
ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

18

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

EGZEMPLARZ OBOWIĄZKOWY
BIBLIOTEKA
UMCS
LUBLIN

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

18

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

MACIEJ ABRAMOWICZ

JAN ADAMOWSKI

FELIKS CZYŻEWSKI

IRINA LAPPO

ROMAN LEWICKI

ANNA PAJDZIŃSKA

MICHAŁ SAJEWICZ

ANETA WYSOCKA

Rada redakcyjna

JELENA BEREZOWICZ (Jekaterinburg)

BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)

ALOJZAS GUDAVIČIUS (Szawle)

ALEKSY JUDIN (Odessa/Gent)

MARIAN KUČALA (Kraków)

ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)

MICHAŁ LEŚIÓW (Lublin)

MICHAŁ JACEK MIKOŚ (Milwaukee)

SWIETŁANA MICHAJLOWNA TOLSTAJA (Moskwa)

ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)

HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)

ANNA WIERZBICKA (Canberra)

KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)



ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

18

Lublin 2006

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

WOLINGWISTYKA

81

RECENZENT
PROF. DR HAB. WOJCIECH CHLEBDA

REDAKCJA
BARBARA PAPROCKA

PROJEKT OKŁADKI
I STRON TYTUŁOWYCH
JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD
ARTUR DROZDOWSKI

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 (0-81) 537-53-02

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

czas. 18669 / 18 / 2006

SPIS TREŚCI

I. O PRZEDMIOCIE ETNOLINGWISTYKI I JEJ ZADANIACH

1. Светлана М. Толстая (Москва), Постулаты московской этнолингвистики ..	7
2. Любовь А. Феокистова (Екатеринбург), Этнолингвистические исследования в уральском университете	29
3. Николай Антропов, Татьяна Володина (Минск), Белорусская этнолингвистика сегодня: реализация идей	47
4. Dejan Ajdaczić (Belgrad-Kijów), Etnolingwistyka w Serbii	67
5. Jerzy Bartmiński (Lublin), Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej	77
6. Halina Pelcowa (Lublin), Dialektologia a etnolingwistyka	91
7. Anna Tyрpa (Kraków-Kielce), Etnolingwistyka ludowa, narodowa, porównawcza — koncepcje neofilologów i polonistów	105
8. Krzysztof Wrocławski (Warszawa), Folklorystyka, etnolingwistyka, etnofilologia?	117
9. Roch Sulima (Warszawa), Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury	121
10. Tadeusz Zgółka (Poznań), Etnolingwistyka praktyczna	129
11. Pieter Plas (Gent), Slavic ethnolinguistics and Anglo-American linguistic anthropology: convergences and divergences in the study of the language-culture nexus	135

II. ROZPRAWY I ANALIZY

12. Anna Wierzbicka (Canberra), Współczesne dylematy moralne przez pryzmat dwóch języków — angielskiego i polskiego	145
13. Elena Bieriezowicz (Ekatierinburg), Człowiek wśród ludzi — w perspektywie języka	165
14. Helena Kazancewa (Mińsk), Człowiek w zagadkach: archetyp i jego struktura	187
15. Наталья В. Комлева (Вологда), Антропонимия Русского Севера XVI-XVII вв. в социальном и этнолингвистическом аспекте: Вологодский уезд	199
16. Elżbieta Gos (Warszawa), <i>Петр-полукорма, Афанасий-ломонос</i> i inni. O przezwiskach świętych w folklorze rosyjskim	209
17. Марина А. Еремينا (Екатеринбург), К реконструкции традиционных представлений о труде по данным языка (на материале лексико-семантического поля «Отношение человека к труду» в русских народных говорах)	221
*	
18. Karolina Bielenin (Warszawa), Rakija w bałkańskich rytuałach magicznych	237
19. Pieter Plas (Gent), Aspects of the Recovery of Context and Performance in a historical Poetics and Pragmatics of Western South Slavic Ritual Folklore	249
20. Agnieszka Gicala (Kraków), <i>Obłoki</i> czy <i>chmury</i> na mistycznym niebie? Religijne konotacje polskich pojęć <i>obłok</i> i <i>chmura</i> jako możliwych ekwiwalentów angielskiego <i>cloud</i>	265

ЕсС-1 / 2007 / 1000

*

21. Grażyna Zarzycka (Łódź), *Murzyn zrobił swoje...*, czyli o pewnych typach metafor etnicznych 281
22. Svetlana Martinek (Lwów), Pomarańcze i rewolucja czyli zmiany w kategoryzacji barw podstawowych 295

III. GENDER STUDIES

23. Małgorzata Karwatowska, Jolanta Szpyra-Kozłowska (Lublin), Stereotyp blondynki w dowcipach internetowych 311
24. Dariusz Trzeźniowski (Lublin), Doświadczenie kobiecości w tekstach młodopolskich poetek 329

IV. RECENZJE I OMÓWIENIA

25. Grażyna Zarzycka, Przeciwno mowie nienawiści w dyskursie publicznym: Sergiusz Kowalski, Magdalena Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo ab, Warszawa 2003, 548 s. 349
26. Grażyna Zarzycka, Literaturoznawcy o stereotypach: *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)*, Włodzimierz Bolecki, Grzegorz Gazda (red.), Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, 351 s. 352
27. Urszula Majer-Baranowska, Kategoria wykonawcy zawodu w ujęciu kognitywnym: Elena Iosifovna Golovanova, *Kategorija professional'nogo dejatelja. Formirovanie. Rozvitie. Status v jazyke*, Čeljabinskij gosudarstvennyj universitet, 330 s. 356
28. Maciej Abramowicz, Folklor, folklorystyka i globalizacja: *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics*, pod red. Zuzany Profantovej, Institute of the Ethnology of Slovak Academy of Sciences, Bratislava 2003, 143 s. 360
29. Nela Szpyczko, Mariola Tymochowicz, Poetyka słowiańskich obrzędów pogrzebowych: Ol'ga A. Sedakova, *Poetika obrjady. Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych Slavjan*, Izdatel'stvo „Indrik”, Moskva 2004, 319 s., 16 fot. 362
30. Oleksij Nahornyuk, Kult przodków w kręgu wartości Słowian wschodnich: Olga Šaraja, *Cennostno-normativnaja priroda počitanija predkov*, Minsk 2002. 365
31. Anna Kaczan, Nazwy istot demonicznych w gwarach polskich: Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, 224 s. 369

V. ŻYCIE NAUKOWE

32. Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura, Doktoraty honorowe dla Profesor Anny Wierzbickiej w Lublinie (2004) i w Warszawie (2006) 373
33. Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura, O podmiocie w języku i w kulturze — Lublin, 23–24 X 2004 375
34. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Onomastyka w kręgu nauk humanistycznych — Konferencja w Jekatierinburgu 20–23 IX 2005 378
35. Mirosław Ryszkiewicz, Prowincja w ujęciu interdyscyplinarnym — Lublin, 12–13 IX 2005 379
36. Marta Wójcicka, Konferencja „Męskość jako kategoria kulturowa” — Lublin, 20–21 IV 2006 381

VI. NOTY O KSIĄŻKACH

Светлана М. Толстая
(Москва)

ПОСТУЛАТЫ МОСКОВСКОЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКИ

Autorka prezentuje główne założenia, metody i dokonania moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej stworzonej przez Nikitę I. Tołstoja w latach 70. ubiegłego wieku. Przedmiotem zainteresowania tej szkoły stała się tradycyjna kultura duchowa Słowian opisywana na podstawie danych języka, folkloru, obrzędów i wierzeń. Badania nastawione na rekonstrukcję dziedzictwa prasłowiańskiego objęły kulturę wszystkich Słowian w jej zróżnicowaniu regionalnym. Za główne źródło poznania kultury uznano język jako system znaków, podobnie — jako system semiotyczny — jest traktowana kultura. Pozwala to stosować do opisu kultury aparat pojęciowy i metody lingwistyki (semantyki, składni, pragmatyki, geografii lingwistycznej, analizy konceptualnej, lingwistyki kognitywnej). Przyjmuje się tezę o izomorficzności języka i kultury i ich wzajemnym powiązaniu, polegającym na tym, że znaki językowe (słowa) i kulturowe (rytuały, przedmioty itp.) uzupełniają się i wymieniają w swoich funkcjach poznawczych, komunikatywnych, społecznych itd. (np. w obrzędzie weselnym wymiennie pojawia się kalina jako słowo *kalina*, pieśń i gałązka krzewu). Jednak język i kulturę różni się charakterem znaków: znaki językowe (słowa, morfemy, formy gramatyczne) są swoiste, znaki kulturowe nie, bo sensy symboliczne są nadawane zachowaniom i przedmiotom także czysto praktycznym (jak miotła czy chodzenie). Motywacje znaczeń symbolicznych można uchwycić w kontekście zachowaniowym i wierzeniowym, motywacje te mają zwykle podstawy w obiektywnych cechach denotatów, ich wyglądzie i funkcjonowaniu (sieć, klucz, wrzeciono; podrzucać, okrążyć; czerwony, zielony). Znaki kulturowe także są wieloznaczne (homonimiczne) i izofunkcyjne (synonimiczne). W tradycji szkoły moskiewskiej znaczenia symboliczne i mitologiczne (rośnięcie kamienia) są odróżniane od ściśle językowych, są one traktowane jako konotacja kulturowa, nie językowa, nie są wliczane do semantyki słowa *kamień*. Badania etnolingwistyczne w szkole moskiewskiej są otwarte na inspiracje pragmatyki lingwistycznej (od znaku do człowieka), tekstologii (od tekstu werbalnego i statycznego do synkretycznego, zachowaniowego), lingwistyki kognitywnej i antropologicznej (koncepcja językowego obrazu świata, ważna w badaniach etymologicznych).

Z dwóch sposobów rozumienia etnolingwistyki — węższego i szerszego, większym wzięciem w badaniach szkoły moskiewskiej cieszy się szersze, które przyjmuje za podstawę poznania mentalności grupowej dane językowe, folklorystyczne i etnograficzne. Jest to wspólny mianownik obu słowiańskich szkół etnolingwistycznych — moskiewskiej i lubelskiej. W zakończeniu autorka wskazuje najważniejsze dokonania moskiewskich etnolingwistów, którzy łącznie opublikowali już ponad trzy tysiące pozycji autorskich.

Московская этнолингвистическая школа, созданная акад. Никитой И. Толстым в начале семидесятых годов прошлого века, разрабатывает комплексное направление исследований славянской традиционной духовной культуры на основе данных языка, фольклора, верований, обрядов всех славянских народов. Называя свой подход этнолингвистическим, Никита И. Толстой придавал вполне определенный смысл каждой из составляющих слова *этнолингвистика*. Первая его часть (*этно*-) означает, что традиционная народная культура изучается в ее этнических, региональных и «диалектных» формах, на основании которых, так же как в языке на основании диалектов, реконструируется праславянское состояние. Вторая часть (*лингвистика*) имеет тройное значение: во-первых, она означает, что главным источником для изучения традиционной культуры является язык; во-вторых, она означает, что культура, так же как и естественный язык, понимается как система знаков, как семиотическая система, или как язык в семиотическом смысле слова (подобно тому, как мы говорим о языке живописи, о языке музыки, о языке жестов и т.п.); в-третьих, она означает, и это, может быть, самое главное, что этнолингвистика пользуется многими лингвистическими понятиями и методами (хотя большинство из этих понятий по своему содержанию не являются специфически лингвистическими, ср. *морфология*, *структура*, но наиболее разработанными они оказались именно в лингвистике). Принципиальное родство культуры и языка как двух сходным образом организованных и одинаково функционирующих знаковых систем позволило применить к материалу традиционной духовной культуры концептуальный аппарат и методы лингвистического исследования, начиная от приемов лингвистической географии, языковой реконструкции, семантики и синтаксиса и кончая понятиями и методами лингвистической прагматики, теории речевых актов, когнитивной лингвистики, концептуального анализа.

Между вербальным языком и культурой (традиционной народной культурой) существует очевидный изоморфизм, объясняемый сходством их функций — когнитивных, коммуникативных, социальных и пр. Об этом в свое время писал Никита И. Толстой: литературному языку соответствует элитарная культура, языковым диалектам — культурные диалекты, городскому просторечию — «третья» культура, арго — профессиональная культура и т.д. (Толстой 1990). Но между ними есть и более глубокая внутренняя двусторонняя связь. С одной стороны, языковые единицы (слова) в контексте культуры часто обладают, помимо общезыковых значений, еще и особой, подчас очень богатой культурной семантикой, которая редко и лишь случайно фиксируется словарями (это уже не раз было показано на разных примерах: *веселый* (Толстые 1993), *кривой* (Толстая 1998), *играть* (Толстая 2000), *грех* (Толстая 2000а), *цвет* (Толстая 2003 и др.), а, с другой стороны, язык и культура (ритуал) часто выступают как дополняющие или дублирующие друг друга. Одни и те же смыслы выражаются то вербально, то ритуально, то предметно и т.д. (причем не только на уровне «межъязыкового» сопоставления, но и в рамках одной системы, традиции: например, в контексте свадебного обряда *калиной* может называться невеста, брачная рубашка невесты со следами крови, песня, исполняемая на свадьбе и др., но с необходимостью присутствует и само растение, ветки калины — как украшение караваая, часть убранства дома невесты, деталь ее одежды и др.). По отношению к культуре оказывается вполне оправданным применение таких «лингвистических» понятий, как текст, грамматика, семантика, синтаксис, прагматика, синонимия, антонимия, полисемия и многие другие.

Вместе с тем важно иметь в виду и принципиальные различия между языком и культурой. К ним прежде всего надо отнести неодинаковый характер используемых ими знаков. Если знаки естественного языка (слова, морфемы, грамматические формы и т. д.) являются специальными языковыми единицами, не имеющими других применений, то культура широко пользуется также и знаками, имеющими и другие, не специальные значения. Так, в обрядах употребляются предметы обихода, такие как хлебная лопата, борона или веник. Действия, входящие в обрядовый текст, также могут быть и обычно бывают не специально обрядовыми, а вполне практическими, как бег, обход, выбрасывание, подпрыгивание, сжигание, обливание водой и т. д. Они приобретают знаковую функцию вторично, в составе обряда, в системе культурного языка. Значительно меньше в языке культуры знаков «первичных», т. е. не имеющих утилитарного применения, а со-

здающихся специально в культурных целях. Таковы, например, так называемые ритуальные предметы — свадебное деревце, коровай, венок, жатвенная «борода», куклы и чучела и т. д.

Другим важным отличием языка культуры от естественного языка является то, что знаки языка культуры гетерогенны, т. е. имеют разную природу и субстанцию даже в пределах одного, например, обрядового, текста. Это могут быть реалии — вещи, лица, действия, природные объекты и материалы (вода, земля, «дерево», животные), но могут быть и языковые (вербальные) элементы — термины, имена, тексты, это могут быть изображения, музыкальные формы, танец и т. п.

Главное же отличие состоит в том, что культурная семантика имеет символическую природу, т. е. из всего набора свойств, признаков реалии (предмета, действия и т. п.) выбирается один признак, который становится доминирующим и как бы подавляет все остальные. Это может быть любой признак — форма, размер, цвет, фактура, утилитарная функция и т. д. Например, в случае бороны таким признаком может быть наличие зубьев (и характер действия рыхления), и актуализация этого признака за счет всех остальных превращает борону в фаллический символ. Но доминирующим может стать и другой признак, например, наличие у бороны ячеек или переплетений, и тогда возникает другая семантика и другой символ.

Если, например, сравнить толкования слова *колодец* и культурного знака *колодец*, то эти отличия в семантике (т. е. в содержании толкований) будут хорошо видны.

В академическом словаре русского языка мы находим такое толкование: *Колодец*. 1. Искусственная, защищенная от обвалов срубом яма для добывания воды из водоносных слоев земли. 2. *Спец.* Различной величины и глубины яма, отверстие для различных технических целей (для спуска в шахту в рудниках, для винта на пароходе, для прохода к месту закладывания мины и т. п.). 3. *Обл.* Родник, ключ (БАС 5: 1172). Сравним толкование в словаре «Славянские древности» [СД]: **Колодец** — объект и локус, совмещающий признаки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысливается как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром (Валенцова, Виноградова 2004: 356). Как бы ни оценивать эти дефиниции, их адекватность, нельзя не заметить, что они отмечают в качестве релевантных разные признаки реального объекта: в определении БАС ключевыми смысловыми элементами оказываются вода, земля, глубина, рукотворность (колодец — артефакт); для культурной семантики в СД важны: вода, в меньшей степени земля, но доминирующий

смысловой компонент — пограничность двух миров (тогда как для слова *колодец* доминантой, видимо, является «источник питьевой воды»). Как и в случае толкования слова в языке, источником при выделении релевантных культурных признаков служат контексты употребления соответствующего знака; в данном случае различные обрядовые магические действия, совершаемые у колодца, например, обряды вызывания дождя у колодца, включающие призывы к утопленнику Макарке «разлить слезы по святой земле», т.е. пустить на землю дождь (в «пресуппозиции» присутствует представление о том, что колодец — канал связи двух миров, через него можно общаться с обитателями того света; это подтверждается и многими другими контекстами, например, гаданиями у колодца о жизни и смерти путем «заглядывания» в воду, на которой проступают соответствующие знаки).

При толковании культурного знака *дерево*, о чем уже приходилось говорить (Толстая 1994), контекстами, на основании которых выделяются релевантные для толкования признаки, служат обычаи помещать на дерево те или иные предметы с целью удаления их из этого, земного мира и «отправления» на тот свет, например, скоромной пищи перед началом поста, одежды больного и других предметов в медицинской магии, обычай хоронить под деревом умерших некрещеными детей, запрет залезать на дерево «нечистым» женщинам и т.п. Все это для языковой семантики, т.е. семантики слова *дерево*, нерелевантно. В культурной дефиниции *дерева* должны быть отмечены такие смысловые элементы, как 1) значение вертикали, соединяющей земной и верхний, небесный мир; 2) значение роста и плодородия, 3) метафорическая соотнесенность с человеком (откуда запреты сажать некоторые виды деревьев у дома или рубить какие-то виды деревьев), 4) значение дерева как сакрального или демонического локуса и др. В сущности не очень понятно, что является денотатом и сигнификатом такого рода знаков. Когда в естественном языке слово, благодаря механизмам метафоры, метонимии, «отрывается» от своего денотата и начинает обозначать совершенно другое, расширяя тем самым свою денотативную сферу (например, деревом начинает называться ветвящийся граф, с помощью которого выражаются отношения между объектами, имеющий мало общего с реальным деревом), то одновременно сужается его исходная семантическая сфера, т.е. набор признаков «дерева» (например, такие признаки, как вертикальность, наличие корней, коры, листьев, способность сбрасывать листья и т.п., становятся нерелевантными). Нечто подобное, как кажется, происходит в языке культуры при образовании символических значений: из всей суммы признаков денотата выбирается один,

а остальные нивелируются, и знак становится символом этого признака (значения).

Сравнивая семантику слова *красный* и культурного знака *красный*, мы также обнаруживаем несовпадение языковых и культурных толкований по составу и иерархии признаков. Так, характерная для народной традиции и фольклорных текстов трактовка красного цвета как символа девственности, готовности к плодоношению и т.п., не находит соответствия в структуре языковых значений соответствующего слова, но она очень хорошо подтверждается обрядовыми контекстами. В свадебном обряде разных славянских традиций красный цвет символизировал невесту, красная лента или флаг, красный цвет вина служили знаком «честности» невесты, сохранившей до брака девственность (см. подробнее [6]).

Для глагола *ходить* языковые контексты не выявляют значений, связанных со сферой воспроизводства, продуцирования жизни (в языке это просто основной глагол движения), тогда как для культурного знака *ходить* как элемента акционального кода культуры такие значения подтверждаются семантикой и магической функцией обрядов хождения, например, ритуального хождения возле созревающих хлебов, обходов полей с целью магического продуцирования урожая. Ср. также широко распространенные приговоры восточнославянских (полесских) рождественских обходчиков: «Где коза ходит, там жито родит», «Где коза ногой, там жито копой», болгарских лазарок: «Каде ние заминале, родило се, преродило...» [Там, где мы прошли, зародилось, зародилось] (Арнаутов 1943: 85).

Таким образом, чаще всего лингвистический анализ и языковые показатели оказываются недостаточными для воссоздания соответствующего образа «картины мира» в полном виде и требуют «поддержки» со стороны неязыковых данных. Необходимо, однако, подчеркнуть, что граница между языковой и культурной семантикой не является четкой; она зависит, во-первых, от того, как понимается семантика слова, включаются ли в нее коннотативные (ассоциативные, оценочные и т.п.) компоненты, а, во-вторых, она не установлена раз и навсегда и может меняться: какие-то значения могут из коннотативных превращаться в полноценные компоненты значения слова.

По этому поводу много лет продолжается дискуссия между московскими этнолингвистами (коллективом, работающим над словарем «Славянские древности» [СД]) и «идейно» близкой им по исходным позициям люблинской группой этнолингвистов во главе с проф. Ежи Бартминским, работающих над словарем языковых стереотипов польской народ-

ной культуры (SSSL): проф. Бартминский считает, что все такого рода культурные значения, т.е. верования, представления об элементах внешнего мира и т.д., входят в языковую семантику называющих их слов и являются языковыми стереотипами. Мы же исходим из того, что граница между языком и культурой, сколь бы условной и подвижной она ни была, принципиально существует, следовательно существуют (или должны существовать) критерии разграничения языковых и неязыковых значений. Внимательный и фронтальный анализ контекстов толкуемого слова, привлечение разных языковых идиомов и стилей способны заметно расширить границы семантического объема слова, но все равно за их пределами останутся какие-то смыслы, не подтверждаемые языком. Можно воспользоваться примером с *камнем*: если такие культурно значимые признаки, как крепость, устойчивость, неподвижность, неподверженность изменению, «мертвость, безжизненность» камня и т.п., находят языковое выражение в узусе слова и особенно во фразеологии (ср. выражения *как за каменной стеной*, *каменное лицо*, *сердце не камень* и т.п.), то такие приписываемые камню в народных представлениях свойства, как способность расти («камни растут»), никак языком не «улавливаются».

Необходимо еще заметить, что в случае языка культуры мы часто имеем дело с очень обобщенными, категориальными (и часто оценочными) значениями. Культурно значимые признаки нередко формулируются слишком «крупно» и абстрактно, и потому толкования разных культурных знаков оказываются подчас мало отличимыми друг от друга, когда соответствующие знаки изофункциональны и занимают одинаковое положение на аксиологической шкале. Ср. сходные по существу толкования, предлагаемые в СД для таких категорий «денотатов», как колющие и режущие предметы (от косы до иголки), многие растения (вечнозеленые, колючие, едкие и т.п.), многие животные (гады, куньи), многие локусы, отрезки времени (границы) и т.д.

Культурная семантика, так же как и языковая, формируется на основе некоторых (выбранных) свойств денотата: его внешних признаков (формы, размера, субстанции и материала, цвета и т.д.), его «происхождения» (способа производства), отношения к другим объектам действительности, но чаще всего она обусловлена его практическими функциями. Например, семантика *сети* как предмета-оберега определяется в первую очередь ее формой (наличием узлов и ячеек) и способом изготовления (продукт вязания), а семантика, скажем, *веретена* — и формой (остроконечность), и характерным действием (кручение, витье), и контактом с пряжей и нитью, со слюной, и принадлежностью к «жен-

ской» сфере (это атрибут и орудие женского труда); фаллическая семантика *ключа* — его формой и характерным действием и т.д. Семантика и символика акциональных знаков также находит свою мотивацию в характерных признаках и обстоятельствах действия (значимым может оказываться любой «актант» — и орудие действия, и способ действия, и исполнитель, и продукт, и объект действия, реже символическая семантика коренится в самом действии, ср. *бить*). Например, символика и семантика таких действий, как *подпрыгивать*, *подбрасывать*, *поднимать*, основывается на признаке «верх, высокий» (отсюда продуцирующая магия этих действий, приписываемое им благоприятное воздействие на рост, возрастание, прибыль и т.д.). Действия *обходить*, *обводить*, *окружать* получают свое значение благодаря круговой траектории движения и магии замыкаемого в результате действия круга, отсюда защитная функция такого рода действий. Уже упоминавшийся *ключ* в качестве орудия действия по принципу метонимии приобретает акциональное значение замыкания, запираения. Если речь идет о признаке, то в этом случае семантика часто определяется «прототипическими» носителями соответствующего признака или свойства (например, семантика и символика *красного* может «перенимать» семантику и символику крови как *субстанции жизни*; для признака *зеленый* источником символических значений становится трава и т.д.).

Разные реальные (формальные, утилитарные и пр.) свойства одного денотата не обязательно «согласованы» между собой, т.е. не всегда трактуются (метафоризируются, символизируются) языком культуры в одном направлении, не всегда оцениваются одинаково и объединяются в едином символическом значении. Один и тот же объект может порождать разные культурные значения, восходящие к разным свойствам или функциям объекта. Например, *веник (метла)*, будучи орудием метения, выметания, получает значение средства отгона, удаления чего-то нечистого и широко используется для избавления от нечистой силы, болезней и других опасностей; однако по признаку его контакта с нечистотой он сам может наделяться свойством нечистоты; по признаку «сухости» составляющих его прутьев он противопоставляется свежей зелени и символизирует опасное безжизненное, мертвое начало (ср. запрет прикасаться веником к ребенку, вообще человеку, домашнему животному). Соответственно таким разным значениям одного (в материальном смысле) знака он может приобретать разные функции (ритуальные, магические), становится полифункциональным. Например, *веретено* может служить орудием оберега и защиты, лечения, любовной магии, а может быть орудием злых духов, демонов, порчи и колдовства (у сербов верете-

ном символически «помешивают» яйца, когда подкладывают их под наседку, чтобы вывелось больше курочек; веретена запрещают оставлять дома в праздники — иначе будешь встречать в лесу змей, и т.п.; веретено уподобляется змее через семантическое звено «вить, виться»). Примеров полифункциональности, за которой стоит неоднозначность трактовки одного объекта (вплоть до энантиосемии, как в случае с веником), можно привести немало. Все они основаны на возможности актуализации разных свойств реальных предметов и объектов окружающего мира, используемых в качестве культурных знаков. Можно ли видеть в этом явлении многозначность в том же смысле, в каком мы говорим о полисемии в языке, т.е. о лексической многозначности? В пользу такой трактовки говорит «материальное» единство знака и «выводимость» всех его значений из реальных свойств денотата. Противоречит же этой трактовке и свидетельствует в пользу омонимии семантическая независимость значений друг от друга, отсутствие между ними «прямой» метафорической или метонимической связи (не опосредованной денотатом).

При тех особенностях семантики единиц языка культуры, о которых было сказано, граница между многозначностью и омонимией оказывается еще более зыбкой и неопределимой, чем в случае естественного языка. В самом деле, когда речь идет о символических значениях, т.е. таких, которые абсолютизируют некоторый признак денотата, делают его не только доминирующим над другими, но, по существу, единственно значимым, разные значения, мотивированные разными свойствами денотата, становятся разными символами, т.е. скорее омонимами. О многозначности культурного знака, как и о языковой многозначности, можно говорить лишь в том случае, когда между разными значениями возможно установить семантическую связь, когда они выводимы друг из друга или из некоторого общего третьего значения.

Подобно тому, как многозначности культурного знака соответствует его полифункциональность (наличие разных ритуальных функций и вхождение в разные культурные контексты), явление синонимии соотносится с явлением изофункциональности (соответственно способности разных знаков выступать в одной и той же ритуальной, магической функции и в одинаковых контекстах). Например, очень велик «синонимический» ряд отгонных действий и орудий: стук и другие способы производства шума (крик, лязг, звон и т.п.), размахивание разными предметами, переворачивание предметов с целью «отвернуть» опасность и др. В магических ритуалах признак «высокий» может приравняться (т.е. становиться синонимичным) к признакам «длинный» и «долгий» (на основе общего для них признака большой протяженности): чтобы

лен рос высоким, сеять лен едут дальней дорогой, на масленицу катаются с высоких гор или качаются на качелях, заботясь о том, чтобы размах движения был как можно большим; стараются составить возможно более длинную цепочку хоровода и т.д.

Источниками синонимии являются прежде всего общий доминирующий признак (все колющие и режущие орудия могут заменять друг друга в ритуальном контексте, к ним могут приравняться и колющие или жгучие растения); символический характер семантики, когда существен лишь мотивационный «признак», а не его логическая категоризация (ср. *круг* как «синоним» *окружать, обход; ключ и замок* как «синоним» *запирать* и т.п.). Действие может быть «синонимом» не только предмета (орудия или продукта этого действия), но и деятеля: например, *подпрыгивание, подбрасывание* хлеба, яйца, ложек, орехов и т.п. (или танец с подскоками), совершаемые ради того, чтобы были *высокими* посевы (льна, хлебов), оказываются эквивалентными по своему смыслу выбору высокого человека или человека с длинными волосами в качестве ритуального сеятеля, начинающего сев, или пахаря, совершающего первую, часто символическую пахоту, или лица, возглавляющего праздничный хоровод (здесь человек, включающий в набор своих характеристик признак «высокий», оказывается «синонимичным» действию с тем же признаком «высокий»; категориальные различия при этом несущественны). Таким образом, культурными синонимами могут стать любые знаки, в семантике которых присутствует общий признак (обычно доминирующий), причем логические отношения между синонимическими единицами могут быть самыми разными: часть может быть синонимом целого, атрибут синонимом своего «хозяина» и т.д.

Еще одним источником синонимии (изофункциональности) может быть общность ситуации, к которой относятся разные знаки. Например, атрибуты и компоненты церковного пространства (церковной службы: икона, крест, свеча, хоругви, евангелие и даже закладка от него, церковный колокол, сам поп и т.д.) становятся носителями общей семантики и употребляются в одинаковых ритуально-магических действиях, благодаря их причастности к общей сакральной ситуации церкви и церковного обряда. Точно так же разные атрибуты погребального обряда (мыло, которым обмывали покойника, гребень, которым его чесали, игла, которой шили саван, платок, которым подвязывали челюсть покойнику, шнурки, которыми связывали его ноги, полотно, на котором опускали гроб в могилу, и т.п., наделяются общими лечебными свойствами и тем самым во многих ритуальных контекстах становятся синонимичными. Ср. также «вторичную» роль рождественских (хлеба,

соломы, огарка бадняка и др.) или свадебных (фаты, венца, платья и др.) атрибутов (Толстые 1994). Одинаковыми символическими значениями и магическими свойствами наделяются предметы, имеющие отношение к домашнему очагу и огню (кухонная утварь, печная заслонка, у южных славян очажная цепь и т.п.) и т.д. Таким образом, синонимы в языке культуры — единицы, обладающие общим «доминантным» (символическим) признаком. Степень синонимичности (семантической близости) может быть различной: в языке она больше, чем в культуре, где актуален лишь один, доминантный признак как основа символизации.

Еще один важный теоретический импульс фольклористика, антропология культуры и этнолингвистика получили от коммуникативной лингвистики и лингвистической прагматики, изучающей язык в его реальном, ситуативном, персональном, локализованном во времени и пространстве функционировании, в контексте поведения, коммуникации, ее субъектов, адресатов, содержания, целей и т. п. Смещение интереса исследователей от знаков к человеку, пользующемуся этими знаками, составляет характерную черту всей научной парадигмы второй половины XX века. Этот подход затронул как фольклористику, так и этнографию традиционной духовной культуры и существенно изменил трактовку ее основных форм — текста и ритуала. Понятие текста применительно к культуре претерпело значительные изменения по сравнению с классическим филологическим понятием текста (Bartmiński, Boniecka 1998). Сначала оно было освобождено от сугубо языковой трактовки и стало пониматься в более широком, семиотическом смысле как целостная в содержательном отношении последовательность знаков — не только вербальных, но и акциональных, изобразительных, предметных. Обряд или обрядовый акт стали рассматриваться при таком подходе как гетерогенный текст, построенных из знаков разной субстанциональной природы (Байбурин 1993). С другой стороны, фольклорный текст в классическом значении слова (т.е. вербальный текст) получил прагматическую интерпретацию, т.е. стал восприниматься в каком-то смысле как обряд, поскольку для его содержательной интерпретации одинаково важными оказались и «внутренняя» структура и семантика, и «внешние» обстоятельства его исполнения (тип исполнителя, время, цель, обрядовый контекст и т.д.) (Адоньева 2004). Новое понимание фольклорного текста как элемента синкретичного культурного явления определило сближение фольклористики с этнографией, социологией и культурологией. В сферу внимания фольклористов попали новые для них явления и категории, а именно прагматика фольклорного текста, его обрядовые (и шире — культурные) функции, фигуры отправителя (исполнителя) и получа-

теля (адресата), интенции, цели и обстоятельства (время, место, контекст) исполнения. Такой подход одновременно значительно расширил традиционные рамки фольклора за счет «неканонических», смешанных, «околофольклорных» форм народного (массового) творчества (городской фольклор, ярмарочная культура, молодежная массовая культура, народная литература и т.п.) (Bartmiński 1992).

Фольклорные тексты разных жанров по своим прагматическим (коммуникативным) возможностям неравноценны. Скажем, в магических заклинательных текстах (заговорах, приговорах, благопожеланиях, проклятиях) отчетливо выражена цель (изгнать, утешить или задобрить болезнь, призвать благо, испросить помощь и т.п.), у них часто есть конкретный адресат (например, болезнь, больной, демон, святой, посредник, Бог и т.п.), для их исполнения часто задается определенное время и место и выбирается исполнитель, удовлетворяющий тем или иным требованиям. Исполнение календарных песен всегда строго регламентировано в отношении времени, места и исполнителей (ср. запреты пения в пост, исполнения песен «по календарю назад», когда положенное время миновало и т.п.). Гораздо менее «прагматичны» так называемые повествовательные жанры фольклора. Но все-таки и они имеют свой этнографический контекст или фон. Даже исполнитель сказки свободен в выборе момента исполнения, в выборе самого текста, он может преследовать определенную цель — нравоучительную или утешительную. Если речь идет о пословицах или поговорках, то здесь тоже сохраняется свобода выбора подходящей ситуации и относительная свобода прагматической цели: одна и та же пословица может быть в зависимости от ситуации упреком, утешением, нравоучением, оправданием, предписанием, советом, угрозой и т.п. Загадывание загадок тоже было регламентировано: загадки обычно загадывались зимой, после Рождества, в мясоед и особенно на масленицу, перед Рождеством на посиделках и вечеринках, однако строго запрещалось это делать в пост (сербы считали, что нарушившего запрет укусит змея, у него пострадает скот и т.п.), во многих местах запрещалось загадывать загадки во время появления приплода у скота (у сербов, белорусов); само загадывание и отгадывание представляло собой определенный ритуал. Особое значение в этом отношении имеют так называемые малые фольклорные формы: паремии, считалки, проклятия, благопожелания и др., теснейшим образом связанные с обрядовой или бытовой, но всегда ритуализованной ситуацией. Таким образом, прагматика фольклорного текста делает его этнографическим и приближает к собственно этнографическим обрядовым формам.

Но еще более важной является внутренняя связь фольклорного текста и обряда на уровне семантики. Хотя материал, средства и приемы выражения фольклорного и обрядового текста совершенно различны (в одном случае это слово, в другом — действие, реквизит и т.д.), они часто взаимно «переводимы» и сводимы к одним и тем же мотивам, либо составляют единое семантическое целое, одна часть которого выражена словом, другая — ритуальными формами. Наконец, и это, вероятно, самое существенное проявление единства фольклорной и этнографической составляющей народной культуры — они пользуются одним и тем же условным символическим языком. Когда мы встречаем в свадебных или колядных песнях уподобление невесты кунице, белке или птице, то совершенно недостаточно видеть в этом уподоблении лишь художественный (эстетический, поэтический) прием, ибо символическое отождествление девушки с птицей или пушным зверем известно и в верованиях об этих животных, и в языке (ср. болг. *невестулка* ‘ласка’), и в обряде (ср. птичью символику и ритуалы с курицей в славянском свадебном обряде). Одни и те же мотивы, сюжеты, символы могут выступать в разных жанрах фольклора и вне его, в обрядности, верованиях, народном искусстве. Сравнительное изучение духовной культуры генетически родственных традиций дает немало примеров таких кросс-жанровых перекличек. То, что в одной локальной традиции закреплено в тексте песни, в другой может бытовать как быличка, в третьей — как обряд, в четвертой — как поверье, в пятой — как запрет или примета.

Совершенно особое место по отношению к фольклору и всей духовной культуре занимает язык. Язык не является частью культуры, но на протяжении своей истории он аккумулирует в себе культурные смыслы; в значениях слов, во фразеологии, иногда даже в грамматике находят отражение представления о мире и человеке (ср. популярное в современной лингвистике понятие «языковая картина мира»); язык служит материалом культуры и в то же время он является метаязыком культуры, закрепляющим в вербальных формах смыслы, мотивы и трактовки, оценки и когнитивные модели концептуализации мира. Наряду с фольклорными текстами, обрядами, народным искусством, язык правомерно считать одним из культурных кодов, одной из форм выражения культурной традиции и тем самым — одним из источников изучения культуры и реконструкции ее древних состояний.

Но связь языка с фольклором и другими видами (жанрами) культуры взаимна. Во многих случаях лингвистическая реконструкция (особенно этимология) не может обойтись без опоры на фольклорные и этнографические данные. Можно привести немало примеров, когда эти-

мология слова строилась исключительно на фольклорных и этнографических данных. Народные названия божьей коровки не только раскрывают мифологическую мотивацию наименований типа макед. *невеста*, сербскохорв. *мара*, *буба мара*, вост.-слав. *солнышко*, *кукушка* и т.п., но и прямо «цитируют» заклинательные приговоры или детские песенки, обращенные к божьей коровке: бел. *петрык*, *андрэйка*, *андрэйка-божок*, *братка-кандратка* и т.п. Тем более необходимо обращение к фольклору и этнографии при изучении так называемой культурной лексики и фразеологии — названий культурных (обрядовых) реалий (таких как коровай, красота, май), самих обрядов (Семик, Купала, Радуница и т.д.), имена мифологических персонажей (русалка, богинка, упырь), а также при реконструкции так называемых культурных концептов (святость, судьба, грех и т.п.). И даже многие «обычные» слова и выражения требуют для своего толкования привлечения фольклорных и этнографических данных.

Таким образом, язык оказывается третьим необходимым компонентом народной культуры (наряду с этнографией и фольклором). Соответственно на уровне изучения культурной традиции необходимо взаимодействие этнографии, фольклористики и лингвистики. Нельзя не признать, что до недавнего времени как этнография, так и фольклористика оставались по преимуществу описательными, эмпирическими науками. Лингвистика в отношении теории и методологии — дисциплина более «продвинутая»; многие лингвистические методы и направления оказались востребованными смежными гуманитарными науками (семантика, лингвистика текста, лингвистическая прагматика, ареалогия и картографирование, реконструкция и др.).

Объяснительной силой обладает лишь весь комплекс духовной культуры в целом, в совокупности всех его звеньев — языка (лексика, фразеология), этнографии (обряды и верования), фольклора (вербальные тексты и их ритуальный контекст, коммуникативные параметры их исполнения), изобразительного, музыкального и др.

Аналогия между языком народной культуры и естественным языком обнаруживает себя во многих существенных отношениях (семантическом, функциональном, прагматическом, структурном), поэтому применение лингвистических категорий и методов к материалу культуры, ее «словарю», «грамматике» и «текстам» может быть полезным как для фольклора и этнографии, так и особенно для комплексного, интегрального изучения народной традиции, ее смыслов и «содержания», в каких бы формах и жанрах они себя ни выражали. Именно такой подход лежит в основе славянской этнолингвистики, наиболее последо-

вательно развиваемой двумя научными школами — московской школой Никиты И. Толстого (Толстой 1995) и люблинской школой Ежи Бартминского (Bartmiński 1986; Etnolingwistyka).

