zachowawczy.

Drugi rozdział zawiera szczegółową analizę tych obszarów polszczyzny, w których asymetrie rodzajowo-płciowe są najbardziej widoczne. „Męskie” znaczenie wyrazu *człowiek* (sprawdzone w badaniu ankietowym i innych eksperymentach) skłania autorkę do postawienia pytania, czy — z punktu widzenia języka — *kobieta* też jest *człowiekiem*. Prototypem człowieka okazuje się mężczyzna. Rozdział ten zawiera także rysunki dzieci i młodzieży, poproszonych o przedstawienie człowieka pierwotnego. Na ponad 90 zebranych prac, 82 przedstawiały męskie portrety.

W części tej autorka omawia także przykłady niesymetryczności płciowej w sferze słownictwa i frazeologii (dotyczące zagadnień erotyki, seksu, relacji damsko-męskich). Analizy prowadzą do wniosku, że w sferze obyczajowości i zachowań erotyczno-seksualnych istnieją odmienne dla kobiet i mężczyzn standardy zachowań. Język polski nie przywiązuje wagi do cnoty i wstrzemięźliwości seksualnej mężczyzn, natomiast surowo w tej kwestii ocenia kobiety, czego wyrazem są m.in. liczne wulgaryzmy. J. Szpyra-Kozłowska stwierdza, że bardzo łatwa do przekroczenia w języku polskim jest granica między ‘kobietą’ a ‘dziwką’. Następnie poruszone jest zagadnienie atrakcyjności i nieatrakcyjności kobiet i mężczyzn. Seksizm ujawnia się — zdaniem autorki — w licznych ekspresywnych określeniach brzydkich dziewcząt i kobiet.

Część druga tego rozdziału poświęcona jest analizie elementów androcentrycznych we współczesnych tekstach (oficjalnych dokumentach, podręcznikach szkolnych). Zgromadzony przez autorkę materiał pozwala ukazać zjawisko „niewidzialności” kobiet także w tym typie danych. W podrozdziale trzecim natomiast przedstawione są pola semantyczne, w których występuje tzw. „odwrócony seksizm”. Stawia się tu również pytanie, czy język polski dyskryminuje mężczyzn. Ankiety wśród młodzieży licealnej i studenckiej oraz dane słownikowe pozwalają autorce stwierdzić, że język polski jest androcentryczny, mężczyzna ma dominującą pozycję, a negatywne i krytyczne oceny kobiet przeważają nad przypadkami negatywnego obrazo-

wania mężczyzn (mimo określeń *pleć brzydka* i *pleć piękna*).

Rozdział autorstwa Małgorzaty Karwatowskiej — *Problematyka płci w języku młodzieży licealnej* — poświęcony jest opracowaniu zebranego materiału ankietowego oraz wyników eksperymentu psycholingwistycznego, przeprowadzonego wśród licealistów. Autorka mając świadomość, że „język odzwierciedla fakty, zdarzenia i tendencje, których źródła tkwią poza nim samym, w realiach życia społecznego” (s. 140), stawia pytanie o to, jaka interpretacja problematyki płci zawarta jest w języku przeciętnego użytkownika współczesnej polszczyzny?

Wychodząc od wzajemnego postrzegania się, tego, jak uczniowie liceum rozumieją pojęcia *dziewczyna* i *chłopak*, autorka analizuje przysłówia, porzekadła i szeroko rozumiane frazeologizmy o „wydźwięku seksistowskim”. Przeprowadzone badania pokazują, że dziewczęta są bardziej sprawne językowo niż chłopcy, także w większym od nich stopniu akcentują swoje role w rodzinie; chłopcy natomiast instrumentalnie myślą o koleżankach („przez pryzmat erotyzmu”). Ujawniają się tu dwa stereotypy — młoda kobieta jest postrzegana z punktu widzenia swej urody i dbałości o nią, chłopak zaś przez „nieugiętość charakteru, pewność siebie i sprawność seksualną” (s. 167).

Analizując frazeologizmy, autorka wyróżnia dwa punkty widzenia, seksistowski i nieseksistowski. Całość danych przejrzysto prezentowana jest w tabelach i zestawiana frekwencyjnie. Rezultatem są m.in. tezy, iż wychowanie wytwarza uprzedzenia dziewcząt co do własnej płci (często akceptują one frazeologizmy wyrażające negatywne sądy o kobietach). Z drugiej strony — ledwie 40% respondentów w ogóle kojarzy znaczenie frazeologizmów, co zdaniem autorki może oznaczać powolną eliminację seksistowskich wyrażen z języka, a zatem zmniejszanie się jego androcentryzmu. W ostatniej części rozdziału M. Karwatowska skupia się na związku językowych zachowań grzecznościowych wśród młodzieży z płcią. Zestawione w tabelach odmiennie dla obu płci powitania i pożegnania, zwroty adresatywne, podziękowania, przeprosiny, komplementy, wyrazy dezaprobaty i pocieszenia pozwalają na wyciągnięcie wniosku o uni-

fikacji zachowań językowych dziewcząt i chłopców. Ponadto — zdaniem autorki — język kobiet jest bardziej emocjonalny niż język mężczyzn, język mężczyzn zaś bardziej żartobliwy niż język kobiet; oprócz tego dziewczęta bardziej niż chłopcy dbają o przestrzeganie przyjętych konwencji grzecznościowych.

Reakcje wobec androcentryzmu językowego zostały pokazane w rozdziale czwartym. Podsumowano w nim spostrzeżenia na temat seksizmu językowego w Polsce oraz przedstawiono perspektywy niwelowania nierówności płci w polszczyźnie. Omówione zostały różne podejścia do tego problemu i próby nieseksistowskich reform języka w innych krajach (maksymalna neutralizacja gramatyczna w języku angielskim lub feminizacja w języku niemieckim). Wymienia się tu językoznawców, którzy wypowiadali się na temat androcentryzmu (wspomniany już de Courtenay, a także K. Handke, M. Peisert, R. Łobodzińska, A. Pajdzińska, W. Kopalinski, J. Strutyński), a także przedstawicieli radykalnego językoznawstwa feministycznego (R. K. Herbert i B. Nykiel-Herbert, A. Jaworski, B. Miemietz, H. Błaszowska, G. Koniuszaniec), którzy bardziej dosadnie nazywają przedmiot swoich badań — *fallocentryzm*. Obszerne przytaczane są badania z zakresu psychologii i psycholingwistyki, a także *gender studies*. Autorki postulują uwzględnienie problematyki androcentryzmu w polskich publikacjach encyklopedycznych oraz powszechne uznanie, że zjawisko seksizmu językowego jest szkodliwe. Podają listę konsekwencji androcentryzmu (utrudnia porozumienie obu płci; ma negatywny wpływ na samoocenę i zachowanie wobec płci przeciwnej; wyrządza szkody psychiczne i materialne głównie u kobiet; wprowadza chaos poznawczy, gdyż język zaprzecza równości). Zdaniem auterek, w Polsce obecnie nie ma odpowiedniego klimatu społeczno-kulturowego dla radykalnych nieseksistowskich zmian języka. Są natomiast możliwe działania, które zmniejszałyby stopień nierówności, np. nieużywanie krzywdzących frazeologizmów, oczyszczenie podręczników z seksizmu (poprzez uwzględnienie także żeńskich adresatek), częstsze stosowanie rzeczownika *ludzie* zamiast słowa *człowiek*, przeredagowanie ustaw i przepisów oraz — przede wszystkim —

większa wrażliwość i świadomość Polek i Polaków w kwestiach językowych.

Lingwistykę płci można zaliczyć do prac,

które otwarcie opisują i analizują problem dyskryminacji kobiet w języku oraz pokazują możliwości zmian tego stanu rzeczy.

Agnieszka Kułisz

KOLEJNA POLSKA KSIĄŻKA Z SERII
GENDER STUDIES

Marek Łaziński, *O Panach i Paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-płciowa*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 360

W październiku 2003 roku Lublin gościł V Forum Kultury Słowa „Jak Polak z Polakiem — Porozumiewanie się — Bariery i pomosty”.¹ Trzydniowa konferencja obfitowała w interesujące wystąpienia, największą dyskusję wywołały dwa referaty nawiązujące do tematyki *gender studies*. Referaty Małgorzaty Karwatowskiej i Jolanty Szpyry-Kozłowskiej oraz Marka Łazińskiego pokazały istnienie asymetrii rodzajowo-płciowych w polszczyźnie, a równocześnie referenci zajęli w ich interpretacji odmienne stanowiska. O ile obie autorki na przykładach leksyki, słowotwórstwa i frazeologii dowodziły istnienia seksizmu w języku polskim, o tyle autor-mężczyzna bronił tezy, że język sam w sobie nie jest seksistowski, a asymetrie wynikają ze specyfiki polskiej gramatyki. W kolejności oba referaty znalazły rozwinięcie w postaci opublikowanych w niedługim czasie dwu książek: *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim* Karwatowskiej i Szpyry-Kozłowskiej oraz *O Panach i Paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-płciowa* Łazińskiego.

Marek Łaziński, polonista językoznawca z Uniwersytetu Warszawskiego i koordynator prac nad Korpusem Języka Polskiego PWN, w swojej książce przedstawia związek między dwiema, wyróżniającymi polszczyznę na tle ję-

zyków Europy cechami — asymetrią rodzajowo-płciową i asymetrią tytułów zawodowych. Praca składa się z dwu części, pierwszej — poświęconej historii i współczesnym uwarunkowaniom systemu adresatywnego oraz drugiej — skoncentrowanej na systemie rodzajowym i wybranych asymetriach rodzajowo-płciowych. Zawiera ponadto wykaz skrótów; indeks terminów; indeks zaimków, rzeczowników tytułowych oraz męskich i żeńskich nazw osobowych, a także anglojęzyczne podsumowanie.

Autor opisuje dzieje i współczesne uwarunkowania polskiego systemu adresatywnego i rodzajowego. Osadza analizę użycia tytułów w obszarze badań grzeczności językowej oraz omawia kryteria, według których można klasyfikować współczesne tytuły. Uwzględniając gramatyczne i pragmatyczne reguły adresatywne, podaje własną klasyfikację, w której wyróżnia: tytułaturę standardową (*pan*, *pani*, *siostra*, *ksiądz*) oraz wspólnotową, a w niej kolejno: tytuły rodzinne (*mama*, *synek*), środowiskowo-ideowe (*towarzysz*, *brat*) i profesjonalne (*sensu largo*); wreszcie zawodowe (*majster*, *pani mecenas*) i administracyjne (*obywatel/-ka*, *świadek*). Przedstawia historię i zmiany polskiego systemu adresatywnego, dokonując przeglądu form grzecznościowych od czasów szlacheckich począwszy, poprzez charakterystyczne konstrukcje stylu potocznego połowy XX wieku czy, spotykane do dziś, dwojenie. Następnie sprawdza, jak prezentuje się polska forma *pan* w zwierciadle języków sąsiednich, dokładniej, czy i jakie wartości konotuje. Autor ukazuje również zmiany w tytułaturze zawodowej na przykładzie polskiego środowiska akademickiego oraz przykłady strategii pozbawiania tytułu (niestandardowe użycie jednostek *pan/pani* sprzeczne z podstawowym celem grzeczności

¹ Materiały z niej opublikowano jako tom 23 lubelskiej „czerwonej serii” pt. *Bariery i pomosty w komunikacji językowej Polaków*, pod redakcją Jerzego Bartmińskiego i Urszuli Majer-Baranowskiej. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, s. 361.

językowej, czyli lekceważące, niegrzeczne, ironiczne). Wreszcie prognozuje, że forma 'pan + pełne imię' może stać się w przyszłości formą uniwersalną i symetryczną w życiu publicznym, tytułem standardowym, ale na pewno nieprędko.

W drugiej części książki autor omawia współczesną sytuację systemu rodzajowego. Interesujący w tej części jest zwłaszcza rozdział zatytułowany *Czy rodzaj ma płęć?* Przedstawia w nim Łaziński m.in. wpływ rodzaju gramatycznego na płęć antropomorfizowanych przedmiotów lub zjawisk w mitologii, religii i we współczesnym naiwnym obrazie świata. Wpływ ten, według Łazińskiego, polega na operowaniu wyznacznikami rodzaju w celu przekazania informacji o płci lub wnioskowaniu na ich podstawie o stereotypowych cechach z nią związanych. Innymi słowy, patrząc przez pryzmat języka, użytkownicy dokonują maskulinizacji lub feminizacji w zależności od kultury i tradycji (językowy obraz świata dziedziczony po przodkach), np. o ile w polszczyźnie wiosna przedstawiana jest jako młoda dziewczyna, o tyle w języku niemieckim jako młodziśnienie (*der Frühling*).

Łaziński, analizując przykłady, odkrywa mechanizmy służące wyrównaniu asymetrii między rodzajem gramatycznym a płcią w grupie rzeczowników osobowych. Udowadnia, że możliwy jest w polszczyźnie „hermafrodytyzm gramatyczny” tzn. forma l. poj. rodz. nij. czasownika w czasie przeszłym, lecz tylko w celu poetyckiej antropomorfizacji. Miałoby to umożliwić poszerzenie perspektywy, przyjęcie perspektywy innej niż męska czy żeńska (np. „I tyżes dopuściło”, M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Słowa ku niebu*). Wreszcie deklaruje, że jest przeciwny nazywaniu asymetrii rodzajowo-płciowych seksizmem, a więc zajmuje stanowisko opozycyjne do stanowiska M. Karwatowskiej i J. Szpyry-Kozłowskiej. Uważa, że termin ten jest niejednoznaczny i nieprecyzyjny. Stwierdza, że badane przez niego cechy systemu językowego, które odpowiadają różnicowaniu płci, tj. fleksyjne opozycje rodzajowe, luki w słotwórstwie nazw żeńskich, generyczny podział nazw męskich, nie wynikają z utrwalonych poglądów społecznych umniejszających znaczenie kobiet w językowym obrazie świata:

„Nie można podważać istnienia związku między strukturą języka a językowym obrazem świata, ale językowy obraz świata to nie to samo co stereotypy i uprzedzenia. Związek między strukturą języka a postawami i podświadomym nastawieniem do świata i bliźnich nie jest automatyczny” (s. 200). Twierdzi ponadto, że „asymetrie rodzajowo-płciowe pojawiają się tam, gdzie dochodzi do konfliktu wartości kategorii rodzaju lub gdzie trzeba użyć rzeczownika osobowego, obligatoryjnie nacechowanego rodzajowo przez gramatykę w znaczeniu abstrahującym od płci” (s. 198). Uniwersalność maskulinum przyczynia się też do wielu nieporozumień komunikacyjnych i prawnych. Jednak np. w angielskim czy niemieckim, które zmagaly się z podobnym problemem jak polszczyzna, udało się pozytywnie przeprowadzić reformy rodzajowe. Wzorcem dla reform polszczyzny mogą być rozwiązania przyjęte w języku niemieckim: a) tzw. *splitting*, czyli dodanie sufiksów *-in* do żeńskich form maskulina tantum; b) neutralizacja leksykalna, polegająca na alternatywnym użyciu form żeńskich lub powtórzonych żeńskich i męskich zamiast generycznego użycia wyrazów rodzaju męskiego, np. *autorki i autorzy* zamiast *autorzy*. Proponowane przez Łazińskiego reformy to właśnie: neutralizacja leksykalna (*osoby zdające w tym roku maturę* zamiast *tegoroczni maturzyści*) i derywacja nazw żeńskich od męskich.

Autor analizuje konkretne przykłady asymetrii rodzajowo-płciowych w systemie językowym; bada zaimki męskie, pytające i uogólniające; porównuje leksemy *człowiek* i *osoba* i stwierdza, że ten drugi nie wykazuje męskiego odchylenia referencjalnego, więc jest bardziej ogólny. Wylicza czasowniki nazywające czynności i sytuacje z perspektywy męskiej i żeńskiej (*wychodzić za mąż/żeńić się*) lub z przyczyn biologicznych dotyczące tylko jednej płci (*rodzić, miesiączkować, gwałcić, podrywać*). Bada nazwy neutralne znaczeniowo, ale uznawane za krzywdzące (niosą negatywne konotacje, zatem mogą petryfikować stereotypy), np. *macocha, przytulek, kobieta, Cygan, Murzyn, Żyd, pederasta*. Zajmuje się w końcu derywacją nazw żeńskich od męskich: jej historią oraz ograniczeniami zewnątrz- i wewnątrzjęzykowymi, a także referencjalnymi w słowniku i w użyciu.

Dochodzi do wniosku, że bez reformy form adresatywnych nie da się odblokować derywacji feminatiwów.

Ważną częścią pracy jest analiza badań ankietowych dotyczących wpływu rodzaju gramatycznego na stereotypizację płci. Wyniki eksperymentu wskazują, że sam rodzaj gramatyczny rzeczownika nie stereotypizuje płci bezpośrednio, czyni to dopiero rodzaj męski współdziałający z kategorią liczby pojedynczej. Łaziński wnioskuje, że wpływ gatunkowych nazw męskich liczby mnogiej na stereotypizację męską w polszczyźnie nie jest znaczny, więc nie należy z nim walczyć. Należy za to dążyć do równowagi w systemie słotwórczym poprzez zwiększanie liczby derywatów żeńskich.

Zarówno książka *Lingwistyka płci*, jak i *O Panach i Paniach* są ważnymi opracowaniami w dziedzinie *gender studies* na gruncie polskim.

Szpyra-Kozłowska i Karwatowska wskazują pięcioetapową drogę wprowadzenia demokratycznych zmian w języku polskim i twierdzą, że jesteśmy dopiero na etapie pierwszym — rozpoznawania, opisywania i analizowania seksizmu językowego. Łaziński przy wszystkich różnicach w podejściu do zagadnienia i nieakceptowaniu tezy o seksistowskim charakterze polszczyzny, również popiera dążenie do usuwania asymetrii w wyrażaniu płci w języku, a co za tym idzie, poprawy językowego statusu kobiety. Akceptuje konieczność przeprowadzenia w polszczyźnie reform usprawniających komunikację oficjalną oraz wskazuje możliwe rozwiązania i przeszkody w ich realizacji. Jednak prognozując ewentualne powstanie uniwersalnego wzoru adresatywnego, autor przypuszcza, że znajdą one niewielu zwolenników. Czy słusznie? Język pokaże.