Н.И. Толстой дал два определения этнолингвистики — одно узкое: «Этнолингвистика есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» (Толстой 1995: 27). Здесь этнолингвистика понимается как раздел языкознания и объектом ее считается язык в его отношении к культуре. Второе определение — широкое, в котором этнолингвистика понимается как комплексная дисциплина, предметом изучения которой является весь «план содержания» культуры, народной психологии и мифологии независимо от средств и способов их формального воплощения (слово, предмет, обряд, изображение и т.п.)» (там же, с. 39–40). В дальнейшем в трудах самого Никиты И. Толстого и его учеников развивается в большей степени второе, широкое, комплексное направление исследований. Объектом изучения такой этнолингвистики является уже не только язык (хотя он признается главным выразителем и хранителем культурной информации во времени), но и другие формы и субстанции, в которых выражает себя коллективное сознание, народный менталитет, сложившаяся в том или ином этносе или вообще социуме «картина мира», т.е. восприятие окружающей человека действительности, ее категоризация и интерпретация. Объектом «широкой» этнолингвистики становится вся народная культура, все ее виды, жанры и формы — вербальные (лексика и фразеология, паремиология, фольклорные тексты), акциональные (обряды), ментальные (верования). Такое понимание этнолингвистики лежит в основе многих опубликованных и еще не опубликованных трудов, созданных в Институте славяноведения РАН в Москве и прежде всего в основе многотомного коллективного труда — словаря «Славянские древности» (СД 1–3), в котором сделана попытка выделить и истолковать основные семантические единицы «языка культуры», т.е. сами существенные для культуры смыслы, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены (в слове или в действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т.п.). В таком подходе главное — это понимание «интегральности» культуры, т.е. смыслового единства всех ее форм и жанров (языка, обряда, верований, народного искусства), которое обусловлено единой картиной мира воспринимающего и осмысляющего мир и создающего культуру человека. Та-

кой антропологический взгляд на культуру и язык характерен для всей области гуманитарного знания в наше время.

Этнолингвистика может быть названа новой гуманитарной дисциплиной только в том смысле, что лишь сравнительно недавно она осознала самое себя как особую научную область, определила свой предмет и объект, свои границы, соотношение с другими гуманитарными дисциплинами (филологическими и культурологическими). Но ее никак нельзя назвать новой, если иметь в виду саму проблему соотношения языка и культуры и возможность реконструировать из языка культурное содержание. Здесь у этнолингвистики есть такие великие предшественники, как Вильгельм Гумбольдт, как Александр А. Потебня, как американские лингвисты и этнографы Эдуард Сепир, Бенджамин Уорф и многие другие, о чем уже было сказано, но и такие представители современной «антропологической лингвистики» — российской и зарубежной, как Юрий Д. Апресян, Нина Д. Арутюнова, Татьяна В. Булыгина и Андрей Д. Шмелев, Анна Вежбицка и другие. В трудах всех этих ученых объектом изучения является именно язык и запечатленное в языке наивное представление о мире, так называемая языковая картина мира, т.е. то, что соответствует «узкому» пониманию этнолингвистики.

Если говорить о широком понимании, то здесь особенно близким к этнолингвистике в смысле Никиты И. Толстого оказывается направление, представленное в трудах Вячеслава В. Иванова и Владимира Н. Топорова. В них делается попытка реконструировать с помощью сравнительно-исторического метода, разработанного в лингвистике, не только древнейшие индоевропейские языковые элементы и структуры, но и индоевропейские этнокультурные древности, т.е. древнейшую мифопоэтическую «картину мира» индоевропейцев и — славян как одной из индоевропейских ветвей. Это направление в изучении славянских (и индоевропейских) древностей иногда определяют как «этимологическое», в отличие от «диалектологического» подхода, развиваемого в трудах школы Никиты И. Толстого.

Созданию московской этнолингвистики предшествовали (и хронологически, и идейно) экспедиции в Полесье, которые на протяжении четверти века, с 1962 г. по 1986 (год Чернобыльской катастрофы), возглавлял Н.И. Толстой. Они начинались как диалектологические и ставили своей целью сбор материала для полесского диалектного словаря, а затем, с середины 70-х, превратились в комплексные этнолингвистические и были подчинены задаче сбора материала для Полесского этнолингвистического атласа. Соприкосновение с живым языком и культурной традицией Полесья позволило Никите Ильичу и вслед за ним его учени-

кам почувствовать неразрывность и взаимную дополнительность языка и культуры, их содержательное единство; ощутить, с одной стороны, мощный культурный потенциал языка (прежде всего лексики), а, с другой, — недостаточность, неполноту и обедненность языкового материала, лишенного культурного фундамента.

Опыт полевой работы в Полесье дал Н.И. Толстому импульс к созданию многотомного общеславянского этнолингвистического словаря «Славянские древности». Собранный в Полесье материал оказался фундаментом всего этого компендиума не только потому, что он систематически собран (с помощью специальных вопросников), что он зачастую уникален, что он позволяет выделить локальные разновидности и формы обрядов, верований, вербальных формул, терминологии и построить их типологию. Ценность полесского материала стала особенно очевидна, когда он сделался объектом рассмотрения в общеславянской перспективе, на фоне других славянских традиций (а в отдельных случаях и других индоевропейских традиций) и в сравнении с ними. Полесские данные во многих случаях оказались важнейшим звеном общеславянских реконструкций и нередко ключом к интерпретации инославянских ритуальных, ментальных и вербальных форм традиционной культуры.

Сегодня коллектив, работающий над словарем «Славянские древности», состоит в основном из прямых учеников Н.И. Толстого, слушавших его лекции в университете, работавших в его семинаре, участвовавших в полесских экспедициях, обучавшихся под его руководством в аспирантуре. За четверть века подготовлены и изданы десятки коллективных трудов и монографий, сотни статей, обзоров, рецензий; защищены кандидатские и докторские диссертации. В 2003 г. издана брошюра с библиографией трудов сотрудников отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН («Славянская этнолингвистика. Библиография» М., 2003, 2-е дополненное издание — М., 2004), в которой значатся, без учета многочисленных публикаций самого Н.И. Толстого, более 3 тысяч позиций.

Параллельно с работой над словарем развивается этнолингвистическая ареалогия — одно из важных направлений московской этнолингвистики с самого начала. Интерес к географии и «диалектологии» традиционной культуры присутствует во всех без исключения трудах — и в словаре «Славянские древности», и в монографиях, и в статьях. Специальное внимание к этому аспекту этнолингвистики, важность которого всегда подчеркивал Никита И. Толстой, проявляют Анна А. Плотникова, которая опубликовала в 2004 г. монографию об этнокультур-

ных диалектах южной Славии в балканской перспективе (на материале обрядовой терминологии, мифологической лексики и соответствующих реалий и форм обрядов и верований) (Плотникова 2004), и Татьяна А. Агапкина в своей фундаментальной монографии «Мифопоэтические основы славянского народного календаря» (Агапкина 2002). А.А. Плотникова составила этнолингвистическую часть вопросника так наз. «Малого диалектологического атласа балканских языков», работа над которым ведется совместными силами Института лингвистических исследований в Санкт-Петербурге и Института славяноведения; по этому вопроснику уже собраны материалы в ряде населенных пунктов Сербии, Болгарии, Македонии, часть материалов опубликована в изданиях обоих институтов.

Еще одним направлением московской этнолингвистики являются монографические исследования крупных тем и проблем традиционной славянской культуры: народной демонологии (СБФ 2000, Виноградова 2000 г.), символики животных (Гура 1997), народного календаря (упомянутая монография Татьяны А. Агапкиной, диссертация М.М. Валенцовой по чешской и словацкой календарной терминологии, монография Светланы М. Толстой (Толстая 2005), вербальной магии (Левкиевская 2002), символики славянской свадьбы (Узенева 2001; монографию на эту тему готовит Александр В. Гура), взаимодействия устной и книжной традиции (Белова 2000; Народная библия 2005, Белова 2005) и др.

В сфере внимания коллектива неизменно присутствуют также теоретические вопросы этнолингвистики и фольклористики. Обсуждению теоретических вопросов на широком общеславянском этноязыковом материале посвящаются выпуски продолжающейся серии «Славянский и балканский фольклор» (издано 8 выпусков), но также и специальные тематические сборники по ключевым вопросам изучения символического языка культуры (*Символический язык* 1993, *Концепт движения* 1996, *Мир звучащий* 1999, *Признаковое пространство* 2002 и др.). На ежегодных Толстовских чтениях также обсуждаются категории языка культуры, такие как признак, число и количество, текст, география культуры и др.

Московская этнолингвистическая школа поддерживает многолетнее и плодотворное сотрудничество (взаимные публикации статей, участие в конференциях, стажировки, участие в редколлегиях периодических изданий и сборников, совместные экспедиции) с польским коллективом этнолингвистов Люблинского университета, возглавляемым проф. Ежи Бартминским, с институтом этнографии, институтом фольклора и ин-

ститутом болгарского языка Болгарской академии наук в Софии, где ведутся исследования аналогичного профиля (руководители совместных проектов Р. Попов, К. Михайлова, М. Китанова), с сербским институтом балканистики в Белграде (руководитель Любимко Раденкович), институтом славистики Сорбонны — 4 (директор Ф. Конт) и др.

Литература

- Агапкина Татьяна А. (ред.), 1996, *Концепт движения в языке и культуре*. Москва.
- Агапкина Татьяна А., 2000, *Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян*. Москва.
- Адоньева Светлана Б., 2004, *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург.
- Арnaudов М., 1943, *Български народни празници. Обичаи, вярвания, песни и забави през цялата година*. Хемус. С. 85.
- Байбурин Альберт К., 1993, *Ритуал в традиционной культуре*. Санкт-Петербург.
- БАС — *Словарь современного русского литературного языка*. Москва -Л., 1956. Т. 5. Стб. 1172.
- Белова Ольга В., 2000, *Славянский бестиарий. Словарь названий и символики*. Москва.
- Белова Ольга В., 2005, *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*, Москва.
- Валенцова Марина М., Виноградова Людмила Н., 1999, *Колодец*, [в:] *Славянские древности*, т. 2. Москва. С. 536.
- Виноградова Людмила Н., 2000, *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*. Москва.
- ВЭС — Плотникова А.А. (ред.), 2001, *Восточнославянский этнолингвистический сборник*. Москва.
- Гура Александр В., 1997, *Символика животных в славянской культурной традиции*. Москва.
- Журавлев Анатолий Ф., 1994, *Домашний скот в повериях и магии восточных славян*. Москва.
- Кабакова Галина И., 2001, *Антропология женского тела в славянской традиции*. Москва.
- Левкиевская Елена Е., 2002, *Славянский оберег: Семантика и структура*. Москва.
- Петрухин Владимир Я. (ред.), 2005, *«Народная библия»: Восточнославянские этимологические легенды*. Составление и комментарии Ольги В. Беловой. Москва.
- Плотникова Анна А., 2004, *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва.
- ПЭС — Толстой Никита И. (ред.), 1983, *Полесский этнолингвистический сборник*. Москва.
- СБФ — *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1978–2000. [Вып. 2–8]. Москва.
- СВЯ — *Славянское и балканское языкознание*. Москва, 1984. *Язык в этнокультурном аспекте*; 1993. *Структура малых фольклорных текстов*..
- СМ — *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва, 1995; 2-е изд. 2002.
- Толстая Светлана М. (ред.), 1999, *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Москва.

- Толстая Светлана М. (ред.), 2002, *Признаковое пространство культуры*. Москва.
- Толстая Светлана М., 1994, *К понятию функции в языке культуры*, „Славяноведение», пг 5, с. 91–97.
- Толстая Светлана М., 1998, *Культурная семантика слав. *kriv- [в:] Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого*. Москва. Т.2. С. 215–229.
- Толстая Светлана М., 2000, *Играть и гулять: семантический параллелизм. [в:] Этимология. 1997–1999*. Москва. С. 164–171.
- Толстая Светлана М., 2000а, *Грех в свете славянской мифологии? [в:] Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва. С. 9–34.
- Толстая Светлана М., 2003, *Семантическая реконструкция и проблема синонимии в праславянской лексике. [в:] Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. Москва. С. 549–563.
- Толстая Светлана М., 2005, *Полесский народный календарь*. Москва.
- Толстая Светлана М., Седакова И.А. (ред.), 1993, *Символический язык традиционной культуры*. Москва.
- Толстой Никита И., 1990, *Язык и культура*, „Zeitschrift für Slavische Philologie. Heidelberg”, В. 50. Н. 2. S. 238–253. Перепечатано в книге: Толстой Н. И., 1995, *Язык и народная культура*. Москва. С. 15–26.
- Толстой Никита И., 1995, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва.
- Толстые Никита И. и Светлана М., 1994, *О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции)*, [в:] *Историко-этнографические исследования по фольклору*. Сб. Статей памяти С.А.Токарева. Москва. С. 238–255. Перепечатано в книге: Толстой Никита И., 1995, *Язык и народная культура*. Москва. С. 167–184.
- Толстые Никита И. и Светлана М., 1993, *Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слав. *vesel-) [в:] Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993. Доклады российской делегации*. Москва. С. 162–186.
- Узенева Елена С., 2001, *Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освещении*. Автореферат кандидатской диссертации. Москва.
- Bartmiński Jerzy, 1986, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?* „Akcent” nr 4, s. 479–497.
- Bartmiński Jerzy, 1992, *Tekst folkloru jako przedmiot folklorystyki*, [w:] *Nowe problemy metodologiczne literaturoznawstwa*. Red. H. Markiewicz, J. Sławiński. Kraków, S. 246–271.
- Bartmiński Jerzy, Boniecka Barbara (red.), 1998, *Tekst*. T. 1. Problemy teoretyczne; T. 2. Analizy i interpretacje. Lublin.
- „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”. Pod red. Jerzego Bartmińskiego. T. 1–16. Lublin, 1988–2004.
- SSSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Red. Jerzy Bartmiński. Lublin, 1996. T. 1(1); 1999. T. 1(2).

THE TENETS OF THE MOSCOW ETHNOLINGUISTIC SCHOOL

The author presents the major assumptions, research methods and achievements of the Moscow ethnolinguistic school, created by Nikita I. Tolstoy in the 1970s. The school investigates and describes traditional spiritual Slavic culture on the basis of language, folklore, customs and beliefs.

Research concerned with the reconstruction of the Proto-Slavic heritage embraces the culture of all Slavs in its regional differentiation. Language as a system of signs is taken as the major access route to culture; culture is similarly treated as a semiotic system. This allows one to employ, for the study of culture, the conceptual apparatus and methods of linguistics (semantics, syntax, pragmatics, areal linguistics, conceptual analysis, cognitive linguistics). Language and culture are viewed as isomorphic and connected in the sense that linguistic signs (words) and cultural signs (rituals, artifacts etc.) complement and substitute for each other in their functions of coming to the knowledge of the world, communicating, operating in the society and others (e.g. in wedding celebration rituals the word *kalina* 'viburnum' is used side by side with a song about the bush and a twig of the actual plant). However, language and culture differ in the nature of their respective signs: linguistic signs (words, morphemes, grammatical forms) are specific, cultural signs are not, because symbolic meanings are also ascribed to purely practical behaviours and objects (e.g. walking or a broom). Motivations of symbolic meanings may be captured in the behavioural and belief-related context: they are usually based on objective features of the referents, their appearance and functions (a net, a key, a spindle; to throw, to go round something; red, green). Signs of culture, too, are homonymic and synonymic. In the Moscow school, symbolic and mythological meanings (the growing of a rock) are distinguished from purely linguistic meaning; they are treated as cultural, not linguistic connotation, and are not included in the semantics of the word for rock. The ethnolinguistic research of the school is open to inspiration from linguistic pragmatics (from the sign to the speaker), text analysis (from a verbal and static text to a syncretic and behavioural one), cognitive and anthropological linguistics (the linguistic worldview conception, important in etymological research). Of two understandings of ethnolinguistics, a narrower and a broader one, it is the latter that has received more support in the Moscow circle: the conception treats linguistic, folk and ethnographic data as the basis for arriving at the mentality of a group. This is the common denominator of the two Slavic ethnolinguistic schools: in Moscow and Lublin, Poland. In the final part of the article, the author presents the most important achievements of Moscow ethnolinguists, who have so far published over three thousand studies.

Любовь А. Феоктистова
(Екатеринбург)

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В УРАЛЬСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Artykuł ma charakter przeglądowy, autorka omawia prace etnolingwistyczne powstające w kręgu „szkoły uralskiej”. Językoznawcy z Uniwersytetu w Jekatierynburgu prowadzą od 45 lat badania onomastyczne i dialektologiczne na terenie rosyjskiej Północy, a od 15 lat rozszerzyli je na folklor i całą kulturę ludową. Objęto badaniami też autochtoniczną ludność niesłowiańską. Prace te mieszczą się w nurcie etnolingwistyki słowiańskiej, bliskie są zwłaszcza etnolingwistycznej szkole moskiewskiej ze względu na nastawienie wyraźnie historyczne. Wyróżnia je natomiast specyficzny materiał uralski oraz szczególna waga przypisywana badaniom onomastycznym, które zainicjował prof. Matwiejew, a kontynuują jego uczniowie.

Badania zmierzają do rekonstrukcji ludowego obrazu świata, systemu orientacji w przestrzeni i koncepcji przestrzeni sakralnej oraz do etnokulturowej interpretacji toponimów.

Szczególną uwagę badacze z Jekatierynburgu przywiązują do rekonstrukcji obrazu człowieka na podstawie danych gwarowych. Efektem prac jest cały szereg publikacji na temat stereotypów narodowych oraz cech charakterologicznych takich, jak mądrość i głupota, lenistwo i pracowitość, skąpstwo i szczodrość, a także moralności człowieka (przyzwoitość, stosunek do pracy, stosunek do własności). Metodologię na użytek tego typu analiz konceptualnych opracowała Jelena L. Bieriezowicz. Analizy korzystają z teorii pól semantycznych i są prowadzone na poziomie stricte semantycznym, motywacyjnym oraz na poziomie symboliki kulturowej. Dotyczą nazw owadów, różnych rodzajów produktów spożywczych i podstawowych jakości smakowych (kwaśny, słony, postrny itd.) oraz jednostek leksykalnych zawierających semantykę ‘palenia się’ i ‘znikania’. W Jekatierynburgu wydawany jest „Etnoideograficzny słownik dialektów Uralu Środkowego”, który jest pierwszą próbą odtworzenia językowego obrazu świata rosyjskiej kultury tradycyjnej w jej regionalnym wariacie.

Статьи сотрудников Уральского университета (сокращенно — УрГУ, г. Екатеринбург) уже не раз печатались на страницах журнала „Etnolingwistyka”: см. совместную публикацию Елены Л. Березович и Дмитрия П. Гулика в 14-м номере, а также статьи Елены Л. Березович и Юрия С. Костылева соответственно в 16-м и 17-м номерах. Эти публикации не были чем-то случайным, спорадическим ни в научной деятельности самих авторов, ни в деятельности того исследовательского коллектива, членами которого они являются, — коллектива кафедры русского языка и общего языкознания УрГУ. Цель настоящих заметок — познакомить читателя с другими работами представителей екатеринбургской (или уральской) школы, имеющими, как и названные выше, этнолингвистическую направленность.

Ежи Бартминский, говоря о предмете этнолингвистики (о котором, как известно, до сих пор нет единства во мнениях), указывал на возможность двоякой трактовки элемента *этно-* в названии этой дисциплины: предметной (объектом изучения является язык или речь какого-либо этноса и, в конечном счете, сам этнос как носитель языка) и субъектной (этнос, не переставая быть объектом изучения, в то же время рассматривается как познающий субъект, создатель и носитель некоторой области знаний, «наивной» картины мира) (Bartmiński 2004: 10–11; 2005: 34). В исследованиях екатеринбуржцев в той или иной степени реализуются оба подхода (в отдельных случаях можно говорить и об их совмещении); некоторые из работ, таким образом, вполне соответствуют взятому славянской этнолингвистикой курсу на «субъектную реконструкцию» культуры по данным языка (см. Bartmiński 2004: 10). Если же обратиться к вопросу об истории (или традициях) исследований в области этнолингвистики на Урале (в Екатеринбурге), то нужно будет отметить не только возможность сосуществования двух подходов, но и наличие преемственной связи между ними: рассмотрению духовной культуры народа в зеркале языка («субъектный» подход) предшествовало изучение его истории методами лингвистической реконструкции («предметный» подход).¹

Данные исследования никогда не носили чисто «кабинетного» характера, важнейшей базой для них были и остаются собранные в полевых

¹ Ср. то, что пишет Ежи Бартминский об основателе Московской школы этнолингвистики: «Podjmując problem praojczyzny Słowian, N.I. Tolstoj zdecydowanie przesuwał punkt ciężkości zainteresowań z kwestii geograficznej lokalizacji kolebki prasłowiańskiej [...] na pytanie o wizję świata i człowieka utrwaloną w języku i kulturze, o wierzenia, mitologię, obrzędy, o duchowy kształt praojczyzny przodków dzisiejszych Słowian» (Bartmiński 2004: 12).

условиях материалы: уже 45 лет при кафедре действует самая крупная в стране топонимическая экспедиция, обследовавшая территории севера Европейской части России (Архангельская и Вологодская области), Среднего и Полярного Урала, отдельные зоны Западной Сибири, а также Кировской, Костромской, Ярославской областей и др. Экспедиция давно уже перестала быть только топонимической и, помимо местных географических названий, занимается сбором других разрядов ономастики — в первую очередь прозвищной антропонимии, астрономии, хрономии, а также диалектной лексики. На протяжении последних 15 лет делаются записи этнографической информации (сведений по народному календарю, народной медицине, обрядности и т. п.). На основе собранного материала был издан 7-томный «Словарь русских говоров Среднего Урала» (1964–1987) и том дополнений к нему (1996); в настоящее время ведется работа над многотомным «Словарем говоров Русского Севера» (уже вышли в свет т. I (А–Б) — 2001, т. II (В) — 2002, т. III (Г–Ж) — 2005).

С учетом сказанного можно заключить, что научные поиски екатеринбуржцев оказываются в известной степени близки Московской школе этнолингвистики, которая «*ma nastawienie wyraźnie historyczne, kieruje swoje zainteresowania ku najstarszym okresom w dziejach narodów słowiańskich i na dziedzictwo przeszłości w ich dzisiejszej kulturze (opisywane pod hasłem “żiwaja starina”)*» (Bartmiński 2004: 12).

Одной из особенностей проводимых в Екатеринбурге исследований, чертой, придающей им местный колорит и даже некоторую экзотичность на фоне этнолингвистики славянской, является то, что «предметный» и «субъектный» подходы, о которых шла речь выше, прилагаются не только к славянской (в данном случае русской) языковой традиции. Значительный вклад в изучение истории уральских народов и языков, как живых (многие из которых до недавнего времени оставались бесписьменными), так и вымерших, вносят работы Александра К. Матвеева и нескольких поколений его учеников, посвященные анализу языкового субстрата и заимствований (как в лексике, так и в топонимии) на территории Русского Севера, Урала и Западной Сибири. В этих работах на основании комплексного анализа решаются вопросы лингвоэтнического районирования указанных территорий. См. в первую очередь статьи и монографии Александра К. Матвеева (2001, 2004), цикл публикаций этого же автора о расселении летописной мери в «Вопросах языкознания» и в «Известиях Уральского университета» (серия «Гуманитарные науки»), а также статьи в сборниках «Вопросы ономастики», «Ономастика и диалектная лексика», «Этимологические исследования»,

«Финно-угорское наследие в русском языке», в которых нашли отражение результаты исследований (кандидатских диссертаций) О.В. Вострикова, Г.В. Глинских, Л.Г. Гусевой, М.Л. Гусельниковой, Е.Э. Ивановой, Н.В. Кабининой, М.Т. Муминова, М.Н. Нечай, О.А. Теуш, О.В. Смирнова, Л.А. Субботиной, А.А. Фомина, Н.В. Хромовой и др.

Особое место среди работ по языку и культуре аборигенных народов Севера занимает монография Татьяны Н. Дмитриевой (2005) по топонимии одного из регионов проживания коренного населения Западной Сибири — казымских ханты и лесных ненцев. Данная работа от упомянутых выше отличается тем, что совмещает в себе синхронный и диахронный подходы к анализу иноязычного (инославянского) не только по происхождению, но и по сфере бытования материала. Кроме того, к анализу широко привлекаются данные этнографии и фольклора, что позволяет представить традиционную культуру ханты (как материальную, так и духовную) и выявить специфику репрезентации (или, точнее, степень представленности) этнокультурной информации в топонимии.

На стыке диалектной семасиологии, лингвогеографии и контактологии находятся работы Ольги В. Мищенко. Автором поставлена масштабная задача описания путей и способов формирования лексического состава северно-русских говоров на примере нескольких тематических групп — названий бытовых емкостей, изделий из теста, деревьев и участков леса, а также метеонимов. Ольга В. Мищенко разработала оригинальную методику, направленную на выявление исконного (общеславянского, древнерусского или собственно русского) и заимствованного, а также унаследованного из «материнских» говоров и северно-русских инноваций в лексической сфере и в области семантики. Это, в свою очередь, позволяет не только внести уточнения в существующие представления о расселении финно-угорских и самодийских народов по территории Русского Севера ко времени прихода на нее русских и о путях русской колонизации, но и установить различия в понятийной сетке (членении отдельных фрагментов картины мира) носителей разных языков, выявить некоторые культурные заимствования (не только усвоенные русскими от финно-угров и тюрков понятия, но также предметы и технологии их изготовления).

Вообще, наблюдения над различиями в освоении тех или иных внеязыковых феноменов представителями разных этносов нередко встречаются в этимологических и семасиологических работах екатеринбуржцев. Так, например, высокую частотность в северно-русской топонимии «верхних» и «нижних» гидронимов Александр К. Матвеев объясняет радиальным видением географического пространства, свойственным зем-

ледельцам; отсутствие такой корреляции в финно-угорской по происхождению топонимии (где фиксируется только топооснова со значением 'верхний') свидетельствует, по его мнению, о маршрутном видении у аборигенов Русского Севера — рыболовов, охотников, оленеводов (см. Матвеев 2000: 7–9). Здесь мы вплотную подходим к исследованиям, в которых «этнический» компонент трактуется субъектно (этнос как субъект наивно-языковой концептуализации мира).

Система ориентации русских в географическом пространстве, его восприятия и взаимодействия с ним, а также концепция сакрального пространства получают подробное и целостное освещение в известной не только в России, но и за рубежом книге Елены Л. Березович «Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте» (2000а).² В ней описана методика извлечения этнокультурной информации из языкового (топонимического) материала, сделаны важные шаги для раскрытия этнокультурного потенциала русской топонимии и показано ее своеобразие как источника информации о географическом пространстве в сравнении с данными других культурных кодов (в первую очередь, фольклора). В своих более поздних работах автор «достраивает» получившуюся модель пространства на материале апеллятивной лексики (Березович 2002в), сосредоточив внимание на отдельных составляющих этого образа: ориентационно-локативной (2005а), мифологической (2002б), социальной (2003б) и, наконец, этнической (2002а, 2005в).

Занимаясь решением проблем методологического характера, Елена Л. Березович выходит на обсуждение вопросов, связанных с теорией значения имени собственного, и выстраивает схему (или модель) этнокультурной интерпретации топонимов (2001, 2003в), отталкиваясь от концепта онома в работе Марины В. Голомидовой (1998). Данный концепт рассматривается с позиций понимающего сознания, а также с учетом прагматического компонента речевой деятельности и процесса номинации как ее составляющей. Согласно Марине В. Голомидовой, концепт онома «не тождествен лексико-грамматической категории имени собственного, хотя и вбирает в себя языковую семантику имени собственного в качестве основного информационного стержня. [...] специфика данной ментальной структуры заключается в том, что в ее организации языковая семантика смыкается с неязыковой информацией» (Голомидова 1998: 15), это совокупность языковых и неязыковых знаний о возможностях употребления онома.

² См. некоторые рецензии на эту работу: Варбот 2002; Толстая, Белова, 2002; Harvalik 2002; Wojtyła-Świerżowska 2003.

В рамках культурно-ориентированного системного подхода к проприальному значению Елена Л. Березович указывает на два возможных направления семантического анализа — так сказать вглубь («вертикальное измерение» топонимической семантики, создаваемое иерархией семантических пластов, от поверхностных до глубинных) и вширь («горизонтальное измерение», которое факультативно и обнаруживается в фактах трансонимизации и аппелятивизации онома).³ Составляющими «вертикального измерения» являются: внутренняя форма имени собственного, коннотация (особенно та, что связана с какими-либо мифологическими представлениями)⁴, семантическое поле, объединение семантических полей в рамках группы названий однотипных объектов внутри класса (разряда) онимов и в рамках всей системы наименований, относящихся к одному разряду (топонимии, антропонимии и т. п.).

Другие разряды имен собственных с позиций лингвистического антропологизма и когнитивизма рассматриваются в докторских диссертациях и монографиях Марии Э. Рут (1992, 1994) — наряду с топонимами прозвищные антропонимы, астронимы, Марины В. Голомидовой (1998) — различные виды искусственных наименований (обозначения природных объектов на незаселенных либо малозаселенных территориях, названия подземных карстовых полостей и вулканов, псевдонимы); в кандидатских диссертациях Юлии Б. Воронцовой (2002) — коллективные прозвища, Николая В. Шимкевича (2002) — коммерческая эргонимия.

Мария Э. Рут обращается к изучению особого типа именования — образной номинации, ее отсубъектная направленность и задействованность в процессе называния конкретно-чувственного (а не абстрактно-логического) знания позволяют выявить основные мировоззренческие установки номинатора на основе анализа соответствующих ономастических моделей. «Совокупность образных моделей номинации определенного этноса (или другого социума) есть константа, проявляющаяся в любой сфере именования и отражающая картину мира этноса — субъекта номинации» (Рут 1992: 12). В центре внимания исследователя — система образных номинаций в ономастике Русского Севера как источник реконструкции концептов народного мировидения. Мария Э. Рут выстраивает иерархию сфер образного отождествления (т. е. тех смысловых областей, которые служат источником для метафорического пере-

³ Если попытаться найти образное воплощение этой двух- или трехмерной модели, то сравнение с хемингуэвским айсбергом, который только на одну восьмую возвышается над поверхностью воды, не кажется слишком натянутым.

⁴ Подробнее о коннотации в топонимии и способах ее верификации см. (Березович 2005).

носа): человек; семья; дом и двор; деревня; поле, луг; непосредственное природное окружение (неживая природа; животные; охота; рыбы и рыбная ловля; речное хозяйство; растения; лесной хозяйство), внешний мир (сюда с некоторой долей условности отнесены все реалии, не связанные непосредственно с жизнью деревни, крестьянским бытом). Данные предметные сферы, как нетрудно заметить, образуют своего рода концентрические окружности с помещенным в центре человеком, и выделяются исходя из принципа антропоцентризма человеческого мышления вообще и образного в частности.

С учетом степени номинативной активности сфер образного отождествления оказывается возможным определить набор концептуальных моделей, характеризующих общие представления носителей языка о месте человека в окружающей его действительности. Мария Э. Рут приходит к выводу о том, что центральное положение в народной картине мира занимает концептуальная модель «мир = дом», которая ограничивает поиск образных моделей номинации кругом домашних предметов, орудий труда и продуктов деятельности крестьянина-земледельца. Заслуживают внимания рассуждения автора об эволюции описываемого типа номинации («практическая направленность основной концептуальной модели подавляет исходные мифологические установки, снижая их, давая им бытовые мотивировки» (Там же: 193)); интересны наблюдения над историей формирования северно-русской образной ономастики в ее взаимодействии с системами образных названий финно-угров и тюрков.⁵

Мария Э. Рут показывает специфику традиционного и современного типов образной номинации, которые противопоставлены друг другу прежде всего по исходной установке номинатора: для крестьянина основной оказывается ориентация на чувственно-конкретное глубинное знание очерченного его собственной деятельностью круга предметов, для городского жителя — на чужой опыт, на некое общее совокупное знание, которое усвоено не в процессе личной деятельности, а опосредованно, через те или иные средства информации.

Сведения о функционирующих в северно-русском ономастиконе моделях прозвищной номинации дополняют результаты проведенного Юлией Б. Воронцовой (2002) анализа коллективно-территориальных прозвищ (названий жителей какой-либо территории, которые выполняют не идентифицирующую, а характеризующую функцию). Данный разряд онимов по самой своей природе весьма информативен в этнокультурном

⁵ Подробнее об эволюции образной системы русской астрономии под влиянием внешних и внутренних факторов и о двух типах образов — охотничьем и сельскохозяйственном (бытовом) см. Рут 1987, 2003.

отношении: выделение в качестве объекта прозвищной номинации некоего социума осуществляется на фоне его оппозиции другому, а так как субъект номинации отождествляет себя с одним из этих социумов, то их противостояние осмысливается в основополагающих для народного сознания категориях «своего» и «чужого».

Юлия Б. Воронцова достаточно подробно рассматривает вопрос о соотношении коллективных прозвищ с этнонимами, типологическое сходство которых не раз отмечалось в научной литературе. Эта связь обнаруживается, в частности, в наличии среди коллективных прозвищ этнонимических производных (*чудь белоглазая, зыряне, лопари, татары, немцы, французы* и др.). Анализ таких «вторичных этнонимов» позволяет составить своеобразную этническую карту, существующую в сознании северно-русского крестьянина; прозвища, в основу которых положены обозначения коренных народов Русского Севера, оказываются еще одним источником выявления ареалов расселения древних племен. Кроме того, изучение коллективных прозвищ способствует уточнению существующих представлений о социально-этнографических группах, проживающих на исследуемой территории, об их границах и взаимоотношениях.

С диссертационным исследованием Юлии Б. Воронцовой смыкается несколько публикаций Елены Л. Березович и Дмитрия И. Гулика, посвященных изучению языкового образа *homo ethnicus* на примере стереотипов русского (Березович 1999) и «чужаков», инородцев: для русских это *чудь*, «паны», татары (Березович 2000б), цыгане, а для англичан — цыгане и ирландцы (о стереотипах ирландца в английском языке, цыгана в русском и английском см. Гулик 1999, 2000). Объектом анализа являются собственно этнонимы, их словообразовательные и семантические дериваты, прозвищные этнонимы (этнические «клички») и др. Алгоритм систематизации мотивов номинации сами авторы определяют как составление «ономасиологического портрета» (см. Березович, Гулик 2002а, 2002б). Образы внешних врагов (какими для русских в разные периоды истории оказывались поляки, финны, японцы) на материале официально-деловых текстов XVII–XX вв. рассматриваются Юрием С. Костылевым (2005).

Вообще, для уральских этнолингвистов ономасиологический портрет стал одним из наиболее популярных способов представления результатов исследования, особенности и характер такого портретирования описаны в (Березович, Рут 2000). В структуре портрета в соответствии с представлением о ступенчатости процесса наивно-языковой концептуализации выделяются нескольких компонентов (уровней): это

уровни фиксации тех или иных черт объекта, их последующей интерпретации и оценки — положительной или отрицательной в зависимости от содержания образа (концепта). Соотношение уровней, разумеется, может быть различным: «не продленный интерпретационным уровнем, уровень фиксирующий оборачивается простым фотографированием объекта» (Березович, Рут 2000: 36); мифологические представления — и древние и возникшие в новое время — могут стираться, тогда на первый план выходят объективные признаки предмета.

Особое внимание екатеринбуржцы уделяют воссозданию образа человека по данным русских народных говоров (нередко в сравнении с данными других форм существования языка). Итогом научных изысканий становится «портретная галерея» присущих человеку качеств и свойств: ума и глупости (Леонтьева 2003; Березович, Леонтьева 2004), лени и трудолюбия (Еремина (Макридина) 1999, 2003а), щедрости и скупости (Едалина 2004), — а также его нравственных ориентиров: отношение к труду и отношение к собственности (Еремина 2003б, 2006; Едалина 2004), порядочность (Березович 2003а). Данные работы выполнены на обширном языковом материале, покрывающем то или иное смысловое пространство: лексико-семантическое поле рассматривается в качестве «полигона» для проведения этнолингвистических исследований и отработки приемов анализа.

Общие принципы и методика этой разновидности концептуального анализа подробно изложены в статье Елены Л. Березович (2004а). Автор справедливо отмечает, что задача реконструкции языковой картины мира требует поиска надежных источников этнокультурной информации, которые бы представляли ее с наибольшей полнотой и обеспечивали возможность ее верификации: придание отдельному слову статуса «ключевого» нуждается в строгом обосновании, что может быть достигнуто путем расширения дискурсивного пространства и выхода в область макросемантики, оперирующей большими пространствами смыслов. Анализ семантических полей, по мнению исследователя, целесообразно вести в нескольких аспектах, соответственно выделяются несколько уровней полевой структуры: собственно семантический (работая на этом уровне, необходимо учитывать закономерности членения смыслового пространства, объем и относительную лексическую заполненность отдельных участков поля, взаимодействие со смежными полями); мотивационный (здесь показательны тематический диапазон и направление мотивации, набор и удельный вес принципов наречения), над этими двумя уровнями надстраивается третий — уровень культурной символики (предполагает сопоставление закономер-

ностей языковой и культурной дистрибуции смыслов, вектора их взаимодействия).

С указанных позиций осуществляется анализ диалектных названий насекомых (Кривошапова 2004, 2005), обозначений различных видов продуктов и категориальных свойств пищи (кислый, пресный, соленый, постный) (Пьянкова 2004а, 2004б, 2005 (соавт. Е.Л. Березович)), а также лексических единиц, содержащих в своем значении сему горения (Верхотурова 2004).

В кандидатской диссертации Л.А. Феоктистовой (2003в) на материале лексики с семантикой пропажи, исчезновения предпринята попытка выявить механизмы постижения абстрактных смыслов (как нашедшие отражение в языке, так и собственно языковые), намечаются контуры общей модели номинации абстрактного и описываются частные модели. Следует заметить, что избранная для анализа группа лексики представляет интерес и в этнокультурном аспекте в силу близости представлений об исчезновении (прекращении существования) и смерти: исчезновение концептуализируется как смерть, а смерть — как исчезновение (что не в последнюю очередь обусловлено действием языкового табу).

Особое место проблема взаимодействия языка и традиционной духовной культуры, языка и мифа занимает в диссертационной работе и публикациях Инны В. Родионовой (1998, 1999, 2000, 2001, 2004), в совместных статьях этого автора с Еленой Л. Березович (1996, 2000, 2002). В своей диссертации Инна В. Родионова осуществляет комплексный анализ лексических единиц, производных от агнионимов, в русских народных говорах, который позволяет выявить специфику народных представлений о персонажах и локусах библейско-христианской традиции и показать способы трансформации идей и образов «народного православия» в призме языка.

Автор выделяет несколько типов мотивации отагионимических дериватов: текстовый (т. е. соотносящийся с библейским текстом или текстами апокрифов), экспрессивно-оценочный и сакральный (обусловленный самим фактом принадлежности агнионима к сфере сакрального), которые рассматриваются им как компоненты прецедентного значения библейского имени. Сопоставление данных компонентов со структурными типами вторичных номинаций (имя в исходной форме, отыменной дериват, атрибутивное сочетание и др.) и с результатами идеографической классификации материала позволяет наглядно представить механизмы экспликации некоего прецедентного (мифологического) содержания в языковой форме: см., например, ОЦЕНОЧНЫЙ КОМПОНЕНТ ↔ ИМЯ В ИСХОДНОЙ ФОРМЕ ↔ КАЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА (например, *христовушка*

‘ласковое обращение к людям и животным’, *иуда* ‘бранное выражение’) или САКРАЛЬНЫЙ КОМПОНЕНТ ↔ ИМЯ В ИСХОДНОЙ ФОРМЕ ↔ ТРАВЯНИСТЫЕ РАСТЕНИЯ (например, *адам* ‘лекарственное растение (горчичник?)’, *богородица* ‘растение тимьян ползучий’).

Анализ деривационных гнезд агонимов (гнездовой принцип положен в основу лексикографического описания материала, представленного в: Родионова 2004) вскрывает механизмы трансформации прецедентного значения имени, которой оно подвергается в процессе функционирования в диалектной среде (нередко под воздействием собственно языковых факторов, в том числе при аттракции к близким по звучанию апеллитивам, например: *Иаред, аред* — *ад*, *Лазарь* — *лазать*, *Пилат* — *пилить* и под.).

Совсем иной ракурс проблемы соотношения языка и других культурных кодов (обрядового, фольклорного и др.) представлен в кандидатской диссертации Надежды В. Гульяевой по лексике русских заговоров (2000б). Автор исследует заговорные формулы, определяет их место среди общефольклорных клише и роль в заговоре как особом типе текста, выявляет арсенал лексических средств, используемых для реализации функции магического воздействия в различных видах заговорных текстов.