Anna Niderla

JĘZYK W INTERNECIE

Jan Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, 214 s.

Internet to zjawisko interdyscyplinarne. Od kilku lat jest przedmiotem szczególnego zainteresowania wielu dyscyplin, w tym również humanistycznych: socjologii, psychologii, kulturoznawstwa, medioznawstwa. Także dla filologów stał się nie tylko narzędziem pracy, ale i obiektem badań.

Książka Jana Grzenia stanowi wprowadzenie do problematyki komunikacji językowej w Internecie. Jej celem nadrzędnym jest: „określenie stanowiska lingwistyki wobec Internetu traktowanego jako miejsce porozumiewania się [...]” (s. 8).

Autor podejmuje próby charakterystyki komunikacji internetowej jako zjawiska językowego. W pierwszej części: *Komunikacja językowa w aspekcie technologicznym*, przybliża

dyscyplinę naukową zwaną *computer — mediated communication* (CMC). Wskazuje na najważniejsze dokonania na tym gruncie, w różnych zakresach, m.in.: ogólnych zagadnień CMC (S. Barnes, C. Thurlow, L. Lengel, A. Tomic, L. Pemberton i S. Shurville), zagadnień związanych z cyberkulturą (D. Bell i B. M. Kennedy), Internetem jako medium masowym (Barbara K. K. Kaye i Norman J. Medoff), jak również dyscyplin węższych, m.in.: socjologii Internetu (H. Rhengold, Slevin), psychologii komunikacji internetowej (P. Wallace), problematyki płci (A. Bruckman, K. Hall), i innych. W dalszych fragmentach tego rozdziału badacz definiuje *Internet*, pokazuje jego komunikacyjne właściwości jako medium oraz zestawia z innymi mediami (prasą, radiem, telewizją). Poświęca sporo miejsca na charakterystykę internetowych kanałów przekazu, jak: grupy dyskusyjne, gry internetowe, poczta elektroniczna czy World Wide Web (WWW), a także opis typów komunikacji w Internecie i tekstów funkcjonujących w jego obrębie oraz specyfiki użytkowników Internetu. Analizie zostały poddane także inne istotne parametry komunikacji, jakimi są czas i miejsce.

Część druga książki, została poświęcona opisowi komunikacji elektronicznej. Autor przywołuje tutaj interesujące, szczególnie dla lingwistów, pojęcie *hipertekstu*. Za jego twórcę uznaje się Vannevara Busha, zaś za autora terminu i jego koncepcji — Teda Nelsona. Badacz podaje różne definicje *hipertekstu* funkcjonujące w literaturze przedmiotu i proponuje własną, będącą kompilacją już istniejących. Zgodnie z tą definicją, hipertekst to:

„1. Tekst elektroniczny zawierający widoczne odsyłacze do innych tekstów, do których dostęp można uzyskać po kliknięciu na odsyłacz; tekst taki charakteryzuje się multilinearnością.

2. Komputerowa metoda prezentacji powiązanych ze sobą informacji tekstowych.

3. System interaktywnej nawigacji między połączonymi fragmentami tekstu, w którym różne słowa (hiperłącza) prowadzą do dalszych informacji” (s. 82).

W części trzeciej autor omawia typowe internetowe sytuacje komunikacyjne oraz ich właściwości jako aktów komunikacyjnych (dialogowość, spontaniczność, kolokwialność, sytuacyjność, multimedialność, hipertekstowość, hierarchiczność, automatyzacja, dynamiczność, zasięg, trwałość). W tym rozdziale znajdują swoje miejsce także zagadnienia ściśle językowe: pisownia internetowa i jej modyfikacje, leksyka internetowa: adresy elektroniczne, pseudonimy (nicki), emotikony, akronimy. Interesującym i ważnym zagadnieniem, które zostało poruszone w tej części, jest problem internetowych gatunków tekstu. Autor wyodrębnił 13 gatunków (należą do nich między innymi: biuletyn elektroniczny, blog, FAQ — poradnik

internetowy, formularz elektroniczny, gry tekstowe, komentarz stron, księga gości, list elektroniczny, czat, sygnatura, wątek), a ponadto struktury podgatunkowe, które określa mianem „hybryd gatunkowych” (są wśród nich: e-zine, czyli czasopismo internetowe, gazeta elektroniczna, portal, witryna WWW). Rozdział zamyka rozważania na temat wpływu Internetu na zróżnicowanie językowe, w których autor stwierdza: „[...] Nietrudno zauważyć, obserwując komunikację internetową, iż powstaje w jego obrębie wiele małych grup, które następnie kształtują własny język, oczywiście jako podstawę wykorzystując język potoczny, następnie wzbogacony o konwencje przyjęte w Internecie, a na samym końcu o pewne specyficzne dla danego środowiska środki werbalne. [...] W obrębie sieci formują się różnego rodzaju odmiany językowe, które dość szybko tworzą własne konwencje komunikowania [...]” (s. 192). W opinii autora, proces ten doprowadzi w przyszłości do wytworzenia się języka elektronicznego.

Książka J. Grzeni jest niezwykle cenną publikacją dla każdego, kogo interesują komunikacyjne i językowe aspekty Internetu. Porządkuje zagadnienia pojęciowe i terminologiczne, przygotowując tym samym grunt do dalszych badań w tym zakresie. Wyjątkowo przydatne są odsyłacze do konkretnych tekstów i aktualnych stron internetowych, które ułatwiają poruszanie się w wirtualnej przestrzeni, bo jak stwierdza autor: „[...] dobre poznanie samego medium jest niezbędne do jego właściwego wykorzystania i zrozumienia komunikacji, która dzięki niemu się dokonuje” (s. 197).

Michał Łuczyński

MITOLOGIA SŁOWIAŃSKA NA
MIĘDZYNARODOWYCH KONFERENCJACH
NAUKOWYCH (1958–2003)

Przedmiotem niniejszego artykułu jest tematyka wierzeń religijnych pogańskich Słowian w wystąpieniach na międzynarodowych zjazdach i konferencjach naukowych w 2. poł. XX — pocz. XXI wieku. Celem jest omówienie oraz podsumowanie tego okresu badań, których intensywny rozwój przyniósł znaczny postęp w poznaniu słowiańskiej kultury duchowej.

Źródła, na których oparto się w szkicu, obejmują przede wszystkim tomy pokonferencyjne, księgi streszczeń wydawane po kolejnych konferencjach oraz bibliografie. W szczególności uwzględniono tu publikacje łączące się z Międzynarodowymi Zjazdami Słowistów, a także konferencjami specjalnie poświęconymi pogaństwu słowiańskiemu.

Należy wspomnieć, że tematyka ta pojawiała się dość często na pierwszych zorganizowanych międzynarodowych kongresach religioznawczych w ogóle. W latach 1900–1923 temat religii i mitologii Słowian pojawił się w wystąpieniach co najmniej 4 razy (Bystroń 1924; BSM, nr 27). Dość wcześnie, bo w 1886 roku, problem przedchrześcijańskiej genezy literatury ludowej u Słowian wywołał dyskusję między Hanuszem a O. Kolbergiem (ADLO, s. 36–40, 153–166). Kwestię tę poruszył E. Schneeweis, postulując na I Zjeździe Słowistycznym w 1929 roku opracowanie w formie podręcznikowej wierzeń i obrzędów słowiańskich. Na II Zjeździe do tego pomysłu nawiązał Ch. Wakański (2 MSS: 55).

Po II wojnie światowej ilość wystąpień poświęconych ogólnie rozumianej tradycyjnej kulturze duchowej Słowian (w tym mitologii) wzra-

sta niemal z każdym następnym kongresem, by w 1998 roku osiągnąć liczbę ponad 20 wygłoszonych na ten temat referatów na XII Międzynarodowym Zjeździe Słowistów w Krakowie (statystycznie przedstawia to wykres poniżej).

Równocześnie ze Zjazdami Słowistów organizowano kongresy innego typu: archeologiczne, antropologiczne i etnograficzne, językoznawcze, dialektologiczne, historyczne i inne, na których interesująca nas problematyka pojawiała się dość często.

Specjalnie temu zagadnieniu poświęcono także kilka interdyscyplinarnych konferencji naukowych. Pierwszą tego typu była zorganizowana w Kielcach (Polska) sesja pt. „Religia pogańskich Słowian”, która odbyła się 14–15 lutego 1967 w Muzeum Świętokrzyskim. Wybór miejsca nie był przypadkowy z uwagi na bliskość domniemywanego ośrodka kultowego na Łyseu, a okazję do zorganizowania tego spotkania stanowiły obchody milenium chrztu Polski.

Drugim podobnym wydarzeniem było dopiero sympozjum zorganizowane w Brukseli (Belgia) 21–24 maja 1980. Kolejne zjazdy, które jednak przybrały wyraźny profil archeologiczny, odbyły się w Prilepie (Jugosławia) w 1986 roku i w Gdańsku (Polska) w 1987 roku.

Kolejna i ostatnia — jak dotąd — międzynarodowa konferencja naukowa o interdyscyplinarnym charakterze odbyła się w 1995 pod nazwą „Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Bałtów” w Baranowie Sandomierskim k. Kielc (Polska).

Poruszana na wymienionych tu naukowych konferencjach tematyka obejmowała szeroki zakres zagadnień, wiążących się z badaniami językoznawczymi, folklorystycznymi, historycznymi, archeologicznymi itd. W tej też kolejności zostaną następnie omówione najistotniejsze referaty poświęcone różnym aspektom badań religioznawczych nad Słowianami.

Przegląd tematyki dotychczasowych zjazdów najlepiej rozpocząć od prac językoznawczych podejmujących problem leksyki kultury

duchowej i na podstawie jej analizy usiłujących zrekonstruować ważniejsze rysy tradycyjnego światopoglądu Słowian. Podjęli się tego zadania m.in. T. E. Lukinova (9 MSS), A. F. Żuravlev (12 MSSa: 225–6) i I. A. Sedakova (13 MSS: 215). Na materiale dialektów kaszubskich kwestią tą zajęła się m.in. H. Popowska-Taborska (Baranów 144–157), a serbo-chorwackim S. Botica (11 MSS: 94). Wpływowi słowiańskim w rumuńskiej leksyce religijnej poświęcił referat Z. Wittoch (Slaventum 1, 158–164). Próby te pokazują rolę słownictwa gwarowego, a także analiz etymologicznych w badaniu wierzeń. Są przy tym dość reprezentatywne dla tego zakresu badań, który wiąże się z leksyką kultury duchowej.

Inna, warta wymienienia, grupa to teksty poruszające zagadnienie leksyki mitologicznej u Słowian (teonimii, demonimii). W omawianym okresie pierwszy zwrócił na to uwagę R. Jakobson (6 MSS; 7 MKAEN), postulując włączenie do badań językoznawstwa indoeuropejskiego. Potem problemy teonimii podejmowali, reprezentując bardzo różne podejścia: J. Schütz (Slaventum 1, 86–93), L. Moszyński (11 MSS), V. V. Martynov (Baranów 185–189) czy N. I. Zubov (12 MSSa: 271–2); poszczególnymi nazwami bóstw zajmowali się m.in. E. Zajkovski (12 MSSb: 271–2) i V. Živančević (7 MKAEN) — Welesem, O. Kuročkin (11 MSS: 352) — Mokosz i in.

Dużą wartość mają studia podejmujące próbę odtworzenia drogą analiz lingwistycznych mitologicznych wyobrażeń Słowian. Wśród nich wymienić trzeba przede wszystkim rozprawy V. V. Ivanova i V. N. Toporova (5 MSS; 7 MSS; 12 MSSa: 216). Autorzy ci są twórcami teorii kosmogonicznego mitu pojedynku Peruna z Welesem, który odtwarzają z wykorzystaniem szerokiej bazy materiałowej w perspektywie bałto-słowiańskiej, a także indoeuropejskiej. Idąc podobną drogą, Radosław Katičić postawił hipotezę co do istnienia w zaginionej mitologii Słowian „mitu płodności”, opowiadającego o śmierci i odrodzeniu bóstwa wiosny Jarily-Jarowita, zreferowaną na MSS dwukrotnie (10 MSS, 11 MSS: 69–70). Problemu rekonstrukcji mitologicznych dotyczą też prace T. V. Civ’jan (np. na 10 MSS) oraz zbiorowe opracowanie L. G. Nevskiej, T. M. Nikolajewej, I. A. Se-

dakovej i T. V. Civ’jan (12 MSSa: 207), będące próbami odtworzenia niektórych rysów kosmogonii czy eschatologii słowiańskiej.

Licznie reprezentowana na zjazdach slawistycznych była tematyka demonologii słowiańskiej. Nazwy demonów analizowali w swoich wystąpieniach m.in. J. L. Perkovskij (8 MSS: 145), G. Maiello (13 MSS: 59–60) czy E. Thau-Knudsen (13 MSS: 67) — wampir, M. S. Filipović (Slaventum 1, 105–113) — nawie; R. W. Brednich (Slaventum 1, 132–139) — rodzanice; L. Radenkovic (12 MSSb: 104) — diabeł; oraz S. Petkova (12 MSSb: 50) — demonimy oznaczające choroby i in. Warte odnotowania są również wystąpienia I. Ito, który omówił m.in. leksemy vij, wilkołak, wilczy pasterz, południca itd., prezentując częściowo nowe podejście do tego tematu (10 MSS; 11 MSS: 98; 12 MSSa: 97–98). Dyskusyjne są tezy referatu F. Yevseyeva (13 MSS: 244), a także niektórych innych.

Istotne miejsce w tematyce obrad zajmowały problemy folklorystyki i etnografii. Jak wykazuje analiza, do częstych należały w sposób ogólny traktujące o folklorze krajów słowiańskich teksty V. P. Anikina (9 MSS: 171; 10 MSS) — folklor rosyjski; A. Fjadosika (12 MSSb: 22) — białoruski; R. Panoski (8 MSS: 128) — bułgarski; A. Kalojana (9 MSS) czy T. Vražinovskiego (12 MSSb: 12) — macedoński. Przedchrześcijańskie elementy mitologiczne w epice ludowej były przedmiotem referatów D. Burkhart (6 MSS), H. Czajki (6 MSS; 7 MSS; 12 MSS), N. Kilibarda (10 MSS) — w eposie serbskim; J. Doschek (12 MSSb: 12) — w ludowej prozie słowackiej. Zjawiskiem synkretyzmu pogańsko-chrześcijańskiego w ludowych wierzeniach o świętych prawosławnych zajmował się S. Zečević (Slaventum 1, 120–125). Wymienić w związku z tym należy ponadto ujęcia porównawcze międzysłowiańskie, np. A. Afanasieva-Koleva analizowała jugosłowiańskie pieśni hajduckie i rosyjskie byliny pod kątem obecności w nich śladów mitologicznych (10 MSS); K. Wrocławski przebadiał podania wierzeniowe polskie i bałkańskie itd. (10 MSS; 13 MSS: 157).

Obrzędowość kalendarzowa kompleksowo przebadana została np. w studiach V. K. Sokolovej (8 MSS: 146; 9 MSS; 10 MSS). Obrzędowi pogrzebów wiosny uwagę poświęcił V. J.

Gusev (10 MSS), problem wschodniosłowiańskich rusalii podsumowała T. D. Zlatkovskaja (8 MSS: 163) itp. Obrzędowości rodzinnej poświęcili swe wystąpienia m.in. A. V. Gura (13 MSS: 202) — obrzęd weselny, czy N. N. Veleckaja (6 MSS) — rytuał pogrzebowy. Zagadnienie relacji tekst — rytuał scharakteryzowała L. N. Vinogradova (11 MSS). Problematykę demonologii słowiańskiej w przekazach folkloru podsumowuje ta badaczka w kilku wystąpieniach (10 MSS; 12 MSSb: 212; 13 MSS: 182). Uwagę poświęciła jej także E. E. Levkievskaja (13 MSS: 207).

Zauważalne miejsce zajmowało również podejście historyczne w badaniu wierzeń Słowian. Szczególnie widoczne jest ono w referatach A. Gieysztor (Bruksela; Baranów = Gieysztor 2006: 295–302), a także S. Byliny (Baranów 9–25). Przemianom ideologicznym w procesie przyjęcia chrześcijaństwa na Rusi poświęcili swoje wystąpienia N. N. Toločko (11 MSS: 99–100) oraz Nikołaj F. Kotljar (Baranów 53–69). Proces chrystianizacji Połabian opisał B. Meriggi (Slaventum 2, 46–54), itd.

Znaczną część referatów stanowią sprawozdania archeologiczne. Są one na ogół poświęcone miejscom sakralnym, ośrodkom kulturowym itd. Na szczególną uwagę zasługuje wśród nich zwłaszcza tekst V. V. Sedova (Bruksela 69–78), omawiający zjawisko pogańskich sanktuariów i posągów u Słowian wschodnich. Prezentuje on wyniki badań archiwalnych (ilustracje, rekonstrukcje itd.). Z tego samego powodu wartościowe wydają się artykuły W. Filipowiaka (Gdańsk 19–46; Slaventum 1, 75–80), a także np. H. Cehak-Holubiczowej (1 MKAS 5, 393–405; Kielce 69–80), I. S. Vinokura (1 MKAS 5, 378–384), Z. Rajewskiego (1 MKAS) i in. Sporo miejsca zajmuje problematyka obrzędowości pogrzebowej w świetle znalezisk archeologicznych — np. w pracach H. Zoll-Adamiakowej (9 MSS; Baranów 174–184), V. J. Petruchina (12 MSSb: 200–201), ich związek z wątkami wierzeniowymi itd. Próby rekonstrukcji mitologicznych na podstawie ikonografii stanowią referaty Z. Klanicy (12 MSSb: 64) czy B. A. Rybakowa (1 MKAS 5, 352–367). Problematykę archeologiczną w badaniach religii omawiają również: W. Szafranski (1 MKAS 2, 379–

382), J. Gąssowski (Kielce 47–60; Baranów 43–52; Gdańsk 12–17).