Обзор работ екатеринбургских ученых не был бы полным без упоминания «Этноидеографического словаря говоров Среднего Урала» (ДЭИС), который является первым опытом репрезентации русской традиционной культуры (в ее региональном варианте) средствами идеографического диалектного словаря (и можно добавить — первым опытом составления диалектного словаря такого типа).

Словарь базируется на обширной картотеке полевых записей, сделанных топонимической экспедицией УрГУ, другим источником стали аудиозаписи этнографических экспедиций Свердловского областного дома фольклора. В основу Словаря положена идеографическая классификация, разработанная членами проблемной группы под руководством О.В. Вострикова (опыт работы над составлением ДЭИС обобщен в диссертации Веры В. Липиной, 2000).

Цель Словаря — воссоздание языковой картины мира диалектоносителя, что, помимо прочего, отличает его и от московского этнолингвистического словаря «Славянские древности», и от издаваемого в Люблине «Словаря народных языковых стереотипов» (*Słownik ludowych stereotypów językowych*), в которых объектом лексикографического описания являются «не только и не столько языковые средства и спо-

собы выражения релевантных для культуры смыслов, сколько сами эти смыслы» (Толстая 1993: 49).

Единицей описания в ДЭИС является лексико-семантический вариант значения, выделяемый на основе анализа контекстных употреблений слова, для проверки результатов собственно лингвистического анализа используется метод атрибуции и описания фактов культуры, который представляет собой аналог метода компонентного анализа в этнографии. Единицы самого верхнего уровня классификации группируются в несколько тематических разделов: быт, труд, человек, природа, духовная культура и общество, — что, по мнению составителей, отражает структуру жизнедеятельности диалектоносителей (см. об этом Липина 2000: 52). В комментариях к разделам и подразделам приводятся этнографическая информация и фольклорные тексты, сведения этнографического характера содержатся также в собственно языковых примерах — иллюстрациях к словарным статьям. Авторы ДЭИС считают, что такой способ подачи материала позволяет увидеть мир человека традиционной народной культуры таким, каким он предстает в сознании самих носителей этой культуры, без деления на сферы ее бытования (язык, обряд или фольклор; там же: 205).

Подводя итог этому краткому обзору работ по этнолингвистической проблематике представителей екатеринбургской школы, попытаемся охарактеризовать их специфику в сравнении с этнолингвистикой московской, к которой данные исследования оказываются наиболее близки.

В рамках последней принято, вслед за Анатолием Ф. Журавлевым, выделять два течения: «этимологическое» (Вячеслав Вс. Иванов, Владимир Н. Топоров) и «диалектологическое» (школа Никиты И. Толстого). Оба этих определения приложимы и к научным разысканиям екатеринбуржцев, которые также имеют преимущественно историческую направленность и проводятся главным образом на диалектном материале с широким применением методов лингвистической реконструкции и картографирования. Однако география поисков — Средний Урал и Русский Север — предопределила то, что объектом изучения становится этническая история и (или) культура не только славян (русских переселенцев), но и коренных финно-угро-самодийских народов (как живых, так и вымерших).

Своеобразие исследований в области этнолингвистики определяется также тем, нацелены ли они «на описание того или иного фрагмента традиционной культуры мира по данным разных культурных кодов, либо на выявление специфики отражения духовной культуры в языке (на

фоне других культурных кодов)» (Березович 2000: 7–8). С учетом этого различают этнолингвистику в узком и широком смысле, указывая при этом на меньшую степень разработанности «узкого» подхода (Там же). Усилия екатеринбуржцев направлены как раз на развитие этнолингвистики в узком смысле (с акцентом на втором компоненте названия дисциплины). Немаловажно также то, что сотрудники Уральского университета — одного из крупных ономастических центров России — активно вовлекают в круг объектов этнолингвистического исследования данные ономастики. Это позволяет преодолевать сложившийся в современной науке дисбаланс между «проприальной» и «апеллятивной» этнолингвистикой.

Литература

- Бартминский Ежи, 2005, *Некоторые спорные проблемы этнолингвистики*, [в:] Бартминский Ежи, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва, с. 33–38.
- Березович Елена Л., 1999, *Русская национальная личность в зеркале языка: В поисках объективной методики анализа*, [в:] *Русский язык в контексте культуры*. Екатеринбург, с. 31–42.
- Березович Елена Л., 2000а, *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте*, Екатеринбург.
- Березович Елена Л., 2000б, «Чужаки» в зеркале фольклорной ремотивации топонимов, «Живая старина», № 3, с. 2–5.
- Березович Елена Л., 2001, *К построению комплексной модели топонимической семантики*, «Изв. Урал. гос. ун-та. Гуманитарные науки», вып. 4, № 20, Екатеринбург, с. 5–13.
- Березович Елена Л., 2002а, *Географический макромир и микромир в русской народной языковой традиции*, «Славяноведение», № 6, с. 60–71.
- Березович Елена Л., 2002б, *Демонический топос в призме русской народной языковой традиции*, [в:] *Признаковое пространство культуры*, отв. ред. С. М. Толстая, Москва, с. 103–128.
- Березович Елена Л., 2002в, *К структуре концептуального поля «Пространство» в русском языке (экстравертированные и интровертированные пространственные оппозиции)*, [в:] *Язык. Система. Личность. Национально-культурные стереотипы сознания и их отражение в языке: Мат-лы докл. и сообщ. Всерос. науч. конф.*, Екатеринбург, 25–26 апреля 2002 г., Екатеринбург, с. 11–18.
- Березович Елена Л., 2003а, *Аксиологические ориентиры в зеркале различных форм существования русского языка*, [w:] *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 145–163.
- Березович Елена Л., 2003б, *К языковому портрету русского «затолустья»*, [в:] *ОДЛ*, вып. 4, с. 47–59.
- Березович Елена Л., 2003в, *Топонимическая этносемантика*, [в:] *Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов, Любляна, 2003 г.: Доклады российской делегации*, отв. ред. А. М. Молдован, Москва, с. 19–34.

- Березович Елена Л., 2004а, *К этнолингвистической интерпретации семантических полей*, «Вопр. языкознания», № 6, с. 3–24.
- Березович Елена Л., 2004б, *Образ пространства в языковой традиции: методика описания и некоторые результаты*, „Etnolingwistyka”, nr 16, pod. red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 111–128.
- Березович Елена Л., 2005а, *О способах выражения оппозиции «далеко — близко» в русской народной языковой традиции*, [в:] *Przestrzeń w języku i w kulturze. Problemy teoretyczne. Interpretacje tekstów religijnych*, pod red. J. Adamowskiego. Lublin, s. 41–59.
- Березович Елена Л., 2005б, *Теория коннотации в современной лингвистической семантике и ономастика*, [в:] *Ономастика в кругу гуманитарных наук: Мат-лы междунар. науч. конф.*, Екатеринбург, 20–23 сентября 2005 г., Екатеринбург, с. 10–13.
- Березович Елена Л., 2005в, *«Чужие земли» в русском народном языковом сознании: прагматический аспект*, «Вопросы ономастики», № 2, Екатеринбург, с. 70–85.
- Березович Елена Л., Гулик Дмитрий П., 2002а, *Ономасиологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации*, [в:] *Встречи этнических культур в зеркале языка в сопоставительном лингвокультурологическом аспекте*, отв. ред. Г. П. Нешименко, Москва, с. 232–253.
- Березович Елена Л., Гулик Дмитрий П., 2002б, *Homo ethnicus в зеркале языка: к методике описания*, „Etnolingwistyka”, nr 14, s. 47–67.
- Березович Елена Л., Леонтьева Татьяна В., 2004, *Языковой образ дурака: Этнолингвистический аспект*, [в:] *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996)*, отв. ред. С. М. Толстая, Москва, с. 368–384.
- Березович Елена Л., Пьянкова Ксения В., 2005, *Пищевой код в русской игровой лексике*, [в:] *Пир — трапеза — застолье в славянской и еврейской культурной традиции*, Москва, с. 209–254. [Академическая серия. Вып. 17].
- Березович Елена Л., Родионова Инна В., 1996, *Библейские «локативы» в народной языковой картине мира (на материале русской диалектной лексики и топонимии)*, [в:] *ОДЛ*, вып. 1, с. 21–36.
- Березович Елена Л., Родионова Инна В., 2000, *Об асимметрии языковых и культурных стереотипов в свете проблемы ЯЗЫК И МИФ*, [в:] *Язык. Система. Личность*, Екатеринбург, с. 11–22.
- Березович Елена Л., Родионова Инна В., 2002, *«Текст черта» в русском языке и традиционной культуре: к проблеме сквозных мотивов*, [в:] *Между двумя мирами: Представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции*. (Академическая серия. Вып. 9.) Москва, с. 7–5.
- Березович Елена Л., Рут Мария Э., 2000, *Ономасиологический портрет реалии как жанр лингвокультурологического описания*, «Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки», вып. 3, № 17, Екатеринбург, с. 33–38.
- Варбот Жанна Ж., 2002, [Рец. на:] *Е. Л. Березович. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000*, «Русский язык в научном освещении», № 2, с. 249–253.

- Верхотурова Ксения С., 2004, *Семантическое поле горения в русском языке*, [в:] *ОДЛ*, вып. 5, с. 138–158.
- Воронцова Юлия Б., 2001а, *Территориальный сосед: свой или чужой? (на материале коллективных прозвищ Русского Севера)*, [в:] *Лингвокультурологические проблемы толерантности*: Тез. докл. междунар. науч. конф., Екатеринбург, 24–26 октября 2001 г., Екатеринбург, с. 29–32.
- Воронцова Юлия Б., 2001б, *К вопросу о номинативной дистрибуции коллективных прозвищ Русского Севера*, «Известия Уральского государственного университета. Гуманитарные науки», вып. 4, № 20, с. 87–92.
- Воронцова Юлия Б., 2002, *Коллективные прозвища в русских говорах*: Дис. ... канд. филол. наук. Урал. ун-т, Екатеринбург.
- Вопросы ономастики (вып. 1–6 под названием *Вопросы топонимастики*): Серия сб. науч. тр. 1962–1991, вып. 1–19, под ред. А. К. Матвеева (вып. 1–18), М. Э. Рут (вып. 19), Свердловск (Екатеринбург).
- Глинских (Липина) Вера В., 1998, *О компонентном анализе в связи с составлением диалектного идеографического словаря*, [в:] *ОДЛ*, вып. 2, с. 75–88.
- Голомидова Марина В., 1998, *Искусственная номинация в русской ономастике*, Екатеринбург.
- Гулик Дмитрий П., 1999, *Вторичные этнонимы и этнонимические дериваты английского языка в свете языковой картины мира*, [в:] *ОДЛ*, вып. 3, с. 81–96.
- Гулик Дмитрий П., 2000, *Языковой портрет «цыгана» (на материале русского и английского языков)*, [в:] *Язык. Система. Личность*, отв. ред. Т. А. Гридина, Екатеринбург, с. 38–47.
- Гультияева Надежда В., 1998, *Особенности словоупотребления в заговорных текстах*, [в:] *ОДЛ*, вып. 2, с. 177–183.
- Гультияева Надежда В., 1999, *Язык заговора: основные параметры*, [в:] *ОДЛ*, вып. 3, с. 241–246.
- Гультияева Надежда В., 2000а, *Лексическая мотивация в заговорном тексте*, [в:] *Язык. Общество. Личность*, Екатеринбург, с. 48–57.
- Гультияева Надежда В., 2000б, *Язык русского заговора: лексика*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Уральский государственный университет, Екатеринбург.
- Дмитриева Татьяна Н., 2005, *Топонимия бассейна реки Казым*, Екатеринбург.
- ДЭИС — *Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области*, сост. О. В. Востриков (вып. 1–5), В. В. Липина (вып. 6), Екатеринбург, 2000–2004– ... (вып. 1 — *Народный календарь*; вып. 2 — *Народная свадьба*; вып. 3 — *Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи*; вып. 4 — *Досуг*; вып. 5 — *Магия и знахарство. Народная мифология*; вып. 6 — *Быт*).
- Едалина Анна А., 2004, *Характеристика человека по его отношению к собственности в русских народных говорах*, [в:] *ОДЛ*, вып. 5, с. 159–168.
- Еремина Марина А., 2003а, *Лексико-семантическое поле «Отношение человека к труду» в русских народных говорах: Этнолингвистический аспект*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Уральский государственный университет, Екатеринбург.
- Еремина Марина А., 2003б, *Лексические способы выражения оценки в рамках семантического поля (на материале семантического поля «Лень/праздность» в русских говорах)*, [в:] *ОДЛ*, вып. 4, с. 77–85.

- Костылев Юрий С., 2005, *Образ поляка в официально-деловых русских текстах XVII–XX веков*, „Etnolingwistyka”, nr 17, s. 69–98.
- Кривошапова Юлия А., 2004, *Номинативные особенности ЛСГ «Насекомые» (на материале русских народных говоров)*, [в:] ОДЛ, вып. 5, с. 169–179.
- Кривошапова Юлия А., 2005, *Домашние насекомые-паразиты в языке и фольклоре, «Живая старина»*, № 4, с. 40–43.
- Леонтьева Татьяна В., 2002а, *Вегетативная и физиологическая метафора в лексике концептуального поля «Интеллект человека»*, [в:] *Язык. Система. Личность. Языковая картина мира и ее метафорическое моделирование*: Мат-лы докл. и сообщ. Всерос. науч. конф. Екатеринбург, 25–26 апреля 2002, Екатеринбург, с. 70–73.
- Леонтьева Татьяна В., 2002б, *Метафора температуры в концептуальном поле «Интеллект человека»*, [в:] *Лингвистика: Бюллетень Уральского лингвистического общества*, т. 8, Екатеринбург, с. 33–40.
- Леонтьева Татьяна В., 2002в, *Опыт установления границ концептуального поля «Интеллект» в лексике русских народных говоров*, [в:] *Материалы и исследования по русской диалектологии. I (VII)*. Москва, с. 277–286.
- Леонтьева Татьяна В., 2003а, *Интеллект человека в зеркале русского языка*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург.
- Леонтьева Татьяна В., 2003б, *Метафора зрительного восприятия в концептуальном поле «Интеллект человека»*, [в:] ОДЛ, вып. 4, с. 64–77.
- Леонтьева Татьяна В., 2003в, *Семантическая структура поля «Интеллект человека» в русском языке*, [в:] *Язык. Система. Личность*. Екатеринбург, с. 108–119.
- Леонтьева Татьяна В., 2004, *Пространственно-динамические модели номинации интеллектуальных действий и характеристик человека в русских народных говорах*, [в:] ОДЛ, вып. 5, с. 179–191.
- Липина Вера В., 1999, *Структура диалектного идеографического словаря и приемы обнаружения лакун в его словнике*, [в:] ОДЛ, вып. 3, с. 147–156.
- Липина Вера В., 2000, *Региональный диалектный идеографический словарь: принципы построения и семантическая структура (на материале бытовой лексики говоров Среднего Урала)*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург.
- Макридина (Еремина) Марина А., 1999, *Опыт анализа мотивной структуры концепта «Трудолюбие» в русских народных говорах*, [в:] ОДЛ, вып. 3, с. 233–238.
- Матвеев Александр К., 2001, *Субстратная топонимия Русского Севера*: В 3 ч., ч. 1, Екатеринбург.
- Матвеев Александр К., 2004, *Субстратная топонимия Русского Севера*: В 3 ч., ч. 2, Екатеринбург.
- Мищенко Ольга В., 2000а, *Займствованные названия внешних новообразований на деревьях в говорах Русского Севера*, [в:] ФУН, вып. 1, с. 122–137.
- Мищенко Ольга В., 2000б, *Лексика лесных локусов в говорах Русского Севера*: Дис. ... канд. филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург.
- Мищенко Ольга В., 2002, *Исконная и заимствованная лексика с семантикой 'лес на болоте' в говорах Русского Севера (семантический аспект)*, [в:] ФУН, вып. 2, с. 3–27.
- Мищенко Ольга В., 2003, *Лексика, обозначающая лесные массивы, в говорах Русского Севера: «свое» и «чужое»*, [в:] ОДЛ, вып. 4, с. 33–46.

- ОДЛ — Ономастика и диалектная лексика: Серия сб. науч. тр., 1996–2005–..., вып. 1–5–..., под ред. М. Э. Рут, Екатеринбург.
- Попова (Воронцова) Юлия Б., 1999, *Отэтнонимических коллективные прозвища как источник этнокультурной информации*, [в:] *Языковая концепция регионального существования человека и этноса: Тез. докл. к регион. науч.-практ. конф.*, Барнаул, с. 26–28.
- Пьянкова Ксения В., 2004а, *Антропологический код в русской лексике брожения и скисания*, [в:] *Лексический атлас русских народных говоров. (Материалы и исследования.) 2001–2004*. СПб., с. 54–64.
- Пьянкова Ксения В., 2004б, *Метеорологический код в русской пищевой лексике*, [в:] *ОДЛ*, вып. 5, с. 191–204.
- Родионова Инна В., 1998, *Центральная субъектная оппозиция христианства в народной языковой картине мира: опыт верификации (на материале русских народных говоров)*, [в:] *ОДЛ*, вып. 2, с. 148–157.
- Родионова Инна В., 1999, *К вопросу о трансформации библейско-христианской традиции в народной языковой картине мира*, [в:] *Язык. Система. Личность*, Екатеринбург, с. 51–63.
- Родионова Инна В., 2000, *Имена библейско-христианской традиции в русских народных говорах: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук / Урал. гос. ун-т. Екатеринбург*.
- Родионова Инна В., 2001, *К вопросу о специфике отражения прецедентного текста на уровне языковых ономастических номинаций*, «Изв. Урал. гос. ун-та. Гуманитарные науки», вып. 4, № 20, с. 64–68.
- Родионова Инна В., 2004, *Дериваты библейских антропонимов в народной языковой традиции (словарные материалы)*, «Вопросы ономастики», № 1, с. 121–144.
- Рут Мария Э., 1987, *Русская народная астронимия*, Свердловск.
- Рут Мария Э., 1992, *Образная номинация в русском языке*, Екатеринбург.
- Рут Мария Э., 1994, *Образная ономастика в русском языке: ономастологический аспект: Дис. ... д-ра филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург*.
- Рут Мария Э., 2003, *Русская народная астронимия на общеславянском фоне*, [в:] *Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Любляна, 2003 г.: Доклады российской делегации*, М., 2003, с. 524–533.
- Толстая Светлана М., 1993, *Этнолингвистика в Люблине*, «Славяноведение», № 3, с. 47–59.
- Толстая Светлана М., Белова Ольга В., 2002, *Топонимия и картина мира: Е. Л. Березович. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000*, «Живая старина», № 1, с. 52–54.
- Феоктистова Любовь А., 2003а, *Зрительное и слуховое восприятие исчезновения (на материале русского языка)*, [в:] *Психоллингвистические аспекты изучения речевой деятельности*, вып. 1. Екатеринбург, с. 63–76.
- Феоктистова Любовь А., 2003б, *К анализу денотативного уровня концептуального поля «Исчезновение»*, [в:] *ОДЛ*, вып. 4, с. 85–95.
- Феоктистова Любовь А., 2003в, *Номинативное воплощение абстрактной идеи (на материале русской лексики со значением 'пропасть, исчезнуть')*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург.
- ФУН — Финно-угорское наследие в русском языке: Серия сб. науч. тр., 2000–2002–..., вып. 1–2–..., под ред. А. К. Матвеева, Екатеринбург.

- Шимкевич Николай В., 2002, *Русская коммерческая эргонимия: прагматический и лингвокультурологический аспекты*: Дис. на соиск. ... канд. филол. наук. Урал. гос. ун-т, Екатеринбург.
- Этимологические исследования*: Серия сб. науч. тр., 1978–2003–..., вып. 1–8–..., под ред. А. К. Матвеева (вып. 1–7), Е. Л. Березович (вып. 8), Свердловск; Екатеринбург.
- Bartmiński Jerzy, 2004, *Etnolingwistyka słowiańska — próba bilansu*, [w:] „Etnolingwistyka”, nr 16, s. 9–27.
- Harvalik M., 2002, [Рец. на:] Е. Л. Березович. *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте*. Екатеринбург, 2000, „Slavia”, roc. 71, sesit 2, s. 204–207.
- Wojtyła-Świerżowska Maria, 2003, [Рец. на:] Е. Л. Березович. *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте*. Екатеринбург, 2000, „Onomastica”, rocz. XLVIII, s. 270–271.

ETHNOLINGUISTIC STUDIES AT URAL UNIVERSITY

The article offers an overview of ethnolinguistic studies conducted in the “Uralic” school. The linguists from Yekaterinburg have been active in onomastic and dialectological research in the Russian North for forty five years, and fifteen years ago they broadened their scope onto folklore and folk culture, including the autochthon non-Slavic population. Their works belong to Slavic ethnolinguistics: they are especially close to the Russian ethnolinguistic school due to their historical profile. However, they are distinguished by their focus on Uralic data and the attention paid to onomastic research, initiated by Prof. Matveyev and continued by his students. The research aims to reconstruct the linguistic worldview, the system of spatial orientation and the conception of sacral space, as well as to arrive at an ethnocultural interpretation of toponyms.

Special attention is paid to the reconstruction of the image of a human being on the basis of data from peasant dialects. A number of works have been published so far in this domain: on national stereotypes, traits of character, such as wisdom and stupidity, laziness and diligence, meanness and generosity, as well as on people's morality (decency, attitude to work or property). The methodology of this conceptual research has been developed by Yelena L. Berezovich. The analyses make use of the theory of semantic fields and are conducted strictly at the level of semantics, motivation and cultural symbolism. They concern the names of insects, all kinds of virtuals and basic qualities of taste (sour, salty, dry etc.) and lexical items which include the semantics of ‘burning’ and ‘disappearance’. “An Ethnoideographic Dictionary of the Central Ural Dialects”, the first attempt to reconstruct the linguistic worldview of traditional Russian culture in its regional variant, is also published in Yekaterinburg.

Николай Антропов, Татьяна Володина
(Минск)

БЕЛОРУССКАЯ ЭТНОЛИНГВИСТИКА СЕГОДНЯ: РЕАЛИЗАЦИЯ ИДЕЙ

Artykuł „Etnolingwistyka białoruska dziś — realizacja idei” zawiera syntetyczny przegląd kierunków badań etnolingwistycznych na Białorusi w latach 1984–2006. Zdaniem autorów etnolingwistykę na Białorusi cechuje różnorodność zarówno w planie teoretycznym, jak tematycznym oraz brak jednego dominującego kierunku, który mógłby aspirować do miana szkoły. Najsilniejsze związki łączą etnolingwistów białoruskich ze szkołą moskiewską. Projekty realizowane w poszczególnych ośrodkach obejmują kilka obszarów tematycznych; jest to etnolingwistycznie ukierunkowana etymologia i dialektologia, geografia etnolingwistyczna (realizowana jest idea białoruskiego atlasu etnolingwistycznego), łączy się podejście etnolingwistyczne z teorią komunikacji, z frazeologią, z kulturoznawstwem (pod nazwą *lingwokulturologii*), z etnografią, badaniami nad folklorem oraz ostatnio z kognitywizmem. Dobrą tradycją białoruską są badania prównawcze, motywowane wieloetnicznością Białorusi. Kompleksowe podejście etnolingwistyczne jest szczególnie owocne w zakresie badań archaicznych form kultury, w których łączy się podejście genetyczne i typologiczne. Badania te zaowocowały szeregiem monografii i dwiema ważnymi encyklopediami: „Białoruska mitologia” (2004) i „Białoruski folklor” (2005).

Становлению этнолингвистики как направления в белорусской гуманитарной науке сравнительно недавно была посвящена обзорная статья С. М. Прохоровой и И. М. Суховицкой (1999). Заданные временные рамки, а в статье рассматриваются публикации 1988–1997 гг., не предполагали, разумеется, освещения предыдущих этапов исследований в области проблематики «язык и культура» (специально — «традиционная духовная культура/этнокультура»), хотя некоторые работы, а среди них есть опубликованные и в рассматриваемый период, безусловно, свя-

занные с современным пониманием этнолингвистики (конечно, в духе ее разных направлений, но прежде всего — Московской и Люблинской этнолингвистических школ), вероятно, заслуживали упоминания, см., прежде всего: Аксамитов 1984; Антропов 1980, 1987, 1988, 1989а, 1989b, 1990, 1991, 1992, 1993; Беларуская этнаграфія 1989; Гюлумянц 1978; Климчук 1972, 1974, 1975, 1976, 1981а, 1981b, 1983, 1985, 1988; Литвиновская 1992; Мартынов 1989, 1992, 1993а, 1993b, 1995; Микulich 1996; Супрун 1989, 1991, 1993; Суховицкая 1995; Цыхун 1976, 1983, 1989, 1996.

В определенной степени предыдущий обзор представлял собой анализ включения отдельных идей и методов этнолингвистики в проблематику смежных дисциплин, т.к. говорить о собственно этнолингвистической (-их) школе/школах в Беларуси в то время еще не предоставлялось возможным. Эта установка — отчасти, возможно, и не вполне отчетливо осознаваемая (что естественно) — отразилась на весьма/излишне широком понимании этнолингвистики, т.к. в обзор подчас включались работы преимущественно или даже исключительно фольклористической, этнографической и собственно лингвистической направленности.

В конце 90-х гг. прошедшего — начале нынешнего столетия ситуация изменилась, т.к. налицо все более интенсивное, а методологически более строгое (хотя, разумеется, далеко не всегда), обращение к этнолингвистике, уже утвердившейся и зарекомендовавшей себя в соседних России (прежде всего, конечно, Москве, но также Екатеринбурге, Петербурге, др. центрах) и Польше (Люблин). Активизируется своеобразный диалог между отдельными научными школами и дисциплинами, когда фольклористы, этнографы, культурологи, но, прежде всего, лингвисты в русле актуализируемой в гуманитарной науке антропологической парадигмы все чаще обращаются к экстралингвистическому комментированию и развертывают свои исследования на широком этнокультурном фоне.

Современную белорусскую этнолингвистику отличает от иных, как представляется, отсутствие единого, пусть и разветвленного, но внутренне гомогенного научного русла в смысле такого, какое манифестируют уже упоминавшиеся выше направления Московской и Люблинской этнолингвистических школ с определившимися теоретической и методологической базами¹, но что самое важное — с группами ученых, которых в свое время объединила центральная идея этих школ, а именно целенаправленная многолетняя подготовка к фундаментальным изданиям

¹ Из публикаций последнего времени возможно указать на русские переводы классических работ лидера и теоретика люблинской группы этнолингвистов Ежи Барминьского, объединенных в сборнике «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике» (М.: Индрик, 2005. 528 с.).

общеславистического характера и значения² (симптоматично, что собственные научные интересы отдельных ученых — представителей этих школ, ныне реализованные в ряде крупных монографий, возникали как раз в рамках общего направления). К настоящему времени стало совершенно очевидным, что белорусская этнолингвистика в общетеоретическом плане — это конгломерат идей, реализуемых в научных центрах Беларуси (прежде всего, в вузах всех регионов) с разной степенью масштабности и разной скоростью, поэтому предлагаемый ниже обзор публикаций этнолингвистического характера белорусских специалистов за 1997–2006 гг.³ представляет собой анализ реализации этих идей, выделенных в отдельные рубрики.

Лингвистическая экстраполяция этнолингвистики. Этот подход, один из наиболее близких теоретическим и практическим устремлениям славистической этнолингвистики⁴ и, в частности, Московской этнолингвистической школы⁵, нашел отражение в ряде работ. «Этимологическую», но одновременно и «диалектологическую» ветви этнолингвистики иллюстрируют 9 этюдов Г.А. Цыхуна, посвященные этимолого-этнолингвистическому анализу отдельных лексем и словосочетаний, записанных в селах Туровского региона Полесья, причем в ряде случаев результатом этого анализа являются глубокие выводы этногенетического характера, в частности, о миграционных процессах предшествующих эпох (Цыхун 2000a, 2000b, 2003). В статье, посвященной «цветному» наименованию *Беларусь*, он реконструирует глубинную семантику словосочетания *белый свет* (= 'новое пространство') как пространственную реализацию оппозиции 'внутренний/внешний', где *белый* 'внешний' противопоставлен иным «пространственно-ориентированным» цветам⁶. Собственно этимологические поиски в сфере славянской теони-

² Имеются в виду 5-томный этнолингвистический словарь «Славянские древности», три тома которого уже увидели свет (М.: Международные отношения, 1995; 1999; 2004) и «Słownik stereotypów i symboli ludowych», из предполагаемого корпуса которого опубликован 1 том в двух книгах «Kosmos» (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996; 1999).

³ Из них в обзор включены практически все оказавшиеся доступными авторам, хотя степень их репрезентации различна; жанр обзора не предполагает, разумеется, и оценочных характеристик.

⁴ О ее месте в кругу современных этнолингвистических направлений см.: Токарева 2003.

⁵ Для ее создателя академика Н.И. Толстого собственно лингвистическая составляющая этнолингвистики, как известно, всегда представляла особую ценность.

⁶ О семантике колоративов см. также: Евтухова 2001 (на материале заговоров с опорным словом *конь*), Иванов 2000 (белорусско-болгарские фольклорные параллели), Калюта 2004 (поэтический дискурс).

мии, а также некоторых атрибутов древних славянских божеств (именно усов) на широком славяно-инопольном, в частности, славяно-кельтском, фоне (что, в сущности, манифестирует диалектологию древней религии славян) продолжил

В.В. Мартынов (2000, 2001, 2003); «этнолингвистическую» этимологию западнополюсского мифонима *русавы дзед* предложил Г.А. Цыхун (2006).

Этнолингвистическое исследование, которое предполагает описание двойного отражения (фрагмента действительности в сознании носителя культуры и фрагмента сознания в языке), направлено, с одной стороны, на определение специфики национально обусловленного восприятия действительности в сознании представителя этноса, а с другой, на выявление особенностей языковой трансляции информации о данном фрагменте реальности. В этом русле выполнен ряд работ, затрагивающих вопросы обрядовой лексики и терминологии. М.А. Исаченкова (2001), привлекая весьма репрезентативный материал, подробно описывает обрядовую лексику белорусской Масленицы на широком фоне обрядово-ритуальной семантики масленичного комплекса. Свадебную терминологию активно исследует

Ж.М. Селюжицкая из Бреста (2003а, 2003b, 2005, 2006а, 2006b); описанию семантического поля «одежда» и, в частности, свадебного костюма в этнолингвистическом аспекте посвящены работы могилевчанок Г.А. Кожуриной и Т.С. Воробьевой (Кожурина, 1999; Воробьева 2001), а также диссертационное сочинение И.В. Пивоварчик из Гродно (2002), представляющее этнолингвистическую характеристику номинативного ряда белорусского свадебного костюма. В монографии гомельской исследовательницы Е.И. Холявко (2002) на широком этнокультурном фоне изучены вторичные номинации с исходным значением 'кривой, гнутый' в белорусском и русском языках. Отдельные лексемы «культурного» пласта белорусской лексики анализируются в работах: Яшкин 2001; Ивашина 2003; Шэцка 2004.

Этнолингвистическая география и ареалогия. Еще в начале 90-х годов в рамках студенческого этнолингвистического спецсеминара Н.П. Антропова «Актуальные проблемы белорусской и восточнославянской этнолингвистики»⁷ возникла идея «Белорусского этнолингвистического атласа» как типа издания, наиболее соответствующего интерпретации собранного в 1984–1993 гг. по единой программе⁸ в более чем

⁷ Подробнее о его работе см.: Прохорова, Суховицкая 1999, 216.

⁸ Анкета-вопросник «Народная культура Полесья» (65 позиций), см.: *Полесский этнолингвистический сборник*. М., 1983. С. 47–49.

550 населенных пунктах Беларуси материала по традиционной духовной культуре. Предварительная реализация задуманного была осуществлена в дипломной работе семинаристок Т.Р. Федукевич и И.Г. Шешко (1992). В то время по ряду причин работа над атласом прервалась и возобновилась лишь сравнительно недавно; см. несколько статей, в которых обобщен материал, относящийся к 3 вопросам программы (Антропов 1998, 2003, 2004а,б,с; всего 12 карт). 15 карт, относящихся к лексике традиционной народной культуры Берёзовского микрорегиона Западного Полесья, приводит Л.В. Леванцевич (Брест) в лексическом атласе говоров этого района (Леванцевич 2001, карты 76–90). Ареальному представлению западнopolесских поверий о русалках посвящено исследование Ф.Д. Климчука (2003, 6 карт). Картографирование наиболее существенных элементов белорусской масленичной традиции проведено М.А. Исаченковой (2001, 6 карт).

Этнолингвистика, речевое поведение и прагматика общения. Исследованием речевого поведения в этнолингвистическом аспекте занимается И.И. Токарева. Анализируя национально-культурную специфику общения, исследовательница формулирует основные принципы этнографии речевого поведения. Как показывает материал, язык действительно оказывает влияние на формирование этнических поведенческих норм (Токарева 2000, 187), а этнография общения предстает в таком случае как «антропоцентрическая наука о речевом поведении» (там же, 189). Описанию и анализу этнокультурных стереотипов коммуникативного поведения посвящено докторское исследование И.И. Токаревой (1999, 2001). Лингвистический аспект культурно-национальной специфики поведения подробно анализирует в статьях и кандидатской диссертации витебская исследовательница О.В. Данич (1998).

Обращение к лингвосемиотическим оппозициям в прагматике общения позволили М.И. Конюшкевич (Гродно) продемонстрировать специфику семиотического пространства белорусской речевой культуры, которое в нестратифицированном этносе формировалось прежде всего на оси своеобразной «интимизации» — не в отвергании и уничтожении чужого, а во включении его в свое (Конюшкевич 2001).

Этнолингвистика и фразеология. Особенно плодотворно в Беларуси развивается этнолингвистическое исследование фразеологии. Органичность этнолингвистической методологии при обращении к устойчивым языковым выражениям обусловлена тем, что эта сфера языка и речи обладает мощным культуроведческим потенциалом: во-первых, фразеологический материал, как известно, напрямую обращен к этнокультурной информации, имеющей системно-этноязыковой характер;

во-вторых, фразеологический фонд кодирует информацию о восприятии человеком окружающей действительности — системообразующего денотата картины мира; наконец, фразеологический материал тесно взаимодействует с иными сферами традиционной духовной культуры, оказывается органично вписанным в ее контекст. Этнолингвистическое направление становится одним из приоритетных в современных фразеологических исследованиях, в рамках которых фразеологизм рассматривается как итог и одновременно способ культурно-национального мировидения, а интерпретация его семантики неминуемо приводит исследователя к проблематике культурного контекста.

Решение этих задач входит в компетенцию этнофразеологии, сравнительно нового лингвистического направления на пограничье фразеологии и этнолингвистики, предмет которого — изучение устойчивых словосочетаний в этнокультурном аспекте. Наиболее полно этнофразеологическая проблематика представлена в работах признанного главы этого направления в белорусской этнолингвистике гомельского языковеда В.И. Коваль. В его монографии «Восточнославянская этнофразеология: Деривация, семантика, происхождение» (1998а; см. также: Коваль 1998b), предварившей докторскую работу (Коваль 1999), проводится системный анализ фразеологизмов, которые относятся к сфере народной духовной культуры: устанавливается их деривационная база, описываются основные фразеологизовывающие модели, определяются соотношения между деривационными закономерностями и характером семантики фразем, что позволяет, по мысли автора, наиболее объективно оценивать внутреннюю форму устойчивых словосочетаний в диахронии. Примеры отдельных этнофразеологических этюдов, в том числе на материале фольклорной фразеологии любовно-эротического содержания; см. в: Коваль 2000, 2003а, б, 2005.

Рассмотрение фразеологизма прежде всего как культурного знака присуще работам А.С. Аксамитова (1997), Т.В. Володиной, Т.С. Воробьевой, С.В. Голяк, Л.И. Козырева, Г.И. Лопатина (2001), Н.Н. Лыковой, Т.Р. Рамза (1999), Е.И. Холявко (2001), Л.В. Чернышовой (1999) и А.Л. Садовской, логическим завершением поисков которой явилась защищенная в 2002 г. кандидатская диссертация, посвященная этнолингвистическому аспекту исследования белорусских фразеологизмов с компонентом-орнитонимом), и др.

Вопросы исследования устойчивых выражений в этнолингвистическом аспекте регулярно обсуждаются на ставшей уже традиционной научной конференции в Гомеле, организуемой В.И. Ковалем: «Актуальные проблемы славянской фразеологии» (1999); «Славянская фразеоло-

гия в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах» (2001, 2003, 2005).

Этнолингвистика и лингвокультурология. Лингвокультурологическая проблематика, столь близкая этнолингвистическому направлению (в частности, к той сфере этнолингвистики, которая посвящена изучению и описанию корреспонденции языка и культуры в их синхронном взаимодействии), активно развивается в Витебске; см. работы В.А. Масловой (1997а, 2001b) и ее учеников. К предмету лингвокультурологии исследовательница относит безэквивалентную лексику и лакуны; мифологизированные языковые единицы: обрядово-ритуальные формы культуры, легенды, обычаи, поверья, закрепленные в языке; эталоны, стереотипы, символы, ритуалы; образы; стилистический склад языка; речевое поведение; взаимодействие религии и языка; языковой этикет и, безусловно, паремиологический и фразеологический фонды языка (Маслова 1997а, 7), т.е., собственно, то же, что интересует и этнолингвистов. Однако исследовательница отграничивает лингвокультурологию от этнолингвистики на основании того, что, по ее мнению, «этнолингвистика оперирует преимущественно исторически значимыми данными и стремится в современном материале найти исторические факты того или иного этноса, а лингвокультурология исследует и исторические, и современные языковые факты сквозь призму духовной культуры» (Маслова 2001b, 11). К этому направлению концептуально близки взгляды Л.Н. Чумак, наиболее полно реализованные в монографии, посвященной лингвокультурологическому аспекту сопоставительного синтаксиса белорусского и русского языков (Чумак 1997).

С идеями «антропологической лингвистики», которые плодотворно реализуются в работах представителей школы Н.Д. Арутюновой (см. серию изданий «Логический анализ языка»), связана существенная часть научных интересов Н.Б. Мечковской, ср. соответствующие разделы ее монографий «Язык и религия» (1998) и «Семиотика: Язык. Природа. Культура» (2004).

Этнолингвистика и когнитология. Рассмотрению проблематики универсального и национального в разных языках и культурах, что коррелирует с научными исследованиями, выполняемыми в русле этнолингвистики, посвящается ставшая уже традиционной международная научная конференция «Национально-культурный компонент в тексте и языке» (Минск, 1994, 1999, 2005). Идея обсуждения этой проблемы и концепция конференции принадлежит С.М. Прохоровой. Работы С.М. Прохоровой (см., например: Прохорова 1993, 2002, 2005) и ее учеников демонстрируют актуальность изучения национально-

культурного компонента в русле когнитивной лингвистики. Очевидно, что в настоящее время в центре научного дискурса находится текст как одна из основополагающих лингвистических категорий, а также разнообразные репрезентации языковой картины мира, являющиеся ключевыми понятиями общей теории семантики и в целом теории познания. Большое внимание уделяется изучению национальных концептов, предполагающее обращение к собственно этнолингвистической методологии (ср., например: Песоцкая 2003; Иватович 2005; Рамза 2005). Языковым этническим стереотипам, которые зафиксировали белорусские, русские и польские лексикографические источники XIX в., используя метод когнитивной дефиниции, обоснованный в свое время Е. Бартминьским, посвятила кандидатское исследование О.В. Потапова (2005; см. также: Кожина, 2002). Особое место в направлении принадлежит исследованиям Е.Н. Руденко: о концепте «свобода» в связи с этнокультурным самосознанием белорусов (2003), а также о концептуальной метафоре, понимаемой как «установление связи между двумя фреймами на основании сходства некоторых их признаков» (2004, 202).

Белорусско-иноэтничный дискурс этнолингвистики⁹. Для белорусской этнолингвистики (как, впрочем, и для любой славянской) сопоставительные исследования являются совершенно естественными; представляется, однако, что они обусловлены, кроме научной традиции и собственных предпочтений отдельных ученых, постоянным, хотя и изменяющимся, полиэтничным характером населения Беларуси. Внимание авторов обзора привлекли следующие: *белорусско-славянские*: Коваль 1998b, 2000, 2005; *-восточнославянские*: Коваль 1998b; *-русско-польские*: Казанцева 2002; Потапова 2005; *-словацко-болгарские*: Антропов 2006; *-русские*: Чумак 1997; Данич 1998; Жилинская 1999, 2005; Лапицкая 2000; Козырев 2001; Лыкова 2001; Кожина 2002; Холявко 2002; *-словацкие*: Ляшук 2000, 2004; Антропов 2004; *болгарские*: Иванов 2000; *сербские*: Беленькая 2001; Голяк 2003. Безусловный интерес вызывают две статьи А.А. Кожинской в соавторстве с М.В. Тарелко, посвященные этнолингвистическому анализу фрагментов обнаруженного ими китаба — татарского хамаила (молитвенника), написанного большей частью на белорусском и польском языках, в котором кроме собственно молитв находятся описания обрядов и ритуалов, лечебные рекомендации, объяснения снов и т.п. (Кожина 2001a, b).

⁹ В раздел не включены упомянутые выше работы этимологической направленности, в которых сопоставление является априорной константой.

Этнолингвистика и этнография (материальная культура). Знаменитым (западно)полесским намогильным надгробиям — *нарубам* — посвятил статью Г.А. Цыхун (2004), подробно проанализировавший как их названия, так и наименования подобных намогильных памятников, а также сопутствующих реалий типа *прыклад*, *прытором*. Семиотике орнамента традиционного костюма (преимущественно женского), рушников и т.п. в связи с фольклорными жанрами и мотивами посвящены работы директора Ветковского музея народного творчества (Гомельская обл.) Г.Г. Нечаевой, чьи исследовательская концепция и результаты изучения материала нашли отражение в фундаментальном издании об орнаментах Поднепровья (Нечаева 2004¹⁰; также Нечаева 2003); см. также статьи, опубликованные в научном сборнике музея (Навуковыя запіскі, 2004).

Этнолингвистика и фольклор. Объектом этнолингвистики в широком понимании является вся народная культура, все ее виды, жанры и формы, в том числе, конечно, и фольклор. Отчетливо выделяется блок работ, в которых проводится этнолингвистическая интерпретация фольклорного материала, т.е. материал отдельных фольклорных жанров изучается посредством лингвистической (в некоторой степени — общесемиотической) методологии. Прежде всего, это работы И.И. Жилинской (1999, 2005) об основополагающих пространственно-временных координатах концептуальной мифопоэтической модели мира восточных славян, реконструируемых в языке белорусских и русских заговоров, и Е.А. Казанцевой (2002), которая, привлекая весьма обширный материал белорусских, русских и польских загадок, описывает денотативную структуру энигматического текста. Материал заговоров привлекает в исследовательских целях И.Г. Евтухова (2001), загадок — Л.Р. Супрун-Белевич (2000), паремий — Т.Р. Рамза (1999) и Л.В. Чернышова (2005). Малые жанры белорусского фольклора проанализированы Т.В. Володиной в монографии «Малыя жанры. Дзіцячы фальклор» (2004b).

Если же говорить о белорусской фольклористике последних десятилетий, то в ней все отчетливее прослеживается стремление рассматривать все текстовые комплексы не в жанровом отношении, а как сложную систему символических кодов, интерпретация которых совершенно логично приводит к выявлению и описанию существенных для культуры смыслов, независимо от того, в какой форме и в какой субстанции они выражены: в слове или действии, закреплены ли эти смыслы за предметом, за свойством предмета и т.п. В обозреваемое десятилетие появился

¹⁰ Ср.: Лобачевская 2002.

ряд работ, посвященных описанию отдельных кодов: дендрологического (Швед, 2000, 2004, 2006; Брест), предметного и соматического (Володина 1999, 2000, 2001a,b,c, 2002, 2003, 2005a,b,c), пространственного (Лобач 2004; Полоцк), орнитологического (Комарова 2004, 2005), астрономического (Санько 2004).

Комплексный этнолингвистический метод оказывается особенно продуктивным при исследовании архаических форм различных обрядовых действий и мифологических представлений. Этнолингвистический подход, предполагающий точные критерии разграничения типологических сходжений и генетического тождества, опирающийся на строгую локализацию регистрируемых фактов, позволяет на новом уровне описывать такие явления народной культуры, как культ предков (монография О.Н. Шарой, 2002), представления о русалках и поздневесеннюю обрядность (кандидатская диссертация В.Н. Сивицкого, 2004¹¹), «кустовый» обряд (Ковалева 2005), мифологические верования (Лопатин 2005). Мифоритуальные и этнолингвистические аспекты народной медицины белорусов рассматриваются в цикле статей Т.В. Володиной (2000, 2001c, 2002, 2004a, 2005a,b,c), см. также: Мазуркевич, 2003.

Московские публикации в 1995 г. энциклопедического словаря «Славянская мифология», а также первого выпуска этнолингвистического словаря «Славянские древности» явились толчком к подготовке энциклопедического словаря «Беларуская міфалогія» (2004), в значительной части статей которого (именно Т.В. Володиной, В.А. Лобача, С.И. Санько) предпринимается попытка выделить и истолковать основные семантические единицы «языка» духовной культуры белорусов. В несколько меньшей степени — конечно, в связи со спецификой издания — поиски в этом направлении присутствуют в статьях специализированной энциклопедии «Беларускі фальклор» (2005).

Подводя краткие итоги представленного обзора публикаций в области белорусской этнолингвистики (и органично связанных с ее специализацией) за десятилетие, можно, как представляется, сделать некоторые выводы: 1) в ней успешно, хотя, может быть, и не вполне гармонично, осваиваются практически все ныне возделываемые этнолингвистические поля; 2) более цельному развитию направления способствовало бы, несомненно, появление соответствующей академической (университетской) институции (лаборатория/кафедра/отдел), предметом научной деятельности которой явилась бы исключительно этнолингвистика.

¹¹ О семантике белорусской русальной традиции см. также: Исаченкова 2005.

Библиография

- Аксамитов Анатолий С., 1984, *Обряд и песня как источник образования фразеологических единиц белорусского языка*, „Acta Balcano-Slavica”, t. XVI. s. 21–31.
- Аксамітаў Анатоль С., 1997, *Беларуская народная міфалогія як крыніца ўтварэння фразеалагічных адзінак* [в:] *Problemy frazeologii europejskiej. II: Frazeologia a religia*. Warszawa, s. 75–84.
- Антропов Николай, 1980, *О пространственно-временных границах обряда «куста»*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта», серыя IV, нр 3, с. 2–15 (соавт.: Ковалева Р.М.).
- Антропов Николай, 1987, *К истории и этимологии обрядового термина сула*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта», серыя IV, нр 1, с. 55–56.
- Антропов Николай, 1988, *Обрядовый текст как источник этнолингвистического картографирования*, [в:] *Фольклор: проблемы сотрания, изучения и пропаганды*. Тезисы Всесозной научно-практ. конф. Ч. 1. Москва, с. 191–193.
- Антропов Николай, 1989а, *Аб некаторых моўных праявах духоўнай культуры жыхароў Полесся*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта», серыя IV, 1989, нр 2, с. 6–9.
- Антропов Николай, 1989b, *Белоруско (полеско)-български этнолингвистични съответствия в областта на плувиялната магия*, [в:] *Българска етнография*, кн. 1, с. 48–53.
- Антропов Николай, 1990, *Этнолингвистика Западного Полесья (ареальный аспект)*, [в:] *Ятвяжская (Полесская) науч.-практ. конф. Тез. Докл. Пинск*, с. 62.
- Антропов Николай, 1991, *Структура скрытага дэнатата ў беларускіх загадках аб могілках*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта», серыя IV, нр 3, с. 30–33.
- Антропов Николай, 1992, *«Беларускі этналінгвістычны атлас» у полескім лютры*, [в:] *Праблемы народнай адукацыі, навукі і культуры Беларускага Полесся*. Тэз. дакл. і павед. Ч. 1 Мазыр, с. 9–11.
- Антропов Николай, 1993, *Этнолингвистика* [в:] *Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии*. Мінск, с. 463–464.
- Антропов Николай, 1998, *Белорусские этнолингвистические этюды: 1. колода / колodka*, [в:] *Слово и культура: Памяти Никиты Ильича Толстого*. Том II. Москва, с. 21–33.
- Антропов Николай, 2003, *Надзённая задача беларускай этналінгвістыкі (аб працы над «Беларускім этналінгвістычным атласам»)* [в:] *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі. . .* С. 46–54.
- Антропов Николай, 2004а, *Аб этналінгвістычнай эквівалентнасці ў славянскіх некантактуючых арэалах (беларуска-славацкі аспект)*, [в:] *O spoločných hodnotách v slovensko-bieloruských vzťahoch. Zborník materiálov z vedeckej konferencie Slovensko-bieloruské vzťahy*. Banská Bystrica, s. 75–84.
- Антропов Николай, 2004b, *Белорусские этнолингвистические этюды: 2. Вызывание дождя (акциональный код)* [в:] *Язык культуры: Семантика и грамматика*. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. Москва, с. 190–216.
- Антропов Николай, 2004с, *Кодовая структура белорусских обрядов и ритуалов, связанных с вызыванием дождя*, „Etnolingwistyka” Т. 16. Lublin, s. 241–255.
- Антропов Николай, 2004d, *Суицидальное поле в этнолингвистическом пространстве традиционных метеорологических представлений белорусов*, [в:] *Кодови словенских култура*: Смрт. Бр. 9. Београд, с. 189–207.

- Антропов Николай, 2006, *Этналінгвістычная эквівалентнасць у эўрыстычным лютры*, [в:] *Славянские языки: системно-описательный и социокультурный аспекты исследования*. Мат-лы междунар. науч.-метод. конф. Часть 1. Брест, с. 69–73.
- Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004.
- Беларуская этнаграфія. Энцыклапедыя. Мінск, 1989.
- Беларускі фальклор. Энцыклапедыя. Т. 1 (А–К). Мінск, 2005.
- Беленькая О.А., 2001, *Так где же ты, славянская душа? (ДУША русских и DUŠA сербов)*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 86–91.
- Валодзіна Таццяна В., 1999, *Семантыка рэчаў у дутоўнай спадчыне беларусаў*. Мінск, 1999.
- Валодзіна Таццяна В., 2000, *Намінацыя разумовых адхіленняў на фоне міфапаэтычных поглядаў*, [в:] *Dziedzictwo przeszłości związków językowych, literackich i kulturowych polsko-balto-wschodniosłowiańskich*. Т. 4: Kultura. Literatura. Białystok, с. 182–192.
- Валодзіна Таццяна В., 2001а, *Жаночы «ніз» у традыцыйнай культуры беларусаў, „Terra alba”*. Т. 2. *Ното venepius: Сексуальная прастора беларускай культуры*. Мінск, с. 30–44.
- Володина Татьяна В., 2001b, *Лысый и лысина в восточнославянской народной культуре*, «Живая старина», пг 3, с. 11–12.
- Володина Татьяна В., 2001с, *Мифоритуальный и этнолингвистический аспекты народной медицины белорусов: эпилепсия*, „Studia Litteraria Polono-Slavica”, 6: Morbus, medicamentum et sanus — Choroba, lek i zdrowie. Warszawa, s. 99–108;
- Володина Татьяна В., 2002, *Этнофразеологическая антропология славян: босота*, [в:] *Проблемы славяноведения*. Сб. науч. статей и мат-лов. Вып.4. Брянск, с. 346–355.
- Валодзіна Таццяна В., 2003, *Дытатамія «свой — чужы» ў сферы ўяўленняў наіўнай антрапалогіі*, [в:] *Мовазнаўства. Літаратура. Культуралогія. Фалькларыстыка*. XIII Міжнародны з’езд славістаў (Любляна, 2003): Даклады беларускай дэлегацыі. Мінск, с. 246–261.
- Володина Татьяна В., 2004а, *Атрибутика сферы смерти в ритуально-магической практике белорусов*, [в:] *Кодови словенских култура*. Смрт. Бр. 9. Београд, с. 154–164.
- Валодзіна Таццяна В., 2004b, *Прыказкі і выслоўі. Малыя каляндарныя жанры. Прыкметы і павер’і*, [в:] *Малыя жанры. Дзіцячы фальклор*. Мінск, с. 10–135; 251–367.
- Валодзіна Таццяна В., 2005а, *Да этналінгвістычнай характарыстыкі канцэпту слепаты ў беларусаў*, [в:] *Wyraz i zdanie w językach słowiańskich*. 5: Opis, konfrontacja, przekład. Wrocław, s. 429–434.
- Володина Татьяна В., 2005b, *О самой «капризной» болезни белорусов: капризы*, [в:] *Грани слова: Сборник научных статей к 65-летию проф. В.М. Мокиенко*. Москва, с. 440–447.
- Володина Татьяна В., 2005с, *Ното somatikos: міфапаэтычныя перспектывы і фразеалагічныя прыярытэты*, [в:] *Słowo. Tekst. Czas*. VIII: Człowiek we frazeologii i leksyce języków słowiańskich. Szczecin, s. 41–47.
- Воробьева Т.С., 2001, *Фразеологизмы свадебной обрядности в этнолингвистическом аспекте (по материалам могилевских говоров)*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 101–104.

- Голяк С.В., 2003, *Этнокультурное своеобразие фразем с зоонимами (на материале сербского и белорусского языков)*, [в:] *Язык и социум. Материалы V Международ. науч. конф. Ч. 2. Минск*, с. 22–25.
- Гюлумянц Кира М., 1978, *Фольклорные элементы во фразеологии современных славянских языков. VIII Междунар. съезд славистов: Доклады. Минск.*
- Данич О.В., 1998, *Лингвистический аспект культурно-национальной специфики поведения (на материале русской и белорусской фразеологии)*. Дис. ... канд. филол. наук. Минск.
- Евтухова И. Г., 2001, *Функции колоративов в устойчивых словесных комплексах с компонентом конь (на материале заговоров)*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 107–111.
- Жилинская И.А., 1999, *Пространственно-временная модель мира восточных славян в языке русских и белорусских заговоров*. Дис. ... канд. филол. наук. Минск.
- Жилинская И.А., 2005, *Восточнославянские заговоры: пространство, время, цвет*. Минск.
- Загароддзе-1, 1999, Мат-лы Міждысцплін. навук. семінара па пытаннях даследавання Палесся (Мінск, верасень 1997 г.). Минск.
- Загароддзе-2, 2000, Мат-лы навук.-краязн. канф. «Палессе — скрыжаванне культур і часу» (Пінск, верасень 1999 г.). Минск.
- Загароддзе-3, 2001, Мат-лы навук.-краязн. канф. «Палессе ў XX стагоддзі» (Беласток, чэрвень 2000 г.). Минск.
- Иванов К.И., 2000, *Символика цвета в белорусской и болгарской фольклорной традиции*, [в:] *Мова ў святле класічнай спадчыны і сучасных парадыгм*. Тэз. Дакл. VIII Міжнар. Карскіх чытанняў. Гродна, с. 100–103.
- Иватович В.Т., 2005, *Болото в концептосфере белорусского языка*, [в:] *Национально-культурный компонент...* Ч. 3. Минск, с. 175–177.
- Ивашина Н.В., 2003, *О семантической структуре слова века*, [в:] *Палеославистика и компаративистика*. Мат-лы Междунар. конф.: Третьи Супруновские чтения. Минск, с. 50–56.
- Ісачанкава М.А., 2001, *Абрадавая лексіка беларускай масленицы*, [в:] *Жывое наша слова. Дыялекталагічны зборнік (да 90-годдзя чл.-кар. НАН Беларусі Ю.Ф. Мацкевіч)*. Минск, с. 40–63.
- Ісачанкава М.А., 2005, *Семантыка русальнай традыцыі*, [в:] *Скарбы народнай мовы. Дыялекталагічны зборнік*. Минск, с. 212–218.
- Казанцева Елена А., 2002, *Денотативная структура текста народной загадки (на материале белорусских, русских и польских загадок)*. Дис. ... канд. филол. наук. Минск.
- Калюта А.М., 2004, *Рефлексы народных представлений о символике цвета в поэзии Арсения Тарковского*, „Etnolingwistyka” Т. 16. Lublin, s. 269–285.
- Климчук Ф.Д., 1972, *«Дунай» в традиционном фольклоре двух деревень Надвьясельдья*, [в:] *Культура та побут населення українських Карпат* (Мат-ли респ. наук. конф. Тези доповідей та повідомлень). Ужгород, с. 211–214 (соавт.: Шепелевич В.В.).
- Климчук Ф.Д., 1974, *К соотношению диалектных, этнографических и археологических ареалов Брестско-Пинского Полесья*, [в:] *Проблемы картографирования в языкознании и этнографии*. Ленинград, с. 160–166.

- Климчук Ф.Д., 1975, *О двух типах пучков изоглосс и изопрагм в Брестско-Пинском Полесье*, [в:] *Ареальные исследования в языкознании и этнографии*. Тез. науч. конф. Ленинград, с. 80–81.
- Климчук Ф.Д., 1976, *О полесском варианте одной карпато-полесской изопрагмы (карпатская трембита — полесская труба)*, [в:] *Карпатский сборник*. Москва, с. 135–139.
- Климчук Ф.Д., 1981a, *Iš etnolingvistinių ir religinių santykių istorijos baltų ir rytų slavų paribio zonoje*, [в:] *Iš lietuvių etnogenezės*. Vilnius, s. 93–99 (соавт.: A. Vidugiris; рез. рус.: *К вопросу об этнолингвистических и религиозных отношениях в зоне балто-восточнославянского пограничья*).
- Климчук Ф.Д., 1981b, *Этногеографические представления полешуков (Западное Полесье до 1939 г.)*, [в:] *Iš lietuvių etnogenezės*. Vilnius, с. 39–41.
- Климчук Ф.Д., 1983, *Традиционная свадьба полесского села Симоновичи. Канун свадьбы*. Венки, [в:] *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*. Москва, с. 262–279.
- Климчук Ф.Д., 1985, *Погребальная лексика в белорусских говорах*, [в:] *Балтославянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. Тез. докл. Москва, с. 50–51.
- Климчук Ф.Д., 1988, *Западнополесские «русьские» молитвы*, [в:] *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора*. Тез. и предварит. мат-лы к симпозиуму. Ч. 1. Москва, с. 185–187.
- Климчук Ф.Д., 2003, *Заходнепалескія русалкі*, [в:] *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі...* с. 217–225.
- Кавалёва Римма М., 2005, *Палескія абрады ваджэння Кусты (Куста) і ваджэння Маі: рэфэрэнтная база цэнтральных персанажаў*, [в:] *Комплекснае даследаванне...* с. 185–196.
- Коваль В.И., 1998a, *Восточнославянская этнофразеология: Деривация, семантика, происхождение*. Минск.
- Коваль В.И., 1998b, *Славянская этнафразеологія ў дэрывацыйна-дыялектным аспекце*. XII Міжнар. з'езд славістаў: Доклады. Гомель.
- Коваль В.И., 1999, *Фразеология народной духовной культуры в деривационно-семантическом аспекте*. Дис. ... д-ра филол. наук. Минск.
- Коваль В.И., 2000, *Славянские этнофраземы, основанные на «синонимичности» и «антонимичности» мифологем*, [в:] *Слово во времени и пространстве*. К 60-летию профессора В.М. Мокиенко. Санкт-Петербург, с. 75–87.
- Коваль В.И., 2003a, *Аб некаторых фразеалагічных эўфемізмах у народных песнях пра казанне*, [в:] *Е.Ф. Карский и современное языкознание*. Мат-лы IX Междунар. Карских чтений. Ч. 2. Гродно, с. 196–207.
- Коваль В.И., 2003b, *Белорусская народно-песенная фразеология любовно-эротического содержания*, „Frazeologické štúdie III”. Bratislava, с. 105–115.
- Коваль В.И., 2005, *Славянская этнофразеология в гендерном аспекте*, [в:] *Грани слова*. Сборник научных статей к 65-летию проф. В.М. Мокиенко. Москва, с. 82–88.
- Кожина Алла А., 2001a, *Восточнославянские диалектные черты в рукописи «Фал Соломона о двенадцати планетах»*, [в:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*. Tom 3. Lublin, s. 145–158 (соавт.: Тарелко М.).
- Кожина Алла А., 2001b, *Realizacja funkcji magicznej w tekście jednego chamaiła*, „Etnolingwistyka” Т. 13. Lublin, s. 231–246 (соавт.: М. Tarelko).

- Кожина Алла А., 2002, *Stereotypy językowe w dowcipach rosyjskich*, „Etnolingwistyka” Т. 14. Lublin, s. 69–91 (соавт.: О Potarowa.).
- Кожурина Т.А., 1999, *Ареально-типологическое исследование семантического поля «Одежда»*. Автореф. дис... канд. филол. наук. Минск.
- Козырев Л.И., 2001, *Материалы для историко-этимологического словаря русской архаичной фразеологии: изабеллов цвет*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 58–63.
- Камарова М.А., 2004, *Арнітаморфныя вобразы беларускага традыцыйнага фальклору ў кантэксце архетыпічных вераванняў*, „Вестник Брестского государственного университета”. Сер. гуманитар. наук. № 6, с. 85–88;
- Камарова М.А., 2005, *Міфалагема «птушка-душа» ў светапоглядзе старажытных беларусаў*, „Веснік Беларускага дзяржаўнага эканамічнага ўніверсітэта”, № 1, с. 97 – 101.
- Комплекснае даследаванне фальклору і этнакультуры Палесся*. 2005. Мат.-лы II Міжнар. навук. фальк.-этнолінгвіст. канф.: 3 нагоды 220-годдзя З. Даленгі-Хадакоўскага (Адама Чарноцкага). Минск.
- Конюшкевич М., 2001, *Проклятия в речевом поведении белорусов*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”. Т. 13. Lublin, s. 155–168.
- Лалицкая Н.И., 2000, *Имена собственные в русских и белорусских заговорах*. Дис. ... канд. филол. наук. Минск.
- Леванцэвіч Л.В., 2001, *Атлас гаворак Бярозаўскага раёна Брэсцкай вобласці. Лексіка*. Брэст.
- Літвіноўская А.Г., 1992, *Элементы падліку ў структуры беларускіх лічылак*, „Веснік Белдзяржуніверсітэта”. Сер. 4, № 1. s. 28–30.
- Лобач Уладзімір А., 2003. *Эпас у беларускай традыцыйнай культуры*, „Studia mytologica slavica” Ljubljana, № 6, s. 205–248.
- Лобач У.А., 2004, *Вырай. Дорога. Мост. Парог. Ростані* [в:] *Беларуская міфалогія*. Минск, с. 99; 133–134; 327–328 (соавт.: Т. Валодзіна, С. Санько); 366–367; 431–432 (соавт.: Т. Валодзіна).
- Лабачэўская В., 2002, *Повязь часоў — беларускі рушнік*. Минск.
- Лапацін Г.І., 2001, *Аб змесце фразеалагізма страшны суд (на матэрыяле традыцыйнай культуры Веткаўшчыны)*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 126–129.
- Лопатин Г.И., 2005, *«Людзей жа нявидзімых столькі, колькі відзімых»: Беларускія міфалагічныя вераванні ў «добра-зла»*, „Живая старина”, № 3, с. 34–37.
- Лыкова Н.Н., 2001, *Фразеологизмы русского языка, основанные на представлении о магическом завязывании*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном...*, с. 129–132.
- Ляшук Вікторыя М., 2000, *Аспекты антрапацэнтрызму моўных сродкаў у даследаваннях беларускіх і славацкіх народных казак*, [в:] *Мова ў святле класічнай спадчыны і сучасных парадыгм*. Тэз. дакл. VIII Міжнар. Карскіх чытанняў. Гродна. с. 109–112.
- Ляшук Вікторыя М., 2004, *Моўная норма ў беларускім і славацкім праявістым фальклоры*, [в:] *O spoločných hodnotách v slovensko-bieloruských vzťahoch. Zborník materiálov z vedeckej konferencie Slovensko-bieloruské vzťahy*. Banská Bystrica. s. 93–104.
- Мазуркевіч Л.М., 2003, *Вогнік, дытавіца, крыксы: лексіка народнай медыцыны Усходняга Палесся*, „Родное слово”, № 4. С. 38–41.

- Мартынов Виктор В., 1989, *Сакральный мир «Слова о полку Игореве»*, [в:] *Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской дуговой культуры*. Москва, с. 61–79.
- Мартынов Виктор В., 1992, *Ślowiańsko-nesłowiańskie kontakty językowe w okresie Prastłowiańszczyzny*, [w:] *Polono-Slavica Varsoviensia*. Warszawa, s. 7–13.
- Мартынов Виктор В., 1993а, *Этнагенез славян: Мова і міф*. XI Міжнародны з'езд славістаў: Даклады. Мінск.
- Мартынов Виктор В., 1993b, *Святогор — былинная ипостась Перуна*, *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. Москва, с. 91–102.
- Мартынов Виктор В., 1995, *Проблемы происхождения славянской теонимии (опыт верификации)*, „Światowit”, Т. XL. Warszawa, s. 185–190.
- Мартынов Виктор В., 2000, *Славянские анаграммы* [1. *Volosz — Solov-*; 2. *Perkz — kperz*; 3. *Jagz — gajz*], [в:] *Этимология 1997–1999*. Москва, с. 102–106.
- Мартынов Виктор В., 2001, *Поморско-полесские этноязыковые контакты*, „*Studia nad polszczyzną kresową*”. Т. X. Warszawa, s. 233–240.
- Мартынов Виктор В., 2003, *Кельто-славянские этноязыковые контакты*, [в:] *Мова-знаўства. Літаратура. Культуралогія. Фалькларыстыка*. XIII Міжнар. з'езд славістаў (Любляна, 2003). Даклады беларускай дэлегацыі. Мінск, с. 87–104.
- Маслова Валентина А., 1997а, *Введение в лингвокультурологию*. Учебное пособие. М, 1997.
- Маслова Валентина А., 1997b, *Преданья старины глубокой в зеркале языка*. Мінск.
- Маслова Валентина А., 1999, *Филологический анализ поэтического текста*. Мінск.
- Маслова Валентина А., 2001а, *Лингвокультурология как смежная с этнолингвистикой и другими гуманитарными науками область знания*, [в:] *Язык и культура: Проблемы современной этнолингвистики...*, с. 10–11.
- Маслова Валентина А., 2001b, *Лингвокультурология*. Учебное пособие для студ. высш. учеб. заведений. Москва.
- Мечковская Нина Б., 1998, *Язык и религия: Лекции по филологии и истории религий*. Учеб. пособие для студентов гуманитарных вузов. Москва.
- Мечковская Нина Б., 2004, *Семиотика: Язык. Природа. Культура*. Курс лекций. Москва.
- Мікуліч Т.М., 1996, *Мова і этнічная самасвядомасць*. Мінск.
- Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці*. Зборнік артыкулаў супрацоўнікаў музея да 25-годдзя заснавання Веткаўскага музея народнай творчасці. Гомель.
- Національно-культурний компонент в тексті і мові*, 2005, Мат-лы III Міжнарод. научн. конф. В 3-х частих. Мінск.
- Нячаева Г.Р., 2003, *З вопыту працы над зборнікамі «Арнаменты Падняпроўя: рушнікі і замовы»*, [в:] *Проблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі...*, с. 243–250.
- Нячаева Г.Р., 2004, *Арнаменты Падняпроўя*. Мінск.
- Песоцкая И.В., 2003, *О концептосфере слова и языка*, «Вестник Гродзенскага дзяр-жуніверсітэта». Сер. 1., нр 4. с. 143–151.
- Піваварацкы І.В., 2002 *Намінацыя беларускага вясельнага жаночага касцюма (этнолінгвістычная характарыстыка)*. Дыс. ... канд. філал. навук. Гомель.
- Потапова О.В., 2005, *Языковые этнические стереотипы и их представление в белорусской, русской и польской лексикографии XIX века*. Дис. ... канд. филол. наук. Мінск.

- Проблемы *ўсходнеславянскай этналінгвістыкі*, 2003, Матэрыялы Першай навуковай канферэнцыі (Мінск, красавік 2003 года). Мінск.
- Прохорова Светлана М., 2002, *Еще раз о языковой непрерывности*. Мінск.
- Прохорова Светлана М., 2005, *Сопоставительный анализ русских и белорусских фразеологизмов с компонентами душа, тоска, судьба*, [в:] *Национально-культурный компонент в тексте и языке...* Ч. 1., с. 31–36.
- Prochowska Swietłana, Suchowicka Irina, 1999, *Etnolingwistyka na Białorusi: lata 90. XX wieku*, „Etnolingwistyka”. Т. 11. Lublin. S. 213–222.
- Рамза Тацяна Р., 1999, *Вобраз савы ў беларускіх парэміялагічных адзінках*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта». Сер. 4, нр 3. с. 42–44 (соавт.: Садоўская А.Л.).
- Рамза Тацяна Р., 2005, *Васілёк як нацыянальна-прэцэдэнтны феномен*, [в:] *Национально-культурный компонент...* Ч. 3. Мінск, с. 179–180.
- Руденко Елена, 2003, *Концепт «свобода» и этнокультурное самосознание белорусов*, [в:] *Język w kręgu wartości*. Lublin, s. 383–404 (соавт.: Ю. Чернявская).
- Руденко Елена, 2004, *Метафоризація інформаційної діяльності в термінах роботи з пространством*, «Etnolingwistyka» Т. 16. Lublin, s. 201–214.
- Садоўская А.Л., 2001, *Сімволіка вераб'я ў беларускай фразеалогіі і парэміялогіі*, «Веснік Белдзяржуніверсітэта». Сер. 4, нр 1, с. 68–72.
- Садоўская А.Л., 2002а, *Птушка ў фразеалогіі і народнай культуры беларусаў*, «Роднае слова», нр 12, С. 70–72.
- Садоўская А.Л., 2002b, *Фразеалагізмы з кампанентам-арнітонімам у беларускай мове: этналінгвістычны аспект*. Дыс. ... канд. філал. навук. Мінск.
- Санько С., 1998, *Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі*. Мінск.
- Санько С., 2004, *Зоркі. Месяц. Сонца*, [в:] *Беларуская міфалогія*. Мінск, с. 195–196; 316–320; 478–480.
- Селюжыцкая Ж.М., 2003а, *Намінацыі незамужняй сястры маладога ў беларускім вяселлі*, [в:] *Наша класіка: традыцыі, навацарства, яе сучасная інтэрпрэтацыя ў ВНУ і школе*. Мат-лы Рэсп. навук. канф. Ч. 2. Брэст. с. 157–161.
- Селюжыцкая Ж.М., 2003b, *Намінацыі брата маладой у беларускім вяселлі*, [в:] *Имя и слово*. Сборник науч. и уч. –метод. трудов. Вып. 1. Брест. с. 64–70.
- Селюжыцкая Ж.М., 2005, *Назвы дружкі маладой у беларускіх народных гаворках*, «Вестник Брестского государственного университета». Сер. гуманитар. наук., нр 3, с. 110–117.
- Селюжыцкая Ж.М., 2006а, *Адсубстантыўныя назвы вясельных чыноў у беларускай дыялектнай мове*, [в:] *Славянские языки: системно-описательный, и социокультурный аспекты исследования*. Мат-лы междунар. научн.-метод. конф. Часть 1. Брест, с. 101–103.
- Селюжыцкая Ж.М., 2006b, *Тэрміналогія вясельных чыноў у арэальным аспекце*, «Беларуская лінгвістыка». Вып. 57. Мінск, (в печати).
- Сівіцкі Уладзімір М., 2004, *Міфапаэтычная сістэма і поліфункцыянальнасць русальнай традыцыі беларусаў у агульнаславянскім кантэксце (генезіс, семантыка, архаічная мадэль)*. Дыс. ... канд. філал. навук. Мінск.
- Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах, 2001, Мат-лы Междунар. науч. конф. Гомель.
- Супрун Адам Е., 1989, *Язык как памятник культуры*, [в:] *Язык и история: проблемы лингвокультурной традиции*. Тез. докл. Москва, с. 52–54.
- Супрун Адам Е., 1991, *Лексика как зеркало культуры и проблемы лексической реконструкции*, [в:] *Русский язык и современность. Проблемы и перспективы*

- развития русистики. Всесоюз. науч. конф. Доклады. Ч. I. Москва, с. 77–84.
- Супрун Адам Е., 1993, *Этнолингвистические сведения в древньо-полабском словаре Христиана Хеннига*, [в:] *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н.И. Толстого. Москва, с. 162–169.
- Супрун-Белевич Л.Р., 2000, *Метафорическая номинация денотата в белорусских загадках*, [в:] *Мова ў святле класічнай спадчыны і сучасных парадыгм*. Тэз. дакл. VIII Міжнародных Карскіх чытанняў. Гродна, с. 112–116.
- Суховицкая И.М., 1995, *Восточнославянско-южнославянские этнолингвистические параллели в сфере семейной обрядовой терминологии (на материале свадебного обряда)*. Дис. ... канд. филол. наук. Минск.
- Токарева И.И., 1999, *Этнокультурные стереотипы коммуникативного поведения*. Дис. ... д-ра филол. наук. Минск.
- Токарева И.И., 2000, *О создании парадигмы в этнолингвистике*. Мат-лы ежегод. науч. конф. преподавателей и аспирантов МГЛУ. Ч. 1. Минск, с. 186–190.
- Токарева И.И., 2001, *Этнолингвистика и этнография общения*. Минск.
- Токарева И.И., 2003, *Славянская этнолингвистика в кругу современных этнолингвистических школ*, [в:] *Проблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі ...*, с. 67–73.
- Федукович Т.Р., Шешко И.Г., 1992, *Белорусский этнолингвистический атлас: материалы, пробные карты*. Дипломная работа. Минск.
- Холявко Е.И., 2001, *Черта с два*, [в:] *Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах*. Гомель, с. 160–162.
- Холявко Е.И., 2002, *Отражение мотива кривизны во вторичной семантике русского и белорусского слова*. Гомель.
- Цыхун Генадзь А., 1976, *К проблематике белорусско-болгарских языковых связей*, [в:] *Бюлетин за свопоставително изследване на българския език с други езици*. Год. първа, бр. пети. София, с. 91–92.
- Цыхун Генадзь А., 1983, *Два полесско-южнославянских соответствия: 1. «Ламканье»; 2. «Железный человек»*, [в:] *Полесье и этногенез славян*. Предварительные материалы и тезисы конференции. Москва, с. 84–85.
- Цыхун Генадзь А., 1989, *«Железные чалавек»*, [в:] *Беларуская этнаграфія ...*, с. 193.
- Цыхун Генадзь А., 1996, *Тры беларуска-балгарскія ізаглысы [3.] Беларускае жэлезны (железные) чалавек і балгарскае жэлезен чужек (казачны персанаж, міфічная істота)*, «Беларуская лінгвістыка». Вып. 46. Минск, с. 23–25.
- Цыхун Генадзь А., 2000а, *Из блокнота участника полесских экспедиций (1. Куміна вода; 2. Чагошчы и Чугайка; 3. Крычаць як боўгары)*, «Etnolingwistyka», т. 12. Lublin, s. 181–187.
- Цыхун Генадзь А., 2000б, *«Паберкі» з Полесся (4. У капелюшоў; 5. Осетня пора; 6. Поночная ноч; 7. Лічна праўда)*, [в:] *Загароддзе-2 ...*, с. 111–113.
- Цыхун Генадзь А., 2000с, *Пра зборыкі-цымборыкі і шляхі міграцыі цэнтральнаеўрапейскіх слоў на Беларусь*, «Studia Russica», XVIII. Budapest, p. 45–48.
- Цыхун Генадзь А., 2002, *Да этымалогіі «каляровых» назваў (Беларусь і падобныя)*, [в:] *Dzieje słowian w świetle leksyki*. Pamięci Profesora Franciszka Sławskiego. Kraków, s. 101–106.
- Цыхун Генадзь А., 2003, *З полескіх сшыткаў (8. Кованье; 9. Яшэр(ка), раз'яшчыць)*, [в:] *Проблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі ...*, с. 279–282.

- Цыхун Генадзь А., 2004, *Полесские нарубы (лингвостнический аспект)*, [в:] *Язык культуры: Семантика и грамматика*. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). Москва с. 466–475.
- Цыхун Генадзь А., 2006, *Русавы дзед: этымалогія славянскіх міфанамаў, «Беларуская лінгвістыка»*. Вып. 57. Мінск (в печати).
- Чернышова Л.В., 1999, *Сопоставительный анализ русских и белорусских фразеологизмов с компонентом порог*, [в:] *Актуальные проблемы славянской фразеологии*. Гомель, с. 49–51.
- Чернышова Л.В., 2005, *Культурная информация в русской паремологии*, [в:] *Национально-культурный компонент. . . Ч. 2*, с. 138–140.
- Чумак Л.Н., 1997, *Синтаксис русского и белорусского языков в аспекте культурологии*. Мінск.
- Шарая О.Н., 2002, *Ценностно-нормативная природа почитания предков*. Мінск.
- Швед Іна.А., 2000, *Раслінная сімваліка беларускага фальклору*. Брэст.
- Швед Іна.А., 2004, *Дэндралагічны код беларускага традыцыйнага фальклору*. Брэст.
- Швед Іна.А., 2006, *Космас і чалавек у дэндралагічным кодзе беларускага фальклору*. Брэст.
- Шэцка В.А., 2004, *Семантика слова краса у вясельнай абраднасці Гомельшчыны*, [в:] *Актуальныя праблемы мовазнаўства*. Гродна, с. 96–99.
- Язык и культура: Проблемы современной этнолингвистики*, 2001, Мат-лы Междунар. науч. конф. Мінск.
- Яшкін І.Я., 1999, *Палеска-Магілёўска-Віцебскі этналінгвістычны пояс*, [в:] *Загаддзе — 1. . .*, с. 74–77.

BYELORUSSIAN ETHNOLINGUISTICS TODAY.
THE IDEAS AND HOW THEY ARE REALIZED

The article is a synthetic overview of ethnolinguistic research in Belarus between 1984 and 2006. The authors claim that Byelorussian ethnolinguistics is diversified in the theoretical and the thematic sense. No single dominant trend can claim the name of a "school". The strongest links can be identified between Byelorussian ethnolinguists and the Moscow ethnolinguistic school. Projects realized in various Byelorussian institutions include several research themes: ethnolinguistic etymology and dialectology, ethnolinguistic geography (a Byelorussian ethnolinguistic atlas is in preparation), combinations of ethnolinguistics and communication theory, phraseology, culture studies ("linguoculturology"), ethnography, folk studies and most recently cognitive studies. The ethnic diversity of the country motivates comparative research, which is a good Byelorussian tradition. A comprehensive ethnolinguistic approach is especially fruitful in research on archaic forms of culture, in which the genetic and typological approaches merge. This line of research has borne fruit in the form of several monographs and two important encyclopedias: of Byelorussian mythology (2004) and Byelorussian folklore (2005).

Dejan Ajdaczić
(Belgrad–Kijów)

ETNOLINGWISTYKA W SERBII

Artykuł prezentuje historię gromadzenia dokumentacji dialektologicznej, folklorystycznej i etnograficznej oraz najważniejsze prace z zakresu tych dziedzin opublikowane w Serbii i za granicą. Zawiera również informacje o instytucjach i periodykach, w pierwszym rzędzie o czasopiśmie naukowym „Kody Kultur Słowiańskich”, a także o serbskiej etnolingwistyce.

Etnolingwistyka jako nauka badająca kultury ludowe przez pryzmat języka, dochodzi do najciekawszych wniosków, kiedy poddaje analizie ustne utwory, zwyczaj i język do momentu utrwalenia ich dziedzictwa w formie pisanej. Narody słowiańskie — jak niewiele tylko narodów europejskich — mogą szczycić się bogactwem zapisów, które dokumentują nieprzerwalny związek współczesności ze źródłami kultury w jej najstarszych warstwach. Na skutek okoliczności historycznych Serbowie są narodem, który zachował w niektórych regionach bardzo archaiczne warstwy kultury ludowej. Południowa i południowowschodnia Serbia oraz Hercegowina to regiony o najstarszej kulturze i dlatego, podobnie jak rosyjska północ czy Polesie, cieszą się szczególnym zainteresowaniem badaczy starożytności słowiańskich. W związku z tym badanie zapisów folkloru serbskiego jest ważne z punktu widzenia etnolingwistyki słowiańskiej.