Wreszcie, podkreślić trzeba znaczenie wypowiedzi o charakterze teoretycznym i metodologicznym. Świadczą one bowiem, iż również ogólna refleksja nieobca była badaczom podejmującym temat słowiańskich wierzeń. Wymienić należy tu w pierwszym rzędzie V. V. Ivanova (7 MSS), a także L. Moszyńskiego (Baranów 100–112) — o języku jako jednym ze źródeł badań oraz o metodzie etymologicznej i filologicznej w badaniach językoznawczych. Na uwagę zasługują również artykuły N. I. i S. M. Tolstojów o metodzie dialektologicznej (8 MSS: 55), a także A. F. Żuravleva o znaczeniu słownictwa dialektalnego w badaniach mitologicznych (13 MSS: 222). Godny wymienienia jest także tekst V. Fransa o metodzie porównawczej (5 MSS: 438).

Na zakończenie warto zatrzymać się nad dwoma zagadnieniami stale powracającymi w wystąpieniach. Pierwszym z nich jest znaczenie studiów religioznawczych w badaniach etnogenetycznych nad Słowianami. Różne punkty widzenia tego problemu prezentują publikacje V. V. Ivanova i V. N. Toporova (9 MSS) czy V. V. Martynova (11 MSS: 72) — z jednej strony, a J. Kamockiego (1 MKAS 1, 203–206) i K. Wrocławskiego (np. 9 MSS) — z drugiej. Niemniej jednak prace te zwróciły uwagę, że leksyka mitologiczna czy podania wierzeniowe mogą być rozpatrywane w kontekście dochodzenia pierwotnych siedzib Prasłowian i ich dalszych wędrówek jako odzwierciedlenie ich światopoglądu. W związku z tym wart przytoczenia jest np. artykuł A. Pleterskiego (Baranów 113–115), będący próbą zrewidowania teorii G. Dumézila odnoszonej do Prasłowian i in.

Kolejną kwestią jest funkcjonowanie elementów mitologii Słowian w literaturze wysokoartystycznej narodów słowiańskich współcześnie. Problem ten omawiali w swoich wystąpieniach m.in. O. Dej, O. I. Zilinskij, P. F. Kirciv, N. S. Sumada (5 MSS: 435), E. Loghinovskij (7 MSS: 74), H. Czajka (9 MSS), W. Rudnik, D. Segal (12 MSSb: 92), D. Ajdačić (12 MSSb: 98), K. Skupejko (12 MSSb: 280), A. Veselovska, O. Kovalchuk (12 MSSb: 285), J. L. Conrad (13 MSS: 253–4). Mitologizm (folklorizm)

w literaturach narodowych przybierał niejednokrotnie postać np. obecności leksyki mitologicznej w poezji, elementów tradycyjnego światopoglądu w utworach literackich, teatralnych itp. Wymienione prace wykazują silną obecność tego typu odniesień intertekstualnych w literaturach słowiańskich, dowodząc tym samym znacznego wpływu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata na nowożytną sztukę.

Reasumując ten krótki przyczynek do historii badań nad mitologią słowiańską, kilka wniosków. Przegląd wykazał, że w omawianym okresie zainteresowanie badaczy dotyczyło rozmaitych problemów lingwistyki, onomastyki, folklorystyki i archeologii, a ponadto literaturoznawstwa, przynosząc w kwestiach dotyczących badań mitologicznych szereg wartościowych i nowatorskich opracowań, a nadto odpowiedzi na kilka zasadniczych pytań.

Przed wszystkim, termin „mitologia”, stosowany dotychczas w literaturze przedmiotu na zasadzie pewnego uproszczenia, nabral w świetle badań ostatniego okresu zasadności. Słowianie znali mity religijne, a pewne ich rysy, rekonstruowane metodami językoznawczymi, skłaniają do stwierdzenia, iż była to mitologia zbliżona typologicznie do pozostałych tradycji indoeuropejskich — najbardziej może Bałtów i Indoirańczyków. Por. na ten temat studia V. V. Ivanova, V. N. Toporova, R. Katičica i in.

Inna obiekcja ujawniająca się w literaturze zagadnienia — co do dawności genezy tego systemu — odpada po wykazaniu przez R. Jakobsona, V. V. Ivanova i V. N. Toporova istnienia indoeuropejskiej warstwy w leksyce mitologicznej Prasłowian, co implikuje przesunięcie czasu jej powstania na okres przed I tys. p.n.e.

Wreszcie, wydaje się, że upadł mit o niedostatecznej podstawie źródłowej do badań, który zakwestionowały prace tego rodzaju, co V. V. Sedova i W. Filipowiaka (jeśli chodzi o archeologię) i wiele innych. W rezultacie, na początku XXI wieku można mówić o nieporównywalnie bardziej rozpoznanej faktografii w zakresie materialnych i niematerialnych przejawów kultury duchowej Słowian.

Największy postęp w badaniu i poznaniu wierzeń Słowian wydają się obiecywać jednak rozprawy N. I. i S. M. Tolstojów (np. MSS 1978),

reorientujące teoretyczno-metodologiczne podstawy dotychczasowych badań w tym zakresie.

Można więc powiedzieć, że 2. poł. XX wieku przyniosła znaczny postęp w poznaniu mitologii Słowian, wzbogaciła metodologię i bazę materiałową do przyszłych badań. W znacznym stopniu przyczyniły się do tego artykuły i referaty wygłaszane na międzynarodowych konferencjach naukowych. Chociaż opisany tu dorobek tych zjazdów to jedynie wycinek z całej, obszernej literatury zagadnienia powstałej w ostatnich dekadach, jest on reprezentatywny dla stanu badań u progu XXI wieku. Odzwierciedla różnicowanie problematyki i stanowisk metodologicznych różnych dyscyplin naukowych, w ramach których powstawały prace na temat wierzeń religijnych Słowian.

Choć można odnieść wrażenie, że ożywione zainteresowanie tą tematyką ze strony etnolingwistyki prawdopodobnie zmaleje (vide: zakończenie prac nad słownikiem „Slavjanskije drevnosti”), pozostaje mieć nadzieję, że wysiłki badaczy na tym polu nie ustaną, w związku z czym można liczyć na niejedno uzupełnienie w stanie wiedzy o tej, tak przecież — wydawałoby się — dogłębnie już przebadanej, stronie historii kultury narodów słowiańskich.

Źródła

- ADLO — *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, t. 5, Kraków 1886.
- Baranów — *Konferencja „Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Bałtów” w Baranowie k. Sandomierza: materiały*, „Światowit” t. 40, 1995.
- BJS — *Bibliografia językoznawstwa slawistycznego*, red. Zofia Rudnik-Karwatowa, Warszawa 1995 — 2003.
- Bruksela — *Symposium international et pluridisciplinaire sur le paganisme slave, Bruxelles, Gand, 21–24 mai 1980. Contributions*, „Slavica Grandensia” 7/8–1980/1981.
- BSM — *A bibliography of Slavic mythology*, by Mark Kulikovski, Columbus 1989.
- Gdańsk — *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, red. Marian Kwapiński, Henryk Paner, Gdańsk 1993.

- Gieysztor 2006 — Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, opr. Aneta Pieniądz, Warszawa.
- Kielce — *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce 1968.
- 7 MKAEN — VII *Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва (3–10 августа 1964 г.)*, том V, VIII, Москва 1970.
- 1 MKAS — I *Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej. Warszawa 14–18 IX 1965*, red. Witold Hensel, t. 1–7, Wrocław — Warszawa — Kraków 1968–1972.
- 1 MSS — I *sjezd slovanských filologů v Praze 1929. Bibliografie*, sost. R. Rejnikova, Praha 1968.
- 2 MSS — 2. *Mezinárodní sjezd slavistů: Warszawa 1934. Bibliografie*, sest. Eva Velínská a kolektiv, Praha 1972.
- 3 MSS — 3. *Mezinárodní sjezd slavistů. Beograd 1939. Bibliografie*, sest. E. Velínská, Praha 1978.
- 4 MSS — 4. *Mezinárodní sjezd slavistů: Bibliografie přednášek*, sest. D. Marešova, H. Prochazkova, „Slavia” 1959, 28, N 3, 476–488.
- 5 MSS — 5. *Mezinárodní sjezd slavistů v Sofii 1983: Bibliografie přednášek*, sest. D. Marešova, „Slavia” 1964.
- 6 MSS — 6. *Mezinárodní sjezd slavistů v Praze 1968 (7. až 13. Srpna). Bibliografie*, zpr. dr. Eva Velínská, Praha 1969.
- 7 MSS — 7. *Mezinárodní sjezd slavistů Warszawa 1973 (21–27.8). Bibliografie*, sest. Eva Velínská, Praha 1976.
- 8 MSS — 8. *Mezinárodní sjezd slavistů: Bibliografie*, zprac. E. Velínská, Praha 1981.
- 9 MSS — 9. *Mezinárodní sjezd slavistů. Kyjiv 1983. (6.–14.9). Bibliografie*, zpr. Eva Velínská, Praha 1987.
- 10 MSS — 10. *Mezinárodní sjezd slavistů Sofija 1988. Bibliografie*, díl I–II, zpr. Eva Velínská, Praha 1993.
- 11 MSS — XI. *mezinárodní zjazd slavistov. Zborník resumé*, Bratislava 1993.
- 12 MSSa — XII *Międzynarodowy Kongres Słowistów. Kraków 27 VIII–2 IX 1998. Streszczenia referatów i komunikatów. Językoznawstwo*, opr. Jerzy Rusek, Janusz Siatkowski, Zbigniew Rusek, Warszawa 1998.
- 12 MSSb — XII *Międzynarodowy Kongres Słowistów. Streszczenia referatów i komunikatów. Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Nauka o kulturze*, opr. Lucjan Suchanek, Lidia Macheta, Warszawa 1998.
- 13 MSSa — 13. *Mednarodni slavistični kongres Ljubljana, 15. – 21. Avgusta 2003. Zbornik povetkov, 1. Del. Jezikoslovje*, uredil France Novak, Ljubljana 2003.
- 13 MSSb — 13. *Mednarodni slavistični kongres Ljubljana, 15. – 21. Avgusta 2003. Zbornik povetkov, 2. Del, Književnost kulturologija folkloristika, zgodovina slavistike. Tematski bloki*, uredila France Novak in Andreja Žele, Ljubljana 2003.
- Slaventum — *Das heidnische und christliche slaventum. Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis anno 1967 celebrati*, b. II/1–2, Wiesbaden 1969.
- Sobótka — *Śladami dawnych wierzeń. Materiały z sesji w Sobótce*, Wrocław 1977.
- Spotkania Bydgoskie — Sławomir Moździoch (red.), *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultowe we wczesnym średniowieczu*, Spotkania Bydgoskie IV, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Oddział we Wrocławiu, Wrocław 2000.

Literatura przedmiotu

- J. Adameczyk, *Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Bałtów. Konferencja międzynarodowa, Baranów Sandomierski 5–7 X 1995*, „Kwartalnik Historyczny” 1996, nr 1, 131–133.
- Jan Basara, XI *Międzynarodowy Kongres Słowistów (Bratysława 31.06–7.09.1993 r.)*, „Poradnik Językowy” 1993, nr 7, 424–427.
- Bystron 1924 — Stanisław Bystron, *Rozwój badań historyczno-religijnych*, „Przegląd Współczesny”, t. X, nr 27, 374–376.
- E. Eichler, *International Symposium ueber den slawischen Paganismus*, „Zeitschrift für Slavistik” 26 (1981)/2, 294–295.

- Bogusław Gediga, *"Religia pogańska Słowian" — konferencja naukowa w Prilepie w Jugosławii*, „Archeologia Polski” 1988, z. 1, 234–236.
- Gieysztor 2006 — Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, opr. Aneta Pieniądz, Warszawa.
- Witold Hensel, II Międzynarodowe Sympozjum Archeologii Słowiańskiej w Moskwie, „Slavia Antiqua”, t. 8, 1961, 293–294.
- Witold Hensel, III Międzynarodowe Sympozjum Archeologii Słowiańskiej, „Slavia Antiqua”, 8 (1961), 294–300.
- W. Hensel, *Starożytny „Kalendarz” słowiański*, „Slavia Antiqua”, 1962, t. IX, Warszawa-Poznań 1962, 396.
- Karel Horálek, *Folkloristika na VI. MSS*, „Slavia”, 1969, z. 3, 479–480.
- Zofia Kurnatowska, VII Międzynarodowy Kongres Sławistów (Warszawa 21–27 VIII 1973 r.), „Slavia Antiqua” 1974, t. 21, Warszawa — Poznań 1975, 288.
- Kazimierz Majewski, [rec.] Kielce, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego”, VII, Kraków 1971, 474–477.
- H. Swienko, *Kronika. VII Międzynarodowy Kongres Nauk Antropologicznych i Etnograficznych, Moskwa, 3–10 sierpnia 1964*, „Euhemer”, 1965, nr 3, 103–107.
- Henryk Swienko, [rec.] Kielce, „Euhemer”, nr 4 / 1969, 130–133.
- Bożena Tokarz, XI Międzynarodowy Kongres Sławistów (Bratysława, 30 sierpnia–8 września 1993 r.), „Ruch Literacki” 1993, nr 6, 855–858.
- Helena Zoll-Adamikowa, *Sympozjum poświęcone poganizmowi słowiańskiemu*, „Slavia Antiqua”, 1981/1982.

Urszula Majer-Baranowska

O ETNOLINGWISTYCE NA POSIEDZENIU KOMITETU JĘZYKOZNAWSTWA PAN (WARSZAWA, 3 XII 2007)

Przedmiot i program etnolingwistyki były tematem posiedzenia plenarnego Komitetu Językoznawstwa PAN, które odbyło się 3 grudnia 2007 roku w Warszawie. W spotkaniu oprócz członków Komitetu uczestniczyło 20 członków Komisji Etnolingwistycznej oraz goście (m.in. doktoranci) zainteresowani tą problematyką. Obradami kierował prof. Maciej Grochowski — przewodniczący Komitetu Językoznawstwa PAN. Pierwszą część spotkania wypełniła prezentacja autorstwa trojga lubelskich autorów — prof. Jerzego Bartmińskiego, dr Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i dr Joanny Szadury — rozwijająca główny temat obrad.

Jerzy Bartmiński w swoim wystąpieniu najpierw przedstawił formowanie się etnolingwistyki w perspektywie historycznej, a następnie zaprezentował własną koncepcję etnolin-

gwistyki jako dziedziny językoznawstwa, która skupia uwagę przede wszystkim na „kulturze w języku” (we wszystkich jego odmianach, nie tylko w tzw. języku ludowym), dąży do podmiotowej rekonstrukcji obrazu świata utrwalonego w języku (zgodnie z założeniami etnometodologii i etnonauki), analizuje sposoby organizowania treści poznawczych w języku (etnosemantyka), bada kulturowe aspekty kategorii i reguł gramatycznych oraz struktury zdania i tekstu (etnoskładnia, etnopoetyka); rozszerza przy tym pole swych obserwacji z systemu językowego na funkcjonowanie języka w aktach komunikacji oraz w wypowiedziach określonych stylowo i gatunkowo; tym samym etnolingwistyka wchodzi w bardzo ścisły związek z socjolingwistyką, psycholingwistyką i antropologią kulturową, zwłaszcza zorientowaną kognitywnie. „Etnolingwistyka jest nauką tożsamościową” — stwierdził referent, odwołując się do ujęcia wypracowanego wspólnie z Wojciechem Chlebą (zob. publikacja w niniejszym tomie „Etnolingwistyki”). W centrum badań etnolingwistycznych znajduje się według Jerzego Bartmińskiego etnosemantyka, oparta na siedmiu kluczowych pojęciach: 1) językowy ob-

raz świata, 2) stereotypy, 3) definicja kognitywna, 4) profilowanie pojęć, 5) punkt widzenia, 6) podmiot (*homo loquens*), 7) wartości. Ta siatka pojęć zarazem wyznacza siedmiopunktowy program badawczy realizowany m.in. przez lubelskich etnolingwistów. Fundamentalnym zadaniem w tymże programie — jak podkreślił referent — jest dokończenie *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (co napotyka na poważne trudności, jako że rektor UMCS (matematyk) odmówił stworzenia pracowni słownika w ramach struktury uniwersytetu).

Druga część prezentacji *O przedmiocie i programie etnolingwistyki*, przedstawiona przez dr Stanisławę Niebrzegowską-Bartmińską, zawierała charakterystykę dwóch najważniejszych przedsięwzięć realizowanych w zespole kierowanym przez prof. Jerzego Bartmińskiego, mianowicie — *Słownika stereotypów i symboli ludowych* i czasopisma *Etnolingwistyka*. Referentka omówiła koncepcję słownika, jego typ, układ, jednostkę opisu oraz podstawę materiałową; przypomniała, że zeszyt próbny *Słownika* ukazał się w 1980 roku we Wrocławiu, dwie pierwsze części 1. tomu wydano w Lublinie w 1996 i 1999 roku; poinformowała też, że trzecia — i ostatnia — część tego tomu jest w zaawansowanej fazie przygotowań; całość słownika będzie liczyła 7 tomów. Dr Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska podkreśliła, że opracowanie artykułów hasłowych do tak pomyślanego słownika wymaga żmudnej i czasochłonnej pracy filologów, mających odpowiednie przygotowanie etnolingwistyczne. Teoretycznym i materiałowym zapleczem dla *Słownika* jest w znacznej mierze *Etnolingwistyka* — rocznik wydawany pod red. Jerzego Bartmińskiego w Lublinie od 1988 roku, będący od tomu 16. organem Komisji Etnolingwistycznej KJ PAN i zarazem Międzynarodowej Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów. Dr Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska dokonała przeglądu problematyki publikowanych w tymże periodyku tekstów. Wykazała, że wokół *Etnolingwistyki* skupiło się szerokie grono autorów (np. wśród autorów tekstów zamieszczonych w pięciu ostatnich tomach 50% to osoby z zagranicy, 22% z Polski spoza Lublina, 28% z Lublina). Bardzo ważnym do-

pełnieniem tego wystąpienia była bibliografia dokumentująca dorobek etnolingwistyki, udośćpniiona uczestnikom spotkania w formie hand-outu.

Trzecią część prezentacji stanowił referat dr Joanny Szadury nt. stanu opracowania artykułów hasłowych do 3. zeszytu pierwszego tomu *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, nadto stanu przygotowania dwóch kolejnych tomów (*Rosliny i Zwierzęta*) oraz tematyki prac doktorskich, magisterskich i licencjackich, a także publikacji ogłoszonych poza *Etnolingwistyką*, które wspierają przygotowanie *Słownika*. Referentka swe wystąpienie zamknęła syntetycznym omówieniem artykułu hasłowego *Grad*.

W dyskusji skupiono się głównie na doprecyzowaniu granic etnolingwistyki oraz na zapewnieniu kontynuacji prac nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych (SSiSL)*; tę ostatnią kwestię podejmowali niemal wszyscy dyskutanci.

Prof. Hanna Popowska-Taborska, podkreśliwszy, że w pracach naukowych liczą się jedynie prace zakończone, stwierdziła, że *SSiSL* jako „wypadek absolutnie prymarny i nietypowy” należy wesprzeć w ramach Komitetu Językoznawstwa, a do tego wsparcia zapewne dołączyłby się też Komitet Słowianoznawstwa. Prof. Stanisław Gajda zaczął swą wypowiedź od uwagi, że lubelską etnolingwistykę cechuje „imperializm naukowy”, co — jak zaznaczył — w tym wypadku jest pochwałą; z uznaniem mówił o osiągnięciach ośrodka lubelskiego, zwłaszcza w zakresie semantyki; uznał, że „lubelska etnolingwistyka stała się pewną instytucją” (czasopisma, serie wydawnicze, konferencje, komisje etnolingwistyczne) i należy podjąć odpowiednie działania, by ten dorobek nie przepadł; postulował, by wspomóc organizacyjnie i finansowo zespół prof. Jerzego Bartmińskiego, choćby poprzez włączenie do struktury Polskiej Akademii Nauk, jakkolwiek nie ma formalnych przeszkód do tworzenia placówek badawczych w uniwersytetach. Podobną propozycję zgłosił prof. Marian Kucała, mówiąc, że jeśli pracownia słownika nie mogłaby powstać przy uniwersytecie, być może należałoby powołać ją przy PAN; wyraził też wielką radość, że słownik „nie został zawieszony”. Bezwzględne poparcie dla idei po-

wołania pracowni słownika bądź przy Akademii, bądź przy uniwersytecie wyraziła prof. Renata Grzegorzczak, podkreślając, że lubelskie środowisko jest niezwykle inspirujące i ciągle rozwijające się. Podjęła też kilka problemów poruszonych w prezentacji: w kwestii zakresu badań etnolingwistyki doszła do wniosku, że włączenie do etnolingwistyki tego wszystkiego, co zaproponował prof. Jerzy Bartmiński, czyli wszystkich zjawisk języka narodowego, sprawi, że etnolingwistyka stanie się właściwie lingwistyką; w kwestii wyrażania podmiotowości stwierdziła, że każda konceptualizacja jest wyrazem podmiotu obecnego nie tylko w tekście, lecz i w systemie; w kwestii metodologii opisu semantyki języka ogólnego wyraziła wątpliwość, czy w takim opisie rozumienia tekstowe powinny wchodzić — tak jak w *SSiSL* — do opisu znaczenia słowa; w kwestii terminologii zapytała, czym jest stereotyp, a czym prototyp; zaś w związku z przedmiotem opisu w *SSiSL* (na przykładzie hasła *Grad*) prosiła o wyjaśnienie, czy rekonstruowane wyobrażenie wiąże się z wszystkimi trzema nazwami ludowymi (tj. *grad*, *krupa*, *jad*).

Kolejny dyskutant — prof. Walery Pisarek — wyraził gorące poparcie dla kontynuacji prac nad *SSiSL*, wskazując, że najkorzystniejszym rozwiązaniem byłoby włączenie pracowni słownika w strukturę któregoś z instytutów PAN. Następnie przeszedł do sposobu definiowania etnolingwistyki, deklarując, że rozumie ją jako coś analogicznego do socjolingwistyki i psycholingwistyki, tzn. że ich wyróżnikiem jest interpretowanie zjawisk językowych za pomocą odwołań do czynników socjologicznych, psychologicznych lub etnicznych. Dopominał się także o uwzględnienie roli językoznawstwa niemieckiego w kształtowaniu się etnolingwistyki (Humboldta, Grimmów, kręgu „*Sprache und Gemeinschaft*”, twórców teorii pól językowych). Prof. Aleksandra Cieślíkowa powróciła do kwestii powołania pracowni *SSiSL*, zgłaszając pomysł uło-

kowania jej w Instytucie Języka Polskiego PAN. Z kolei prof. Jolanta Antas odniosła się do siedmiopunktowego programu badawczego etnosemantyki, proponując jego uzupełnienie o schematy wyobrażeniowe, co pozwoliłoby wniknąć w „stylistykę myślenia” podmiotu; zapytała też o sposób rekonstruowania punktu widzenia podmiotu w sytuacji, gdy w jednym podmiocie są dwa podmioty. Ostatni z dyskutantów — prof. Jerzy Bańczerowski — wyraził opinię, że określony w prezentacji obraz etnolingwistyki jest „imponujący, ale i rozmyty”; w związku z tym skierował do prof. Bartmińskiego pytanie o to, gdzie są granice etnolingwistyki i co zostaje dla innych dyscyplin językoznawstwa; według prof. Bańczerowskiego etnolingwistyka dotyczy tylko semantyki i pragmatyki.

Po zamknięciu dyskusji w imieniu trojga referentów głos zabrał prof. Jerzy Bartmiński. Podziękował wszystkim za wsparcie i sugestie, jak zapewnić stabilną kontynuację prac nad *SSiSL*. Powiedział, że zamierza w najbliższym czasie powrócić do pracy nad *Słownikiem* i równolegle pracować na polu etnolingwistyki porównawczej i transkulturowej. Dla kontynuacji prac nad *SSiSL* w jego mniemaniu optymalnym rozwiązaniem byłoby stworzenie pracowni z młodym, niewielkim zespołem 4–5 osób zatrudnionych na etatach, a dopełnienie tej struktury stanowiłyby granty przeznaczone na realizację określonych etapów pracy nad *Słownikiem*. Natomiast prace porównawcze są planowane i częściowo już prowadzone w ramach Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów, a także we współpracy z grupą badawczą prof. Rosemarie Lühr z Uniwersytetu w Jenie, kierującej grantem wspieranym przez Volkswagenstiftung i pracującej nad tematem pt. *Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa*. Zaplanowano wspólną konferencję w Lublinie w dniach 3–5 kwietnia 2008, na którą profesor zaprosił zainteresowanych.

Joanna Szadur, Grzegorz Żuk

KONFERENCJA NA TEMAT
EUROPEJSKICH NORM I WARTOŚCI
ORAZ JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA
SŁOWIAN (LUBLIN 3–5 KWIETNIA 2008)

W dniach 3–5 kwietnia 2008 r. w Lublinie odbyło się spotkanie naukowe dwóch zespołów naukowych pracujących nad problematyką wartości w języku. Współpracownicy niemieckiego projektu mającego centralę w Uniwersytecie Fryderyka Schillera w Jenie i wspieranego przez Fundację Volkswagena (pod nazwą *Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa* — [Normy i wartości w porozumieniu między wschodem i zachodem Europy]) spotkali się z Komisją Etnolingwistyczną Komitetu Językoznawstwa PAN, która swoje kolejne (szóste) posiedzenie poświęciła zagadnieniu wartości w językowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów. W czasie trzydniowych obrad referaty przedstawili badacze z krajów wschodniej i zachodniej Europy: Niemiec, Polski, Litwy, Ukrainy, Belgii, Rumunii, Rosji, Armenii i Włoch — przede wszystkim językoznawcy, ale również politolodzy, socjolodzy i psycholodzy.

Całość zorganizowały wspólnymi siłami: Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego oraz Zakład Lingwistyki Stosowanej UMCS. Bardzo pomogli studenci polonistyki i lingwistyki stosowanej.

Największym zainteresowaniem referentów cieszyły się pojęcia dotyczące życia publicznego, a wśród nich DEMOKRACJA, której poświęcono aż pięć wystąpień. Mówiono o historii tego pojęcia w języku niemieckim z perspektywy lingwistycznej (Natalia Chumakova, Jena) i socjologicznej (Jörg Oberthür, Jena), o jego rozumieniu we współczesnym języku polskim (Monika Grzeszczak, Lublin) i jego definicjach w słownikach języka rosyjskiego (Aleksy Judin, Gandawa), a także o rozumieniu demokracji w dziełach Lenina i Trockiego (Oleg Poljakov, Wilno). Referaty łączył temat, ale zabrakło wspólnego mianownika metodologicznego,

bez którego — na co zwracali uwagę dyskutanci — trudno przeprowadzić badania porównawcze. W kolejnych wystąpieniach analizowano inne pojęcia zaliczane również do sfery publicznej, jak patriotyzm, nacjonalizm i szowinizm (Małgorzata Brzozowska, Lublin), naród (Monika Bednarczuk, Lublin-Chełm), suwerenność (Nina Gryshkova, Lublin), migracja (Gene Lefe, Lecce), wychowanie, edukacja, pokój (Hasmik Ghazaryan, Jerewan), odpowiedzialność (Olga Frolova, Moskwa), Kościół, edukacja (Elżbieta Trubiłowicz, Lublin), a także pojęcia bliższe codziennemu doświadczeniu, jak np. dom (Jerzy Bartmiński, Lublin), rodzina (Iwona Bielińska-Gardziel, Lublin), kariera (Lubov Feoktistova, Jekatierinburg). Uczestnicy mieli również okazję wysłuchać wystąpień stawiających sobie za cel poszukiwanie metody badania wartości społecznych. Zajęli się tym: z perspektywy antropologii językowej — Michael Fleischer (Wrocław), a z perspektywy antropologii społecznej — Anna Horolets (Warszawa).

W miarę spójne metodologicznie były referaty lubelskiego środowiska etnolingwistycznego i osób z nim współpracujących, oparte na metodologii językowego obrazu świata w wersji reprezentowanej przez Jerzego Bartmińskiego, współgospodarza lubelskiej konferencji. Metoda ta polega na rekonstrukcji zbiorowych wyobrażeń „przedmiotów mentalnych” na podstawie trojkiego typu danych: pochodzących z systemu językowego (S), z badań ankietowych (A) oraz z tekstów (T) i zastosowaniu tzw. definicji kognitywnej. Efektem badań ma być odtworzenie zarówno podstawowych pojęć przynależnych do wspólnej bazy kulturowej, jak też pokazanie ich modyfikacji (profilowania) w dyskursach ideologicznych. Ten aparat pojęciowy stanowi propozycję wspólnego mianownika dla dalszych badań porównawczych, których celem jest odkrywanie zarówno różnic, jak też, a może przede wszystkim, podobieństw, pokazanie, co łączy, co może pomóc w porozumieniu się ludzi różnych języków i kultur w ramach europejskiej wspólnoty narodów, Wschodu i Zachodu kontynentu.

Druga część lubelskiego spotkania (sobota, 5 kwietnia 2008 roku) była dniem Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN (dalej KE KJ PAN). Referat pt. *Jak badać*

językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów? ogłosili Jerzy Bartmiński i Wojciech Chlebda (tekst w tym tomie „Etnolingwistyki”). Referenci podkreślili „tożsamościowy” charakter badań etnolingwistycznych, wymagający prowadzenia badań porównawczych, postulowali powrót do koncepcji słownika aksjologicznego i językowej rekonstrukcji systemu wartości przyjmowanych przez wspólnoty i stanowiących o ich tożsamości. W dyskusji Hanna Taborska podkreśliła potrzebę uwzględnienia „obszarów niepamięci” zbiorowej (np. „szmalcownictwo” w czasie wojny), Tomasz Rokosz postawił pytanie o realne istnienie wspólnoty słowiańskiej i o rolę w jej tworzeniu (też dzieleniu) języków sakralnych, cerkiewnego i łaciny; Jolanta Rudolph zwracała uwagę na specyficzne poczucie wspólnoty u emigrantów; Zbigniew Greń akcentował konieczność wyraźnego określenia *tertium comparationis* (język ogólny czy też terytorialne jego odmiany), Maciej Abramowicz pytał o granice etnolingwistyki traktowanej tożsamościowo.

Dyskusję panelową poświęconą perspektywom pracy nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów rozpoczęli Aleksy Judin (Gandawa, Belgia), Michael Fleischer (Wrocław), Wojciech Chlebda (Opole) i Jerzy Bartmiński (Lublin). Przedstawili propozycje dotyczące projektu badawczego, którego przedmiotem byłyby przyjmowane przez wspólnoty narodowe wartości analizowane wedle jakiejś przyjętej wspólnie teorii i metodologii.

Po dyskusji, w której udział wzięli: Anna Engelking, Anna Burzyńska, Tomasz Rokosz, Zbigniew Greń, Małgorzata Brzozowska, Olga Frołowa oraz wszyscy czterej paneliści, usta-

lono, że: 1/ Projekt przyjmie nazwę *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym*, a jego logo będzie EUROJOS. 2/ Projekt będzie afiliowany w Instytucie Slawistyki PAN w Warszawie, a funkcję sekretarza będzie pełnił dr Iwona Bielińska-Gardziel, pracownik IS PAN. 3/ Powstanie rada naukowa, która będzie konsultować jego realizację; gotowość pracy w radzie zgłosili: Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda, Michael Fleischer i Aleksy Judin, zaproszeni zostaną też etnolingwiści z innych krajów, w tym koniecznie z wszystkich krajów słowiańskich, skupieni w Komisji Etnolingwistycznej działającej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów. 4/ W ramach ogólnego projektu EUROJOS będą realizowane szczegółowe zadania, nie tylko nad preferowanym na początek językowo-kulturowym obrazem wartości, lecz także np. nad słowiańskim antropokosmosem, konceptualizacją czasu i przestrzeni, funkcjonowaniem stereotypów narodowych; ważnym wydzielonym zadaniem w ramach ogólnego programu EUROJOS będzie rozpoczęty w Lublinie *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (redagowany pod kier. J. Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej).

Podstawą opracowania będą zarówno wyniki badań ankietowych (kwestionariuszowych) prowadzonych równolegle w różnych krajach europejskich (głównie słowiańskich), jak też dane wybierane ze słowników definicyjnych oraz czerpane z tekstów.

Wszyscy chcący uczestniczyć w projekcie mogą kierować deklaracje współpracy oraz tematy indywidualnych badań na ręce dr Iwony Bielińskiej-Gardziel (adres do korespondencji: sekretariat@ispan.waw.pl).

Opracowali: Agata Bielak (AB), Nataliya Kostyak (NK), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (SNB), Marta Nowosad-Bakalarczyk (MNB), Katarzyna Prorok (KP), Sebastian Wasiuta (SW).

Jerzy Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*. Wyd. 2. popraw. i uzupeł. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 328 s.

Zbiór zawiera 21 artykułów i studiów, publikowanych przez autora w latach 1984–2004. W związku z aktualnymi dyskusjami o stanie, dorobku i perspektywach etnolingwistyki, przedstawia się tu teksty poświęcone kluczowemu dla całej dziedziny zagadnieniu — językowemu obrazowi świata. W części pierwszej (*Język a świat*) autor omawia pojęcie JOS i podstawową literaturę przedmiotu na jego temat. Wprowadza także w problematykę konceptualizacji świata, wyróżniając dwa typy informatorów — naiwnych i refleksyjnych. Część druga (*Jak opisywać językowy obraz świata?*) gromadzi doniosłe z punktu widzenia rozwoju pojęć polskiej etnolingwistyki artykuły na temat definicji kognitywnej i kategoryzacji w definicjach, wpływu JOS na spójność tekstu, punktu widzenia, perspektywy oglądu, profilowania pojęć, w końcu — wartości jako podstawy JOS. W kolejności (część III — *Fragmenty polskiego językowego obrazu świata*) autor przeprowadza rekonstrukcję obrazów *matki, domu i świata, ojczyzny, ludu, prawicy i lewicy* oraz omawia przemiany, jakim JOS podlega we współczesnym polskim dyskursie. Zamknięcie książki (część IV) stanowią rozprawy o charakterze komparatystycznym. Naprzód omówione zostają założenia teoretyczne takich porównań (*Koncepcja językowego obrazu świata w programie sławistycznych badań porównawczych*), następnie zaś przedstawiono aplikację metodologii w postaci analiz pojęć *dola — sud'ba, peuple — lud* oraz *ojczyzny* w polskim i rosyjskim JOS.

SW

Jerzy Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 360 s.