Szczególnie cenne są liczne, bogate i szczegółowe materiały w zbiorach Wuka Karadžicia, Wuka Wrczewicia, Pawła Rowinskiego, Iwana Jastrebowia, Tichomira Dziordziejewicia, Tatomira Wukanowicia, Miłenka Filipowicia i in. Zbieracze ci w swoich publikacjach dawali komentarze cenne dla badań etnologiczno-folklorystycznych i lingwistycznych. Zapisy serbskiej kultury ludowej ukazywały

się także w wydaniach periodycznych: „Glasnik Etnografskog muzeja”, „Glasnik Zemaljskog muzeja”, „Zbornik za narodni život i običaje južnih Slovena”. Według kryteriów etnolingwistycznych materiały z folkloru w Serbii zaczęto zbierać dopiero w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku na podstawie kwestionariuszy ułożonych przez Annę Płotnikową, badaczkę z Instytutu Sławistyki RAN, uzupełnionych i używanych przez Bilanę Sikimić z Instytutu Bałkanologicznego SANU i grupę młodszych pracowników. Bilana Sikimić ułożyła także kwestionariusz do badań mniejszości dla celów etnolingwistycznych.

Nie do pominięcia jest wkład w badania etnolingwistyczne wniesiony przez liczne prace folklorystów, etnologów, etymologów i dialektologów, którzy rozpatrywali kulturę ludową w ramach swojej dyscypliny podstawowej. W studiach Aleksandra Wiesiołowskiego, Aleksandra Potebni, Tychomira Dziordziejewicia, Simy Trojanowicia, Weselina Czajkanowicia, Miłki i Pawła Iwiciów, a także w materiałach kolekcji „Srpski dijalektološki zbornik” i „Srpski etnografski zbornik” znajdują się komentarze etnolingwistyczne dotyczące kultury ludowej. Podejście arealologiczno-kartograficzne stosował w niektórych pracach etnograf Petar Kostyć.

Serbskie zapisy folklorystyczne pojawiły się zanim etnolingwistyką zaczęli się zajmować serbscy badacze. Założyciel moskiewskiej szkoły etnolingwistyki akademik Nikita Tołstoj urodził się we Wrszacu w 1923 roku i mieszkał w Serbii w latach swojej młodości. Podkreślał stale przywiązanie do kraju, w którym się urodził, i do narodu serbskiego. Do swoich studiów sławistycznych Nikita Tołstoj włączał zapisy etnograficzne, językowe i tekstowe z terenu Serbii, która w niektórych jego pracach często zajmuje miejsce centralne. Można przypomnieć choćby jego prace o pogrzebie pt. „Perevoračivanje predmetov w slavianskom pogrebal'nom obrjade” czy „Glaza i zrenie pokojnikov”, prace o sposobach ochrony przed ulewą, gradem itp.: „Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskih zonach”- czy pracę o znaczeniu wyrażenia *zdrów jak ryba* („zdrav kao riba”). Należy wymienić także prace Swietłany Tołstojowej, które uwzględniają materiały serbskie. Referaty Nikity i Swietłany Tołstojów mogli słyszeć uczestnicy belgradzkich konferencji „Naukowe spotkanie sławistów w dniach Wuka” („Naučni sastanak slavista u Vukove dane”). Serbska Akademia Nauk nadała tym dwojgu sławistom swoje członkostwo, okazując w ten sposób uznanie dla ich dokonań.

Lubinko Radenković przebywając w Moskwie jako lektor języka serbskiego, został uczniem Tołstoja, korzystał z wiedzy i metod rosyjskiego badacza i przyjął jego koncepcje, przygotowując rozprawę habilitacyjną. Jako redaktor pisma „Raskovnik” Lubinko Radenković publikował tłumaczenia prac Nikity Tołstoja, a później — także jego współpracowników z Zakładu Etnolingwistyki Instytutu Sławistyki RAN.

Praca naukowa Pawła i Miłki Iwiciów z Zakładu Języka i Literatury Serbskiej Akademii Nauk owocowała wieloma tekstami i przygotowywała z punktu widze-

nia dialektologii i onomastyki pokolenie lingwistów, którzy włączają do swoich badań osiągnięcia moskiewskiej, a także lubelskiej szkoły etnolingwistycznej.

Instytut Bałkanologiczny organizował w 1995 roku konferencję międzynarodową „Niższa mitologia Słowian bałkańskich” („Niža mitologija balkanskih Slovena”). Była to okazja dla serbskich badaczy, by zapoznać się osobiście z kolegami z Zakładu Etnolingwistyki RAN.

W powstaniu etnolingwistyki serbskiej, w zbliżeniu folklorystyki i lingwistyki w rozumieniu semiotycznym, nie można zlekceważyć wpływu teorii ukierunkowanych strukturalistycznie. W związku z tym należy wspomnieć prace Proppa, ale też Piermiakowa, Iwanowa i Toporowa, a także niesławistycznie zorientowane studia semiotyków i strukturalistów francuskich, które były w Jugosławii dość dobrze znane.

Dla historii etnolingwistyki w Serbii istotne znaczenie ma kształtowanie się naukowej terminologii etnolingwistycznej. Pod wieloma względami znaczący był rok 1996 — ukazał się wtedy pierwszy tom rocznika „Kody kultur słowiańskich” („Kodovi slovenskih kultura”), a także opublikowane zostały cztery książki niewątpliwie związane z etnolingwistyką: dwie monografie Lubinka Radenkowicia „Symbolika świata w magii ludowej Słowian południowych” („Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena”) i „Zamówienia ludowe u Słowian południowych” („Narodna bajanja kod Južnih Slovena”), monografia Bilany Sikimić „Etymologia i małe formy folkloru” („Etimologija i male folklorne forme”) i książka Miriany Detelić „Uroki i panna młoda. Poetyka formuły epicznej” („Urok i nevesta. Poetika epske formule”).

Rocznik „Kody kultur słowiańskich” jest jedynym wydaniem periodycznym w Serbii w całości związanym z etnolingwistyką. We wstępie do pierwszego tomu pisma redaktorzy pisali:

Rocznik poświęcony jest kulturze duchowej narodów słowiańskich, przede wszystkim tej tradycyjnej, która zwykle jest określana mianem folkloru. Wybraliśmy i podkreśliliśmy w tytule pisma jedno podejście metodologiczne, które uważamy nie tylko za współczesne — w sensie modnego „trendu” — lecz także za takie, które otwiera najlepsze perspektywy dla badań wewnętrznych prawidłowości kultury oraz jej rozwoju w przestrzeni i czasie. To podejście jest oparte na utrwalonej w metodzie strukturalistycznej i rozwiniętej przede wszystkim w pracach rosyjskiej szkoły semiotycznej świadomości tego, że tradycje ludowe, w naszym wypadku słowiańskie, są zorganizowane według kodów, tj. systemów umownych znaków (po serbsku można by to nazwać *saznačje*, po rosyjsku — *soznač'e*), które w swym całokształcie wyrażają duchowy świat danej społeczności, jej widzenie świata (Weltanschauung, mirovozenie). Świadomość zmienności i wymienności tych systemów znaczeń spowodowała to, że w tytule chodzi nie o jedną jedyną kulturę słowiańską, ale o kultury słowiańskie. Równocześnie w tej perspektywie synchronicznej nie traci się z pola widzenia wspólnego pochodzenia kultur słowiańskich, które są z sobą związane i dzisiaj, a historyczne więzi są głównym celem rekonstrukcji diachronicznych.

Preferowanie kodowego odczytywania faktów folkloru nie wyklucza innych podejść, tradycyjnych: filologicznego, kulturowohistorycznego itp., lecz pozwala połączyć je wszystkie i dopełnić

poprzez obserwację ich całokształtu jako całości funkcjonalnej, której pojedyncze elementy istnieją, powstają i zanikają w często złożonych, a jednak z reguły w dających się naukowo opisać relacjach zależności wzajemnej. To znaczy, że koncepcja redaktorska pisma „Kody kultur słowiańskich” nie polega — i nie może — polegać na wąskim ukierunkowaniu metodologicznym, przeciwnie: ciąży ku najszerzej interdyscyplinarności — sprzyja różnym dyscyplinom naukowym i kierunkom badawczym.

Od 1996 roku ukazało się 9 tomów międzynarodowego pisma „Kody kultur słowiańskich” obejmujących 121 tekstów, z których 68 jest wydanych po serbsku, a 53 — po rosyjsku. Autorzy artykułów pochodzą z jedenastu krajów — Belgii, Białorusi, Bułgarii, Chorwacji, Niemiec, Polski, Rosji, Serbii i Czarnej Góry, Słowacji, Słowenii i Ukrainy. W „Kodach kultur słowiańskich” opublikowało swoje prace 14 serbskich autorów: Dejan Ajdaczić, Marta Bieletić, Jasna Włajić-Popović, Miriana Detelić, Danica Dziokić, Miłka Iwić, Zoja Karanović, Aleksandar Łoma, Wesna Marianović, Snežana Petrović, Tania Petrović, Ludmiła Popović, Lubinko Radenković i Bilana Sikimić. Członkami rady redakcyjnej od początku do ostatniego tomu są Anna Płotnikowa, Tatiana Agapkina i Dejan Ajdaczić (główny redaktor). Członkami redakcji byli także Bilana Sikimić (t. 1–3) i Aleksandar Łoma (t. 1–4). Od 10. tomu rada redakcyjna zostanie rozszerzona. Jej członkami zostaną także Jerzy Bartmiński, Raczek Popow i Miriam Mencej.

Tomy „Kodów kultur słowiańskich” mają charakter tematyczny. Kolejne numery poświęcone były takim tematom, jak: rośliny (1/1996), jedzenie i napoje (2/1997), wesele (3/1998), części ciała (4/1999), rolnictwo (5/2000), kolory (6/2001), dzieci (7/2002), ptaki (8/2003), śmierć (9/2004). Każdy tom zawierał także bibliografię tematyczną związaną z tematem numeru. W centrum zainteresowania autorów pisma znalazły się złożony system znaków i wielostronne związki między wyrażeniami. Pismu poświęcono recenzje w wielu krajach, zarówno słowiańskich, jak i niesłowiańskich, zostało ono także jednym ze źródeł encyklopedii „Starożytności słowiańskie”. Wydane w „Kodach” prace językoznawcze są notowane w światowej bibliografii „Bibliographie linguistique”, w bibliografii „Filologa południowosłowiańskiego” („Južnoslovenski filolog”) i polskiej „Bibliografii Językoznawstwa Sławistycznego”.

Prace etnolingwistyczne ukazywały się także — obok innych — w pismach „Filolog południowosłowiański” („Južnoslovenski filolog”) i „Raskovnik” (dopóki był wydawany). Teksty serbskich etnolingwistów ukazują się także w innych językach i w innych krajach (przeważnie słowiańskich).

Największa liczba etnolingwistów serbskich skupiona jest w dwu instytucjach naukowych — w Instytucie Języka Serbskiego SANU (Zakład Etymologii) i w Instytucie Bałkanologicznym SANU. W skład Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów powołanej na Międzynarodowym Kongresie Sławistów w Lublanie w 2003 r. wchodzi czterech uczeni z Serbii.

* * *

Na koniec przytoczymy informacje o autorach, których prace mogą być zaliczone do etnolingwistycznych. Zakreślenie granic tej dyscypliny, oczywiście, jest trudnym zadaniem. Przyjąłem najszersze możliwe rozumienie etnolingwistyki.

Dejan Ajdaczić, historyk literatury i folklorysta, docent-lektor w Instytucie Filologii Narodowego Uniwersytetu imienia Tarasa Szewczenki w Kijowie, redaktor web-bibliotek „Projekt Rastko” („Projekat Rastko”) i „Słowiańskie wrota” („Slovenska kapija”), główny redaktor rocznika „Kody kultur słowiańskich” („Kodovi slovenskih kultura”). Pracował w Dziale Literatury Ludowej Biblioteki Uniwersyteckiej w Belgradzie. Zestawił zbiory „The Magic and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs” (1994), „Erotyka w folklorze Słowian” („Erotsko u folkloru Slovena”, 2000), „Cud w kulturach słowiańskich” („Čudo u slovenskim kultu-rama”, 2000). Wybrane prace folklorystyczne i etnolingwistyczne wydał w książce „Studia nad kulturą ludową Słowian bałkańskich” („Prilozi proučavanju narodne kulture balkanskih Slovena”, 2004). Bada aspekty semiotyczno-semantyczne re-aliów mitologicznych i obrzędowych w tradycyjnym i współczesnym folklorze. Jest członkiem Komisji Etnolingwistycznej przy MKS.

Marta Bieleć, etymolog, jeden z autorów Słownika etymologicznego języka serbskiego. Prowadzi kurs leksykografii i leksykologii polskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Belgradzie. Tematem jej rozprawy habilitacyjnej były „Typy ekspresywnych formantów prewerbalnych w języku serbochorwackim” („Tipovi ekspresivnih preverbalnih formanata u srpskohrvatskom jeziku”). Była współpracownikiem „Bibliografii Językoznawstwa Sławistycznego”. Zajmowała się nazwami pokrewieństwa i powinowactwa. Jest członkiem Komisji Etnolingwistycznej przy MKS.

Miriana Detelić, folklorysta, pracownik Instytutu Bałkanologicznego. Wykładała na Uniwersytecie w Niszu. Przygotowała dwa tomy zbioru „Kult świętych na Bałkanach” („Kult svetih na Balkanu”, 2001, 2002). Autor monografii „Przestrzeń mityczna i epika” („Mitski prostor i epika”, 1992) i „Uroki i panna młoda. Poetyka formuły epickiej” („Urok i nevesta. Poetika epske formule”, 1996). Badała przy-słowia, formuły epickie, poetykę przestrzeni i miasta w epice serbochorwackiej.

Maria Mandić-Ilić, językoznawca, pracownik Instytutu Bałkanologicznego. Obroniła rozprawę doktorską o pannie młodej z wadami. Zbierała folklor według kwestionariuszy etnolingwistycznych do projektu Bilany Sikimić.

Milka Iwić, językoznawca, akademik SANU i kilku Akademii zagranicznych. Podstawowymi dziedzinami pracy Miłki Iwić są historia językoznawstwa, językoznawstwo ogólne, teoria lingwistyczna, składnia i semantyka języków słowiańskich, serbokroatystryka. Prace Miłki Iwić o kolorach są zorientowane etnolingwistycznie. Kilka takich prac wydano w książce „O zielonym koniu. Nowe perspektywy” („O zelenom konju. Novi lingvistički oglеди”, 1995).

Aleksandar Loma, językoznawca i filolog klasyczny, członek korespondent SANU, profesor Wydziału Filozoficznego i główny redaktor Słownika etymologicznego języka serbskiego (po śmierci akademika P. Iwicia w 1999 r.). Był stypendystą Fundacji Herdera. Brał udział w pracy redakcji „Kodów kultur słowiańskich” w numerach 1-4. Zajmował się onomastyką, a centrum swoich zainteresowań naukowych uczynił etymologię, językowe i kulturowe rekonstrukcje prasłowiańszczyzny. Badał związki Słowian i nie-Słowian w czasach pobytu Słowian nad Morzem Czarnym w euroazjatyckim pasie stepowym. Szczególnie interesuje się genezą i przekształceniami mitów i obrzędów dawnych Słowian od czasów wspólnoty indoeuropejskiej do zapisów późniejszej, przede wszystkim serbskiej, kultury ludowej. Autor monografii „Prakosowo. Słowiańskie i indoeuropejskie korzenie epiki serbskiej” („Prakosovo. Slovenski i indoevropski koreni srpske epike”, 2002). Przewodniczący Komisji Etymologicznej przy MKS.

Wesna Marinović, etnolog, kierownik Działu badań nad kulturą ludową Muzeum Etnograficznego w Belgradzie. Pracowała w Muzeum Wojwodiny. Badała ludowe zabawy dzieci i karnawały ludowe. Wydała monografię „Tradycyjne zabawy dzieci w Wojwodinie” („Tradicionalne dečje igre u Vojvodini”, 2005).

Dragana Mrszewić, językoznawca, profesor Katedry Języka Serbskiego Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Belgradzie. Zajmuje się problematyką frazeologii serbskiej na szerszym tle słowiańskim. W niektórych pracach Dragana Mrszewić korzysta z osiągnięć i metod etnolingwistyki.

Tania Petrović, językoznawca i folklorysta, pracownik Instytutu Bałkanologicznego. Przygotowała rozprawę habilitacyjną o ideologii językowej Serbów z Białej Krainy (w Słowenii). Zajmuje się analizą elementów magii w małych gatunkach folkloru — przekleństwach i błogosławieństwach; językiem przesiedleńców i mniejszości w kontekście kulturowym.

Snežana Petrović, językoznawca, jeden z autorów Słownika etymologicznego języka serbskiego. Zajmuje się turcyzmami w języku serbskim, a w pojedynczych tekstach stawia także pytania natury etnolingwistycznej.

Predrag Piper, językoznawca, profesor Katedry Sławistyki na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Belgradzie, członek korespondent SANU, główny redaktor pisma „Zbornik Matice srpske za slavistiku” i wydań „Bibliografii” w „Matici srpske”. Książka Predraga Pipera „Język i przestrzeń” („Jezik i prostor”, 1997) poświęcona jest problemom lingwistyki kognitywnej, dotyczy także kwestionariuszowych zagadnień etnolingwistycznych. Członek Komisji do badań nad strukturą gramatyczną języków słowiańskich przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów.

Ludmiła Popowić, językoznawca, folklorysta i historyk literatury, wykładowca języka i literatury ukraińskiej Katedry Sławistyki Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Belgradzie. Zajmowała się badaniem porównawczym kolorów w folklorze serbskim, rosyjskim i ukraińskim.

Lubinko Radenković, językoznawca i folklorysta, badacz i były dyrektor Instytutu Bałkanologicznego SANU. Pracował jako profesor na Uniwersytecie w Nowym Sadzie. Był redaktorem pisma „Raskovnik” do 2000 roku. (od 2001 roku pismo nie ukazuje się.) Zestawił słownik encyklopedyczny „Mitologia słowiańska” („Slovenska mitologija”, 2001) jako serbską, poszerzoną wersję rosyjskiego słownika etnolingwistycznego „Slavjanske drevnosti”. To wydanie zawiera także hasła, których w wydaniu rosyjskim brak. Bibliografię prac Lubinka Radenkowicia wydano w piśmie „Balcanica” (Radenković 2000: 346-358). Jest autorem monografii „Symbolika świata w magii ludowej Słowian południowych” („Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena”) i „Zamówienia ludowe u Słowian południowych” („Narodna bajanja kod Južnih Slovena”). Pracuje nad encyklopedycznym słownikiem demonów Słowian południowych, w którym zostanie zebrana informacja o nazwach, charakterystykach, czynnościach tych istot. Autor w wydanych pracach przedstawił sposób opracowania i prezentacji pojedynczych demonów. Jest przewodniczącym Komisji Folklorystycznej i członkiem Komisji Etnolingwistycznej przy MKS.

Bilana Sikimić, językoznawca, badacz Instytutu Bałkanologicznego SANU. Pracowała w Instytucie Języka Serbskiego SANU nad zeszytem próbnym Słownika etymologicznego języka serbskiego. Jest członkiem rady redakcyjnej „Aktualności lingwistyczne” („Lingvističke aktuelnosti”), była także członkiem redakcji „Kodów kultur słowiańskich” w numerach 1-3. Jest autorem monografii „Etymologia i małe formy folkloru” („Etimologija i male folklorne forme”) wydanej w 1996 r. W centrum tej pracy znajdują się zagadki i inne gatunki folkloru. Realizuje projekty poświęcone badaniu nad językiem i kulturą mniejszości na Bałkanach, serbskiej mniejszości w sąsiadujących z Serbią krajach i mniejszości w Serbii. Jest

redaktorem zbiorów „Ukryte mniejszości na Bałkanach”, „Kosowo uchodźców” („Skrivene manjine na Balkanu”, „Izbegličko Kosovo”, 2004), „Życie w enklawie” („Život u enklavi”, 2005). Z grupą młodszych pracowników zgromadziła zapisy terenowe na podstawie kwestionariuszy etnolingwistycznych. Jest członkiem Komisji Etnolingwistycznej przy MKS.

Jasna Włajić-Popović, etymolog, jeden z autorów Słownika etymologicznego języka serbskiego. Autor monografii „Semantyka historyczna czasowników uderzenia w języku serbskim. Poprzez etymologię do modelu słownika semazjologicznego” („Istorijska semantika glagola udaranja u srpskom jeziku. Preko etimologije do modela semasiološkog rečnika”, 2002), która jest poprawioną i uzupełnioną wersją rozprawy habilitacyjnej.

Maria Wuczković, językoznawca, jeden z autorów Słownika etymologicznego języka serbskiego. Zajmuje się zbieraniem tekstów folkloru i bada języki tajemne.

Obraz serbskiej etnolingwistyki nie będzie pełny bez uwzględnienia wkładu badaczy zagranicznych, przede wszystkim Nikity i Swietłany Tołstojów, których udział w badaniu serbskiej kultury ludowej jest ogromny. Wielki i bardzo cenny jest także wkład uczniów Tołstojów, zwłaszcza serbistki Anny Płotnikowej, autorki znakomitej monografii „Etnolingwistyczna geografia Południowej Słowiańszczyzny” („Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii”, 2004). Poza nimi o kulturze serbskiej pisali z etnolingwistycznego punktu widzenia Rosjanie Andrej Moroz i Andrej Sobolew, Ukrainki Oksana Mykytenko i Weronika Jarmak, Belg Pieter Plas, Bułgar Petko Christow. W słowniku etnolingwistycznym „Starożytności słowiańskie” pod redakcją N. I. Tołstoja serbski materiał folklorystyczny jest przedstawiony bogato, podobnie jak w monografii Aleksandra Góry o symbolice zwierząt u ludów słowiańskich. Etnolingwistyka ze swej natury opiera się na szerokim kontekście porównawczym, dlatego niezbędna jest współpraca międzynarodowa w zakresie wymiany literatury etnolingwistycznej.

Literatura

- Ајдачић 2004 — Д. Ајдачић. Прилози проучавању народне културе балканских Словена. — Београд, 2004.
- Влајић-Поповић 2002 — Ј. Влајић-Поповић. Историјска семантика глагола ударања у српском језику. Преко етимологије до модела семасиолошког речника. — Београд, 2002.
- Детелић 1992 — М. Детелић. Митски простор и епика. — Београд, 1992.

- Детелић 1996 — М. Детелић. Урок и невеста. Поетика епске формуле. — Београд, 1996.
- Ивић 1995 — М. Ivić. O zelenom konju. Novi lingvistički ogledi. — Beograd, 1995.
- Лома 2002 — А. Лома. Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике. — Београд, 2002.
- Пипер 1997 — П. Пипер. Језик и простор. — Београд, 1997. — (Библиотека XX век, књ. 91).
- Раденковић 1996 — Ј. Раденковић. Народна бајања код Јужних Словена. — Београд, 1996.
- Раденковић 1996а — Ј. Раденковић. Символика света у народној магији Јужних Словена. — Београд, 1996.
- Раденковић 2000 — Библиографија [Јубинка Раденковића] // *Balkanica: Annuaire de l'Institut des études balkaniques : Le memorial de l'Institut des études balkaniques trentieme anniversaire.* — Балканика : Годишњак Балканолошког института : Споменица поводом тридесетогодишњице Балканолошког института. XXX/XXXI / rédacteur Nikola Tasić. — Belgrade : Académie serbe des sciences et des arts, Institut des études balkaniques, 2000. — стр. 346-358.
- Сикимић 1996 — В. Sikimić. Etimologija i male folklorne forme. — Beograd, 1996.
- Strona internetowa Zakładu Etymologicznego Instytutu Języka Serbskiego SANU <http://www.sanu.ac.yu/ciril/Instituti/srpski/etimolog.htm>

ETHNOLINGUISTICS IN SERBIA

The author presents the history of compiling the dialectological, folkloristic and ethnographic archives, as well as of the most important Serbian and foreign publications in these fields. It also provides information about the relevant institutions and periodicals, in particular about the magazine "The Codes of Slavic Cultures", and generally about Serbian ethnolinguistics.

Jerzy Bartmiński
(Lublin)

NIEKTÓRE PROBLEMY I POJĘCIA ETNOLINGWISTYKI LUBELSKIEJ

Etnolingwistyka rozwija się w Polsce dwoma nurtami: jeden tworzą badania o nawiązaniu socjologicznym i ekologicznym, drugi — antropologicznym i kognitywnym. Autor reprezentuje drugi z tych nurtów. W artykule zestawia i opatruje wskazówkami bibliograficznymi kluczowe pojęcia wypracowane w latach 1975–2005 w kręgu lubelskich etnolingwistów w związku z przygotowywanym i częściowo już realizowanym słownikiem stereotypów i symboli ludowych. Są to pojęcia takie, jak konotacja i kulturowe rozumienie znaczenia słowa, definicja kognitywna, stereotyp jako potoczne wyobrażenie przedmiotu, językowy obraz świata, punkt widzenia i perspektywa, fa-seta, profilowanie i rama doświadczeniowa, podmiot, który doświadcza, konceptualizuje i werbalizuje. Podkreśla się związki lubelskiej etnolingwistyki zarówno z tradycją etnolingwistyki amerykańskiej, jak też z moskiewską szkołą etnolingwistyczną.

W Polsce funkcjonują dwie koncepcje etnolingwistyki: socjologiczna i językoznawcza, obie odwołujące się do prac amerykańskich klasyków, Sapira i Whorfa, także Wilhelma Humboldta oraz autorów rosyjskich z kręgu W. W. Toporowa i N. I. Tołstoja, różnie jednak ich dorobek wykorzystując. Etnolingwistyka rozumiana socjologicznie bada miejsce języka w kulturze i społeczeństwie, jego status, prestiż, moc, kontakty z innymi językami, także multilingwalizm, język mniejszości narodowych i grup (Crystal 1998, Ziółkowski 1987, Zieniukowa 1998); niekiedy traktuje się etnolingwistykę wręcz jako część socjolingwistyki lub zainicjowanej przez Haugena ekolingwistyki (por. Lubaś, Ohnesorg, Topolińska 2003, s. 11). Etnolingwistyka rozumiana jako lingwistyka antropologiczno-kulturowa skupia uwagę na wzajemnych relacjach języka i kultury, na pytaniu, jak przejawia się „kultura w języku”; podejmuje zadanie podmiotowej rekonstrukcji języ-

kowego obrazu świata — i pod tym względem zbliża się do moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej i do współczesnego kognitywizmu amerykańskiego.¹

Badania etnolingwistyczne prowadzone w Lublinie, o których będzie tu mowa, mieszczą się w ramach koncepcji językoznawczej. Mają rodowód dialektologiczny i folklorystyczny, od początku czerpały zarówno z inspiracji zachodnich, z antropologicznej lingwistyki amerykańskiej (prac Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa), jak wschodnich, z semiotyki i etnolingwistyki moskiewskiej (Jurij Апреjsana, Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa, Nikity Tołstoja, Swietłany Tołstojowej), nawiązywały od początku także z dorobku autorów polskich, w tym zwłaszcza prac Kazimierza Moszyńskiego, Bronisława Malinowskiego i Anny Wierzbickiej. Badania te przechodziły kilka etapów, rozszerzały krąg tematyczny i problemowy. Początkowo obejmowały tylko polszczyznę ludową, język i poetykę tekstów folkloru (Bartmiński 1973, 1990, Niebrzegowska 1996, Adamowski 1999), w kolejności skupiły się wokół problemów *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (SLSJ 1980, SSiSL 1996 i 1999) i powstałego w roku 1988 na jego potrzeby rocznika „Etnolingwistyka”. Potem objęły też polszczyznę ogólną, potoczną (mówioną i pisaną), jej wewnętrzne, stylowe i gatunkowe różnicowanie, słownictwo jako klasyfikator doświadczeń społecznych, narzędzie interpretacji i wartościowania, w kolejności wkroczyły na teren porównawczy, międzyjęzykowy i międzykulturowy. Ten rozwój szedł w parze z coraz wyraźniejszym stawianiem w centrum zainteresowań semantyki i aksjologii (Bartmiński (red.) 2003, 2006). W miarę rozszerzania pola tematycznego rodziło się też wiele pytań natury ogólnej, teoretycznej i metodologicznej, których podejmowanie służyło rozwijaniu koncepcji słownika aksjologicznego, a pośrednio — co zauważyli komentatorzy (Tolstaja 1993, Grzegorzczkova 1995, Tabakowska 2004, Zinken 2004, Duda 2005) — rozwijaniu nurtu antropologicznego i kognitywnego w polskim językoznawstwie.

Swego rodzaju „manifestem” lubelskich etnolingwistów stał się wydany w roku 1980 zeszyt próbny „Słownika ludowych stereotypów językowych”, określony jako „słownik etnolingwistyczny” (SLSJ 1980), choć termin „etnolingwistyka” nie miał jeszcze w Polsce szerszego obiegu. Zasadnicze idee wówczas zgłoszone, które recenzent w „Poradniku Językowym”, Andrzej Lewicki (1984), uznał za „śmiały eksperyment leksykograficzny”, wytrzymały próbę czasu. Zarazem w miarę postępu prac nabierały coraz bardziej dojrzałych kształtów, co działo się między innymi dzięki szeroko zakrojonej dyskusji toczonej na konferencjach organizowanych w ramach ogólnopolskiego konwersatorium „Język a kultura”. Wyniki tych dyskusji zostały udokumentowane na łamach wrocławskiej serii „Język a kul-

¹ Zob. w tym tomie „Etnolingwistyki” artykuły Haliny Pelcowej, Rocha Sulimy, Anny Tyrpy, Krzysztofa Wrocławskiego, Tadeusza Zgółki. Por. też prace w tomie: Adamowski, Niebrzegowska (red.) 1999.

tura”, lubelskiej „czerwonej serii” oraz częściowo na łamach „Etnolingwistyki” (zob. Bartmiński, Dąbrowska 2004). Szczególnie inspirujący i płodny okazał się dialog z reprezentantami bliskiej i zarazem bardziej historycznie i dialektologicznie ukierunkowanej moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej (Tolstaja 1993, 1988, 2005; Bartmiński 1988, 2005, 2006).

To stopniowe rozszerzanie pola badawczego etnolingwistyki lubelskiej przedstawiłem w osobnym szkicu (Bartmiński 2002). Tu dokonam prezentacji głównych problemów i pojęć wypracowanych i stosowanych w środowisku lubelskim.

Przedmiotem rozważań w pierwszej kolejności stał się problem znaczenia słowa. Przeciw ograniczaniu opisu semantycznego do cech koniecznych i wystarczających (jak tego wymaga klasyczna definicja logiczna: *per genus proximum et differentia specifica*) wystąpił J. Bartmiński (1984), opierając się na doświadczeniach rozpoczętego słownika stereotypów. Uznał, że definicje leksykograficzne powinny rejestrować wszystkie składniki semantyczne relewantne z punktu widzenia językowego, więc np. przy świni to, że jest żarłoczna i brudna (bo te jej cechy zostały językowo utrwalone w sfrazeologizowanym porównaniu *żyć jak świnia* oraz w derywatach słowotwórczym *świnić* ‘brudzić’, *świntuch* ‘brudas’, wtórnice ‘ktoś skłonny do oscenicznych żartów’ i w metaforycznym użyciu wyrazu *świnia* ‘człowiek podły, nieetyczny’).

Definiowanie znaczeń stało się przedmiotem dyskusji na konferencji w Lublinie w roku 1985. Jej wyniki dokumentuje tom *Konotacja* (wydany w roku 1988), w którym obok klasycznej rozprawy Lidii Jordańskiej i Igora Mielczuka uzasadniającej oddzielenie konotacji od komponentów definicyjnych² — pojawiły się propozycje ściślejszego wiązania znaczenia językowego z wiedzą o świecie, zachowaniami i praktyką językową (J. Bartmiński, Zbysław Muszyński), a przynajmniej uwzględniania cech konotacyjnych w opisie motywacji frazeologizmów (Anna Pajdzińska 1988), metafor (Ryszard Tokarski 1988), w interpretacji tekstów poetyckich (Jadwiga Puzynina 1988). Prace zawarte w tym tomie — czytamy w nocy od redakcji — „z jednej strony zaświadczały żywotność we współczesnej semantyce językoznawczej nurtu strukturalnego, z drugiej — sygnalizują pojawienie się nowego nurtu kognitywnego, silniej wiążącego znaczenie słowa z poznaniem, kulturą i wiedzą o świecie” (*Konotacja* 1988, s. 7). Wyjście poza cechy konieczne i wystarczające i włączenie konotacji leksykalnych i kulturowych do znaczenia słowa wiązało się z propozycją stosowania nowego typu definicji, która została określona mianem *definicji kognitywnej* (Bartmiński 1988). Jej idea zawiera się w postulacie traktowania znaczenia jako bytu nie abstrakcyjnego, lecz subiektywnego, tego co ludzie rozu-

² W przypadku *osła* — cechy konotacyjne to ‘upór’ i ‘głupota’, zaś właściwa definicja osła brzmi: ‘zwierzę domowe, hodowane jako juczne lub zaprzęgowe, o wysokości równej połowie wzrostu człowieka, szare, z długimi uszami i cienkim ogonem’ (Jordanskaja, Mielczuk 1988, s. 13).

mieją pod określonymi słowami. Praktycznie definicja taka została wprowadzona już w zeszycie próbnym słownika stereotypów (SLSJ 1980) przy opracowaniu haseł *gwiazda*, *koń*, *kukutka*, *rozmaryn*, *słońce*, *talar*, *wół*; potem w sposób systematyczny zastosowana w pierwszych dwóch zeszytach słownika (SSiSL 1996, 1999).

Przykładowo, w eksplikacji hasła *koń* w SLSJ (1980, s. 119–144) znalazł się zespół kilkudziesięciu zdań definicyjnych odpowiadających na pytania „jaki koń jest” (silny, *gniady*, *siwy*...), jak jest zbudowany (ma grzywę i ogon, kopyta, łeb, cztery nogi...; w tradycji ludowej wyprawiona czaszka końska ma właściwości apotropeiczne), ile bywa koni (*para*, *stado* koni...), co robi (*żre* siano, *parska*, *kopie*...), co z nim robią (*kują*, *siodłają*, *zaprzęgają* do pługa...; obraz dziewczyny, która *poi konia* chłopca — symbolizuje w folklorze akt płciowy), do czego jest używany (do jazdy *wierzchem*, do *zaprzęgu*, do *orki*...), gdzie przebywa (w *stajni*...), do czego jest podobny (jest silny jak byk, dąb...), od czego jest różny (wół, osioł, żaba...). Itd., itp. Ten zespół sądów o przedmiocie poprzedzony ustaleniami etymologicznymi dotyczącymi samej nazwy i wyznaczeniem nazwie miejsca w systemie leksykalnym, w relacjach do hiperonimów (*zwierzę*), hiponimów (*klacz*, *ogier*, *wałach*) i synonimów (*szkapa*, *rumak*), daje rozbudowaną charakterystyką przedmiotu, wprowadza go w sieć rozległych relacji, odtwarza jego utrwalony społecznie obraz czyli stereotyp. Ten sposób postępowania — ujmowania hasła w całej rozbudowanej sieci powiązań semantycznych, przyjęty w zeszycie próbnym słownika w roku 1980 — znalazł w kolejności poparcie ze strony amerykańskiej semantyki kognitywnej, zwłaszcza w pracach Lakoffa.

Założono, że wszystkie hasła będą w słowniku opisywane wedle podobnego schematu, z wyróżnieniem pewnych tradycyjnych podkategorii semantycznych (które otrzymały w SSiSL też swoje symbole graficzne), takie jak kolekcja, części składowe, atrybuty, kwantyfikacje, czynności (koń jako agens, sensor, stator, procesor), pochodzenie, źródło doznań człowieka ("stimulus"), obiekt, adresat, narzędzie, miejsce przebywania, relacje podobieństwa, ekwiwalencje. Podobną drogą poszli autorzy rosyjscy projektujący modele haseł do słowiańskiego słownika etnolingwistycznego (Tolstye 1984). Dla tych podkategorii zaczęto po opublikowaniu książki Anny Wierzbickiej *Lexicography and Conceptual Analysis* (1985), zawierającej podobne idee, używać nazwy *faseta*.

Za jednostkę podstawową definicji kognitywnej (definiens) uznano nie abstrakcyjną cechę z listy systemowych cech dystynktywnych, lecz minimalny kontekst czyli „takie zdanie, które komunikuje stereotypowy (stabilizowany) sąd o przedmiocie hasłowym zrozumiały bez znajomości innych sądów” (SLSJ 1980, s. 28). Teoretyczne uzasadnienie takiego postępowania znalazło się we wstępnym artykule *Założenia teoretyczne słownika*. Uzasadnienie to odwoływało się do znanej logikom koncepcji definicji uwikłanych, kontekstowych, definiowania „przez po-

stulaty” (Ajdukiewicz 1965).³ Praktyczne zastosowanie tej koncepcji doprowadziło do wypracowania teorii „motywów stereotypowych”, pozwalających eksplikować znaczenia i zarazem opisywać fabularne wzorce tekstów (Niebrzegowska-Bartmińska 2006).

Przyjęcie założeń definicji kognitywnej jako narzędzia opisu stereotypów sprawiło, że pojawiły się liczne kolejne pytania i otwarte zostało pole dla wielu szczegółowych rozwiązań. Szczególnej ostrości nabrały cztery kwestie:

(1) Na jakich danych mają opierać się definicje: Czy tylko na danych utrwalonych systemowo, podawane jako definicje słownikowe, jako stałe kolokacje typu *końska dawka* ‘duża’; jako metaforyczne nominacje typu *koński ząb* ‘odmiana kukurydzy o ziarnach wydłużonych z wgłębieniem na wierzchołku’, uczesać włosy w *koński ogon* itp.), czy też iść dalej i sięgać do tekstów, gdzie obok cech systemowych występują też cechy niesystemowe, ale stereotypowe (jak w piosence: *Ciągną, ciągną sanie góralskie koniki*), niesystemowe i okazjonalne (jak w zdaniu Mickiewiczowskiego poematu: *Konie zostawione same szczypać trawę ciągnęły powoli pod bramę*)?

(2) Jeśli opisy znaczenia ma bazować także na tekstach, wynika problem granicy między tym, co jest w tekście komunikowane jawnie, a co presuponowane., a granica ta jest płynna, poziom „trywialności” różny, im większy, tym stereotypizacja cechy wyższa. Presuponowane cechy konia w wyrażeniu „taki głodny, że *zjadłby konia z kopytami*” dadzą się zapisać jako ‘coś ogromnego, niestrawnego’; implikatury oparte na przysłowiu: *Psu nie dowierzaj z przodu, koniowi z tyłu* — dadzą się zwerbalizować w formie zdania ‘koń kopie’. Ale wątpliwości powstają, gdy przechodzimy na poziom jawnych konstatacji, sądów stojących pod asercją, zapis np. w senniku: *Gdy się śni biały koń, będzie żałoba*. Czy związek konia z żałobą jest rzeczywiście czymś już utrwalonym czy też jest traktowany jako komunikowane novum? Te wątpliwości ostatecznie może rozstrzygnąć statystyka (częstość takich stwierdzeń) oraz szerszy kontekst kulturowy.

(3) Czy przeciwstawianie systemu i tekstów (podkreślane przez badaczy przywiązanych do kategorii strukturalnych, de Saussure’owskich) wystarcza, by zdać sprawę z praktyki językowej, czy nie należy za Hjelmslevem i Coşeriu przyjąć i metodycznie badać strefę pośredniczącą między systemem i tekstem, mianowicie strefę społecznych konwencji (łączenie konia z określonymi funkcjami: jazda wierzchem, orka, ciągnięcie wozu itp.), mających swoje odbicie w procesie tworzenia tekstów (bardziej lub mniej banalnych) w ramach pewnych rozpoznawalnych wzorców gatunkowych?