Tom składa się z 22 prac, które ukazały się drukiem w latach 1985–2005. Książka jest komplementarna wobec wydanych wcześniej *Językowych podstaw obrazu świata* w dwojakim sensie. Po pierwsze, przynosi prace poświęcone ściśle problematyce stereotypów językowych jako niezbywalnych elementów komunikacji językowej, których nie da się „przezwyćczyć” czy „zlikwidować”, wbrew potocznym (niejęzykoznawczym) koncepcjom. Po drugie, dopełnia poprzednią publikację o teksty poświęcone przedmiotowi etnolingwistyki, dziejom jej lubelskiej odmiany (nazywanej coraz częściej etnolingwistyką kognitywną) oraz słownikowi etnolingwistycznemu. Wyraźnie widoczna jest ewolucja koncepcji stereotypów językowych — od ujęcia formalnego do „mentalnego”. W części pierwszej wprowadza się czytelnika w bogatą i złożoną problematykę relacji między językiem a kulturą, a także omawia podstawy etnolingwistyki jako subdyscypliny językoznawczej zajmującej się badaniem języka w kulturze. Część druga (*Miejsce stereotypów w języku*) dotyczy zagadnienia na poziomie teoretycznym — omówione zostają podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem, kryteria ilościowe w tych badaniach, miejsce stereotypów we współczesnej polszczyźnie, problematyka gry ze stereotypami oraz geneza i stan obecny *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Kolejna część książki poświęcona została polskiemu antropokosmosowi. Omówione zostają tu pojęcia

nieba, ziemi, piekła i rzeki. W części czwartej zebrano artykuły dotyczące pojęć obdarzonych w polskim języku (i w kulturze) wyraźnym nacechowaniem aksjologicznym — *ojczyzny, Matki Boskiej, sacrum* (w folklorze). Tutaj także zamieszczono artykuł o założeniach polskiego słownika aksjologicznego. Ostatnia partia książki poświęcona jest stereotypom narodowym — *Niemca, Rosjanina i Ukraińca* oraz ich profilom w dyskursie.

SW

Renata Grzegorzczkova, *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007, 210 s.

Książka jest zapisem wykładów ze *Wstępu do językoznawstwa*, jakie autorka prowadziła dla studentów I roku polonistyki UW w latach 1999–2001. Cykl 15 wykładów został podzielony na 3 części, obejmujące po 5 wykładów. Część I dotyczy istoty języka i jego cech. Autorka przedstawia w niej język jako system znaków konwencjonalnych oraz omawia cechy istotne języka naturalnego (konwencjonalność, foniczność, dwustopniowość, dwuklasowość, abstrakcyjność, polisemiczność, kreatywność, uniwersalizm). Wprowadza też podstawowe dla językoznawstwa odróżnienie systemu i użycia języka oraz pojęcia tekstu, wypowiedzi i dyskursu. Następnie omawia funkcje języka i wypowiedzi. Przedstawia także język w działaniu, pokazując strukturę aktu komunikacji oraz typy aktów mowy. Część II książki dotyczy struktury systemu językowego. Kolejno przedstawione zostały podsystem fonologiczny, morfologiczny, składniowy oraz leksykalny (części mowy i struktura semantyczna słownictwa). W części III publikacji autorka prezentuje wybrane problemy metodologiczne językoznawstwa. Pokazuje kontrowersje związane z ustaleniem statusu językoznawstwa wśród innych nauk, daje też przegląd i charakterystykę dyscyplin językoznawczych. W trzech ostatnich wykładach przedstawia podstawowe problemy językoznawstwa historycznego, typologicznego i kulturowego.

Książka R. Grzegorzczkovej to znakomity podręcznik dla studentów rozpoczynających kształcenie w zakresie językoznawstwa — w przystępny i ciekawy sposób wprowadza w podstawowe pojęcia, daje minimum wiedzy o języku oraz kreśli „mapę” problemów, jakie stoją przed badaczami języka. Na uwagę zasługuje fakt, że autorka, systematyzując „tradycyjne” zagadnienia językoznawcze, uwzględniła także dorobek językoznawstwa ostatnich lat, charakteryzujący się nowym spojrzeniem na język, wzbogaconym o aspekt kulturowy i komunikacyjny.

MNB

Językoznawstwo kognitywne III. Kognitywizm w świetle innych teorii. Red. Olga Sokołowska, Danuta Stanulewicz. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2006, 480 s.

Praca zbiorowa, na którą składa się osiemnaście artykułów autorstwa badaczy polskich i zagranicznych (Ronald W. Langacker, Robert E. MacLaury, Masako K. Hiraga, Reuven Tsur, Tim Rohrer — teksty w polskich przekładach). We wstępie do książki Danuta Stanulewicz omawia początki lingwistyki kognitywnej, zrodzonej w odruchu reakcji na generatywizm amerykański. Rozpowszechnienie użycia przymiotnika *kognitywny* datuje na lata 80. ubiegłego wieku, kiedy to ukazały się książki George’a Lakoffa (*Categories and Cognitive Models*) i Ronalda W. Langackera (*Foundations of Cognitive Grammar*). Do teorii konkurencyjnych i komplementarnych wobec kognitywizmu, które omówiono w książce, należą gramatyka konstrukcji Adeli Goldberg (artykuł Ronalda Langackera), teoria indefinibiliów rozwijana przez Annę Wierzbicką (artykuł Henryka Kardeli), lingwistyka tekstu Roberta-Alaina de Beaugrande’a i Wolfganga U. Dresslera (artykuł Aleksandra Szwedka), teoria oglądu (artykuły Roberta E. MacLaury’ego i Adama Głaza) oraz funkcjonalizm Simona Dika (artykuł Romana Kalisza i Wojciecha Kubińskiego). Drugą część książki zatytułowano *Interpretacje*

i wędrówki idei. Omówiono tu pojęcia konotacji semantycznej (Ryszard Tokarski), metonimii (Bogusław Bierwiaczonek), figury i tła (Danuta Stanulewicz) oraz tendencje prekognitywne (semantyka ram — artykuł Michała Posta, a także prace Dwighta Bolingera, w których polemizował on z tezami generatywistów — artykuł Olgi Sokołowskiej). W części trzeciej — najobszerniejszej — opublikowano teksty poświęcone związkowi kognitywizmu z innymi naukami i dziedzinami. Analizom tekstów literackich poświęcili artykuły Masako Hiraga, Reuven Tsur i Marek Kuźniak. Alina Kwiatkowska prezentuje zastosowanie kognitywizmu do badań nad sztuką. Teksty Kazimierza Sroki, Tima Rohrera i Bogusława Bierwiaczonka dotyczą związków z nauką o religii i neurobiologią.

SW

Kognitywizm w poetyce i stylistyce. Red. Grażyna Habrajska, Joanna Ślósarska. Kraków: Universitas, 2006, 176 s.

Książka stanowi zbiór jedenastu artykułów, których autorzy aplikują metody i pojęcia wypracowane w ramach językoznawstwa kognitywnego do analizy tekstu. W konsekwencji zatem czytelnik otrzymuje prezentację wzajemnie dopełniających się, interdyscyplinarnych ujęć tego typu analizy. Barbara Lewandowska-Tomaszczyk w artykule *Konstruowanie znaczeń i teoria stapiania* (s. 7–35) omawia teorię amalgamatów pojęciowych, uznając za elementy pozwalające na komunikowanie się: umysłowe procesy metaforyzacji i metonimizacji, scenariusze zachowań, zasady kategoryzacji zjawisk. Tomasz P. Krzeszowski (*Czy istnieją niemożliwe metafory? — kilka uwag o ograniczeniach metaforyzacji*, s. 37–46) stwierdza, że metafora nie może funkcjonować w obrębie pojęć syntetycznych, z kolei w zakresie pojęć analitycznych nie może naruszyć domeny docelowej ani „ładunku aksjologicznego”, zaś żadnym ograniczeniem nie podlega w ramach pojęć jednostkowych, dopóki nie staną się one konwencjonalne. Iwona Nowakowska-Kempna (*Słowo poetyckie w badaniach kognitywnych*, s. 47–56) rozważa propozycje, które paradygmat kognitywny oferuje badaniom tekstów literackich. W części materiałowej autorzy podejmują problematykę podmiotu w esejach Zbigniewa Herberta (Agnieszka Będkowska-Kopczyk, Michał Kopczyk), koncepcji Fauconnierowskich przestrzeni mentalnych w analizie dwu wierszy Wisławy Szymborskiej (Agnieszka Libura), problematykę przestrzeni w analizie Miłoszowej ekfrazy *Turner* (Dorota Korwin-Piotrowska), metafor konceptualnych w utworach poetyckich Juliana Tuwima, Jana Lechonia, Leopolda Staffa i Kazimierza Wierzyńskiego (Barbara Grzeszczuk), stylu francuskiego przekładu *Sonetów krymskich* Adama Mickiewicza (Ewa Sławkowa), językowego obrazu muzyki w poezji (Ewa Biłas), stereotypu językowego smoka w literaturze fantasty (Natalia Lemann) oraz komizmu w komunikacji literackiej (Aleksander Głowczewski).

SW

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 452 s.

Autorka przyjmuje rozumienie tekstu jako jednostki językowo-komunikacyjnej. We wstępie omawia dotychczasowe ujęcia tekstu i kryteriów tekstowości, a także opowiada się za powiązaniem problematyki tekstologicznej z etnolingwistyką, uwzględniając bogaty dorobek słowiańskiej tekstologii folklorystycznej. Za punkt wyjścia i inspirację do badań wzorców tekstów ustnych służą autorce koncepcje Włodzimierza Proppa (kombinatoryka funkcji), Jurija Lotmana (porządek tekstu jako odzwierciedlenie porządku świata), teoria klisz językowych Grigorija Piermiakowa, teoria oralizmu Alberta Lorda oraz teza Teuna A. van Dijka o odwzorowywaniu modelu ludzkiego umysłu przez model tekstu. Część I monografii poświęcona została zagadnieniom teoretycznym — rekonstrukcji (z wykorzystaniem definicji kognitywnej) rozumienia tekstu przez użytkowników języka, wyznacznikom

tekstu ustnego, omówieniu teorii motywu. Dla tego ostatniego autorka wyróżnia funkcje: konstytutywną, informacyjno-wyszukiwawczą, eksplikacyjną i modelującą. Następnie omówione zostaje pojęcie wzorca tekstowego jako globalnego schematu, na który ukierunkowana jest komunikacja. W części drugiej zamówienie, kołęda i bajka analizowane są na poziomie tekstu i jego wariantów. Z kolei (cz. III) na poziomie gatunkowym rekonstruuje się zawarte w nich obrazy świata. Na poziomie międzygatunkowym (cz. IV) omówione zostają wzorce tekstowe takie, jak: kompleks, kolekcja, opozycja, „lustro”, koncept liczbowy, następstwo zdarzeń, ekwiwalencja, pętla semantyczna.

SW

Beata Nowakowska, *Nowe połączenia wyrazowe we współczesnej polszczyźnie*. Kraków: Wydawnictwo LEXIS, 2005, 127 s.

Rozprawa dotyczy połączeń wyrazowych, powstałych w polszczyźnie powojennej. Poddane analizie jednostki zostały wyekscerpowane z niespecjalistycznej prasy wydawanej w latach 1972 — 2000, a pochodzą z kartoteki neologizmów Pracowni „Obserwatorium Językowe” Instytutu Języka Polskiego PAN w Warszawie oraz z przygotowanych przez Pracownię i wydanych trzech serii „Nowego słownictwa polskiego...”. Autorka, wykorzystując różne koncepcje teoretyczne, dokonuje ich wieloaspektowego oglądu. Stosując kryterium onomazjologiczne, porządkuje zebrane neologizmy frazeologiczne wg ich przynależności do poszczególnych grup tematycznych. Na tej podstawie wyodrębnia pola odpowiadające różnym dziedzinom działalności człowieka: polityka (pole to obejmuje największą liczbę haseł), gospodarka, działalność inna niż polityka i gospodarka. Korzystając z ustaleń A. M. Lewickiego, autorka przeprowadza klasyfikację zebranych połączeń. Pozwoliło to ustalić, jak kształtują się proporcje między idiomami a frazemami w poszczególnych polach tematycznych oraz stwierdzić, że wyrażenia rzeczownikowe zdecydowanie dominują nad innymi typami nowo powstałych połączeń wyrazowych, co świadczy o przewadze funkcji nominacyjnej języka. Autorka podejmuje także kwestie związane z powstawaniem neologizmów frazeologicznych. Z jednej strony zwraca uwagę na sposoby powstawania połączeń (rozdział poświęcony derywacji frazeologicznej), z drugiej na źródła połączeń (rozdział poświęcony sposobom wzbogacania polszczyzny o nowe połączenia wyrazowe), z trzeciej — na mechanizmy tworzenia nowych połączeń. W rozdziale *Analiza nominacyjna nowych połączeń wyrazowych* B. Nowakowska próbuje odpowiedzieć na pytanie, jakie elementy języka są wykorzystywane przy tworzeniu określonych nazw (zauważa m. in. całe serie neologizmów motywowanych barwą, np. *biała śmierć*, *biała trucizna*, *biały marsz*, *biały dom*, *białe kołnierzyki*, *biały montaż* itp.). Książkę zamyka rozdział, zawierający uwagi dotyczące synonimii połączeń wyrazowych.

W omawianej publikacji mamy do czynienia z badaniem języka *in statu nascendi*. Specyfika badanego materiału sprawia, że autorka niejednokrotnie proponuje własne rozwiązania lub wprowadza pewne modyfikacje do już istniejących koncepcji. Zaproponowane przez nią analizy i rozwiązania mogą budzić zastrzeżenia, niemniej stanowią punkt wyjścia do dyskusji o nowych połączeniach frazeologicznych we współczesnej polszczyźnie.

MNB

Dorota Piekarczyk, *Kwiaty we współczesnym językowym obrazie świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2004, 241 s.

Przedmiotem analizy są nazwy pięciu kwiatów: róży, lilii, fiołka, chabry i wrzosu. Odtwarzając strukturę semantyczną tych nazw, autorka czerpie z danych leksykograficznych oraz danych tekstowych — wykorzystuje teksty poetyckie oraz teksty reklamowe. Odwołuje się również do faktów kulturowych. W rozdziale pierwszym Dorota Piekarczyk przedstawia założenia metodologiczne swojej

pracy. Omawia koncepcję językowego obrazu świata, ramy interpretacyjnej, kategoryzacji i definicji otwartej. W rozdziale drugim autorka prezentuje model definicyjny *kwiatu*, nawiązując do eksplikacji nazwy *flowers* autorstwa Anny Wierzbickiej oraz modelu definicji *kwiatu* zaproponowanego przez Jerzego Bartmińskiego. Na podstawie analizy zebranego materiału wyróżnia następujące cechy znaczeniowe nazw kwiatów: cechy fizyczne, czas kwitnienia, miejsce rośnięcia, zachowanie, relacja do człowieka. W rozdziałach III–VII Dorota Piekarczyk przedstawia językowy obraz wybranych kwiatów.

W obrazie *róży* najważniejsze są jej cechy fizyczne: ‘ma czerwone kwiaty’, ‘kwiaty mają liczne płatki’, ‘ma kolce’, ‘pachnie’. *Róża* konotuje ‘piękno’ (co zostało utrwalone m.in. w wyrażeniu *królowa kwiatów*), ‘szczęście’ i ‘radość’. Jest jej przypisywana funkcja wyrażania miłości. Kolor płatków tego kwiatu jest kojarzony z krwią, stąd różę uważa się za symbol męczeństwa. W znaczeniu słowa *róża* jest utrwalona konotacja ‘kobiecość’. W języku najsilniej utrwaliły się konotacje ‘piękna’, ‘szczęścia’, ‘radości’ i ‘cierpienia’, które tworzą stereotyp *róży*. Najważniejszym elementem obrazu *lilii* jest cecha jej wyglądu ‘ma białe kwiaty’, która motywuje konotacje ‘czystości’, ‘niewinności’ i ‘dziewictwa’. *Lilia* konotuje także ‘piękno’ i ‘doskonałość’ w sensie fizycznym i duchowym. *Fiołkowi* jest przypisywane ‘piękno’ i ‘skromność’, co ma związek z wyglądem tego kwiatu. W kulturze fiołki symbolizują wiosnę, są jej zwiastunem. W języku cecha *chabru* ‘ma niebieski kwiat’, jest silnie utrwaloną, eksponują ją również teksty poetyckie. Cecha ta motywuje konotacje ‘piękna’, ‘radości’, ‘doskonałości’ i ‘dobra’, ale także ‘smutku’, ‘tęsknoty’ i ‘spokoju’. *Chaber* jest wartościowany ambiwalentnie. W definicjach leksykograficznych *chaber* jest kategoryzowany jako *chwast*, co stanowi uzasadnienie dla cechy ‘jest zwalczany przez człowieka’. W tekstach poetyckich *chaber* jest ozdobą zboża, nieodłącznym elementem wiejskiego krajobrazu. W definicjach *wrzосу* eksponowana jest cecha ‘ma fioletowe kwiaty’, która motywuje konotacje ‘smutku’ i ‘rozpaczy’. Do najsilniej utrwalonych cech semantycznych *wrzосу* należy cecha ‘kwitnie jesienią’, czego dowodem jest derywat *wrzesień* ‘czas kwitnienia wrzosów’. Jak pisze autorka, „*wrzos* pod wieloma względami wyróżnia się z kategorii KWIAAT”.

W rozdziale ósmym jest przedstawiony językowy obraz *kwiatu*. *Kwiat* jest konceptualizowany w polszczyźnie jako ‘roślina’, która ‘wyrasta z ziemi’, ‘ma długą, prostą, pionową łodygę’, ‘na jej szczycie znajduje się kwiat*’ (*w znaczeniu ‘część rośliny’), ‘kwiat* ma liczne cienkie, płaskie płatki’, ‘z łodygi wyrastają liście’. *Kwiat* ‘pachnie’ i ‘zakwita wiosną’ (cecha ta została utrwalona w nazwie *kwiecień*), rośnie w ogrodzie/na rabacie/na kwietniku/na klombie/na polu/na łące/w lesie. Inne cechy semantyczne kwiatu to ‘sadzony (siany) dla ozdoby miejsca’ i ‘zrywany (ścinany) dla ozdoby’. *Kwiat* konotuje ‘piękno’, ‘radość’, ‘szczęście’ i ‘dobro’.