(4) I wreszcie: Jakie miejsce w procedurze ustalania treści definicji ma przypaść danym niejęzykowym, w tradycji strukturalnej określanej jako dane poza-

³ Nb. podobny sposób definiowania przyjęto w wydany w roku 2000 pod redakcją Mirosława Bańki *Innym słowniku języka polskiego*.

językowe, a więc wierzeniom (koń jest kojarzony ze światem demonów; „zmora nocą dusi konie i zaplata im grzywy”), zachowaniom i praktykom (postawienie czaszki końskiej przed zagrodą aby uchronić ją przed złymi mocami); które z nich są relewantne językowo i komunikacyjnie i mogą być traktowane nie jako poza-językowe, lecz „przyjęzykowe”? Czy przy zapisie znaczenia deszczu wystarczy napisać ‘opad atmosferyczny w postaci kropel wody’, czy należy jeszcze dodać — co już należy do sfery wierzeniowej — że ‘jest zapowiadany przez różne znaki, jak niski lot jaskółek, krakanie wron itp.’, albo (co już jest jawnie mitologiczne), że ‘jest sprowadzany przez *planetników*’ i że ‘zaplądnia ziemię’?

Zespół etnolingwistyczny pracujący nad słownikiem stereotypów przyjął we wszystkich tych kwestiach rozwiązania radykalne, idące najdalej; nie graniczając się do danych językowych, sięgnięto do wierzeń i utrwalconych, konwencjonalnych zachowań (rytuałów), podobnie jak to zrobiono w pracach etnolingwistów rosyjskich ze szkoły moskiewskiej. Zarazem w pewnym momencie te rozwiązania spotykały się z równie radykalnymi postulatami współczesnego komunikatywizmu (Korzyk 1999).

W lubelskim słowniku etnolingwistycznym (podobnie jak w moskiewskim) za przedmiot opisu przyjęto nie samo słowo (jak w objaśniających słownikach językowych), ani przedmiot obiektywnie istniejący (jak w encyklopediach), lecz korelat pojęciowy stojący między nazwą a przedmiotem, językowo-kulturowe wyobrażenie przedmiotu, jego stereotyp w rozumieniu bliskim temu, jakie nadał temu terminowi Hilary Putnam (1975). Przedmiotem opisu stał się przedmiot *typowy*, ściślej — wyobrażenie przedmiotu typowego, przedmiotu, któremu przypisuje się nie tylko cechy istotne (które przysługują wszystkim okazom klasy), lecz także cechy właściwe tylko najbardziej reprezentatywnym (a więc tylko niektórym) okazom. W ten sposób etnolingwistyczny opis znaczenia spotkał się z koncepcjami kognitywistów, stał się opisem *stereotypu* (i prototypu, który jest jądrem stereotypu). Stereotypy jako utrwalone społecznie wyobrażenia mogą równocześnie przyjmować znaczenia naddane, stawać się symbolami, jak słońce, kamień, rzeka, drzewo itp.

Dodajmy od razu, że problem stereotypu obrósł wieloma nieporozumieniami. Przez długi czas stereotyp był przede wszystkim przedmiotem zainteresowań socjologów, którzy zawężili jego zakres do tendencyjnych wyobrażeń ludzi i skupili uwagę na funkcji integrowania grupy i piętnowania obcych, wiąźali z uprzedzeniami. Stąd dziś potocznie stereotypy są traktowane jako bariery i przeszkody w porozumiewaniu się, jako zagrożenie, z którym należy walczyć. Tymczasem na gruncie etnolingwistyki stereotyp jest traktowany inaczej. Etnolingwistyka w swoim rozumieniu stereotypu nawiązuje bezpośrednio do Lippmanna i Putnama, którzy po pierwsze — pojęcie stereotypu odnosili zarówno do ludzi, jak do rzeczy, mówili na przykład o stereotypie złota, wody, tygrysa; po drugie — traktowali ste-

reotypy jako rodzaj pojęć potocznych o funkcji poznawczej, na która wspierają się wtórne funkcje społeczne i psychiczne. Tak też w ostatnich swoich pracach ujmuje funkcję stereotypu Uta Quasthoff (1998). Walka z nimi przypomina walkę z wiatrakami. Jako elementy kodu językowo-kulturowego stereotypy są nieusuwalne, choć oczywiście — podobnie jak wszystkie środki językowe — mogą być używane dobrze lub źle, mogą być pozytywne (stereotyp matki) lub negatywne (stereotyp teściowej).

Pewnym wkładem etnolingwistyki w badania stereotypów jest zwrócenie uwagi na to, że wyobrażenia kulturowe czyli stereotypy mogą mieć różną modalność. Daje się ona zinterpretować za pomocą modyfikatorów *typowy*, *prawdziwy* i *wzorowy*. Rozróżnienie różnych modalności stereotypu, wprowadzone w rozprawie o polskim stereotypie Niemca (Bartmiński 1994), okazało się relewantne semantycznie i kulturowo także przy opisie Polaka, matki, kobiety, a nawet psa (jak pokazali w swoich pracach odpowiednio: Irina Lappo 2005, Bartmiński 1998, Nowosad-Bakalarczyk 2002, Michael Fleischer 2002, s. 237, i inni.).

Etnolingwistyczny, więc językowo-kulturowy opis znaczenia, nie tylko uwzględnia elementy wierzeniowe, ale — jak już wspomniano — nawet idzie dalej, włącza informacje o typowym zastosowaniu przedmiotu, jego funkcjonowaniu i zachowaniu się, kieruje się więc w stronę opisywanych przez etnografów rytuałów. Powstaje pytanie, czy znosząc wymóg obowiązkowej wyrażalności językowej nie narusza się w ten sposób istotnych granic semantyki językowej i wprowadza konotacje kulturowych w miejsce znaczeń leksykalnych (Tołstaja 1998) i w efekcie nie zmienia opisu etnolingwistycznego w encyklopedyczny opis świata? Sądzę, że nie (por. Bartmiński, 1998).

Przed niepożądanym encyklopedyzmem chroni etnolingwistę postulat językowej, komunikacyjnej i kulturowej relewancji. Jeśli na przykład w definicji kognitywnej polskiej matki zapiszemy 30 cech, m.in. 'jest opiekuńcza', 'czuła', 'zapracowana', 'wyrozumiała', 'darzona obowiązkowym szacunkiem przez dzieci' — to dlatego, że są to cechy mające swoje formalne sygnały utrwalenia w postaci derywatów (*matkować* komu 'opiekować się', *macierzyński* 'dobry, czuły'), emocjonalnych synonimów (*cerata* 'slangowa nazwa matki'), frazemów (*matka, która wszystko rozumie*), oraz fakt kulturowy, że mówienie pogardliwe o czyjejś matce i wyklinanie kogoś „od maci” jest traktowane jako najwyższa obelga, wymagająca stosownej reakcji, obliguje do co najmniej cechy powtarzające się w różnych wypowiedziach o matce.

Centralne pojęcie etnolingwistyki to pojęcie językowego obrazu świata, które od czasu konferencji w Puławach w roku 1987 stało się wizytówką lingwistyki antropologiczno-kulturowej i obrosło bogatą literaturą. Przegląd badań nad JOS na gruncie polskim (zob. Bartmiński 2006) ujawnia znaczne rozbieżności w sposobie jego stosowania przez różnych autorów i stawia na porządku dzien-

nym kwestię metod i podstawy materiałowej. Jeśli to pojęcie miałyby się stać podstawą badań porównawczych, międzyjęzykowych, należałoby szukać wspólnych kategorii umożliwiających porównywalność wyników. Mogą do nich kandydować już częściowo rozpoznane takie kategorie, jak swój/obcy, autostereotypy narodowe będące podstawą kształtowania zbiorowej tożsamości, kategorie czasu i miejsca (O tym szerzej: Bartmiński 2006).

Językowy obraz świata przynależy do stylu potocznego, który jest fundamentem i centrum całego systemu stylów językowych, ich bazą derywacyjną. Styl potoczny jest językowym korelatem tego poziomu w kulturze, który badacz dyskursu określa mianem „wspólnej bazy kulturowej” (common cultural ground T. van Dijka 2003). Cechą wspólną jest ich charakter zdroworozsądkowy i to, że stanowią podstawę formowania bądź to innych stylów językowych, bądź to wyspecjalizowanych dyskursów ideologicznych.

Istotnym elementem teorii etnolingwistycznej przyjętej w środowisku lubelskim jest pojęcie profilowania. Jest ono tu rozumiane nieco inaczej niż w semantyce Langackera, choć ma z nim wiele wspólnego (por. Majer-Baranowska 2004). Bazowe stereotypy, formowane w ramach językowego obrazu świata, w społecznym zastosowaniu podlegają w praktyce językowej intencjonalnemu przystosowaniu do okoliczności i kontekstu. W tomie poświęconym profilowaniu pojęć (1998) analizowano różne sposoby rozumienia i operacjonalizacji tego pojęcia. Bartmiński i Niebrzegowska (1998) wychodząc od propozycji zawartych w *Zeszytach próbnym Słownika stereotypów i symboli ludowych* (1980), nawiązując do pracy Anny Wierzbickiej *Lexicography and conceptual analysis* (1985) i niektórych wcześniejszych prac powstałych w środowisku lubelskim (Mazurkiewicz 1990, Niebrzegowska 1990, Bartmiński 1990, 1993; Koper 1993, Majer-Baranowska 1993, Szadura 1998) zdefiniowali profilowanie jako subiektywną (mającą swój podmiot) operację językowo-pojęciową, polegającą na swoistym ukształtowaniu obrazu przedmiotu poprzez ujęcie go w określonych aspektach (podkategoriach, fasetach), takich jak pochodzenie, cechy, wygląd, funkcje, zdarzenia, przeżycia itp., w ramach pewnego typu wiedzy i zgodnie z wymogami określonego punktu widzenia. Pojęcie profilu i profilowania stanowi dla autorów centrum całego zespołu pojęć, do którego należą: rama doświadczeniowa, scena, punkt widzenia, aspekt, przyporządkowanych do ogólniejszego pojęcia językowego obrazu świata. Profilowanie jest sterowane przez takie czynniki podmiotowe, jak: typ racjonalności, wiedza o świecie i przede wszystkim system wartości. Obowiązkowa jest obecność człowieka jako interpretatora i organizatora sceny.

Tak rozumiane profilowanie znalazło zastosowania w artykułach i rozprawach na temat ludu (Bartmiński, Brzozowska 1993), ognia i wody (Szadura 1998, Majer-Baranowska 2002), bagna (Niebrzegowska 1999), choroby (Niebrzegowska-Bartmińska 2005) stereotypów narodowych Niemca (Bartmiński 1994), Rosja-

nina (Bartmiński, Lappo, Majer-Baranowska 2002, Lappo 2002), tolerancji (Habrajska 1998), wolności (Abramowicz, Karolak 1991), komunizmu (Mosiołek-Kłosińska 1998), demokracji (Pietrucha 2003), równości (Bartmiński, Żuk 2006) i in. Pojęcie profilowania pozwala uwzględniać i pokazywać w opisie języka zarówno elementy stałe, stereotypowe, jak zmienne, wynikające z przystosowania bazowego stereotypu do zmiennych okoliczności i intencji (także systemu wartości) nadawcy. Wydaje się ono stanowić przydatne narzędzie dla studiów porównawczych, obejmujących różne warianty języka, różne dyskursy i różne języki.

Profilowanie jest operacją stricte podmiotową. Zawsze jest ktoś, której operacji dokonuje, z przyjętego punktu widzenia, z określoną intencją, w imię założonych celów. Kategoria punktu widzenia i na koniec podmiotu poznającego, doświadczającego, dokonującego konceptualizacji i werbalizacji stała się tematem dwu ważnych konferencji w roku 2002 i 2004, z których materiały ukazały się drukiem w postaci tomów *Punkt widzenia w tekście i dyskursie* oraz *Punkt widzenia w języku i w tekście* (2004). Tom dokumentujący konferencję o podmiocie jest w druku.

Konkluzja

Za podstawowe dla etnolingwistyki lubelskiej można uznać tezy następujące:

1. Etnolingwistyka jako kierunek lingwistyki, a nie nauka interdyscyplinarna, pozostaje w najbliższych związkach z etnonauką, antropologią kulturową i kognitywistyką, a za jej synonim można uważać „lingwistykę kulturową” w sensie proponowanym przez Anusiewicza (1994) i Annę Dąbrowską (2005), a jeszcze lepiej — „lingwistykę antropologiczno-kulturową” w wariacie zbliżonym do kognitywizmu (por. Tabakowska 2004).

2. Etnolingwistyka podejmuje zadanie podmiotowej rekonstrukcji kultury i poznania mentalności jej nosicieli, ich sposobu konceptualizacji świata utrwalonego w języku, operuje pojęciem stereotypu i językowego (językowo-kulturowego) obrazu świata, który w dyskursie podlega intencjonalnemu (sterowanemu przed podmiot) profilowaniu.

3. Bazą materiałową etnolingwistyki są dane językowe (systemowe dotyczące gramatyki i słownictwa, oraz tekstowe tj. wszelkiego typu teksty, dokumentujące zarówno cechy systemowe, jak społeczne konwencje użycia języka, jak wreszcie efekty kreatywnej działalności autorów), ale także dane „przyjęzykowe” (dokumentacja wierzeń, mitów, zrytualizowanych zachowań i utrwalonych systemów wartości). Trzecim ważnym źródłem danych są materiały pozyskiwane drogą eksperymentalną (przez różnego typu ankiety).

4. Etnolingwistyka nie ogranicza badania związku języka z kulturą tylko do dialektów i gwar ludowych, obejmuje zainteresowaniem wszystkie odmiany języka narodowego, w tym także język ponadregionalny, ogólnonarodowy, w jego

całym bogactwie historycznym i w jego bogactwie synchronicznym (odmiany, style, gatunki mowy).

5. Etnolingwistyka jak lingwistyka w ogóle, może być uprawiana zarówno na materiale historycznym, jak współczesnym; podejmując badania nad językiem współczesnym uwzględnia dziedzictwo przeszłości, na różny sposób obecne w dzisiejszym języku i kulturze.

Bibliografia

- Abramowicz Maciej, Karolak Ireneusz, 1991, *Wolność i liberté w języku polskim i francuskim*, „Język a Kultura” t. 3, Wrocław, s. 51–59.
- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Adamowski Jan, Niebrzegowska Stanisława (red.), 1999, *W zwierciadle języka i kultury*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Ajdukiewicz Kazimierz, 1965, *Logika pragmatyczna*, Warszawa, PWN.
- Anusiewicz Janusz, 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.
- Apresjan Jurij, 1994, *Naiwny obraz świata a leksykografia*, „Etnolingwistyka” t. 6, s. 5–12.
- Bartmiński Jerzy, 1973, *O języku folkloru*, Wrocław, Ossolineum.
- Bartmiński Jerzy, 1984, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, [w:] *Słownictwo w opisie języka*, pod red. Kazimierza Polańskiego, Katowice 1984, s. 9–21 [przedruk w: Bartmiński 2006, s. 35–41].
- Bartmiński Jerzy, 1986, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” nr 26, s. 16–22.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Czy językowy jest tylko stereotyp „formalny”?* (W odpowiedzi Profesora Świetłanina Tolstojowej), „Język a Kultura” t. 12, Wrocław, s. 105–108.
- Bartmiński Jerzy, 1989, *Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego*, „Język a Kultura” t. 2, pod red. J. Anusiewicza, J. Bartmińskiego, Wrocław, s. 293–312.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1993, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2. *Współczesny język polski*, Wrocław, Wyd. Wiedza o Kulturze (2. wydanie: Lublin 2001).
- Bartmiński Jerzy, 1990, *Język, folklor, poetyka*, Wrocław, Ossolineum.
- Bartmiński Jerzy, 2000, *Izmenenija jazykovej kartiny mira poljakov*, [w:] *Sprachwandel in der Slavia. Die slavischen Sprachen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Ein Internationales Handbuch*, (hrsg.) Lew Zybatow, Frankfurt am Main, Teil I, s. 481–492.
- Bartmiński Jerzy, 2002a, *La langue polonaise comme symbole d'identité nationale*, [w:] *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, sous la direction de Chantal Delsol, Michel Masłowski, Joanna Nowicki, Paris, Presses Univ. de France, s. 519–537.
- Bartmiński 2002b, *Lubelska etnolingwistyka*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” R. XI, zeszyt 1–2 (21–22), Warszawa, s. 29–42; wersja angielska tego tekstu pt. *Lublin ethnolinguistics* w książce pt. *Schools of Polish Language Studies in 20th Century*, ed. by Irena Bajerowa, Warsaw 2004, s. 41–61.
- Bartmiński Jerzy (red.), 2003, *Język w kręgu wartości*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 2005, *Jazykovej obraz mira. Očerki po etnolingvistike*, Moskwa, Izd. Indrik.
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Bartmiński Jerzy (red.), 2006, *Język, wartości, polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*. Oprac. zespół

- w składzie: J. Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Małgorzata Brzozowska, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska, Beata Żywicka. Lublin, Wyd. UMCS, 632 s.
- Bartmiński Jerzy, Dąbrowska Anna, 2004, *O konwersatorium „Język a Kultura” z okazji jubileuszu*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, pod red. J. Bartmińskiego, S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i R. Nycza, Lublin, s. 359–377.
- Bartmiński Jerzy, Lappo Irina, Majer-Baranowska Urszula, 2002, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, „Etnolingwistyka” t. 14, s. 105–151.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1997, *Kognitivnoe opredelenie, profilirovanie ponjatej i subektnaja interpretacija mira*, [w:] *Kognitivnaja lingvistika konca XX veka. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii*, Minsk, 7–9 oktjabrja 1997, cz. 1, s. 4–8.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998a, *Ethno-linguistic explorations in Lublin: „Dictionary of folk stereotypes and symbols”*, „Ethnolinguistics” series 1998–1998, [w:] *Ethnology and anthropology at the time of transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. by K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź, s. 135–137.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998b, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 211–224.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, Nycz Ryszard (red.), 2004a, *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*, Lublin, Wyd. UMCS, 361 s.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, Nycz Ryszard (red.), 2004b, *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, Lublin, Wyd. UMCS, 377 s.
- Bartmiński Jerzy, Żuk Grzegorz, 2006, *Polnische równość ‘Gleichheit’ in semantischem Netz. Kognitive Definition* (w druku, Jena Univ.)
- Crystal David, 1987, *The Cambridge Encyclopedia of Linguistics*, New York, Cambridge University Press.
- Dąbrowska Anna, 2005, *Współczesne problemy lingwistyki kulturowej*, [w:] *Polonistyka w przebudowie. Zjazd Polonistów, Kraków 22–25 września 2004*, t. II, Kraków, s. 99–110.
- van Dijk Teun, 2003, *Dyskurs polityczny i ideologia*, „Etnolingwistyka” 15, s. 7–28.
- Duda Henryk, 2005, *Ethnolinguistic School of Lublin. On the research of the so-called linguistic image of the world in Poland*, [w:] *Area and Culture Studies 71*, Tokyo University of Foreign Studies, 2005, s. 197–213.
- Fleischer Michael, 2002, *Konstrukcja rzeczywistości*, Wrocław, Wyd. UWr.
- Grzegorczykowa Renata, 1995, *Der Lubliner antropologisch-kulturelle und kognitive Sprachwissenschaft der letzten Jahrzehnte*, [w:] „Convivium”. *Germanisches Jahrbuch. Polen*, Bonn, Deutscher Akademischer Austauschdienst, s. 153–179.
- Habrajka Grażyna, 1998, *Profilowanie pojęcia tolerancja*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, Wyd. UMCS, s. 305–322.
- Judin Aleksej, 1998a, *Problemy jazyka i narodnoj kultury v lublinskoj „Etnolingvistike”*, „Živaja Starina” [Moskva] nr 2, s. 57–59.
- Judin Aleksej, 1998b *Etnolingvistika*, [hasło w:] *Kul’tuologija. XX vek. Enciklopedija*. Red. S. Ja. Levit, t. 2, Sankt-Peterburg, Univesitetskaja kniga, s. 408–411.
- Konotacja*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1988.
- Koper Anna, 1993, *Typy informacji i ich układ fasetowy w definicjach haseł z pola „meteorologia” w Słowniku ludowych stereotypów językowych*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 293–303.
- Korzyk Krzysztof, 1999, *Język i gramatyka w perspektywie komunikatywizmu*, [w:] *Gramatyka komunikacyjna*, pod red. Aleksego Awdiejewa, Warszawa–Kraków, Wyd. Naukowe PWN, s. 9–32.

- Lappo Irina, 2002, *Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka” 14, s. 153–174.
- Lappo Irina, 2005, *Stereotyp Polaka i jego profilowanie w białoruskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka” 17, s. 113–143.
- Lewicki Andrzej Maria, 1984, [recenzja zeszytu próbnego SLSJ 1980], „Poradnik Językowy”, nr 9–10, s. 587–592.
- Lubaś Władysław, Ohnesorg Ingeborg, Topolińska Zuzanna, 2003, *Języki słowiańskie w perspektywie ekologicznej*, Opole.
- Majer-Baranowska Urszula, 1993, ‘Woda’ — profile pojęcia w polszczyźnie ludowej, [w:] *O definiacjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 277–291.
- Majer-Baranowska Urszula, 2002, *Profile pojęcia woda w polszczyźnie* (rozprawa doktorska pod kier. J. Bartmińskiego), Lublin (mps).
- Majer-Baranowska Urszula, 2004, *Dwie koncepcje profilowania pojęć w lingwistyce*, „Etnolingwistyka” t. 16, s. 85–109.
- Marczewska Marzena, 2002, *Drzewa w języku i kulturze*, Kielce.
- Mazurkiewicz Małgorzata, 1990, *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] JOS, s. 129–146.
- Mosiolek-Kłosińska Katarzyna, 1998, *Profile pojęcia komunizm (na podstawie wypowiedzi z okresu kampanii wyborczej 1995)*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, Wyd. UMCS, s. 289–304.
- Niebrzegowska Stanisława, 1990, *Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata*, [w:] JOS, s. 147–166.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Lublin, Wyd. UMCS.
- Niebrzegowska Stanisława, 1999, „Czart na bagnach złoto suszy.” *Konceptualizacja bagna w polskiej tradycji ludowej*, [w:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*. Redakcja naukowa Teresa Smolińska, Opole, s. 209–303.
- Niebrzegowska Stanisława, 2001, *Etnolingvistika v Lubline*, [w:] *Jazyk i kul'tura. Problemy sovremennoj etnolingvistiki. Materiały międzynarodowej naukowej konferencji*, Minsk 2–4 nojabrja 2000, Red. I. Tokareva, Minsk, s. 22–28.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2005, „Śła boljačka s Boljatina...” *Konceptualizacja boleźni w pol'skim języku i v pol'skich narodnych zagovorach*, [w:] *Zagovornyj tekst. Genezis i struktura*, red. L. G. Nevskaja, T. N. Svešnikova, V. N. Toporov, Moskva, s. 309–325.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2006, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej* (mps).
- Nowosad-Bakalarczyk Marta, 2002, *Kobieta „typowa” i „prawdziwa” w oczach studentów*. (Przytyczek do stereotypu kobiety), „Język Polski” 2002, z. 1, s. 25–35.
- Nowosad-Bakalarczyk Marta, 2006, *Rodzaj naturalny a rodzaj gramatyczny we współczesnej polszczyźnie*. Rozprawa doktorska pod kier. J. Bartmińskiego, Lublin 2006 (mps).
- Pajdzińska Anna, 1988, *Udział konotacji leksykalnej w motywacji frazeologizmów*, [w:] *Konotacja*, Lublin, s. 67–82.
- Pajdzińska Anna, Tokarski Ryszard, 1996, *Językowy obraz świata — konwencja i kreacja*, „Pamiętnik Literacki” LXXVII, z. 4, s. 143–158.
- Pietrucha Monika, 2003, *Profile pojęcia demokracji we współczesnym języku polskim*, [w:] *Język w kręgu wartości*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 273–307.
- Putnam Hilary, 1975, *Mind, Language and Reality*. Cambridge.
- Puzynina Jadwiga, *Konotacje leksykalne w interpretacji tekstu literackiego*, [w:] *Konotacja*, Lublin, s. 83–97.

- SLSJ 1980 — *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław.
- SSiSL 1996, 1999 — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*, [cz.] 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1995, UMCS; [cz.] 2. *Ziemia, woda, podziemie, koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, zastępca redaktora: Stanisława Niebrzegowska*, Lublin 1999, UMCS.
- Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. J. Anusiewiczza i J. Bartmińskiego, Wrocław 1998.
- Szadura Joanna, 1998, *Profilowanie ognia w polszczyźnie ludowej i potocznej*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin, s. 323–341.
- Quasthoff Uta, 1998, *Etnocentryczne przetwarzanie informacji. Ambiwalencja funkcji stereotypów w komunikacji międzykulturowej*, „Język a Kultura” t. 12, s. 11–30.
- Tabakowska Elżbieta, 2004, *Kognitywizm po polsku — wczoraj i dziś*, Kraków.
- Tokarski Ryszard, 1988, *Konotacje jako składnik treści słowa*, [w:] *Konotacja*, Lublin, s. 35–54.
- Tolstaja Svetlana Michajlovna, 1993, *Etnolingvistika v Lubline*, „Slavjanovedenije” [Moskwa, RAN], s. 47–59.
- Tolstaja Swietłana Michajlovna, 1998, *Stereotyp w „języku kultury”*, „Język a Kultura” t. 12, Wrocław, s. 99–104.
- Tolstaja Svetlana Michajlovna, 2005, *Etnolingvistika Ježi Bartmin'skogo*, [wstęp do książki J. Bartmińskiego] *Jazykovej obraz mira. Očerki po etnolingvistike*, Moskwa, Izd. Indrik, s. 9–20.
- Tolstye Svetlana i Nikita, 1984, *Principy sostavlenija etnolingvističeskogo slovarja slawjanskich drevnostej*, [w:] *Etnolingvističeskij slovar' slawjanskich drevnostej. Proekt slovarja, predvaritel'nye materialy*, Moskwa 1984, s. 6–22.
- Wierzbicka Anna, 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Wierzbicka Anna 1999, *Język, umysł, kultura*. Wybór prac pod red. J. Bartmińskiego, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN.
- Wysoczański Włodzimierz, 2005, *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych*, Wrocław 2005, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Zieniukowa Jadwiga, 1998, *Z problemów etnolingwistyki*, [w:] *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*. Red. Ewa Jędrzejko, Katowice, s. 233–241.
- Zinken Jörg, 2004, *Metaphors, stereotypes, and the linguistic picture of the world: Impulses from the Ethnolinguistic School of Lublin* [Internet].
- Ziółkowski Marek, *Etnolingwistyka*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Zofii Staszczak, Warszawa–Poznań 1987, s. 94–97.
- Żuk Grzegorz, 2005, *Językowy obraz Europy w polskim dyskursie publicznym w przededniu integracji*. Rozprawa doktorska pod kier. J. Bartmińskiego, Lublin 2005, UMCS (mps).
- Żywicka Beata, 2004, *Zmiany w językowym obrazie wybranych wartości we współczesnej polszczyźnie*. Rozprawa doktorska pod kier. J. Bartmińskiego, Lublin 2004, UMCS (mps).

SOME PROBLEMS AND CONCEPTIONS OF THE LUBLIN ETHNOLINGUISTIC SCHOOL

The practice of ethnolinguistics in Poland in two-pronged: sociological and ecological on the one hand, anthropological and cognitive on the other. The author represents the latter trend. In the article he juxtaposes and supplements with bibliographical information the key concepts elaborated by Lublin ethnolinguists, between 1975 and 2005, in relation to *Słownik stereotypów i symboli ludowych* [A Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols], partly published, partly in

preparation. The concepts include: the connotation and cultural meaning of a word, cognitive definition, stereotype as a folk image of an entity, linguistic worldview, point of view and perspective, facet, profiling and experiential frame, the experiencing, conceptualizing and speaking subject. Emphasis is put on the connections between Lublin ethnolinguistics and the American and Moscow ethnolinguistic traditions.

Halina Pelcowa
(Lublin)

DIALEKTOLOGIA A ETNOLINGWISTYKA

Artykuł jest próbą przedstawienia związków między dialektologią a etnolingwistyką, pokazania elementów zbliżenia i wzajemnego przenikania. Omawiając związki obu dyscyplin, autorka wychodzi od założeń dialektologii i etnolingwistyki. Stwierdza, że obie dyscypliny łączy badanie języka mówionego mieszkańców wsi i sposób kompletowania materiałów. Dialektologia przejęła z etnolingwistyki definicję kognitywną, pojęcie językowego obrazu świata, możliwość rozszerzenia obrazu gwary o zwyczaje, obyczaje, obrzędy, wierzenia; etnolingwistyka z dialektologii — opis mówionej odmiany języka, metodę zbierania materiału terenowego, pojęcie centrum i peryferii oraz mapowanie faktów obyczajowych i kulturowych. Dla badań dialektologicznych szczególnie ważny jest zasięg geograficzny faktów językowych, dla etnolingwistycznych ich kulturowe odniesienia, ale w obu wypadkach należy uwzględnić jeden i drugi aspekt. Włączenie metod etnolingwistycznych do dialektologii, a dialektologicznych do etnolingwistyki, daje możliwości nakreślenia wszechstronnego obrazu poszczególnych zjawisk językowych i wyjaśniania ich kontekstów kulturowych i obyczajowych. Rozważania teoretyczne zostały zilustrowane przykładami wypowiedzi mieszkańców wsi regionu lubelskiego na podstawie własnych zapisów autorki z lat 1990–2005.

Dialektologia w ujęciu tradycyjnym „zajmuje się opisem zróżnicowań mowy ludowej danego terytorium etnicznego oraz badaniem przyczyn i procesów, które do tego zróżnicowania doprowadziły” (Dejna 1981: 8). W tak rozumianej dialektologii Karol Dejna wydzieliał dwa działy: dialektografię i dialektologię. W obrębie dialektografii, która jest opisowo-materiałową sumą wiedzy o cechach fonetycznych, gramatycznych i słownikowych poszczególnych gwar lub ich zespołów, „bada się i przedstawia opisowo, kartograficznie, czy nawet w postaci usystematyzowanych materiałów (słowniki, teksty gwarowe) stan gwarowy, jaki w danym

czasie panuje w poszczególnych punktach albo na większych obszarach terytorium językowego [...]” (Dejna 1981: 12), dialektologia zaś wyjaśnia procesy różnicowania się cech językowych, ustala przyczyny tych procesów i warunki, w jakich one zachodzą, omawia prawidłowości i rezultaty ich przebiegu.

Obraz nakreślony przez Dejnę nie przystaje jednak w pełni do współczesnych badań gwaroznawczych, które wyraźnie skłaniają się w stronę etnolingwistyki, realizowanej w dwóch aspektach. Pierwszy — związany z pojęciem „etniczności” — wyodrębnia języki od strony geograficznej, omawia ich wzajemne stosunki i uwarunkowania, zwraca uwagę na badania języków mniejszości narodowych, klasyfikację genetyczną i typologiczną języków oraz ich odniesienie do sfer kulturowych świata (por. Furdal 1980: 74; Zieniukowa 1998: 233–241). Drugi nurt łączy się z pojęciem językowego obrazu świata i stanowi podstawę etnolingwistyki w jej wersji uprawianej m.in. w środowisku lubelskim.

Dialektologii bliższe jest ujęcie drugie. Tak pojmowaną etnolingwistykę interesują związki zachodzące między zjawiskami językowymi a zjawiskami kulturowymi, a zatem — jak pisze jej reprezentant Jerzy Bartmiński — „za przedmiot swoich badań obiera język w jego złożonej relacji do kultury. A więc system językowy jako zinstytucjonalizowany wytwór społeczny w całym bogactwie jego odmian, stylów, wariantów, a także w całej różnorodności jego użyc, w relacji do systemu kultury jako swoistego porządku ludzkich działań z wpisanymi w te działania wzorami i wartościami, a także do kultury jako wytworu owych działań” (Bartmiński 1988a: 5). Nie będę szczegółowo wchodzić w problematykę etnolingwistyki, założenia i charakterystykę poszczególnych etapów rozwoju przedstawiłi kolejno: Jerzy Bartmiński w artykule *Lubelska etnolingwistyka* (2002: 29–42) i Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska w artykule *Badania etnolingwistyczne w Lublinie* (2004: 79–89). Tu tylko wspomnę, że badania etnolingwistyczne w Lublinie, skupione wokół Słownika stereotypów i symboli ludowych (Bartmiński 1988b; 1996; 1999) i rocznika „Etnolingwistyka”, wyrosły na gruncie dialektologii. Początkowo obejmowały tylko polszczyznę ludową i ten etap rozwoju etnolingwistyki był bardzo bliski dialektologii. Potem etnolingwistyka zaczęła znacznie odbiegać od dialektologii, rozszerzając zakres badań na polszczyznę ogólną, na jej wewnętrzne, stylowe i gatunkowe zróżnicowanie, na aspekty porównawcze i międzyjęzykowe, zwłaszcza w płaszczyźnie semantycznej i aksjologicznej, aby ostatecznie usytuować się w nurcie lingwistyki antropologiczno-kulturowej i kognitywnej.

Tak więc dialektologia i etnolingwistyka to bliskie sobie dziedziny badawcze, które mają wspólne źródło i wspólny cel — przedstawienie najpełniejszego obrazu językowo-kulturowego polskiej wsi. Operują podobnym materiałem, ale stosują różne metody opisu. Według Grażyny Habrajskiej (1998: 57–61) obie dyscypliny łączy: 1) badanie języka mówionego mieszkańców wsi, przy czym w wypadku et-

nolingwistyki także ludowych tekstów artystycznych (pieśni, wiersze, przysłowia itp.); 2) sposób kompletowania materiałów w postaci nagranych tekstów mówionych, w przypadku etnolingwistyki zwłaszcza tekstów kliszowanych; 3) wykorzystanie kwestionariuszy do gromadzenia materiału w terenie, przy czym kwestionariuszową metodę badania zjawisk językowych etnolingwistyka przejęła z dialektologii. Obie dziedziny różni, według autorki, sposób opisu i interpretacji zebranego materiału.

W tym miejscu należy wspomnieć jeszcze o innych aspektach, wskazujących na komplementarność obu dziedzin badawczych, ale zanim przejdziemy do nakreślenia wzajemnych relacji między dialektologią a etnolingwistyką, wskażemy, co je łączy, a co dzieli, przyjrzyjmy się bliżej współczesnym tendencjom w badaniach dialektologicznych.

Kwiryna Handke (1986: 37–46) wskazuje na otwartość dialektologii na inne nauki, a w związku z tym na łatwość przyswajania różnych teorii i metod, co w obliczu szybkich przemian zachodzących we współczesnej wsi jest szczególnie ważne. Każdy dialektolog stawia sobie dziś pytanie, co badać, kogo badać i jak badać oraz jakie metody zastosować przy interpretacji materiału, który jest coraz bardziej zróżnicowany i coraz bardziej odstający od pierwowzoru gwarowego. W związku z tym zmieniają się sposoby pozyskiwania materiału i jego interpretacji. Tak więc „badając grupę najstarszych mieszkańców wsi otrzymujemy systemową reprezentację cech gwarowych, łącząc ten materiał z wcześniejszym, wydobytym z opracowań, uzyskujemy obraz zmian i tendencji zachodzących w najstarszej warstwie gwar, a włączając w to zróżnicowanie pokoleniowe otrzymujemy obraz różnic i podobieństw w mowie mieszkańców, wskazując przy tym na zanik jednych cech i ekspansywność innych. Uwzględniając zaś zmiany językowe, zachodzące w wyniku zderzenia się współczesności z przeszłością, uzyskujemy obraz zachowań językowych mieszkańców współczesnej wsi” (Pelcowa 1998: 106), a także sposób wartościowania i interpretacji otaczającej rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że dialektologia bada dziś bardziej sytuację językową współczesnej wsi niż opisuje system gwarowy, stąd też widoczny w ostatnich latach wyraźny zwrot w stronę socjolingwistyki i pragmatyki języka, a w związku z interdyscyplinarnym charakterem dialektologii jako nauki, także w stronę etnolingwistyki, etnografii, folklorystyki, antropologii kultury. Tylko takie połączenie pozwala na pokazanie wszechstronnego obrazu nie tylko zjawisk językowych, ale całej sfery społeczno-kulturowo-obyczajowej mieszkańców współczesnej i dawnej wsi.

Do obecnej sytuacji językowej nie przystaje też tradycyjna definicja gwary. W związku z tym coraz częściej pisze się nie o gwarze, ale o mowie mieszkańców wsi, mowie wsi, języku mieszkańców wsi, języku polskiej wsi (Zagórski 1991; Kurek 1995; Kaś 1994; Ożóg 1998: 119–125; 2001; Cygan 1996: 43–53; 2002:

83–92; Pelcowa 2000: 91–104; 2004a: 155–168; 2004b: 163–177), mówieniu po wsiu w opozycji do mówienia po polsku (Kaś 2001: 191–200) lub mówienia po pańsku (Mazur 2001: 403–417), traktując gwarę jako jeden ze sposobów mówienia i jedną z odmian językowych. Pojęcia te trafniej oddają sytuację współczesnej wsi, na której, w wyniku przemieszczeń ludności, znaleźli się ludzie z różnych regionów, środowisk zawodowych, nosiciele różnych tradycji kulturowych, różnych obyczajów. W związku z tym bezpieczniej jest używać pojęcia „mowa mieszkańców wsi”, jeżeli poddajemy badaniom różne grupy wiekowe, społeczne, a „gwara”, jeżeli badamy wyłącznie mowę najstarszego i średniego pokolenia, słabo wykształconego i pracującego na roli.

Zderzenie przeszłości i teraźniejszości wymusza nie tylko inny sposób podejścia do badania gwary, ale też zmianę tradycyjnego sposobu myślenia o niej jako o zespole cech językowych, głównie fonetycznych, morfologicznych i leksykalnych, mających ograniczone zasięgi geograficzne. Dialektologia coraz bardziej wchodzi w sferę badania kultury, w obyczajowość, z uwzględnieniem mentalności użytkowników gwary, ich sposobu interpretacji świata, jego oceny, widzenia wsi i mowy jej mieszkańców przez pryzmat przeszłości lub z wyłącznie zaznaczoną teraźniejszością, ale też przez porównanie i wartościowanie rzeczywistości pozajęzykowej dawnej i obecnej. Tradycyjna dialektologia była nastawiona na innego typu informatorów. Współczesna bada nie tylko stopień znajomości gwary, ale także sposób językowego zachowania się, kompetencję językową i kompetencję komunikacyjną, różnice pokoleniowe uwarunkowane sytuacyjnie, ale też — idąc w stronę etnolingwistyki — system wartości, kontekst kulturowy. Badacze mowy współczesnej wsi muszą liczyć się ze zmieniającą się rzeczywistością, dlatego też coraz więcej uwagi przywiązuje się do określenia stopnia świadomości językowej mieszkańców wsi i wartościowania otaczającego świata, do motywacji nazwotwórczych, definiowania pojęć. Badamy mechanizmy zachowań językowych uwarunkowane kulturowo i obyczajowo, a wypowiedź gwarową traktujemy jako typ przekazu kulturowego, łączącego przeszłość i współczesność. Przy tak pojętej interpretacji tekstu gwarowego jesteśmy jednak zdecydowanie bliżej etnolingwistyki niż tradycyjnej dialektologii. Jeżeli bowiem uwzględniamy uwarunkowania kulturowe, to ich częścią jest system wartości, będący rdzeniem każdej kultury, a — opisując ten system i sięgając do aksjologii — wchodzimy na teren badawczy etnolingwistyki.

Kulturowy aspekt gwar zawarty jest w sposobie interpretacji słów, a łączeniem między tym, co jeszcze tkwi w dialektologii, a tym, co już jest elementem etnolingwistyki, jest sposób definiowania. Są słowa czytelne dla użytkowników gwary, które coś mówią, o czymś informują (są to najczęściej nazwy stare) i są nazwy niezrozumiałe — niejasne nie tylko etymologicznie, ale też nieczytelne kulturowo, obyczajowo, np. przy nazwach ‘galarety z nówek’ motywacji nie ma tylko

ogólnopolska *galareta*, bo dla mieszkańców wsi jest niejasna etymologicznie i nie wywodzi się z kręgu kultury ludowej. Pozostałe określenia tworzą trzy gniazda nazewnicze, związane ze spojrzeniem na ten sam desygnat z różnych punktów widzenia, a wrażenia odbierane są za pomocą zmysłów: dotyku (*zimne nogi*, *zsiadłe nogi*, *siadlaki*, *studzienina*, *studzielina*, *studzieniec*, *wystudzienina*, *wystudzielina*, *ziębianka*), wzroku (*trzaska*, *trzęsionka*, *trzęsawa*, *trzęsawica*, *dryga*, *drygi*, *drygla*, *drygle*, *drygolina*, *drygieliny*) i smaku (*kwaszeliny*). Z kolei nazwy określające 'żrenicę oka' motywowane są: funkcjonalnie¹ przez czasowniki *patrzyć*, *spozierać* (*żrenica*, *żronko*, *żrenica*, *patronka*, *patrzydło*, *patrzydełko*, *patrzączka*), percepcyjnie — ze względu na kształt (*gałka*) i kulturowo — uwydatniając tę cechę 'żrenicy', która wskazuje, co można w oku zobaczyć podczas rozmowy z drugim człowiekiem (*panienka*, *lalka*, *laleczka*, *człowieczek*, *człowieczko*). Występujące często w jednej wsi różne nazwy, np. *żrenica*, *panienka*, *laleczka*, *człowieczek* są jednak wyraźnie wartościowane, z rozgraniczonym zakresem użycia: *bo laleczkę i panienkę może zobaczyć tylko człowiek prawy, co ma czyste sumienie, a złodziej, krętacz to ino człowieczka zobaczy* (okolice Krasnegostawu).² Wielość nazw jest tu uwarunkowana obyczajowo i kulturowo.

Witold Doroszewski (1962) pisał, że nazwy nie można badać bez ścisłej korelacji z desygnatem. Wypada dodać, że nie można jej badać (podobnie jak desygnatu) także bez uwzględnienia relacji ze sferą kulturową, obyczajową, a więc bez powiązania ze środowiskiem, w którym żyje i funkcjonuje nazwa i desygnat. Mieszkańcy wsi potrafią podawane przez siebie nazwy zinterpretować, nadać im przez to głębszy sens, ale tylko wtedy, gdy są one elementem ich rzeczywistości językowej, np. nazwa *dryga*, w odróżnieniu od *galarety*, jest wyrazista, bo opiera się na percepcji wzrokowej, ale przede wszystkim jest elementem tradycji kulturowej przekazywanej z pokolenia na pokolenie, bo — jak twierdzi jedna z mieszanek podzamajskiej wsi — *dryga to stąd się tak nazywa, że ona jak się patrzy to tak dryga, no tak trzęsie się, bo to zgęśnie się, ale nie tak całkiem ino tak troche i takie drygające ono jest, a galareta to skąd ta nazwa się wzięła to nie powiem, tak zaczęli mówić to i ja tak mówię, ale czego to jest tak nazwane i skąd przyszło to nie wiem*. Nazwa jest sposobem mówienia o otaczającym świecie, istotnym elementem jego interpretacji, powiązaniem niemi zależności nie tylko z desygnatem, ale i z innymi nazwami i elementami otaczającej rzeczywistości. Powinna być zatem częścią sposobu myślenia i postrzegania świata przez mieszkańców wsi, dlatego też w obrazie gwarowym trzeba uwzględnić nie tylko słowo, ale jego strukturę, pokazać szerszy kontekst kulturowy i charakter nazywanego desygnatu: do czego służy (np. jest

¹ Przywołujemy tu sposób widzenia tego desygnatu i jego interpretacji w języku ogólnym, zaprezentowany przez Jerzego Bartmińskiego (1990: 112–113).

² W artykule przywołuję wypowiedzi mieszkańców wsi regionu lubelskiego, zebrane przeze mnie w latach 1990–2005.

przedmiotem, jest zjawiskiem, jest całością lub częścią czegoś), jaki ma kształt, kolor, jaką pełni funkcję, po co się używa nazwy i przedmiotu, kto używa, w jakiej sytuacji.

Wiemy, że gwarą jest zewnętrznym językowym reprezentantem kultury wiejskiej, a więc określonych desygnatów. Słowo w gwarze łączy się ściśle z desygnatem, a ten jest wytworem określonej kultury, a więc „wyodrębnia się z rzeczywistości nie jako izolowana rzecz, ale jako element pozostający w określonych związkach z innymi fragmentami tejże rzeczywistości” (Doroszewski 1962: 142). Ściśle określone, nazwane, a także zdefiniowane, może być tylko to, co jest znane z bezpośredniego doświadczenia. Użytkownicy gwary nie definiują tego, co jest nieznane, ani tego, co jest oczywiste, np. na pytanie o psa pada odpowiedź: *chodź tu Burek Pani chce cie zobaczyć, bo musi psa nie widziała*. Ale dalej informatorka nieoczekiwanie zaczyna rozwijać swoją wypowiedź, z której wynika, że: *pies to zwierzę domowe, jest czarny albo bury. Czarny to Kruczek, Azor przeważnie, a bury to Burek, a można i inaczy nazwać, pies ma łeb, ogon, uszy, niuch, cztery łapy (nie ma głowy ani nóg tak jak człowiek tylko łapy i łeb się na to mówi), szczeka, wyje — jak wyje to może nieszczęście sprowadzić, broni gospodarstwa, ma budę, jest przyjacielem człowieka, może ugryźć, merda ogonem, łasi się, liże po nogach, prosi o jedzenie* (okolice Szczepieszyna). To wyraźne odniesienie do otaczającego świata i ściśle usytuowanie desygnatu i jego nazwy w określonym kręgu znaczeniowym i kulturowym przebija z większości wypowiedzi gwarowych, które są często nieuporządkowane, gdyż informatorzy chcąc przekazać jak najwięcej informacji, łączą ze sobą fakty z różnych sfer tematycznych i kulturowych, np. zaczynają o żniwach, a kończą o religijności mieszkańców wsi czy o pieczeniu chleba, ale ten chaos jest tylko pozorny, zaś powiązanie ze sobą różnych treści nie jest przypadkowe. Każde słowo, podobnie jak i każdy nazywany desygnat, tworzą bowiem strukturę łańcuchową, poprzez umieszczenie w szerokim kontekście rzeczywistości pozajęzykowej i przez odwołanie się do grupy wyrazów tworzących wspólne pole semantyczne, a także do grupy desygnatów, wśród których mieści się opisywane hasło. Nie można zatem opowiadać o żniwach bez zaznaczenia różnorodności i bogactwa nazewnictwa gwarowego, związanego z tym wycinkiem rzeczywistości wiejskiej, np. bez wspomnienia ostatniego pokosu, niedokoszonych kłosów itp., ale także bez uwzględnienia pojawiającego się nowego aspektu, związanego ze zmianą sposobu zbioru zboża, bo *po co kumu kosa w erze kumbajnow* mówi informator zapytany o części kosi.

We wszystkich wypowiedziach gwarowych obraz życia wiejskiego przedstawiony jest bardzo szczegółowo i drobiazgowo. Mieszkańcy wsi zwracają uwagę na te właściwości, które odróżniają dany desygnat od innych (np. zwierzę od rośliny, przedmiot od zjawiska) lub wyróżniają go na tle desygnatów danej klasy (danego pola znaczeniowego), np. *kradnie zboże na polu i szczeka (ziemny pies)*,

kwitnie w maju, biało albo fioletowo (bez), lub ma ładne takie żółte kwiaty, rośnie na podmokłych łąkach (kaczeniec), kwieje różowo i rośnie w życie, w pszenicy, taki chwast paskudny (kąkol).

„Należy jednak pamiętać, że każdy dział kultury materialnej i duchowej ma swoją specyfikę, rządzą nim inne prawa i uwarunkowania kulturowe, obyczajowe, dlatego też przy zróżnicowanym tematycznie nazewnictwie potrzebne są odmienne mechanizmy selekcyjne. Wykładnikami identyfikującymi są najczęściej cechy lub właściwości desygnatu tkwiące w jego strukturze realnoznaczeniowej, a zatem do definiowania służą te elementy, które legły u podstawy mechanizmów nazwotwórczych. Mamy więc, w zależności od typu charakteryzowanego obiektu, wskazanie na: kształt, barwę, funkcję, miejsce występowania, okres kwitnienia, właściwości lecznicze, użytkowe, ale także na budowę, rodzaj czynności, wykonawcę czynności, produkt i wytwór czynności, pełnioną funkcję czy przeznaczenie.” (Pelcowa 2003: 304)

Na przykład *makutra to na mak, do statków, do naczyń kuchennych należała, a teraz to mało dzie już jest, no tako miska, ale gliniano była, kolor szary i taka kręglutko, i w tym w poście mak sie łucirało, w poście i na wilije, bo też z makiem sie jadło, a i ciasto w tym rubili, te różne masy, tam jajka, masło, cukier to razem kręcili, bo mikserów to nicht ni miał. I musi to od tego maku te makutrze te nasze przodki, nasze pradziadki, dziadki nazwali, a my za nimi też tak mówim (okolice Zamościa), maśnicka, bo w ni masło sie robi, od masła to maśnicka sie nazywo, bo to urządzenie takie domowe do wyrobu masła, takie naczynie starodawne (okolice Bychawy), prządka to stąd, bo na ni przędzie sie włókno i tam różności sie wyrabia, a to kilimy, a to kapy, chudniki, i to takie wielgie, tako maszyna, kołowrotek też mówio na to, bo to takie koło jest, co sie obraco tak i to robi to, i tych różnych częściów to ma dużo. Ale prządke to nie każdym miał w domu, bo to przėsłica przeważnie była, bo do przędzenia służyła, i tu taka kądziel, tu wrzyciono było i tak o tu kręcił i to furgalo tak, i taki kręzel był, co jak fryga sie kręciut, bo to cały przyrząd dumowy taki i przędzie włókno i nazywa sie stąd prządka, tak samo jak baba co przędzie, to też od przędzenia prządka jest (okolice Biłgoraja), bujowka to płachta zawieszona na czterech kijach, w tym dziecioka sie kładzie i sie tak go łusypio na polu, tak sie bujało w jedne i druge strone, w górę i na dół i stąd ta bujowka, bo to nie jest prawdziwie kułyska, a ino tako bujowka łod tego bujania (okolice Łukowa), świniucha to chwast taki, wielge to rośnie, liście ma takie i takie drubniutke niby to nasienie, ni to kwiatki, ni co, tyż to takie zilonie, kartofle to putrafi zawalić, a jakby nic nie robić to jak drzewo wyrośnie, a świniucha to ta nazwa, że to jak młode to sie świniom przyważnie rwie, a kiedyś to jak był głód to rwali to i jedli ludzie, gotowali i jedli jak spinak. My mówim świniucha, a drugie to jeszcze zieleńina na to mówio czy łoboda, lebioda (okolice Chełma), maciorka to stąd nazwali, że to w tym konopiu nasienie jest, bo drugi to suszkiem sie nazywa, no bo on nasienia nie ma znowu i stąd suszek (okolice Hrubieszowa). Często ten sam desygnat może być przez różne osoby ujmowany w różnych aspektach, np. bławat*

to chwast, ziolo, kwiat, roslina, ale też wszystkie te elementy mogą wystąpić razem, w jednej wypowiedzi, np. *blawat to taki chwost, co rośnie w zbożu, no tako niedużo ruślina, chwost, i to kwitnie niebiesko, taki ładny nawet kwiatek, a jak myśmy byli dziećmi to sie to rwało te kwiatki i na słonku sie stawiało w butelce i taki napój z tego, wino sie rubiło, i to jak churuwali na żółtaczkę to kazali stare take herbatke z tego chabra pić* (okolice Szczecbrzeszyna). Zależy to od przyjętego punktu widzenia użytkownika gwary i jego wiedzy oraz tego, który aspekt będzie starał się uwypuklić — użytkowy, potoczny, estetyczny itp. (por. też: Bartmiński 1993: 270–272).

Zadaniem dialektologa jest to wszystko opisać. I tutaj nie zawsze wystarczają metody ściśle dialektologiczne, a badacz może i powinien sięgać do założeń etnolingwistyki. W tym zakresie dobrze sprawdza się model definicji kognitywnej (por. m.in. Pelcowa 2003: 299–310), która po pierwsze — ujmuje

wszystkie cechy zakodowane głęboko w strukturze języka i przypisywane przedmiotowi w sposób stały, cechy zatem relewantne dla rozumienia tekstów (bez ograniczania się — jak w definicjach taksonomicznych — do cech „koniecznych i wystarczających”); po drugie — powinien odtwarzać wewnętrzne uporządkowanie cech, zgodne z poczuciem mówiących [...] i odpowiadające utrwalonemu w języku „naiwnemu obrazowi świata” [...] (Bartmiński 1993: 269).

Informatorzy opisują każdy, nawet najdrobniejszy element, sytuując go na tle dawnych realiów wiejskich, przy czym silna potrzeba i konieczność nazywania każdego fragmentu otaczającej człowieka rzeczywistości jest szczególnie ważna wtedy, gdy desygnat jest typowym wyznacznikiem wiejskiego świata (przy nazwach sprzętów rolniczych, części wozu, budownictwie, pracach polowych, chwastach itp.), lub też gdy użycia nazwy gwarowej wymaga sytuacja i miejsce rozmowy (np. w rozmowie o realiach typowo wiejskich lub w kontaktach ze starszymi osobami, które znają tylko gwarę). Szczególna dbałość o detale dotyczy zarówno samych desygnatów, np. wypowiedź o kromce chleba: *jest piersza to całuszka, bo chleb zanim zacznie sie jeść trzeba zrobić znak krzyża i ucałować, bo to świętość, i jest ta na końcu, ustattia — to przylepka, jest gruba — to pajda, jest taka nurmalna — pajdka, cieniutka to krumeczka, a i jeszcze może być bez cały chleb to u nas sie śmieli, że pajdzisko se wziun, tako wielgo. I to kiedyś tak nazywali, a i tera tak nazywajo, młode to i troche już tego nie wiedzo, ale niktóre to w domu też tak mówio* (okolice Hrubieszowa), jak i zjawisk kulturowych czy obyczajowych, np. słowo *kutia* może być zrozumiałe wyłącznie w kontekście kolacji wigilijnej: *kutia to tak można wytłumaczyć, to sie robi jo, bierze sie mak, mjód, pszenice, całe ziarka, i te pszenice sie w stepie rozetrze, doda sie mak, mjód, to sie razem skucia, tak zetrze w dunicy czy tam w czym innym, ale to kiedyś w dunicy ino sie tarto, i jak teraz to można jeszcze rodzynki dać, orzechy, i to taka tradycyjna potrawa je, bo kuti nie można tak pu prostu se ugotować, to sie tylko robi na wilije, bo to ważna putrawa, to można powiedzieć symbol jest ...* (okolice Hrubieszowa). Dialektolog

nie może jednak pominąć przy pytaniu o nazwę potrawy wigilijnej *kutii* zwyczajną rzucania kutią o sufit, przywołania celu, jakiemu to służyło, a także uwzględnienia tego, jaką symbolikę miały składniki kutii (miód, mak, pszenica, orzechy, *bo kutia to taka tradycyjna potrawa na wigilie, a kutie to się robiło tak: to je miód, bo miód to słodczy, no to żeby słodko było wszystkim bez całej rok, ale jeszcze mak, pszenica i tam insze, a miód to też stąd, że to miłość boska, symbol obfitości, wiecznej szczęśliwości, a mak to płodność i urodzaj, pszenica to dar życia, bogactwo, urodzaj na zboże, bo to przecież od Boga wszystko dane, takie dary boskie*). A przy okazji nie może nie wydobyć innych elementów wigilijnego wieczoru, np. dwunastu potraw i ich motywacji, czy dawania pokarmu zwierzętom.

Pytając o desygnat staramy się zatem wydobyć nie tylko jego nazwę, ale motywację jej użycia, zakres użycia, kontekst kulturowy, relacje do innych nazw oraz miejsce nazwy i desygnatu w określonym kręgu kulturowym, np. *kukułka* to nie tylko ptak, ale też *taki ptak, co kuka na drzewie, podrzucił drugim swoje jajka i kuko łód wczesny wiosny do Pietra i Pawła, a potem to mówio, że się w jastrzębia przemienia, i jak kogo łukuko bez pieniędzy to się tego już piniądz nie będzie trzymał się tego człowieka, to bida będzie, a jak z pieniędzmi, nawet grosza mieć to już dobrze, bo jak z pieniędzmi to dustatek będzie, to takie tam bajki, ale ludzie w to wierzyli i niejednemu się sprawdziło, a jest i taki różowy kwiatek na łące, też kukułka, to ni wolno było tego do domu przynosić, bo krowa mogła stracić mleko. A panny to jeszcze kiedyś słuchali jak ta kukułka kukała to za tyle lat za mąż wyjdzie* (okolice Szczepieszyna). Podobnie jest z nazywaniem niektórych roślin, np. *skrzyp mówili tak, a i chrzysć też mówili, to tako wysoko trawa jakby, taki kwost, łono tak się rozrywało, na takie kawotki ta łodyżka i jak to nadusił to skrzypiało i to skrzyp mówili, a mówili też chrzęść, bo to tak jak się ruzmino to chrzęściato tak, ale to też dobre na płuca i łód anemi, to mówili, że to dobre, a i ja sama piłam z tego te zioła, żeby krwi nabrać, i dobre też na włosy, na pazory, na wzmocnienie takie ogólne. To prawda jest, ja sama to rubiłam, a z niedysiejszych czasów to zastało. Jak kto ni wierzy to można sprawdzić, bo to rośnie wszędzie, a znowu zrubienie tego lykarstwa to ni żadne mecyje, tu u nas to mieli przepis na to, ja też wiem jak to zrobić* (okolice Kraśnika). W przywołanych wypowiedziach pojawiają się, oprócz nazwy, także dodatkowe informacje, dzięki którym opis zyskuje aspekt etnolingwistyczny.

Definicja kognitywna, przeniesiona do dialektologii z etnolingwistyki, jest więc tym, co — mimo różnicy w sposobie realizacji — łączy obie dyscypliny badawcze. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że współczesne badania dialektologiczne wykorzystują w interpretacji materiału metodę etnolingwistycznego opisu zjawisk. Ale dialektologia jako pierwsza, opisując wiejską polszczyznę mówioną, wniosła istotny wkład w rozwój etnolingwistyki. Z dialektologii etnolingwistyka przejęła zatem opis mówionej odmiany języka i metodę zbierania ma-

teriału. Z badań dialektologicznych wywodzi się też pojęcie centrum i peryferii, wykorzystane do określenia prototypowości i zastosowane w definicji kognitywnej, ale z drugiej strony dialektologia chętnie wykorzystuje do swoich analiz model definicji wypracowany przez etnolingwistykę oraz pojęcie językowego obrazu świata.

Istotnym narzędziem opisu zjawisk języka mówionego jest mapa. W dialektologii mapa jest nieodłącznym elementem analizy materiału, nie tylko ekspozycją, ale jego wszechstronną interpretacją. Można na niej prześledzić geografie zjawiska, ale też jego synonimy, heteronimy, różnicowanie się zasięgów i znaczeń, archaizmy i innowacje, formy ekspansywne i regresywne, a także powiązanie desygnatu z jego tłem kulturowym, obyczajowym, społecznym. Wypracowana przez dialektologię metoda geografii lingwistycznej, tak ważna i niezbędna w opisie gwar, powoli znajduje uznanie w etnolingwistyce. Mapowanie faktów obyczajowych i kulturowych jest przeniesieniem metod interpretacji materiału z dialektologii do etnolingwistyki. I mimo że powszechnie uważa się, iż metody mapowania nie da się w pełni zastosować w badaniach etnolingwistycznych (np. w sferze wierzeń czy obrzędów geografia nie jest ostra), to takie mapy już były częściowo sporządzane, m.in. próby mapowania faktów obyczajowych, kulturowych podejmowali Stanisława Niebrzegowska i Jan Adamowski.

Sposób wykorzystania metod geografii lingwistycznej w etnolingwistyce i dialektologii różni zatem obie dyscypliny.

Dla badań dialektologicznych szczególnie ważny jest geograficzny zasięg elementów językowych, dla etnolingwistycznych — ich kulturowe odniesienia. Jednak w obu wypadkach musimy uwzględnić jeden i drugi aspekt, gdyż sposób interpretacji świata jest podobny, bo świat jest opisywany z różnych punktów widzenia i często też różnymi metodami, ale coraz częściej komplementarnymi względem siebie.

Podstawowym założeniem etnolingwistyki jest łączenie języka z kulturą, ale ten problem był zawsze także przedmiotem badań dialektologów, szczególnie tych, którzy analizowali słownictwo czy zachowania językowe mieszkańców wsi, np. formy grzecznościowe. Nie można bowiem badać gwar nie uwzględniając szerokiego tła kulturowego. Dialektologia, podobnie jak etnolingwistyka, traktuje język jako twór zbiorowości, wspólnoty, wprowadzający w świat wartości i określonych wzorców kulturowych, uwzględnia dziedzictwo przeszłości, rolę tradycji. Opisywanie zaś znaczeń słów, wydobywanie ich symboliki czy szukanie obok podstawowych komponentów opisujących słowa także elementów naddanych wynika ze swoistej interpretacji świata przez ludność wiejską. Etnolingwistyka proponuje jednak nowe sposoby opisu tego tła kulturowego, np. poprzez wprowadzenie definicji kognitywnej, która dobrze sprawdza się w badaniach gwarowych. Etnolingwistyka daje też możliwość wzbogacenia opisu gwary o obyczaje, zwyczaje,

obrzędy, wierzenia. Jeżeli pytamy nie tylko o nazwę, ale też o motywację jej użycia i chcemy uchwycić mechanizmy nazwotwórcze, to zawsze sięgamy do metod etnolingwistyki. Ale na pytanie, gdzie kończy się dialektologia, a zaczyna etnolingwistyka, trudno odpowiedzieć, bo niemożliwe jest wyznaczenie ostrej granicy między tym, co należy jeszcze do dialektologii, a co już do etnolingwistyki.

Współczesna dialektologia odeszła znacznie od pierwotnych założeń. Nie jest to tylko badanie zróżnicowania systemowego i geograficznego gwar, bo ten aspekt został w zasadzie opracowany, dlatego też coraz wyraźniej i coraz częściej skłania się w stronę socjolingwistyki, a ostatnio także w stronę etnolingwistyki. Etnolingwistyka zaś bliska dialektologii w swoich początkach, obecnie oddaliła się od niej. Jednak dziś obie dziedziny więcej łączy niż dzieli. Wspólne pole badawcze można jeszcze rozszerzyć, np. włączając do dialektologii pojęcie profilowania, a do etnolingwistyki, oprócz map, także statystykę, w tym metodę dialektometrii, pozwalającą badać stopień pokrewieństwa i rozbieżności nie tylko samych faktów językowych, ale też faktów kulturowych.

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1993, *O profilowaniu i profilach raz jeszcze*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego, Lublin, s. 269–275.
- Bartmiński Jerzy, 1988a, *Słowo wstępne*, „Etnolingwistyka” 1, Lublin, s. 5–7.
- Bartmiński Jerzy, 1988b, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne*, „Etnolingwistyka” 1, Lublin, s. 11–34.
- Bartmiński Jerzy, 1990, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmińskiego, s. 109–127.
- Bartmiński Jerzy, 1996, (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*, cz. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 1999, (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I. *Kosmos*, cz. 2 *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 2002, *Lubelska etnolingwistyka*, *Analecta*, R. XI, z. 1–2, s. 29–42.
- Cygan Stanisław, *Mowa pokoleń w świadomości mieszkańców wsi Lasocin na Kielecczyźnie*, [w:] *Dialektologia jako dziedzina językoznawstwa i przedmiot dydaktyki*, pod red. S. Gali, Łódź 2002, s. 83–92.
- Cygan Stanisław, 1996, *Zmiany w słownictwie mieszkańców wsi w kontekście przemian społeczno-kulturowych*, [w:] *Kieleckie Studia Filologiczne*, 10, pod red. I. Bobrowskiego, Kielce, s. 43–53.
- Dejna Karol, 1981, *Atlas polskich innowacji dialektałnych*, Warszawa–Łódź.
- Doroszewski Witold, 1962, *Uwagi o semantyce (Z dyskusji logiczno-lingwistycznej)*, [w:] tenże, *Studia i szkice językoznawcze*, Warszawa, s. 136–146.
- Furdal Antoni, 1980, *Zakres badań geografii lingwistycznej*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”, z. XXXVII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 73–79.
- Habrajska Grażyna, 1998, *Dialektologiczne metody we współczesnym językoznawstwie*, [w:] *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, pod red. S. Gali, Łódź, s. 55–61.

- Handke Kwiryna, 1986, *Dialektologia i inne nauki*, [w:] Acta Universitatis Lodzensis. Folia Linguistica, 12, pod red. W. Śmiecha, Łódź, s. 37–46.
- Kąs Józef, 1994, *Interferencja leksykalna słownictwa gwarowego i ogólnopolskiego (na przykładzie gwar orawskich)*, Kraków.
- Kąs Józef, 2001, *Metodologia badań leksyki gwarowej w kontekście współczesnych przemian kulturowych i społecznych*, [w:] *Gwary dziś. I. Metodologia badań*, pod red. J. Sierociuka, Poznań, s. 191–200.
- Kurek Halina, 1995, *Przemiany językowe wsi regionu krośnieńskiego. Studium socjolingwistyczne*, Kraków.
- Mazur Jan, 2001, *Funkcjonowanie współczesnej polszczyzny. Dialekty*, [w:] *Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Język polski*, pod red. S. Gajdy, Opole, s. 403–417.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Badania etnolingwistyczne w Lublinie*, [w:] *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, t. XIII, pod red. Z. Krążyńskiej i Z. Zagórskiego, Poznań, s. 79–89.
- Ożóg Kazimierz, 1998, *Język polskiej wsi na tle przemian współczesnej polszczyzny*, [w:] *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, pod red. S. Gali, Łódź, s. 119–125.
- Ożóg Kazimierz, 2001, *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów, s. 215–223.
- Pelcowa Halina, 1998, *Zmiany językowe jako problem badawczy współczesnej dialektologii*, [w:] *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, pod red. S. Gali, Łódź, s. 105–117.
- Pelcowa Halina, 2000, *Kompetencja językowa a kompetencja komunikacyjna mieszkańców wsi regionu lubelskiego*, [w:] *Język polski. Współczesność — historia*, pod red. W. Książek-Bryłowej i H. Dudy, Lublin, s. 91–104;
- Pelcowa Halina, 2003, *Definicja w świadomości językowej ludności wiejskiej*, [w:] *Słowa jak mosty nad wiekami*, pod red. U. Sokólskiej i P. Wróblewskiego, Księga jubileuszowa dedykowana prof. dr hab. Barbarze Falińskiej, Białystok 2003, s. 299–310.
- Pelcowa Halina, 2004a, *Obraz gwary i rzeczywistości wiejskiej w ocenie mieszkańców wsi*, [w:] *Polszczyzna Mazowsza i Podlasia*, cz. VIII. *Antroponimia i toponimia Mazowsza i Podlasia*, pod red. H. Sędziak, Łomża, s. 155–168.
- Pelcowa Halina, 2004b, *Gwara — drugi język mieszkańców wsi czy „gorsza” odmiana języka ogólnopolskiego*, [w:] *W kręgu wiernej mowy*, pod red. M. Wojtak i M. Rzeszutko, Lublin, s. 163–177.
- Zagórski Zygmunt, 1991, *O mowie mieszkańców kilkunastu wsi wokół Konina*, Poznań.
- Zieniukowa Jadwiga, 1998, *Z problemów etnolingwistyki*, [w:] *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, pod red. E. Jędrzejko, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, nr 1720, Katowice, s. 233–241.

DIALECTOLOGY AND ETHNOLINGUISTICS

The article attempts to show the links between dialectology and ethnolinguistics, the elements of their interconnection and interpenetration. The author starts by presenting the assumptions of the two disciplines. She claims that they are linked by research on the spoken variety of language and the method of data collection. Dialectology has endorsed the ethnolinguistic conception of a cognitive definition, the linguistic worldview conception, the possibility of extending the scope of a peasant dialect by including the relevant customs, rituals and beliefs. Ethnolinguistics, in turn, has endorsed

the dialectological focus on the spoken variety of language, the field methods of data collection, the conceptions of the centre and the periphery, as well as the mapping of customs and other cultural facts. Dialectological studies focus on the geographical range of linguistic facts, ethnolinguistics concentrates on their cultural aspects, but both dimensions are present in both disciplines. The inclusion of ethnolinguistic methods to dialectological studies and vice versa allows one to construct a many-sided picture of specific linguistic phenomena, as well as to explain their cultural and social contexts. Theoretical considerations are illustrated with samples of language collected in the Lublin region in the years 1990–2003 by the author herself.

Anna Ty r p a
(Kraków–Kielce)

ETNOLINGWISTYKA LUDOWA, NARODOWA, PORÓWNAWCZA — KONCEPCJE NEOFILOLOGÓW I POLONISTÓW

Przedmiot etnolingwistyki jest ujmowany różnie. W etnolingwistycznych pracach neofilologów opisuje się języki mniejszości w relacji do języków większości, etnolingwistyka zazębia się tu z dialektologią w kwestii statusu pewnych etnolektów. W pracach polonistycznych przedmiotem zainteresowań są związki między językiem i kulturą. Autorka wyróżnia trzy odmiany etnolingwistyki: ludową, narodową i porównawczą. Pierwszą łączy ze środowiskiem skupionym wokół lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, drugą odnajduje w pracy A. Gudavičiusa, który przedmiot etnolingwistyki określa skrótowo jako „naród w języku”, trzecia kładzie nacisk na specyfikę myślenia różnych nacji. W ostatnich częściach artykułu autorka przedstawia zbieżności między etnolingwistyką a etnografią oraz między etnolingwistyką a dialektologią i przedstawia prekursorów polskiej etnolingwistyki.

Aby ustalić relacje między etnolingwistyką a dialektologią, trzeba najpierw określić, co rozumiemy przez etnolingwistykę. Przegląd stanowisk różnych badaczy pokazuje, że nie jest to termin jednoznaczny. Zakładam, że termin *dialektologia* nie powinien sprawiać kłopotu, choćby przez swoją dawność i przez to, że dialektologia jako przedmiot nauczania na studiach polonistycznych jest obecna nadal w większości uczelni wyższych.¹ Chcąc dowiedzieć się, kto w Polsce zajmuje się etnolingwistyką, albo lepiej: kto podaje się za etnolingwistę, warto zajrzeć do Internetu. Można znaleźć tam dziewięć nazwisk. Są to trzej językoznawcy

¹ Dyskutowane bywa zagadnienie włączania do dialektologii bądź nie, dialektów miejskich. Warto też odnotować propozycję zrównania dialektologii, jako nauki o niekontrolowanym rozwoju języka i jego produktach, z lingwistyką, której dopełnieniem byłaby nauka o kontrolowanym rozwoju języka i jego produktach — teoria standardu (Topolińska 1992: 251).

z Poznania: Tadeusz Zgółka (polonista), Alfred Majewicz (japonista) i Tomasz Wicherkiewicz (germanista); slawiści z Białegostoku: Wacław Szerszunowicz i Jan Nosowicz oraz z Uniwersytetu Śląskiego — Joanna Mleczek; anglista, specjalista w zakresie języków celtyckich, Andrzej Skrzypiec z Wrocławia oraz dwie polonistki: Grażyna Sawicka z Akademii Bydgoskiej oraz Anna Tyrpa z Instytutu Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk w Krakowie tudzież Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Oczywiście ta lista jest bardzo skromna i nie zawiera nazwisk wielu polskich etnolingwistów, z Jerzym Bartmińskim, „ojcem polskiej etnolingwistyki” (jak nazwała go Grażyna Habrajska, 1998: 57) na czele i z całą Komisją Etnolingwistyczną.

1. Etnolingwistyka w rozumieniu neofilologów

Jest oczywiście sprawą zupełnie marginalną, że niektórzy etnolingwiści znaleźli się na Internetowej liście, a inni nie. Ciekawsze wydaje się sprawdzenie, czym zajmują się ci, którzy uważają się za językoznawców uprawiających etnolingwistykę, i jak ją rozumieją. Nie będą tu rozpatrzone wszystkie przypadki zadeklarowanych etnolingwistów, odniesiemy się tylko do czterech z nich. Otóż panowie Zgółka, Majewicz, Wicherkiewicz i Skrzypiec interesują się (między innymi) językami mniejszości narodowych, zagrożonymi, wymierającymi lub zyskującymi (terminy te podaję za Jadwigą Zieniukową, 1998: 237). Co więcej, Tadeusz Zgółka jest dyrektorem Instytutu Językoznawstwa UAM, który prowadzi pięcioletnie studia z zakresu etnolingwistyki. Kończą się one uzyskaniem stopnia magistra filologii w zakresie etnolingwistyki. Co w programie tych studiów usprawiedliwia ich nazwę? Jest to możliwość opanowania jednego z rzadkich języków i nabywania wiedzy na temat historii, geografii i kultury kraju, w którym jest używany. Studenci mają do wyboru: nowogrecki, węgierski, wietnamski, tajski i koreański. Do tego dochodzą praktyczne umiejętności, uzyskiwane na zajęciach od III roku w ramach ośmiu modułów (dziennikarski, translatologiczny, informatyczny, ekonomiczny itd.) (Internet). To praktyczne nastawienie różni zapewne poznańską etnolingwistykę od klasycznych filologii typu hungarystyka, orientalistyka.²

Takie rozumienie pojęcia etnolingwistyka, jak w Poznaniu i Wrocławiu, ma wielu zwolenników. Na pierwszym miejscu wymienione jest pod hasłem *Ethnolinguistics* w encyklopedii *Wikipedia* (Internet, 22 II 2005). Podaje się tam, że etnolingwistyka często bada języki mniejszości na tle języków większości oraz warunki ich przetrwania i rozwoju. Takie samo ujęcie zakresu badań interesujących nas dyscypliny prezentuje też Jadwiga Zieniukowa (1998). Wymieniwszy inne

² Zob. wypowiedź prof. Tadeusza Zgółki na temat etnolingwistyki praktycznej w niniejszym tomie.

ujmowanie etnolingwistyki, do którego wróć za chwilę, skupia się na badaniach kaszubszczyzny i języków łużyckich. Taki nurt uznaje za dział socjolingwistyki, związany z pojęciem etniczności i etnolektu oraz wykazuje jego interdyscyplinarność. W Polsce uprawiają go specjaliści w zakresie języków obcych. Etnolingwistyka w rozumieniu „neofilologicznym” zazębia się z dialektologią w kwestii sporów na temat statusu pewnych etnolektów (język czy dialekt?).³ Porzucimy jednak ten wątek, by zająć się etnolingwistyką w ujęciu „polonistycznym”.

2. Etnolingwistyka w rozumieniu polonistów

Zarówno encyklopedia *Wikipedia*, jak J. Zieniukowa piszą też o innym rozumieniu etnolingwistyki, bliższym polskim polonistom. Encyklopedia podaje, że etnolingwistyka bada relacje między językiem i kulturą i sposób, w jaki różne grupy etniczne używają swego języka do percepcji świata. Wspomina o hipotezie Sapira-Whorfa i przywołuje znany przykład licznych słów na oznaczenie śniegu w języku eskimoskim, „co może znaczyć dla etnolingwisty, że śnieg jest ważną częścią kultury Eskimosów” (tłum. AT).

Najwcześniejsze użycie słowa *etnolingwistyka*, jakie udało się znaleźć w polskich tekstach, wyszło spod pióra filozofa Adama Schaffa (1964). Zatytułował on drugą część swojej książki *Język a poznanie: Przesłanki empiryczne. Etnolingwistyka: hipoteza Sapira-Whorfa* (79–130).

Adaptacja pojęcia dla potrzeb polskiego językoznawstwa jest dziełem Jerzego Bartmińskiego. O etnolingwistyce wspomina w *Słowniku ludowych stereotypów językowych* (1980: 8). W 1986 roku poświęcił mu artykuł *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, wreszcie zainicjował i redaguje serię wydawniczą „Etnolingwistyka” (1–17, 1988–2005). Wychodzący w Lublinie *Słownik stereotypów i symboli ludowych* jest polskim słownikiem etnolingwistycznym. Skoro doszliśmy już do lubelskiej szkoły etnolingwistycznej, można postawić w tym miejscu pytanie, jaki jest jej stosunek do dialektologii. Kwestią tą zajęła się w 1998 roku Grażyna Habrajska, wystarczy przywołać to, co wtedy napisała. Otóż przypominała ona, że Janusz Anusiewicz zauważył ograniczenie polskich badań etnolingwistycznych do związków między językiem ludowym i folklorem, mimo deklarowanego zainteresowania relacją języka (w ogóle) do kultury (w ogóle) (Habrajska 1998: 58).

³ W tym miejscu zauważmy, że podzielone są zdania na temat, która dziedzina językoznawstwa powinna się zająć tzw. mikrojęzykami lub językami mniejszości narodowych. Zastanawiała się nad tym Renata Grzegorzczukowa, nie znajdując miejsca dla tej problematyki ani w dialektologii ani w socjolingwistyce (2000: 245). Jednak artykuły na ten temat pojawiły się właśnie w dwóch tomach „Socjolingwistyki” (16. i 17.). Dodajmy, że w programie socjolingwistyki, wykładanej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, również znalazł się temat „języki mniejszości narodowych w Polsce”.

Taki charakter ma siedem pierwszych numerów „Etnolingwistyki” (1988–1995). Numer ósmy z 1996 roku przynosi zmiany. Poza inną szatą graficzną i dodaniem podtytułu: *Problemy języka i kultury*, pojawia się deklaracja od redakcji, że nastąpi rozszerzenie tematyki publikowanych rozpraw o takie, które będą dotyczyły wszystkich odmian języka, przy czym odmiana ludowa nie zostanie poniechana.

3. Etnolingwistyka „ludowa”

W tym miejscu wymienimy prace, które mają charakter etnolingwistyczny, a bazują na materiale gwarowym (polszczyzna ludowa potoczna) lub folklorystycznym (polszczyzna ludowa artystyczna), czyli reprezentują nurt najbardziej charakterystyczny dla pierwszego okresu rozwoju nowej dyscypliny w Polsce. Należą tu rozprawy habilitacyjne, doktorskie i pomniejsze powstałe w kręgu oddziaływania profesora Bartmińskiego: *Kategoria przestrzeni w folklorze* Jana Adamowskiego (1999), *Polski sennik ludowy* (1996) i *Przestrach od przestrachu* (2000) Stanisławy Niebrzegowskiej, prace o językowym obrazie wody Urszuli Majer-Baranowskiej i ognia — Joanny Szadury, drzew — Marzeny Marczewskiej (2002) i wiele artykułów publikowanych w „Etnolingwistyce”, „czerwonej serii lubelskiej” i serii „Język a Kultura”, między innymi Ewy Masłowskiej, Józefa Kąsia i Kazimierza Sikory. Tu mieszczą się też książki Joanny Okoniowej o przeciwstawieniach kierunkowych (1994), gdzie obok materiału historycznego wykorzystano gwarowy, a przegląd materiału jest poprzedzony rozdziałem *Przypomnienia etnolingwistyczne* (s. 7–18), Dobrosławy Wężowicz-Ziółkowskiej o miłości ludowej (1991), Marii Pająkowskiej o zależnościach między słownictwem kociewskim a kulturą (1997), Anny Tyrpy o tabu w dialektach polskich (2001), Ewy Rogowskiej-Cybulskiej o roślinach (2005), artykuł Wandy Budziszewskiej o zwyczajach na Kujawach (1995). Związki etnolingwistyki z dialektologią mogą być jeszcze o jeden stopień bardziej skomplikowane, kiedy analizie poddaje się tekst artystyczny, stylizowany na ludowy. Z takim przypadkiem mamy do czynienia w związku z dwoma artykułami Aleksandry Galasińskiej (1989, 1991) na temat *Konopielki*. Autorka w ich tytułach deklaruje podejście etnolingwistyczne.