AB

Katarzyna Skowronek, Mariusz Rutkowski, *Media i nazwy. Z zagadnień onomastyki medialnej*. Kraków: Wydawnictwo LEXIS, 2004, 172 s.

Książka zawiera opis i interpretację swoistej warstwy przekazu medialnego — jego nazewnictwo. Autorzy stoją na stanowisku, że ten typ nazw nie jest jedynie werbalnym „dodatkiem” do mediów, lecz wywiera wpływ na ich funkcjonowanie na wielu poziomach i w różnym wymiarze. Ten funkcjonalny wymiar onimii medialnej starają się przybliżyć czytelnikowi.

Praca składa się z trzech części. Część I ma charakter teoretyczno-metodologiczny. Zaprezentowano w niej rozważania teoretyczne i metodologiczne z zakresu językoznawstwa i onomastyki oraz wybrane koncepcje z kręgu filozofii współczesnej kultury i medioznawstwa, przydatne w dociekanii istoty tej warstwy nazewnictwa. Części II i III mają charakter materiałowo-badawczy. Zawierają językowo-kulturowy opis polskich nazw współczesnych mediów masowych, tj. prasy, radia, telewizji i Internetu, dokonany w perspektywie diachronicznej. Opis obejmuje dwie płaszczyzny nazewnictwa medialnego. Pierwsza z nich to nazwy mediów, czyli tytuły czasopism, nazwy stacji radiowych i telewizyjnych oraz nazwy witryn i portali internetowych (część II). Druga dotyczy nazw w mediach,

czyli nazewnictwa rubryk prasowych, tytułów audycji radiowych i programów telewizyjnych (część III). Badanie zgromadzonego materiału nazewniczego skupia się na wzajemnych relacjach pomiędzy: nazwą a rodzajem medium, które ona desygnuje; nazwą a słownictwem pospolitym, z którego ona jest zbudowana; znaczeniem i funkcją nazwy a niektórymi uniwersalnymi w kulturze polskiej kategoriami pojęciowymi; nazwą a typem odbiorcy danego medium; językowymi cechami nazwy a dokonującymi się obecnie przemianami społeczno-kulturowymi. Przyjęta przez autorów perspektywa badawcza wykracza poza ramy tradycyjnej (strukturalistycznej) lingwistyki, uwzględnia fakt, że badane nazwy nie funkcjonują w „kulturowej pustce”, przeciwnie są zanurzone w określonej kulturze. Ten interdyscyplinarny charakter badań onomastycznych, zaprezentowany w publikacji, sprawia, że jej adresatem mogą być nie tylko językoznawcy, lecz także medioznawcy, dziennikarze, socjologowie, badacze kultury oraz wszyscy zainteresowani rolą mediów i ich nazw we współczesnym świecie.

MNB

Peter Stockwell, *Poetyka kognitywna. Wprowadzenie*. Red. nauk. Elżbieta Tabakowska, tłum. Anna Skucińska. Kraków: Universitas, 2006, 280 s.

Publikacja jest tłumaczeniem wydanego w 2002 r. przez Routledge podręcznika *Cognitive Poetics. An Introduction*, któremu towarzyszył wówczas tom *Cognitive Poetics in Practice*, pod red. Joanny Gavins i Gerarda Steena (nietłumaczony na polski). W dwunastu rozdziałach autor wprowadza podstawowe pojęcia poetyki kognitywnej, a ściślej — omawia pojęcia z zakresu językoznawstwa kognitywnego w zastosowaniu do analizy utworów literackich. Są nimi: figura i tło, prototypy i schematy poznawcze, *deixis*, skrypty, światy języka, dyskursu, tekstu (wraz z podświatami), przestrzenie mentalne, metafora pojęciowa, paraboliczność, styl rozumiany jako ruch figury i tła. Stockwell pokazuje ich powiązania z pojęciami tradycyjnie rozumianej poetyki i — szerzej — teorii literatury oraz stosuje je w przykładowych analizach, wychodząc z założenia, że poetyka kognitywna jest przede wszystkim dziedziną stosowaną. Wywody w każdym z rozdziałów obudowane są częściami, w których przedstawia się czytelnikowi kwestie wątpliwe oraz proponuje samodzielne rozwiązanie problemów (*Tematy do dyskusji, Dalsze poszukiwania, Bibliografia i zalecana literatura*). Zdaniem Stockwella, dla poetyki kognitywnej istotny jest kontekst literacki (literatura to nie tylko zbiór słów) oraz — ważniejszy nawet — kontekst czytelniczy (zwłaszcza psychologiczne procesy lektury i odbioru czytelniczego w kontekście kultury). W proponowanym ujęciu poetyka kognitywna łączy się ściśle ze stylistyką językoznawczą. Dyscyplina ta właściwie skupia się na tym, jak czytelnik odebrał dany tekst. Książka zatem syntetyzuje podejście lingwistyczne, literaturoznawcze i psychologiczne do tekstu artystycznego. Materiał literacki, na którego przykładzie Stockwell operuje, stanowią utwory (lub ich fragmenty) m.in. Roberta Browninga, Teda Hughesa, Emily Brontë, George’a Herberta, a także *Sen o Drzewie*, *Pan Gawen* i *Zielony Rycerz* czy utwory z gatunku *science fiction*.

SW

Świat słowa Jana Pawła II. Refleksje — wspomnienia — opinie. Opracowała Marta Dalgiewicz. Tarnów: Wydawnictwo BIBLOS, 2007, 129 s.

Wśród wielu pozycji dotyczących życia i działalności Jana Pawła II książka ta wyróżnia się wyborem tematu. Jej celem jest bowiem ukazanie stosunku Papieża do języka. Jego fascynacja słowem, której początki sięgają studiów polonistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim, jest widoczna w licznych wypowiedziach, które zebrała i ułożyła w spójną całość Marta Dalgiewicz. Już w *Przedmowie* do opracowania Andrzej Markowski podkreśla wartość myśli papieskich: „Jak mało kto był On świadomy wagi słowa, jego roli w życiu narodu, jak mało kto umiał w sposób odpowiedzialny i rozważny, a także mądry i piękny, posługiwać się słowem”.

W pierwszym rozdziale pt. *Studenckie lata Karola Wojtyły* zebrane są wspomnienia Papieża z okresu studiów. Pomimo że trwały tylko rok, rozbudziły w nim zainteresowania językoznawcze. Jak zaznacza w jednym z przemówień: „studia filologiczne pomogły mi, zarówno poprzez literaturę, jak i język, w zrozumieniu tajemnicy słowa”. Obraz czasów uniwersyteckich dopełniają wspomnienia o młodym Karolu Wojtyle jego koleżanek i kolegów ze studiów: Ireny Bajerowej, Haliny Królikiewicz-Kwiatkowskiej, Krystyny Zbijewskiej, Tadeusza Ulewicza i Mariana Pankowskiego.

Drugi rozdział pt. *Misterium słowa Jana Pawła II* zawiera liczne refleksje Jana Pawła II dotyczące roli języka. Zostały one zebrane w pewne kręgi tematyczne: „Rozwój języka”, „Mowa ojczysta”, „Znaczenia wyrazów”, „Słowa Boga” i „Języki świata”. W tych wielostronnych spojrzeniach uwidacznia się nie tylko głęboka świadomość językowa Papieża, lecz przede wszystkim jego szacunek do słowa i mowy ojczystej.

Wysoką wartość „świata słowa” Jana Pawła II potwierdzają umieszczone w ostatniej części książki wypowiedzi językoznawców: Renaty Grzegorzewskiej, Danuty Michałowskiej, Marii Kamińskiej, Renaty Przybylskiej, Jana Miodka, Jana Sochonia, Anetty Gajdy, Doroty Zdunkiewicz-Jedynak, Wiesława Przyczyny, Jerzego Bartmińskiego, Katarzyny Leszczyńskiej, Elizy Grzelak, Anny Piotrowicz i Jadwigi Puzyniny.

KP

Ewa Wolańska, *Szybko, mobilnie, skrótowo, czyli właściwości komunikacyjne, tekstowe i stylistyczne krótkiej wiadomości tekstowej*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2006, 143 s.

Rozprawa należy do nurtu badań pragmatylingwistycznych, szeroko pojmowanego językoznawstwa stosowanego, którego przedmiotem zainteresowania nie jest język sam w sobie, lecz wykonanie językowe. Z tego właśnie komunikacyjnego punktu widzenia zaanalizowana została krótka wiadomość tekstowa (SMS). Jest to nowy gatunek tekstowy, który na gruncie polskim pojawił się w latach 90. XX wieku i zdobył liczne grono entuzjastów przede wszystkim wśród ludzi młodych. Omawiana publikacja jest pierwszym w Polsce tak szerokim opracowaniem dotyczącym komunikacji SMS-owej z perspektywy lingwistycznej. Przedmiotem analizy jest w niej proces komunikacji SMS-owej oraz jego wytwór, czyli tekst krótkiej wiadomości tekstowej. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej (perspektywy tekstologicznej) pozwoliło badać poszczególne poziomy struktury werbalnej jako elementy działań użytkowników języka w określonym kontekście społeczno-kulturowym, badać jednostki języka na płaszczyźnie funkcjonalnej. W pracy ogładowi poddano cztery kategorie SMS-ów, reprezentujące wszystkie poziomy komunikacji, tj. poziom interpersonalny, grupowy, instytucjonalny i masowy: SMS-y wysyłane między członkami rodziny i między przyjaciółmi, między członkami grupy społecznej lub zawodowej, pochodzące od instytucji życia publicznego i dystrybuowane przez instytucje medialne o charakterze masowym. Książka zbudowana jest z 6. rozdziałów. W rozdziale I autorka prezentuje pojęcia kluczowe dla rozprawy: tekst, dyskurs, komunikowanie; przedstawia stan badań nad tekstem, dyskursem i komunikowaniem społecznym. W rozdziale II charakteryzuje warunki współtworzące zdarzenie komunikacyjne w komunikacji za pośrednictwem SMS-ów, tj. kanał komunikacyjny oraz kontakt między nadawcą a odbiorcą. W rozdziale III, zatytułowanym *Krótką wiadomością tekstową jako komunikat*, autorka analizuje komunikat SMS jako formalno-treściową jedność. W rozdziale IV (*Cele i formy komunikacji SMS-owej*) dokonuje przeglądu aktów mowy obecnych w SMS-ach oraz ukazuje strukturę dialogu w komunikacji za pośrednictwem SMS-ów. W rozdziale V Wolańska pokazuje odmiany języka obecne w komunikacji za pośrednictwem SMS-ów, a w rozdziale VI, zamykającym pracę, dokonuje podziału gatunków SMS-owych ze względu na funkcje komunikacyjne, jakie pełnią w układzie nadawczo-odbiorczym.

MNB

Etnolingvistični studiji 1. Zbirnyk naukovych prać. Red. Valentyna Konobrodska. Žyto-my: „Polissja”, 2007, 206 s.

Etnolingwistyka jest stosunkowo młodą dziedziną lingwistyki ukraińskiej, w której istnieje potrzeba wypracowania zasad metodologicznych, sprecyzowania podstawowych pojęć, określenia kierunków dalszego rozwoju. W związku z tym w omawianej publikacji znalazły się prace teoretyczne, wprowadzające do zasad i podstaw etnolingwistyki, metodologii badań. Zaprezentowano też dorobek naukowy ośrodków etnolingwistycznych innych krajów słowiańskich, zwłaszcza Serbii (D. Ajdaczić). Jednocześnie przedstawione zostały wyniki badań etnolingwistycznych, opartych głównie na danych dialektalnych i elementach tradycyjnej kultury ludowej.

We *Wstępie* Konobrodska podjęła próbę określenia specyficznych cech rozwoju etnolingwistyki na gruncie ukraińskim. Podaje obszerną bibliografię literatury źródłowej, obejmującą także dorobek etnolingwistyki rosyjskiej i polskiej. Zamieszczony w zbiorze artykuł tej autorki dotyczy semantyki niewerbalnych jednostek tekstu kulturowego na tle semantyki słowa na przykładzie obrzędowości pogrzebowej. W. Kononenko przedstawia koncept w ujęciu etnolingwistycznym, podkreśla rolę konceptu jako wartości, analizuje wybrane koncepty na przykładzie ukraińskich tekstów literackich. H. Arkuszyn i N. Cymbał poruszają istotne kwestie dotyczące etnokulturowego aspektu motywacji semantyki leksyki gwarowej. H. Dobrołoża, analizując semantykę etnonimów w kolokacjach gwarowych z Polesia Środkowego, podejmuje próbę rekonstrukcji ludowych stereotypów, związanych z osobami różnych narodowości. N. Diačenko przedstawia realizację antropocentryzmu w języku na podstawie analizy gwarowej leksyki, dotyczącej ludzkiego ciała. Publikacja zawiera także artykuły, dotyczące gwarowej leksyki obrzędowej z różnych regionów Ukrainy.

NK

Elena L'vovna Berežovič, *Jazyk i tradicionnaja kul'tura. Etnolingvističeskie issledovanija*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”, 2007, 599 s.

Monografia poświęcona jest wybranym problemom etnolingwistyki. Autorka wychodzi z założenia, że język jest źródłem wiedzy o tradycyjnej duchowej kulturze i w związku z tym podejmuje analizy różnorodnych faktów leksykalnych — wykorzystuje dane z zakresu rosyjskiej onomastyki i leksyki dialektalnej, pochodzące zarówno ze źródeł drukowanych (atlasy i słowniki gwarowe), jak też zbierane samodzielnie w trakcie badań terenowych. Jekatierinburska badaczka omawia w książce kilka kwestii. W pierwszej kolejności (rozdział I) są to ogólne problemy semantyki leksykalnej, w tym też metodyki badań sensów kulturowych, obecnych zarówno w nazwach pospolitych, jak i własnych. W rozdziale drugim rozpatrywane są podstawowe koncepty tradycyjnego językowego obrazu świata, odnoszące się do sfer „przestrzeń” i „człowiek”. Specjalną uwagę poświęca się problematyce rekonstrukcji leksyki i frazeologii (rozdział III), kategoriom „kodu kulturowego” i „tekstu kultury” (rozdział IV) oraz rekonstrukcji językowego mitu (rozdział V). Książka jako całość, choć mieści się w ramach etnolingwistyki rozumianej wąsko (tj. lingwistycznie, a nie interdyscyplinarnie i semiotycznie), może być adresowana do specjalistów różnych dyscyplin naukowych: etnolingwistów, onomastów, semazjologów, etnografów, a także do tych wszystkich, którzy interesują się tradycyjną kulturą duchową Słowian.

SNB

I. A. Sedakova, *Bal'kanskie motivy v jazyke i kul'ture bolgar. Rodinnyj tekst*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”, 2007, 430 s.

Praca dotyczy analizy cech bałkańskich w bułgarskim „tekście porodowym”, w skład którego wchodzi leksyka i frazeologia, system wierzeń, rytuałów i obrzędów, związanych z narodzinami

człowieka i jego losem. Autorka reprezentuje kompleksowe podejście do materiału, wykorzystuje terminologię, obrzędowość i dane folkloru. W analizach wychodzi od słów (nazewnictwa), przechodzi w kolejności do ich kulturowych konotacji, a następnie do danych pozajęzykowych — przedmiotów, wierzeń i rytuałów. Podstawę metodologiczną pracy stanowią prace wybitnych badaczy rosyjskich. Autorka wykorzystuje semiotyczną koncepcję tekstu Władimira Toporowa i pojęcie motywu wypracowane przez Moskiewskie Koło Semiotyczne (W. Iwanow, W. Toporow, T. Nikolajewa, T. Cywian, T. Swiesznikowa), przyjmuje ukierunkowanie dialektologiczne, charakterystyczne dla moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej Nikity i Swietłany Tolstojów. Rekonstruuje antropologiczny model języka i kultury, stosuje założenia moskiewskiej szkoły *Logičeskij analiz jazyka*, skupionej wokół Niny Arutjunowej.

Kluczowe w pracy pojęcie porodu jest traktowane są jako ważniejsza część modelu świata, przenikająca się z innymi sferami (kalendarzem, medycyną ludową, demonologią itp.). Fakty języka i kultury są interpretowane jako nierozkładalna jedność. Leksyka i frazeologia porodu, nazwy ludzi i nazwy pospolite ujawniają typową dla Bałkanów pstrokaczną kategorię „swój” i „obcy”. Wyobrażenia o związku rodzenia i życiowego scenariusza odkrywają złożone więzi starszych mitologicznych aspektów i elementów ludowego prawosławia (np. związek kultu Bogurodzicy z wiarą w przepowiednie demonów losu, odbiór powtórzenia jako synonim śmierci, markowanie „sobotnich” ludzi). Świąteczny kompleks, dopasowany do pierwszych kroków dziecka, wchłaniania w siebie spektrum językowo-kulturowych rodzinnych bałkanizmów, demonstrując specyfikę bułgarskiej tradycji na tle słowiańskim i bałkańskim. W książce publikowane są mapy oraz zapisy ostatnich lat w metropolii i diaspory.

SNB

Książki nadesłane do Redakcji „Etnolingwistyki”

Z Polski

1. *Aksjotyczne przestrzenie kultury*. Pod red. Renaty Tańczuk i Doroty Wolskiej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005, 481 s.
2. Bednarczuk Leszek, *Związki i paralele fonetyczne języków słowiańskich*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2007, 216 s.
3. *Cognition in Language. Volume in Honour of Professor Elżbieta Tabakowska*. Edited by Władysław Chłopicki, Andrzej Pawelec, Agnieszka Pokojńska. Kraków: Tertium, 2007, 679 s.
4. Jędrzejko Ewa, *Składnia, style, teksty. Składniowe aspekty różnicowania i przemian polszczyzny XX wieku*. Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2005, 304 s.
5. *Jura Gajdzica: Dłó pamięci Narodu Ludzkiego*. Cieszyn–Cisownica: Towarzystwo Miłośników Cisownicy oraz Muzeum Śląska Cieszyńskiego, 2006, 56 s.
6. Kowalski Piotr, *O jednorożcu, Wieczerniku i innych motywach mniej lub bardziej ważnych. Szkice z historii literatury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2007, 274 s.
7. Kowalski Piotr, *Opowieść o chlebie, czyli nasz powszedni*. Opracowanie receptur Julian Piotrowski. Kraków: Wydawca „IKON”, 2007, 312 s.
8. *Nowe studia leksykograficzne*. Redakcja naukowa Piotr Żmigrodzki, Renata Przybylska. Kraków: Wydawnictwo LEXIS, 2007, 141 s.
9. Pieciul-Karmińska Eliza, *Językowy obraz Boga i świata. O przekładzie teologii niemieckiej na język polski*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2007, 250 s.
10. Simonides Dorota, *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2007, 312 s.
11. Wierzbicka Anna, *Słowa kluczowe. Różne języki — różne kultury*. Przekład Izabela Duraj-Nowosielska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2007, 563 s.

Z Czech

12. Janeček Petr, *Černá sanitka. A jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v české republice*. Praha: Nakladatelství Plot, 2006, 367 s.

Z Litwy

13. Gudavičius Aloyzas, *Gretinamoji semantika. Contrastive semantics*. Šiauliai: Šiaulių Universitetas, 2007, 242 s.

Z Rosji

14. *AB-60. Sbornik statej k 60-letiju A. K. Bajburina*. Red. N. B. Bachtin i G. A. Levinton. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2007, 572 s.
15. Bobunova M. A., Chrolenko A. T., *Konkordans russskoj narodnoj pesni*. Tom I: *Pesni Kurskoj gubernii*. Kursk: Kurskij gosudarstvennyj universitet, 2007, 258 s.
16. Bragina N. G., *Pamjat' v jazyke i kul'ture*. Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur, 2007, 519 s.
17. Brandes M. P., *Stilistika teksta. Teoretičeskij kurs (Na materiale nemeckogo jazyka). Učebnik*. 3-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe. Moskva: „Progress-Tradicija”, „INFRA-M”, 2004, 416 s.
18. Čukovskij Kornej I., *Živoj kak žizn'. O russskom jazyke*. Moskva: Izdatel'stvo KDU, 2004, 224 s.
19. Frumkina R. M., *Psicholingvistika*. 3-e izdanie, ispravlennoe. Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija”, 2007, 320 s.
20. Kaluckov V. N., Ivanova A. A., *Geografičeskie pesni v tradicionnom kul'turnom landšafte Rossii*. Moskva: Izdatel'stvo PFOP, 2006, 212 s.
21. Krongauz M. A., *Semantika. Učebnik dlja stud. lingv. fak. vysš. učeb. zavedenij*. 2-e izd., ispr. i dop. Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija”, 2005, 352 s.
22. *Kul'tura skvoz' prizmu identičnosti*. Red. L. A. Sofronova, N. M. Filatova. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”, 2006, 424 s.
23. *Logičeskij analiz jazyka. Jazykovye mehanizmy komizma*. Red. N. D. Arutjunova. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik”, 2007, 728 s.
24. Lutovinova I. S., *Slovo o pišče russskoj*. 2-e izd., pererab. Sankt-Peterburg: „Avalon”, „Azbuka-klassika”, 2005, 288 s.
25. Michajlov N. N., *Teorija chudožestvennogo teksta*. Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija”, 2006, 224 s.
26. Micheev Michail, *Dnevnik kak ěgo-tekst (Rossija, XIX — XX)*. Moskva: Vodolej Publishers, 2007, 264 s.
27. Mokienko V. M., *Obrazy russskoj reči. Istoriko-ětimologičeskie očerki frazeologii*. Vtoroe izdanie, ispravlennoe. Moskva: Izdatel'stvo „Flinta”, Izdatel'stvo „Nauka”, 2007, 464 s.
28. Mokienko V. M., *V glub' pogovorki. Rasskazy o proischoždenii krylatych slov i obraznych vyraženij*. 3-e izd., pererab. Sankt-Peterburg: „Avalon”, „Azbuka-klassika”, 2007, 256 s.
29. Otkupščikov Ju. V., *K istokam slova. Rasskazy o nauke ětimologii*. 4-e izd., pererab. Sankt-Peterburg: „Avalon”, „Azbuka-klassika”, 2005, 352 s.
30. Pančenko Aleksandr, *Christovščina i skopčestvo: Fol'klor i tradicionnaja kul'tura russskich mističeskich sekt*. 2-e izd. Moskva: OGI, 2004, 541 s.
31. Potebnja Aleksandr Afanas'evič, *Simvol i mif v narodnoj kul'ture*. Sostavlenie, podgotovka tekstov, stat'ja, komentarii A. L. Toporkova. Moskva: Labirint, 2007, 480 s.
32. *Russskaja častuška. Izbornik*. Sostavil A. A. Gorelov. Sankt-Peterburg: „Avalon”, „Azbuka-klassika”, 2007, 272 s.
33. Šejgal E. I., *Semiotika političeskogo diskursa*. Moskva: ITDGK „Gnozis”, 2004, 326 s.
34. Tjupa V. I., *Analiz chudožestvennogo teksta*. Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija”, 2006, 336 s.

Z Ukrainy

35. Nepop-Ajdaczyć Lidia, *Polska etnolingwistyka kognitywna. Pomoc dydaktyczna*. Kijów: Centrum wydawniczo-poligraficzne „Uniwersytet Kijowski”, 2007, 336 s.
36. Selivanova Olena, *Narysy z ukrajins'koji frazeologiji (psychokognitywnyj ta etnokul'turnyj aspekty)*. Kyjiv–Čerkasy: Brama, 2004, 276 s.

Czasopisma nadesłane do redakcji „Etnolingwistyki”**Z Polski**

1. „LingVaria”. Półrocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Red. Mirosław Skarżyński. Kraków: Wydawnictwo „Księgarnia Akademicka”. Rok II (2007), nr 2 (4), 264 s.
2. „Literatura Ludowa”. Dwumiesięcznik naukowo-literacki. Red. Jolanta Ługowska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Nr 4–5 / 2007, 124 s.; Nr 6 / 2007, 70 s.

Z Litwy

3. „Filologija” 2007 (12). Red. Aloyzas Gudavičius. Šiauliai: Šiaulių Universitetas, 139 s.

Z Rosji

4. „Voprosy Onomastiki” nr 4 / 2007. Red. A. K. Matveev. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 193 s.

Z Ukrainy

5. „Ucrainistica”. Zbirnyk naukovych prac'. Red. Mykola Verbovyj. Kryvyj Rig, 2003, 144 s.; 2007, 145 s.

Z USA

6. „Folklorica”. Journal of the Slavic and East European Folklore Association. Volume XII, 2007, 163 s.

VI. NOTY O AUTORACH

Etnolingwistyka 20

Lublin 2008

JAN ADAMOWSKI, ur. 1948, profesor UMCS, doktor habilitowany, dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa UMCS, kierownik Zakładu Kultury Polskiej. Dziedziny zainteresowań: język folkloru, tekstologia i genologia folklorystyczna, etnolingwistyka i folklorystyka, w tym obrzędy i wierzenia, pisarstwo ludowe, wschodnie pogranicze kulturowe, kody niewerbalne, ementarz jako tekst kultury, zagadnienia ludowej pobożności. Autor ok. 260 publikacji, w tym monografii *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne* (1999), dokumentacji repertuaru (głównie pieśni ludowych): *Tam na Podlasiu. Pieśni ludowe z gminy Borki i ich wykonawcy* (1994), *Pańszczyznka. Podlaskie pieśni ludowe z repertuaru Aleksandry Daniluk* (1997), *Śpiewanejki moje. Najwybitniejsi śpiewacy ludowi Lubelszczyzny i ich repertuar*, cz. I i II (2003, 2005) oraz prac pod redakcją: *W zwierciadle języka i kultury* (współred. S. Niebrzegowska, 1999), *Przestrzeń w języku i w kulturze. Problemy teoretyczne. Interpretacje tekstów religijnych* (2005), *Przestrzeń w języku i w kulturze. Analiza tekstów literackich i wybranych dziedzin sztuki* (2005). Redaktor ogólnopolskiego kwartalnika „Twórczość Ludowa”.

Adres służbowy: Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Polska, 20-031 Lublin, Pl. M. Curie-Skłodowskiej 4A; jan.adamowski@umcs.lublin.pl lub jadamowski@poczta.fm

NIKOLAJ ANTROPOV, ur. 1950, kierownik Oddziału Językoznawstwa Słowiańskiego i Teoretycznego Instytutu Narodowej Akademii Nauk Białorusi. Zainteresowania: białoruska i słowiańska etnolingwistyka, etnolingwistyka a etymologia, dialektologia, folklor, geografia etnolingwistyczna i inne. Inicjator i organizator prac terenowych, twórca i kustosz archiwum „Białoruskiego Atlasu Etnolingwistycznego”. Autor ponad 120 publikacji naukowych, w tym także prac zbiorowych Instytutu Językoznawstwa i Uniwersytetu Białoruskiego (Mińsk); redaktor kolejnych tomów *Słownika etymologicznego języka białoruskiego*.

Adres służbowy: 220072 ул.Сурганова, д. 1/2, Минск, Беларусь; n_antr@mail.ru

DEJAN AJDAČIĆ, ur. 1959, lektor-docent Katedry Filologii Słowiańskiej Instytutu Filologii Narodowego Uniwersytetu im. Tarasa Szewczenki w Kijowie. Dziedziny zainteresowań: folklorystyka, literaturoznawstwo, etnolingwistyka słowiańska. Autor ok. 140 prac naukowych, w tym 3 monografii: *Novak Kilibarda. Naučnik i književnik* (2000), *Prilozi proučavanju folkloru balkanskih Slovena* (2004), *Slavistička istraživanja* (2007), współautor słownika *Korotkyj ukrajins'ko-serbs'kyj slovnyk spolučuvnosti sliv* (2005), założyciel i główny redaktor folklorystycznego i etnolingwistycznego rocznika *Kodovi slovenskih kultura* (1996 — do dziś), redaktor ok. 10 zbiorów naukowych. dejajd@yahoo.com

JERZY BARTMIŃSKI, ur. 1939, profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS w Lublinie. Prace z zakresu współczesnej polszczyzny, tekstologii, etnolingwistyki, folklorystyki i dialektologii. Autor książek: *O języku folkloru* (1973), *O derywacji stylistycznej* (1977), *Nazwiska obce w języku polskim* (z Izabelą Bartmińską, 1978), *Folklor. język, poetyka* (1990), *Polskie kołędy ludowe* (2002), *Jazykovej obraz mira: očerki po etnolingvisti* (2005), *Językowe podstawy obrazu świata* (2006), *Stereotypy mieszkają w języku* (2007). Autor koncepcji i redaktor *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (t. 1 *Kosmos* cz. 1 — 1996, cz. 2 — 1999; kolejne tomy w opracowaniu). Założyciel i redaktor „Etnolingwistyki” (t. 1–20, 1988–2008); redaktor wielu prac zbiorowych, m. in. tomu *Współczesny język polski* (1993, II wyd. 2001) i tomów w tzw. lubelskiej czerwonej serii: *Pojęcie derywacji w lingwistyce* (1981), *Konotacja* (1988),

Językowy obraz świata (1990), *Język w kręgu wartości* (2003) i in. Przewodniczący Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Słowistów i podobnej komisji w Komitecie Językoznawstwa PAN.

Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, Polska, 20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; jbartmin@klio.umcs.lublin.pl

OL'GA BELOVA, ur. 1960, doktor habilitowany nauk filologicznych, starszy pracownik naukowy Instytutu Słowiańszczyzny RAN (Moskwa). Zainteresowania naukowe: tradycyjna duchowa kultura Słowian, wzajemne relacje piśmiennej i ustnej tradycji, folklor religijny narodów słowiańskich, stereotypy etnokułturowe w języku i w kulturze Słowian. Autorka ponad 300 prac naukowych, w tym monografii: *Slavjanskij bestiar. Slovar' nazvanij i simvoliki* (2000), „*Narodnaja Biblija*”: *Vostočnoslavjanskije etimologičeskie legendy* (2000), *Etnokul'turnye stereotipy v slavjanskoj narodnoj tradicii* (2005), „*Evrejskij mif*” v *slavjanskoj kul'ture* (2008, współaut. Vladimir Petruhin), *Fol'klor i knižnost': mif i istoričeskie realii* (2008, współaut. Vladimir Petruhin).

Adres służbowy: 119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32-А, корпус В, к. 926; olgabelovainslav@gmail.com

ELENA LVOVNA BEREZOVIČ, ur. 1966, doktor habilitowany nauk filologicznych, profesor Katedry Języka Rosyjskiego i Językoznawstwa Ogólnego Uralskiego Państwowego Uniwersytetu. Specjalista w dziedzinie rosyjskiej i słowiańskiej etnolingwistyki, onomastyki, etymologii, onomazjologii, leksykologii i leksykografii dialektalnej. Autorka 160 prac naukowych, w tym monografii *Toponimia Russkogo Severa: Etnolingvističeskie issledovanija* (1998), *Russkaja toponimija v etnolingvističeskom aspekte* (2000), *Jazyk i tradicionnaja kul'tura* (2007), a także słowników — *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka dla škol'nikov* (2000), współaut. wielotomowego *Slovar'ja govorov Russkogo Severa* i in. Przewodnicząca *Toponimističeskoj ekspedicii Ural'skogo universiteta*, kierownik dydaktyczno-naukowego kompleksu *Russkij onomastikon* (Instytut Języka Rosyjskiego im. W. W. Winogradowa RAN — UPU).

Adres służbowy: 620000, Россия, Екатеринбург, пр. Ленина, Уральский Государственный Университет им. Горького, Кафедра русского языка и общего языкознания; berezovich@yandex.ru

ELENA BOGANEVA, ur. 1967, kierownik Laboratorium Tradycyjnej Sztuki Białoruskiego Państwowego Instytutu Problemów Kultury. Zainteresowania: ludowa niebajkowa proza (legendy, przekazy, byliczki, podania obyczajowe), Biblia ludowa, ludowe chrześcijaństwo, problemy współczesnej egzystencji i autoreprezentacji tradycyjnej kultury chłopskiej (ustne dyskursy ludowe). Autorka około 60 publikacji naukowych, w tym także rozdziałów na temat prozy bajkowej i niebajkowej w monografiach zbiorowych: *Tradycyjna mastackaja kul'tura belarusaŭ. Vicebskaj Padzvinne* (Mińsk, 2004) i *Tradycyjna mastackaja kul'tura belarusaŭ. Grodzenskaj Panjamonne*, u 2 tomach. (Mińsk, 2006).

Adres służbowy: 220117 ул. Калиновского, 12, Минск, Беларусь; boganeva@tut.by

WOJCIECH CHLEBDA, ur. 1950, profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Opolskiego. Dziedziny zainteresowań: leksykologia i frazeologia języków słowiańskich, leksykografia jedno- i dwujęzyczna, językowy obraz świata. Autor ok. 170 prac naukowych, w tym czterech monografii: *Oksymoron. Z problemów poznania rzeczywistości* (1985), *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy* (1991, wyd. drugie 2003), *Fatum i nadzieja. Szkice do obrazu samoświadomości językowej dzisiejszych Rosjan* (1995), *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne* (2005), współautor trzech słowników przekładowych, w tym *Rosyjsko-polskiego słownika skrzydlatych słów* (2003).

Adres służbowy: Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UO, 45-040 Opole, pl. M. Kopernika 11; Womich4@wp.pl; ifwsch@uni.opole.pl

RENATA GRZEGORCZYKOWA, ur. 1931, profesor zw. w Instytucie Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalista w dziedzinie słowotwórstwa, semantyki i składni polskiej. Autorka książek: *Zarys słowotwórstwa polskiego* (1972 i wyd. następne), *Czasowniki odmienne we współczesnym języku polskim* (1969), *Funkcja semantyczna i składniowa polskich przysłówków* (1975), *Wykłady z polskiej składni* (1996 i nast.), *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej* (1990 i nast.), *Wstęp do językoznawstwa* (2007). Współautorka (z J. Puzyniną) *Słowotwórstwa współczesnego języka polskiego* (1979) oraz *Słowotwórstwa i gramatyki współczesnego języka polskiego* (1984). Współredaktor prac zbiorowych: *Językowa kategoryzacja świata* (1996), *Studia z semantyki porównawczej. Nazwy barw, nazwy wymiarów, predykaty mentalne* cz. 1 (2000), cz. 2 (2003).

ALOYZAS GUDAVIČIUS, ur. 1940, doktor habilitowany, profesor, kierownik Zakładu Filologii Rosyjskiej Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Szawelskiego. Przewodniczący Senatu Uniwersytetu Szawelskiego. Dziedziny zainteresowań: semantyka porównawcza, etnolingwistyka, interlingwistyka. Autor książek: *Sopostavitel'naja semasiologija litovskogo i russkogo jazykov* (1985), *Leksinė semantika* (1994), *Etnolingvistika* (2000), *Interlingvistikos įvadas* (2002), *Greitinamoji semantika* (2007). Redaktor czasopisma naukowego „Filologija“.

Adres służbowy: Šiaulių universitetas, Humanitarinis fakultetas, P. Višinskio 38, LT-76352 Šiauliai, Lietuva; gudavicius@hu.su.lt

NATALIA HOBZEJ, ur. 1964, doktor nauk filologicznych, kierownik Wydziału Języka Ukraińskiego Instytutu Ukrainoznawstwa im. I. Kipr'jakeviča Narodowej Akademii Nauk Ukrainy. Zainteresowania naukowe: dialektologia, leksykologia, leksykografia, językowy obraz świata. Autorka około 80 prac naukowych, między innymi: *Hucul'ska mifologija: etnolingvistyčnyj slovnyk* (2000), współautor *Hucul'ski govorki: korotkij slovnyk* (1997), redaktor naczelny wydawnictwa: *Dialektolohični studij* (t. 1–6, 2003–2006) oraz serii *Dialektolohična skrynja* (od 2003).

Adres służbowy: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАНУ, м. Львів, 29026, вул. Козельницька, 4; nkhozbej@comcast.net; nkhozbej@ukr.net

MARIJA ILIĆ, ur. 1973, badacz w Instytucie Bałkanistyki Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk w Belgradzie. Dziedziny zainteresowań: lingwistyka kulturowa (lingwistyka antropologiczna, etnolingwistyka) języków słowiańskich i problemy analizy dyskursu. Autorka ok. 20 prac naukowych, w tym monografii (współautorka: Mirjana Detelić): *Beli grad : poreklo folklorne formule i slovenskog toponima* (2006).

Adres służbowy: Instytut Bałkanistyki Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk UP, 11 000 Belgrad, pl. Knez Mihailova 35/IV; marija.ilic@sanu.ac.yu; marija.mail@gmail.com

ALEKSEJ JUDIN, ur. 1965, profesor doctor w Zakładzie Sławistyki Studiów Wschodnioeuropejskich w Uniwersytecie w Gent (Belgia). Dziedziny zainteresowań: etnolingwistyka wschodniosłowiańska, onomastyka folkloru, analiza conceptualna i dyskursywna tekstów ideologizowanych. Autor ok. 100 prac naukowych, w tym dwóch podręczników: *Russkaja tradicijnaja narodnaja ducho-vost'* (1994) i *Russkaja narodnaja duhovnaja kul'tura* (1999, izd. 2-e rozszerz. i zmien. 2007) oraz dwóch monografii: *Onomastikon russkich zagovorov* (1997) i *Onomastikon vostočnoslavjanskich zagadok* (2007).

Adres służbowy: Russische taalkunde Vakgroep Slavistiek en Oost-Europakunde Universiteit Gent Rozier 44, 9000 Gent, Belgium; e-mail: Oleksiy.Yudin@UGent.be, <http://www.slavistiek.ugent.be/>

ELENA KOROŁOVA, ur. 1951, profesor Instytutu Komparatywistyki Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Daugavpilskiego (Łotwa). Zainteresowania naukowe: leksyka i frazeologia dialektalna, język i kultura starowierców Łatgalii, etnolingwistyka, leksykografia dialektalna. Autorka ponad 100 publikacji naukowych, w tym dwóch słowników: *Motivacionnyj slovar' narečij archangel'skich govorov* (1990), *Dialektnyj slovar' odnoj sem'i (Pytalovskij rajon Pskovskoj oblasti)*, cz. 1–2 (2000). Współautorka wydawnictwa zbiorowego *Obrjadovaja poezija Pinež'ja. Materialy fol'klornych ekspedicion MGU v Pinežskij rajon Archangel'skoj oblasti (1970–1972)* (1980). Adres służbowy: Komparatīvistikas institūts, Daugavpils universitātes Humanitārā fakultāte, Vienības 13, kab. 323, Daugavpils LV-5401, Latvija, tel. (371)65424238; Fax (371)65422611; oksana.komarova@du.lv

JURIJ KOSTYLEV, Jekatierinburg, bałkarz nauk filologicznych, przygotowuje pracę magisterską w Katedrze Języka Rosyjskiego i Językoznawstwa Ogólnego Uralskiego Państwowego Uniwersytetu im. A. M. Gorkiego. Adres domowy: 620041, Россия, г. Екатеринбург, ул. Советская, д. 19 корп. 1, кв. 5; kubkrok@mail.ru

SWIETLANA MARTINEK, ur. 1957, docent Katedry Filologii Rosyjskiej Lwowskiego Narodowego Uniwersytetu im. Iwana Franki. Dziedziny zainteresowań: lingwistyka kognitywna (kognitywna semantyka, kognitywne mechanizmy, struktury konceptualne), psycholingwistyka, etnolingwistyka. Autorka ok. 70 prac naukowych, w tym *Ukrainskogo asociativnogo slovnika* (v 2 t.). Adres służbowy: Lvivs'kyj nacjonalnyj universytet imeni Ivana Franka Vul. Uniwersytets'ka 1, L'viv, 79000 Ukraine; s.v.martinek@gmail.com

LIDIA NEPOP-AJDAČIĆ (NEPOP), ur. 1976, docent Katedry Polonistyki Instytutu Filologii Narodowego Uniwersytetu im. Tarasa Szewczenki w Kijowie. Dziedziny zainteresowań: etnolingwistyka słowiańska, leksykologia, semantyka leksykalna, dialektologia, kontakty językowe. Autorka ok. 40 prac naukowych, w tym monografii: *Leksyčni osoblyvosti pol'skich govirok na terytoriji Chmel'nyč'koji ta Žytomyrs'koji oblastej* (2004) i pomocy dydaktycznej *Polska etnolingwistyka kognitywna* (2007), współpracownik *Bibliographie Linguistique* (autor danych z Ukrainy) (tomy za lata 1997–2003). lidijanepop@yahoo.com

ANNA PAJDZIŃSKA, ur. 1953, profesor w Zakładzie Językoznawstwa Ogólnego Instytutu Filologii Polskiej UMCS w Lublinie. Zainteresowania naukowe dotyczą semantyki leksykalnej, frazeologii i struktury tekstu artystycznego. Autorka książek: *Związki frazeologiczne nazywające akt mowy. Semantyka i składnia* (1988); *Frazeologizmy jako tworzywo współczesnej poezji* (1993), *Studia frazeologiczne* (2006). Współautorka (z A. M. Lewickim i B. Rejakową) *Z zagadnień frazeologii. Problemy leksykograficzne* (1987). Współredaktor tomów: *Językowa kategoryzacja świata* (1996), *Przeszłość w językowym obrazie świata* (1999), *Semantyka tekstu artystycznego* (2001), *Podmiot w języku i w kulturze* (2008). Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, 20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; anna.pajdzinska@umcs.lublin.pl

PIETER PLAS, studiował antropologię kulturową (MA, Leuven, 1996), języki i literaturę chorwacką (Zagrzeb, 1997) i lingwistykę interdyscyplinarną (MA, Antwerpia i Gent, 2005). Stopień doktora w zakresie języków i kultur wschodnioeuropejskich uzyskał w Uniwersytecie w Gent (Belgia), tam w latach 1997–2001 był zatrudniony jako młodszy pracownik naukowy. Obecnie badacz w Centrum Studiów Południowo-wschodnioeuropejskich w Uniwersytecie w Gent. Zainteresowania naukowe:

pragmatyka, antropologia lingwistyczna, antropologia kulturowa, historia kultury i folkloru słowiańskiego i bałkańskiego, w szczególności literatura mówiona i etnografia Słowian Południowych.

Adres służbowy: Center for Southeast European Studies, Ghent University, p/a Victor Braeckmanlaan 185, B-9040 Gent, Belgium; pieter.plas@fulladsl.be

HANNA POPOWSKA-TABORSKA, ur. 1930, profesor zwyczajny w Instytucie Slawistyki PAN w Warszawie. Dziedziny zainteresowań: kaszubszczyzna (dialekty i zabytki językowe, transformacje współczesne), leksyka i etymologie słowiańskie, wczesne dzieje języków słowiańskich. Autorka około 440 prac naukowych, w tym 16 monografii, m.in.: *Centralne zagadnienie wokalizmu kaszubskiego* (1961), *Dawne pogranicze językowe polsko-dolnołużyckie* (1965), *Kaszubszczyzna — zarys dziejów* (1980), *Z dawnych podziałów Słowiańszczyzny* (1984), *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka* (1991, 1993), *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny* (I–V, 1994–2006) — wspólnie z W. Borysiem.

Adres służbowy: Instytut Slawistyki PAN, Bartoszewicza 1 B m. 17, 00-337 Warszawa; ispan@ispan.waw.pl

LJUBINKO RADENKOVIĆ ur. 1951, profesor zwyczajny w Instytucie Bałkanistyki SANU w Belgradzie. Dziedziny zainteresowań: południowosłowiański folklor magiczny w kontekście słowiańskim, komparatystyka folklorystyczna, semiotyka kultury ludowej, demonologia Słowian, językowy obraz świata, etnolingwistyka.

Autor ok. 200 prac naukowych, w tym czterech monografii: *Urok ide uz polje. Narodna bajanja* (1973), *Narodne basme i bajanja* (1982), *Narodna bajanja kod Južnih Slovena* (1996), *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena* (1996), współautor słownika *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik* (2001).

Adres służbowy: Balkanološki institut SANU, 11000 Beograd, Knez Mihailova 35; rljubink@Eunet.yu

PETAR SOTIROV, ur. 1958, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Dziedziny zainteresowań: lingwistyka tekstu, socjolingwistyka, analiza dyskursu, polsko-bułgarskie językoznawstwo porównawcze, psycholingwistyka. Autor i współautor ok. 50 prac naukowych, w tym trzech monografii: *Socjolingwistyka a mowa uczniów* (1996), *Język i życie. Badanie socjolingwistyczne Bułgarów na Węgrzech* (2000), *Mowa i cel. Problemy strategii językowych* (2002). Prace opublikowane w USA, Austrii, Bułgarii, Polsce i na Węgrzech.

Adres służbowy: Instytut Filologii Słowiańskiej UMCS, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin; sotirow@wp.pl

MARIJA STANONIK, ur. 1947, profesor doktor habilitowany w Instytucie Ludoznawstwa Słoweńskiego ZRC SAZU w Lublanie. Zbieracz i wydawca folkloru ustnego. Zainteresowania naukowe: etnologia i folklorystyka, zwłaszcza teoria folkloru słownego, pogranicze folkloru i literatury, gatunki folkloru. Autorka książek: *Slovstvena folklor v domačem Okolu* (1990, 1993), *Slovenska slovstvena folklor* (1999), *Od setve do žetve. Interpretacija in konkordancja svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori* (1999), *Teoretični oris slovstvene folklore* (2001), *Slovstvena folkloristika med jezikoslovjem in literalno vedo* (2004), *Procesualnost slovstvene folklore* (2006). Dokonała wyboru i opracowania (w oparciu o materiały terenowe Archiwum Folkloru Słoweńskiego) zbiorów: *V deveti deželi. Sto slovenskih pravljic iz naših dni* (1995), „*Slovenijo je Bog nazadnje ustvaril*”. *Slovenske folklorne pripovedi iz preteklosti in sodobnosti* (1999), *Slovenske povedke iz 20. stoletja* (2003).

SVETLANA MICHAJLOVNA TOLSTAJA, ur. 1938 r., profesor, doktor habilitowany nauk filologicznych, kierownik Oddziału Etnolingwistyki i Folkloru RAN. Autorka ponad 600 prac naukowych,

m.in. książek *Morfonologija v strukture slavyjanskich jazykov* (1998), *Poleskij narodnyj kalendar'* (2005). Współautorka koncepcji i redaktor słownika *Slavyjanskie drevnosti*. Znany specjalista w różnych dziedzinach slawistyki — etnolingwistyki słowiańskiej, folklorystyki, dialektologii, morfonologii, a także w zakresie semantyki teoretycznej, onomastyki, słotwórstwa.
tolst@rinet.ru

IRENA VAŇKOVÁ, ur. 1962, docent w Zakładzie Języka Czeskiego i Teorii Komunikacji Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Karola w Pradze. Dziedziny zainteresowań: lingwistyka kognitywna i kulturowa, filozofia języka, semiotyka mowy i milczenia, lingwistyka tekstu zorientowana semiotycznie i komunikacyjnie, interpretacja tekstu poetyckiego. Monografie: *Mlčení a řeč v komunikaci, jazyce a kultuře* (1996), *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky* (współautorka, 2005), *Nádoba plná řeči. Člověk, řeč a přirozený svět* (2007).
Adres służbowy: Ústav českého jazyka a teorie komunikace, Univerzita Karlova — Filozofická fakulta, nám. Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1; irena.vankova@ff.cuni.cz

TAT'JANA VOLODINA, ur. 1968, przygotowuje rozprawę habilitacyjną w Instytucie Historii Sztuki, Etnografii i Folkloru Narodowej Akademii Nauk Białorusi. Zainteresowania: medycyna ludowa Białorusinów, mifopoetycki obraz świata, małe gatunki folkloru. Autorka ok. 100 publikacji, w tym dwóch monografii: *Talaka v duchoŭnaj kul'tury belarusaŭ* (Mińsk, 1997), *Semantyka rečaŭ u duchoŭnaj spadčyne belarusaŭ* (Mińsk, 1999); autorka zbiorów: *Belorusskij erotičeskij fol'klor* (Moskwa, 2006), *Narodnaja medycyna: rytual'na-magičnaja praktyka* (Mińsk, 2007).
Adres służbowy: 220072 ул.Сурганова, д. 1/2, Минск, Беларусь; tanja_volodina@tut.by

MARIJA VUČKOVIĆ, ur. 1974, pracownik naukowy Instytutu Języka Serbskiego SANU i współpracownik Instytutu Bałkanistyki SANU (Belgrad). Zainteresowania naukowe: socjolingwistyka, lingwistyka stosowana, słowiańska etymologia, języki tajne.
Adres służbowy: Etimološki odsek, Institut za srpski jezik SANU, Knez Mihailova 35/I, 11000 Beograd, Srbija; marija.vuckovic@sanu.ac.yu

JUSTYNA WINIARSKA, ur. 1969, adiunkt w Zakładzie Teorii Komunikacji na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Początkowy obszar jej zainteresowań to współczesna polszczyzna mówiona (książka: *Operatory metatekstowe w dialogu telewizyjnym* 2001), obecnie wykorzystuje metodologię kognitywną w analizie tekstów poetyckich (*Liście podzwaniające śmiercią... Sposoby konstruowania obrazów śmierci w poezji Haliny Poświatowskiej* 2007) i naukowych (*Znak językowy jako przykład metafory ontologicznej w nauce* 2005), poszukując jednocześnie jej filozoficznych źródeł (*Conceptual metaphor — the idea of cognitive linguistics or the idea of Ludwig Wittgenstein?* 2004; *Ludwig Wittgenstein — nieobecny patron językoznawstwa kognitywnego* 2005).
Adres służbowy: Wydział Polonistyki UJ, ul. Gołębia 16, 31-007 Kraków;
justyna.winiarska@uj.edu.pl

KRZYSZTOF WROCLAWSKI, ur. 1937, emerytowany profesor nadzwyczajny Instytutu Slawistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytetu Warszawskiego. Dziedziny zainteresowań: folklorystyka słowiańska w ujęciu porównawczym (bajka, ballada, legenda, pieśń mityczna i epicka, przysłowie), bajaranstwo ludowe, etnolingwistyka, literaturoznawstwo południowosłowiańskie. Autor ok. 180 prac naukowych, w tym monografii: *Македонскиот народен раскажувач Димо Стенкоски*. t. 1 *Фолклористичка монографија*, Skopje 1979, t. 2 *Текстови*, Skopje 1984; *List z Nieba czyli Epistoła o niedzieli* (1991); (we współautorstwie z T. Vražinovskim): *Споредбена монографија на македонското село Јабланица и полското село Пјентки-Грензки*. t. 3 *Митски преданија* (1992); A. Zadrożyńska, T. Vražinovski, K. Wrocławski: *Ludowe obrzędy i podania*.

Etnograficzne i folklorystyczne studia porównawcze wsi polskiej i macedońskiej (2002). Antologie i wybory tekstów ludowych południowosłowiańskich: (we współautorstwie:) *Samowily i pasterze. Bajki z Socjalistycznej Republiki Macedonii* (1981); autorskie: *O Bogu, jego sługach i diabelskich sztuczkach. Setnik legend Południowej Słowiańszczyzny* (1985); *Bajki z Jugosławii. Rządca losu* (1991). Autorstwo zbiorowe i redakcja: *Polacy o Bośni. Polacy w Bośni. Przewodnik bibliograficzny z komentarzami*. Opr.: Krzysztof Wrocławski — red. naukowa, Magdalena Bogusławska, Norbert Różycki (2003); *Polska i Czarnogóra. Bibliografia. Komentarze*. Opr.: Krzysztof Wrocławski, Magdalena Bogusławska, Małgorzata Kryśka, Norbert Różycki (2007).
Adres służbowy: Instytut Sławistyki Zachodniej i Południowej Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-419; wroclawscy@neostrada.pl

JÖRG ZINKEN, ur. 1973, starszy wykładowca na Wydziale Psychologii Uniwersytetu w Portsmouth (Wielka Brytania). Interesuje się miejscem mówienia i pisania w życiu ludzkim. Obecnie pracuje nad historią pojęcia relatywizmu językowego w lingwistyce i w psychologii, i nad tym jak pary angielskie, polskie i mieszane rozmawiają o obowiązkach. Autor ok. 30 prac naukowych. Wydał niedawno (wspólnie z kolegami) książkę *The Cognitive Linguistics Reader* (2007).
Adres służbowy: University of Portsmouth, Department of Psychology, King Henry I Street, Portsmouth PO1 2DY (UK); joerg.zinken@port.ac.uk

VLADISLAVA ŽDANOVA, ur. 1972, młodszy profesor w Instytucie Sławistyki Wydziału Lingwistyki Stosowanej i Kulturologii Uniwersytetu w Mainz. Zainteresowania naukowe: lingwistyczne projekcje tożsamości, opis stereotypów, w tym też na materiale folkloru, problemy bilingwizmu, współczesnej stylistyki i socjolingwistyki. Autorka ok. 40 prac naukowych, monografii *Russkie i russkost'* (2006).
Adres służbowy: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich 06; Institut für Slavistik/Russisch; An der Hochschule 2, D — 76726 Gernersheim; zhdanovv@uni-mainz.de