4. Etnolingwistyka „narodowa”

Obok lubelskiej „Etnolingwistyki” równolegle we Wrocławiu wychodzi seria „Język a Kultura” (1–17, 1988–2005). Tytuł sugeruje zbieżność charakteru obu wydawnictw. Jednak analiza porównawcza zawartości pokazuje, że w serii wrocławskiej materiały gwarowe czy folklorystyczne zdarzają się o wiele rzadziej niż w lubelskiej. Do prac etnolingwistycznych, niemających związku z dialektologią,

zaliczyć można *Słowo o słowie* (1999) i *Językowy obraz ciała* (2006) Jolanty Maćkiewicz i artykuły Anny Pajdzińskiej. Trzeba ten fragment podsumować stwierdzeniem, że z samej istoty badań języka w poszukiwaniu śladów kultury nie wynika konieczność sięgania po gwary i folklor. Z drugiej strony — penetracja ludowej warstwy języka daje gwarancję, że sięga się w głąb tradycji, że tu można mieć szansę dotrzeć do tego, co dawne, czyste, narodowe, nieskażone obcymi wpływami.

Dochodzimy teraz do jeszcze nieco odmiennego rozumienia etnolingwistyki. Myślę o ujęciu litewskiego językoznawcy, Aloyzasa Gudavičiusa, który opublikował w 2000 roku książkę *Etnolingvistika*. Do oczywistej pary pojęć język i kultura dodał trzecie: naród. W streszczeniu pracy ujął to tak:

„Etnolingwistyka jest zwykle definiowana jako prąd w lingwistyce, który bada relację między językiem i kulturą, j ę z y k i e m i n a r o d e m. [...] Według nas przedmiot etnolingwistyki może być zdefiniowany bardzo krótko: to jest n a r ó d w j ę z y k u. Etnolingwistyka, badając język i aktywność w zakresie mowy szuka odpowiedzi, lub precyzyjniej — pomaga odpowiedzieć na następujące pytania: jak n a r ó d rozumie i odczuwa świat, jakie są zasadnicze cechy jego materialnej i duchowej kultury, jakie są jego właściwości mentalne, dlaczego zachowuje się tak lub inaczej w ciągu swej historii.” (za: Judin 2003: 246, tłum. i rozstrzelenia AT)

Ciekawe, że ten element narodowy jest tak mocno wyeksponowany w pracy uczonego litewskiego, podczas gdy we wstępie do *Słownika stereotypów i symboli ludowych* pojawia się zaledwie w tle (Bartmiński 1996: 18–19). Być może jest to przejawem postawy właściwej narodom małym, z poczuciem zagrożenia, a być może — odbiciem indywidualnych poglądów Gudavičiusa.

5. Etnolingwistyka porównawcza

Odrębność myślenia każdej grupy etnicznej (wyrażona akurat przez cytowanego badacza, ale dostrzegana przez wielu) jest punktem wyjścia dla całego szeregu prac o charakterze porównawczym. Wymieńmy w tym miejscu studia Anny Wierzbickiej (1999), Jerzego Bartmińskiego (2000), Macieja Abramowicza (1991, 1996), Ireneusza Karolaka (1991), Katarzyny Mosiołek-Kłosińskiej (1998), Catherine Pelletier (1996, 1998), Elżbiety Skibińskiej (2002), Jacka Skawińskiego (2000), Haliny Bartwickiej (1992), Jolanty Maćkiewicz (1991), Anny Krzyżanowskiej (1999), Aldony Zwierzyńskiej (1992) i warszawskiego zespołu zajmującego się semantyką porównawczą, który rozpatruje między innymi nazwy barw i leksykę związaną z kształtami i wymiarami w różnych językach (Grzegorczykowa, Waszakowa (red.) 2000, 2003).

Trzeba stwierdzić, że przy takim pojmowaniu etnolingwistyki, w którym nacisk położony jest na specyfikę myślenia każdej nacji, szczególnie wyraźną przy

kontrastywnych zestawieniach dwu języków, materiały gwarowe nie odgrywają większej roli.

6. Etnolingwistyka a etnografia

Mówiąc o etnolingwistyce, której nazwa pojawiła się w Polsce dopiero w latach sześćdziesiątych, nie można pominąć prac dotyczących tematyki etnolingwistycznej, czyli związków języka i kultury, wcześniejszych. Przecież problematyka ta była bliska naszym uczonym ludoznawcom i etnografom. Sama nazwa dyscypliny etnolingwistyka wskazuje na styk dwóch innych: etnografii i lingwistyki. Powiązania tych dwóch dziedzin humanistyki były rozpatrywane przez kilku autorów. Pisał o nich znawca kultur ludów Oceanii, Aleksander Godlewski (1974) i podał szereg wyrazów z dialektów maoryjskich, niemających ekwiwalentów leksykalnych w językach indoeuropejskich, a dowodzących wielkiej subtelności w nazywaniu stanów psychicznych i nastrojów człowieka. Pisał o nich Antoni Furdal (1990: 31–32), wskazując na dialektologię jako na gałąź lingwistyki najściślej związaną z etnografią. O konieczności współpracy dialektologów z etnografami wypowiadali się też Alfred Zaręba (1955), Stanisław Bąk (1974) i Wanda Budziszewska (1986). Orientacja dialektologów w kulturze materialnej wsi jest konieczna dla zdobycia i prawidłowej interpretacji słownictwa gwarowego. Etnografowie z kolei powinni znać dialekty, aby dobrze rozumieć swoich informatorów.

Zwróćmy uwagę na fakt, że przedmiotem zainteresowania etnografii oprócz kultury materialnej jest kultura duchowa. I to jest wspólne pole badawcze dla niej i dla etnolingwistyki. Jakim narzędziem posługuje się etnograf, by poznać wierzenia, przesady, hierarchię wartości, psychikę danej grupy etnicznej? Oczywiście narzędziem tym jest język. Etnograf prowadzi rozmowy, przeprowadza wywiady, nagrywa dłuższe wypowiedzi, albo analizuje słowa i konstrukcje językowe. I tu widziałabym zasadniczą zbieżność działań etnografów (etnologów) i etnolingwistów: odczytywanie wiedzy o duchowej stronie społeczności ludzkiej z tekstów, a nawet z elementów systemu językowego. Przy czym do tekstów należą nie tylko wypowiedzi potoczne, ale też wytwory ludowego stylu artystycznego, czyli folkloru słownego. Klasycznym przykładem takiego postępowania badawczego może być rozdział *Orientacja w zjawiskach życia psychicznego z Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego (1934: 71–97). Wnioski na temat psychiki Słowian nie pochodzą z obserwacji ich zachowań, ani z żadnych testów czy opisów dokonanych przez psychologów. Jediną podstawą do ich formułowania była dla uczonego analiza etymologii słów z tego pola semantycznego.⁴ Moszyński jest przykładem etnografa, który nie tylko doceniał wagę materiału językowego dla swojej

⁴ Sam K. Moszyński wypowiada się na ten temat w późniejszej pracy (1958: 660).

dziedziny, ale sam uprawiał językoznawstwo, zwłaszcza etymologię i onomastykę. W bibliografii jego prac znajduje się 27 pozycji językoznawczych lub częściowo dotyczących kwestii lingwistycznych (Maj 1976). Zostały one omówione przez Franciszka Sławskiego (1976). Moszyński był też wraz z Kazimierzem Nitschem redaktorem czasopisma dialektologiczno-etnograficznego „Lud Słowiański”, którego cztery tomy ukazały się w latach 1929–1938.⁵ Bardzo interesujące dla etnolingwistów są początkowe partie rozdziału *Ludzkość pod względem językowym* w dziele Moszyńskiego pod tytułem *Człowiek*. Zacytujmy kilka zdań: „Znaczenie badań nad językiem dla dociekań nad rozwojem psychiki ludzkiej i kultury jest bez żadnej przesady ogromne. W języku, i to przede wszystkim w słownictwie, odbija się ten rozwój jak w zwierciadle. Niestety, dalekie to jeszcze czasy, gdy językoznawcy, sprzymierzeni z psycho- i etnologami, poczną na właściwą skalę odcyfrowywać owo zwierciadło w zakresie światowym.” (Moszyński 1958: 659). Przywołuje następnie szereg prac, zmierzających w tym właśnie kierunku.⁶

Etnografia jest powiązana z dialektologią choćby z tej przyczyny, że obie interesują się przede wszystkim badaniem warstw społeczeństwa tradycyjnych, ludowych, wiejskich. Najlepszymi etnolingwistami mogliby być więc ludzie łączący wykształcenie etnograficzne z filologicznym. Nasuwają się dwie osoby: ksiądz Bernard Sychta i Anna Engelking. Sychta był (między innymi) doktorem etnografii i leksykografem-amatorem. Jego siedmiotomowy *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* oraz trzynomowe *Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej* są wzorem dzieł łączących materiał dialektalny z opisami i komentarzami etnograficznymi. Anna Engelking, absolwentka etnografii i doktor w zakresie językoznawstwa polonistycznego, wspaniale wykorzystuje wiedzę zdobytą na obu kierunkach studiów, czego najlepszym wyrazem jest jej książka na temat kłątwy (2000).

7. Prekursorzy polskiej etnolingwistyki

Szukając powiązań etnolingwistyki z dialektologią, warto cofnąć się w czasie do początków XIX wieku, kiedy to w Polsce nastąpił rozkwit zainteresowania ludem i jego kulturą, co się wiązało z ideami romantyzmu. Ówczesnych polskich badaczy folkloru i języka białoruskiego przedstawił Mściśław Olechnowicz (1986). Nie miejsce tu, aby przypominać ich sylwetki, choć temat to bardzo ciekawy. Dlaczego więc poruszam ten temat? Otóż wydaje się, że oni, jak i inni ludoznawcy

⁵ A. Zaręba (1955: 53) wyraził żal, że po wojnie nie nastąpiła kontynuacja tego wydawnictwa.

⁶ Dodajmy, że w zebraniu tej literatury pomógł mu Jerzy Kuryłowicz, co jest jeszcze jednym dowodem współpracy interdyscyplinarnej.

z I połowy XIX wieku zajmujący się góralami czy Litwinami (por. Sawaniewska-Mochowa 2003), spełniali pewne postulaty etnolingwistyki, której nazwa oczywiście jeszcze nie powstała. Zajmowali się ludem wiejskim i wszystkim, co go dotyczy. Zbierali zarówno pieśni, jak przysłowia, wierzenia i nazwy własne. Łączyli więc badania etnograficzne z lingwistycznymi, które potem około połowy XIX wieku uległy oddzieleniu, w związku z wyodrębnieniem się osobnych dyscyplin naukowych: dialektologii i etnografii (Bąk 1974: 36–38). Podział ten miał swoje dobre i złe strony, a po stu z górą latach etnolingwistyka na powrót stara się zintegrować te dziedziny. Drugą cechą, która wiąże romantycznych badaczy terenowych z dzisiejszą etnolingwistyką, są ich cele. Przykładowo Hugo Kołłątaj zmierzał do „objaśnienia naszej historii początkowej” i „obyczajów naszego ludu”, Adam Czarnocki, znany jako Zorian Dołęga Chodakowski, szukał śladów pogaństwa, Maria Czarnowska starała się odtworzyć mitologię słowiańską, Jan Czeczot w pieśniach ludowych dostrzegał charakter, obyczaje, uczucia (Olechnowicz 1986: 61–62). Jeśli chodzi o Polaków obserwujących Białorusinów i Litwinów (których zresztą nazywali „naszym ludem”), to nasuwa się pewna analogia do amerykańskich antropologów w stosunku do Indian. Zapewne Polakom na Kresach (byli wśród nich filomaci, Mickiewicz, Emilia Plater) niektóre przejawy życia i mentalności miejscowej ludności wiejskiej wydawały się równie egzotyczne, jak indiańskie — anglojęzycznym uczonym.

Czasopisma ludoznawcze z XIX i początku XX wieku są pełne opracowań, które moglibyśmy uznać za etnolingwistyczne. Powstawały też większe prace o tym charakterze, np. *Kobieta w pieśni ludowej* (Skrzyńska 1891). Temat ten z łatwością wpisałby się w program konferencji w Karpaczu z cyklu „Język a kultura” na temat *Płeć w języku i kulturze*.

8. Etnolingwistyka a dialektologia

Etnolingwistyka (przynajmniej jako dyscyplina występująca pod tym szyldem) jest w Polsce jeszcze nowością. Zakład Etnolingwistyki istnieje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Szczecińskiego (Kołodziejek, Długosz 1996) i w Katedrze Sławistyki Uniwersytetu Gdańskiego. Etnolingwistyka jako przedmiot nauczania została wprowadzona do programu studiów polonistycznych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy na specjalizacji „komunikacja społeczna” i do programu Studium Podyplomowego Edukacji Regionalnej (Tyrpa 2002). Przedmiot ten jest również realizowany na Akademii Pedagogicznej w Krakowie⁷.

⁷ Być może taki przedmiot jest wykładany na innych uczelniach, ale nie dotarłam do odpowiednich danych.

Coraz częściej odzywają się pozytywne głosy naukowców i dydaktyków, postulujących włączanie metod etnolingwistycznych do badań dialektów i do nauczania akademickiego. Grażyna Habrajska (1998: 59–60) omawia dialektologię jako jedną z dziedzin językoznawstwa zewnętrznego, a w jej pobliżu plasuje etnolingwistykę. Wymienia też ich wspólne cechy: badanie języka mówionego (w tym także tekstów artystycznych), kompletowanie materiałów w postaci nagranych tekstów mówionych, wykorzystywanie kwestionariuszy. Różni je sposób opisu i interpretacji zgromadzonego materiału. Jadwiga Kowalikowa (2002) zauważa, a Halina Pelcowa (2002) postuluje rozszerzenie pola badawczego dialektologii o konteksty pozajęzykowe, społeczne, kulturowe, w tym także wypracowane przez etnolingwistykę. Jadwiga Kowalikowa (2002), jak również Urszula Żydek-Bednarczuk (1998), są za tym, żeby akademicką dialektologię wzbogacić o elementy etnolingwistyki.

Nie wszyscy jednakowo widzą powiązanie etnolingwistyki i dialektologii. Grażyna Habrajska (1998: 57) uważa, że etnolingwistyka wyrosła na gruncie dialektologii wskutek dalszego pogłębiania i doskonalenia metod badawczych lingwistyki. Podobnie pisze Jerzy Bartmiński (2004) o korzeniach etnolingwistyki słowiańskiej; są to dialektologia, folklorystyka i etnografia, słowem — badania ludoznawcze. Natomiast większość autorów, np. Łuczyński, Maćkiewicz (1999: 114), wyprowadza ją z lingwistyki antropologicznej, szczególnie z badań języków Indian Boasa, Sapira i Whorfa. Piszą oni, że „współcześnie na rozwój tej nauki wpływ mają dane etnografów, historyków kultury, a także folklorystów i dialektologów” (rozstrzelanie AT). A więc w jednym ujęciu mowa o zależności genetycznej, a w drugim — o korzystaniu przez etnolingwistów z opracowań zgromadzonych przez dialektologię. Znając drogę naukową Jerzego Bartmińskiego, tego *spiritus movens* polskiej etnolingwistyki, można chyba powiedzieć, że doszedł do niej przez folklorystykę i stylistykę. Jego zainteresowanie językiem pieśni ludowych rozszerzyło się następnie na formuły charakterystyczne dla kultury oralnej i na język innych gatunków folkloru, a od szeroko pojmowanej kultury ludowej przeszedł do kultury narodowej i do badań porównawczych (np. Abramowicz, Bartmiński 1996, Bartmiński, Sandomirskaja, Telija 1999, Bartmiński 2000). Sam „ojciec etnolingwistyki polskiej” w jednym z omówień wyznacza jej bardzo ważną rolę — dyscypliny integrującej dialektologię, folklorystykę i etnografię na poziomie wiedzy o komunikacji kulturowej (Bartmiński 2005).

Literatura

- Abramowicz Maciej, Ireneusz Karolak, 1991, *Wolność i liberté w językach polskim i francuskim*, „Język a Kultura” 3: *Wartości w języku i tekście*, pod red. Jadwigi Puzyniny i Janusza Anusiewicza, s. 51–60.

- Abramowicz Maciej, Jerzy Bartmiński, 1996, *Francuski peuple i polski lud. Dwa pojęcia — dwa paradygmaty językowo-kulturowe*, „Etnolingwistyka” 8, s. 41–56.
- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 1980, *Założenia teoretyczne słownika*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Wrocław 1980, s. 7–36.
- Bartmiński Jerzy, 1986, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „Akcent” r. VII, nr 4 (26), s. 16–22.
- Bartmiński Jerzy, 1996, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska*, t. I *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin, s. 9–34.
- Bartmiński Jerzy, 2000, *Polska dola — rosyjska sud’ba*, „Etnolingwistyka” 12, s. 25–38.
- Bartmiński Jerzy, 2004, *Etnolingwistyka słowiańska — próba bilansu*, „Etnolingwistyka” 16, s. 9–27.
- Bartmiński Jerzy, 2005, *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka — sytuacja w Polsce*, „Literatura Ludowa” 6 (49), s. 5–13.
- Bartmiński Jerzy, Irina Sandomirskaja, Veronika Telija, 1999, *Ojczyzna w polskim i rosyjskim językowym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 11, s. 25–50.
- Bartwicka Halina, 1992, *„Metafory zwierzęce” w języku polskim i rosyjskim*, [w:] *Lexicographica slavica. Profesorowi Andrzejowi Bogusławskiemu*, pod red. Jana Wawrzyńczyka, Toruń, s. 7–14.
- Bąk Stanisław, 1974, *O niektórych zagadnieniach z pogranicza etnografii i dialektologii*, „Studia Linguistica” I, Wrocław, s. 35–51.
- Budziszewska Wanda, 1986, *Dialektologia a etnografia*, [w:] Witold Śmiech (red.), *Acta Universitatis Lodzensis, Folia Linguistica 12: Zbiór studiów poświęconych stosunkowi dialektologii do innych dyscyplin naukowych*, Łódź, s. 5–14.
- Budziszewska Wanda, 1995, *Ze zwyczajów dorocznych na Kujawach (uwagi etnolingwistyczne)*, [w:] Zdzisława Krączyńska, Zygmunt Zagórski (red.), *Język polski — historia i współczesność*, Poznań, s. 21–26.
- Engelking Anna, 2000, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław.
- Ethnolinguistics*, hasło [w:] Wikipedia (Internet).
- „Etnolingwistyka”, 1–7, 1988–1995, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, 8–17, pod red. Jerzego Bartmińskiego, 1996–2005 Lublin.
- Furdal Antoni, 1990, *Językoznawstwo otwarte*, Wrocław.
- Gala Sławomir (red.), 1998, *Teoretyczne, badawcze i dydaktyczne założenia dialektologii*, Łódź.
- Gala Sławomir (red.), 2002, *Dialektologia jako dziedzina językoznawstwa i przedmiot dydaktyki. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Karolowi Dejniewi*, Łódź.
- Galasińska Aleksandra, 1989, *Pole leksykalno-znaczeniowe OBCY na podstawie powieści Edwarda Redlińskiego Konopielka. Analiza etnolingwistyczna*, „Polonica” XIV, s. 121–141.
- Galasińska Aleksandra, 1991, *Nazewnictwo „Konopielki” E. Redlińskiego w ujęciu etnolingwistycznym*, „Onomastica” XXXVI, s. 203–223.
- Godlewski Aleksander, 1974, *Związki etnografii z językoznawstwem*, „Studia Linguistica” I, Wrocław, s. 29–34.
- Grzegorzczak Renata, 2000, *Za wprowadzeniem języków mniejszości do programu uniwersyteckiego (głos w dyskusji)*, [w:] Jerzy Bartmiński, Małgorzata Karwatowska (red.), *Język polski jako przedmiot dydaktyki uniwersyteckiej*, Lublin, s. 245–246.
- Grzegorzczak Renata, Krystyna Waszakowa (red.), 2000, 2003, *Studia z semantyki porównawczej. Nazwy barw. Nazwy wymiarów. Predykaty mentalne*, Warszawa, cz. I–II.
- Habrajska Grażyna, 1998, *Dialektologiczne metody we współczesnym językoznawstwie*, [w:] Gala (red.) 1998, s. 55–61.

- „Język a Kultura”, 1–17, 1988–2005, Wrocław.
- Judin Aleksy, 2003, *Etnolingwistyka słowiańska w latach 2000–2003*, „Etnolingwistyka” 15, s. 241–247.
- Klimaszewska Jadwiga (red.), 1976, *Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
- Kołodziejek Ewa, Kazimierz Długosz, 1996, *Szczecińska etnolingwistyka*, „Etnolingwistyka” 8, s. 319–323.
- Kowalikowa Jadwiga, 2002, *O nowy wymiar dialektologii i dialektów w edukacji i w badaniach*, [w:] Gala (red.) 2002, s. 243–250.
- Krzyżanowska Anna, 1999, *Polska i francuska frazeologia śmierci*, Lublin.
- Maćkiewicz Jolanta, 1991, *Nienaukowy i naukowy obraz morza. Na przykładzie języka polskiego i angielskiego*, Gdańsk.
- Maćkiewicz Jolanta, 1999, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Gdańsk.
- Maćkiewicz Jolanta, 2006, *Językowy obraz ciała*, Gdańsk.
- Maj Małgorzata, 1976, *Bibliografia prac Kazimierza Moszyńskiego*, [w:] Klimaszewska (red.) 1976, s. 154–163.
- Marczewska Marzena, 2002, *Drzewa w języku i kulturze*, Kielce.
- Mosiołek-Kłosińska Katarzyna, 1998, *Stereotypy konia przekazywane przez język polski i francuski*, „Język a Kultura” 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, pod red. Janusza Anusiewicza i Jerzego Bartmińskiego, s. 266–271.
- Moszyński Kazimierz, 1934, *Kultura ludowa Słowian*, cz. II *Kultura duchowa*, z. 1, Kraków.
- Moszyński Kazimierz, 1958, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii z 157 ilustracjami*, Wrocław-Kraków-Warszawa.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Lublin.
- Niebrzegowska Stanisława, 2000, *Przestrach od przestrach. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin.
- Okoniowa Joanna, 1994, *Przeciwstawienia kierunkowe w języku polskim*, Kraków.
- Olechnowicz Mściśław, 1986, *Polscy badacze folkloru i języka białoruskiego*, Łódź.
- Pająkowska Maria, 1997, *Słownictwo kociewskie a kultura ludowa. Wybrane zagadnienia z zakresu słownictwa gwarowego, wyrażające sądy wartościujące o człowieku*, Bydgoszcz.
- Pelcowa Halina, 2002, *Dialektologia wobec wyzwań XXI wieku*, [w:] Gala (red.) 2002, s. 383–392.
- Pelletier Catherine, 1996, *Stereotyp językowy kobiety w przysłowiach francuskich i polskich*, „Etnolingwistyka” 8, s. 185–200.
- Pelletier Catherine, 1998, *Stereotyp Niemca i Anglika we Francji a w Polsce*, [w:] Bartmiński Jerzy, Ryszard Tokarski (red.), *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin, s. 237–247.
- Rogowska-Cybulska Ewa, 2005, *Gwarowy obraz roślin w świetle aktywności nominacyjnej ich nazw (na przykładzie gwary wsi Wągi w powiecie tomżyńskim)*, Gdańsk.
- Sawaniewska-Mochowa Zofia, 2003, *Polscy miłośnicy języka i folkloru litewskiego w XIX wieku*, „Acta Baltico-Slavica” 27, s. 73–96.
- Schaff Adam, 1964, *Język a poznanie*, Warszawa.
- Skawiński Jacek, 2000, *Językowy aspekt badań nad zwierzętami w kulturze*, „Zeszyt Etnologii Wrocławskiej” nr 1, s. 93–121.
- Skibińska Elżbieta, 2002, *Czy Polacy i Francuzi płaczą takimi samymi łzami? Obraz łez w języku polskim i francuskim*, „Orbis Linguarum”, vol. 20, pod red. E. Białka, E. Tomiczka, Wrocław-Legnica, s. 151–160.
- Sławski Franciszek, 1976, *Prace językoznawcze Kazimierza Moszyńskiego*, [w:] Klimaszewska (red.) 1976, s. 81–86.
- „Socjolingwistyka” 16 (2000), 17 (2003), pod red. Władysława Lubasia, Kraków.

- Sychta Bernard, 1967–1976, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I–VII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Sychta Bernard, 1980–1985, *Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej*, t. I–III, Wrocław.
- Topolińska Zuzanna, 1992, *Miejsce dialektologii wśród innych dyscyplin slawistycznych*, „Z polskich studiów slawistycznych”, seria VIII, Warszawa, s. 249–254.
- Tyrpa Anna, 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz.
- Tyrpa Anna, 2002, *Etnolingwistyka a edukacja regionalna*, [w:] Pająkowska-Kensik Maria (red.), *Wokół edukacji regionalnej*, Bydgoszcz, s. 13–15.
- Wężowicz-Ziółkowska Dobrosława, 1991, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII–XX wieku*, Wrocław.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język — umysł — kultura*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Warszawa.
- Zaręba Alfred, 1955, *O potrzebie studiów pomocniczych dla dialektologii*, „Język Polski” XXXV, s. 52–59.
- Zieniukowa Jadwiga, 1998, *Z problemów etnolingwistyki*, [w:] Jędrzejko Ewa (red.), *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, Katowice, s. 233–241.
- Zwierzyńska Aldona, 1992, *Wyidealizowane modele kognitywne pojęcia „miłość” i „love” przedstawionego w przysłowiach polskich i angielskich — porównanie*, „Język a Kultura” 8: *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*, pod red. Iwony Nowakowskiej-Kempnej, s. 91–112.
- Żydek-Bednarczuk Urszula, 1998, *Dialektologia czy dialektologia z etnolingwistyką w dydaktyce szkół wyższych?* [w:] Gala (red.) 1998, s. 371–380.

“FOLK”, NATIONAL AND COMPARATIVE ETHNOLINGUISTICS: CONCEPTIONS OF NEOPHILOLOGISTS AND POLONISTS

Ethnolinguistics is understood in a variety of ways. In ethnolinguistic works of neophilologists, the languages of minorities are described in relation to the languages of majorities: ethnolinguistics dovetails here with dialectology in its preoccupation with the status of certain ethnolects. In the works of Polish linguists, especially important are the connections between language and culture. Three varieties of ethnolinguistics are identified: folk, national and comparative. The first of these is typical of the linguists associated with *Słownik stereotypów i symboli ludowych* [A Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols], compiled in Lublin; the second is found in the works of Gudavičius, for whom ethnolinguistics deals with “the nation in the language”; the third type underscores the peculiarities of thinking characteristic of different nations. In the last sections of the article the author deals with the points of convergence between ethnolinguistics and ethnography, as well as between the former and dialectology. She also presents the figures of the pioneers of Polish ethnolinguistics.

Krzysztof Wrocławski
(Warszawa)

FOLKLORYSTYKA, ETNOLINGWISTYKA, ETNOFILOLOGIA?

Autor rozważa stosunek etnolingwistyki i folklorystyki z perspektywy folklorysty, chcącego ocalić odrębność swojej dyscypliny zarówno wobec antropologii kultury, jak etnolingwistyki, z którą folklorystyka ma wiele wspólnego. Zdaniem autora „folklorystyka zachowuje swoją tożsamość, utrzymując w centrum zainteresowania tekst słowny”, poddany kryteriom estetycznym, który ma zawsze określone nacechowanie gatunkowe. Pozostając w kręgu tekstów, ich gatunków i zagadnień związanych z systematyzowaniem zjawisk folkloru, folklorystyka może korzystać z inspiracji etnolingwistyki, która bada znacznie szersze spektrum tekstów i rekonstruuje obraz świata z perspektywy nosiciela języka, a nie badacza. Wzbogacając swoją problematykę badawczą o kwestie podnoszone przez etnolingwistów, folklorystyka może — zdaniem autora — być określona jako „etnofilologia”.

Relacje między etnolingwistyką a innymi naukami usuwają coraz bardziej na dalszy plan folklorystykę. Reprezentantem najdalej idącej koncepcji określanej nawet jako „likwidacja folklorystyki” jest Piotr Kowalski. Sam jestem zwolennikiem obrony tradycyjnej wizji folklorystyki, stwierdzając jednocześnie usamodzielnienie się etnolingwistyki jako nauki, zrodzonej na gruncie nauki o języku oraz nauki o folklorze. Miejsce etnolingwistyki w slawistyce zostało potwierdzone także przez wyodrębnienie Komisji Etnolingwistyki Słowiańskiej obok Komisji Folkloru Słowiańskiego przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów, co miało miejsce na Kongresie Slawistów w Lublanie w roku 2003 (z inicjatywy przedstawiciela etnolingwistycznej „szkoły lubelskiej” Jerzego Bartmińskiego i reprezentantów moskiewskiej „szkoły Tołstojowskiej”). Reakcja folklorystów, akceptująca acz powściągliwa — oznaczała brak powszechnego przekonania folklorystów, czy jest

to zabieg konieczny, a opory budzić mogła świadomość odczuwania od pewnego już czasu pewnego kryzysu folklorystyki i dalsze osłabienie jej pozycji wyodrębnieniem nowej pokrewnej Komisji. Ostatecznie jednak spora grupa folklorystów zgłosiła także akces do niej, pozostając w składzie obu komisji.

Zjawiska odchodzenia od tradycyjnych metod i celów badawczych, sięganie po zadania i metodologię do innych nauk humanistycznych, obserwowalne są nie tylko w polskiej, lecz także w innych folklorystykach słowiańskich: mam tu na myśli bułgarską antropologizację tej nauki, podobne tendencje w Słowacji, daje o sobie także znać chorwackie nachylenie ku etnosociologii i ku badaniom w zakresie etnoteatologii. Serbskie badania folklorystyczne korzystają z doświadczeń etnolingwistycznych szkoły moskiewskiej (Ljubinko Radenković), choć kontynuują one raczej główny trakt wytyczony przez folklorystykę.

Zatrzymam się w swoich refleksjach nad statusem folklorystyki jako nauki i relacji do etnolingwistyki. Bartmiński widzi etnolingwistykę jako „próbę ocalenia” paradygmatu folklorystycznego przed zakusami jej likwidatorów przez wsparcie folklorystyki lingwistyką antropologiczno-kognitywną. Obawy upadku tradycyjnej folklorystyki są chyba przedwczesne — mam tu na myśli orientację reprezentowaną przez kontynuatorów badań filologiczno-historycznych Juliana Krzyżanowskiego. W skali słowiańskich ujęć porównawczych orientacja ta ma jeszcze szerokie pole popisu — w dziedzinie systematyzowania zjawisk folkloru, w sferze obserwacji genologicznych, uwzględniających nowoczesną metodologię, zaczerpniętą z nauk pokrewnych.

Ratowanie folklorystyki zastępowaniem (?) jej etnolingwistyką przypomina mi sytuację, która miała miejsce w przeszłości, gdy — w Polsce głównie dzięki Julianowi Krzyżanowskiemu — przez zbliżenie do nauki o literaturze (folklor traktowany jako literatura ustna, sztuka słowa) — udało się folklorystyce wybić na niepodległość spod kurateli etnografii. Zaraz jednak Bogatyriew i Jakobson w znanym opracowaniu o folklorze jako specyficznej formie twórczości uznali z kolei za konieczne ratować samodzielność nauki o folklorze wobec standardów literaturoznawczych. Teraz zaś w sukurs folklorystyce zagrożonej w swej tożsamości przez antropologię przychodzi lingwistyka, przede wszystkim dzięki osiągnięciom szkoły lubelskiej i jej twórcy Jerzemu Bartmińskiemu. Badacz ten od początku realizacji swych naukowych zainteresowań powoził dwoma końmi: lingwistyką i folklorystyką, ale utrzymywał je we wspólnym zaprzęgu perspektywą także literaturoznawczą, zajmując się poetyką, semantyką i semiotyką tekstu, słownym folklorem w jego szerszych kontekstach (narratologią).

W ujęciu Czesława Hernasa współczesna folklorystyka miała uwzględniać spojrzenia różnych pokrewnych jej nauk i nachylać się ku nim. Można jednak przypuszczać, iż ten znakomity literaturoznawca i folklorysta był świadom nie-

bezpieczeństwa utraty przez folklorystykę własnej specyficzności na pograniczach różnych nauk.

O tożsamości tej gałęzi badań decyduje obiekt badań - tekst werbalny nacechowany artystycznie, oglądany w szerszym kontekście kulturowym, oraz sposób uczestnictwa tego tekstu w komunikacji społecznej. Dla folklorysty podstawą badań pozostaje tekst słowny spójny semantycznie, poddany kryteriom estetycznym (gatunkowym), jak również analizowany pod kątem (czyli w aspekcie) jego poetyki, semantyki, nacechowania znakowego. Przyjęcie innej, szerszej podstawy — to jest „tekstu-zachowania” — przenosi badacza na grunt innej nauki. Badacze, którzy odczuwają nadmierne skrępowanie tekstem i kodem werbalnym jako podstawą, dziś niechętnie przyznają się do miana folklorysty, zrzucają ten krępujący ich gorset w swych obserwacjach kultury współczesnej, skłonni określać siebie jako antropologów kultury.

Rozważając status współczesny folklorystyki, Jerzy Bartmiński przypominał trzy kwestie podejmowane w związku ze współczesnym zakresem jej badań: *ludowość* kultury badanej rozumianej jako *chłopskość* / *wiejskość*; *filologiczne* rozumienie tekstu folkloru (sprowadzane do stosowania kryteriów estetycznych i kodu werbalnego); *ustność* badanych tekstów.

Z pięciu tzw. klasycznych cech folkloru pomijał więc jako dziś zdezaktualizowany problem autorstwa - enigmatycznego, zbiorowego — oraz *anonimowości*, a także *wariantowości*.

Kryterium ludowości, dominujące w przeszłości (a podtrzymywane także w niedalekiej przeszłości ze względów ideologicznych), nigdy nie było jedyne. Zjawiska badane jako folklor minionych epok obejmowały również środowiska miejskie, a także łączyły nierzadko kulturę niskich oraz wysokich sfer społecznych (np. przysłowia, pieśni balladowe, opowieści komiczne, na południowej Słowiańszczyźnie także pieśni epickie).

Kryterium ograniczające przedmiot badań folklorystyki do tekstów *ustnych* dla obiektów badań starszych nie mogło być konsekwentnie brane pod uwagę ze zrozumiałych względów: w wieku XIX zapisy uwzględniały to kryterium w stopniu nader niedoskonałym, w XX wieku (i wcześniej) traciło ono też na znaczeniu przy narastającym wpływie innych środków przekazu (druku, potem także radia, wreszcie telewizji).

Pozostaje tym samym jako trwałe zasadniczo filologiczne traktowanie tekstu folkloru. Punktem wyjścia i centrum zainteresowania folklorystyki pozostawał i pozostaje nadal przekaz w kodzie werbalnym. Folklorystyka zachowuje więc swą tożsamość, utrzymując w centrum zainteresowania tekst słowny, poddany kryterium spójności semantycznej i przynależności do określonego gatunku folkloru.

Etnolingwistyka swoim zainteresowaniem badawczym obejmuje znacznie szersze spektrum tekstów, nie stawiając mu tych ograniczeń, jakie formułuje (też

zresztą nie dość ostro) folklorystyka. Stąd też pojawiła się moja propozycja pewnego rozluźnienia obiektu badań tradycyjnych folklorystyki i określenia takiej postawy badawczej jako *etnofilologii*.

W obrębie *etnofilologii* zawiera się: *etnolingwistyka*, *etnosemantyka*, *etnopoetyka* (były już też propozycje objęcia ich terminem *antropolingwistyka*). Etnolingwiści określając swoje relacje z etnologią proponują etnografom „otwarcie się na tekst”. Warto jednak zwrócić uwagę, że folklorystyka właśnie to czyniła od początku wypracowania własnej metodologii badawczej. Zarzucane jej błędy dominowania „perspektywy badacza” wobec właściwszej „perspektywy nosiciela folkloru” to jej grzechy młodości (wspólne zresztą z etnografią), a nie jej metodologiczna wada wrodzona.

Skupiający etnolingwistyczną postawę i metodę badawczą słownik (patrz lubelski *Słownik symboli i stereotypów ludowych*, vol. 1 i 2) odwołuje się do wiedzy potocznej. Podobnie folklorystyka z założenia bada należące do wiedzy potocznej gatunki tekstów, akceptowane i znane bardziej lub mniej powszechnie, reprezentowane przez typy fabuł (ludowych opowieści — bajek podań i anegdot — czy pieśni narracyjnych), schematów mentalnych (przysłów, zwrotów przysłowiowych, itp.) składających się także na potoczny obraz świata, na zestaw obiegowych prawd o świecie i jego naturze. Badane i wyodrębniane przez folklorystów typy gatunków folkloru łączy ze stereotypami skupiającymi uwagę etnolingwistów: charakter społeczny (ogólna znajomość), stabilizacja formy, konwencjonalizacja treści, powtarzalność, trwałość. Wymienia je Agata Małyska w swoim artykule *Rytuał a stereotyp. Podbieństwa oraz różnice genetyczne i funkcjonalne* („Etnolingwistyka” tom 14 z roku 2002).

Aktywność badawcza etnolingwistyki i zbliżone obiekty obserwacji stawiają folklorystów przed potrzebą aktualizacji głównego pola badań i współdziałania z etnolingwistami. Ważnym obszarem pozostają według mnie nadal badania genologiczne.

ETHNOLINGUISTICS, FOLK STUDIES, ETHNOPHILOLOGY?

The author investigates the relationship between ethnolinguistics and folk studies from the perspective of the folk researcher who desires to protect the autonomy of his discipline both relative to the anthropology of culture and to ethnolinguistics, a discipline akin to folk studies. The author's view is that “folk studies maintain their identity by virtue of focusing on the verbal text”, subjected to esthetic judgments, a text, always characterized by features of a certain genre. While remaining in the realm of texts, their genres and the issues connected with classifying folk phenomena, folk studies may be inspired by ethnolinguistics, which investigates a much broader spectrum of texts and reconstructs the worldview of the speaker, rather than the researcher. By broadening its scope of interest onto the questions dealt with by ethnolinguists, folk studies may be termed “ethnophilology”.

Roch Sulima
(Warszawa)

FOLKLORYSTYKA I ETNOLINGWISTYKA A HORYZONT POZNAWCZY ANTROPOLOGII KULTURY

Autor zajmuje się stosunkiem etnolingwistyki do tradycyjnej folklorystyki w sytuacji rozpadu pozytywistycznej „tabeli nauk” i mody na interdyscyplinarność. Preferując nie tyle interdyscyplinarność, co raczej badania „transdziedzinowe”, podkreśla, że obie dyscypliny (etnolingwistyka i folklorystyka) podejmują podobne problemy antropologiczne: problem obrazu świata, roli słowa mówionego i aksjologii oralności, języka w kontekście działań, integrującej wspólnotę funkcji języka i kultury, idiom potoczności i codzienności — które wyznaczają im wspólny „horyzont” poznawczy. Jako teoretyk kultury i jej badacz dostrzega inspirującą rolę etnolingwistyki w antropologizacji folklorystyki i nawet szerzej — humanistyki, rolę znaczącą zwłaszcza wtedy, kiedy podejmuje się problem społecznych wyobrażeń o świecie i szuka wyznaczników tożsamości zbiorowej, etnicznej, narodowej. Kolejne tomy „Słownika stereotypów i symboli ludowych” — twierdzi — „mogą mieć kapitalne znaczenie dla historyka myśli społecznej czy nawet historyka idei”, bo „ujęcie etnolingwistyczne pozwala zobaczyć w ludowej pieśni czy bajce światopogląd i jego aktywny, działający podmiot”.

Kłopotliwe bywa rozważanie relacji między dyscyplinami, których przedmioty badania, metody, a także typy źródeł są wspólne, albo się krzyżują. Stosunkowo najpewniej można wypowiadać się o folklorystyce i etnolingwistyce praktykowanej, znacznie trudniej o postulowanym kształcie tych dyscyplin, a więc dyscyplin poszukujących swojej przedmiotowej i metodologicznej wyrazistości i tożsamości. Powstaje zresztą ogólniejsze pytanie: czy dziś, kiedy interdyscyplinarność staje się — powtarzanym przez administratorów nauki — frazesem, kiedy — pozytywna jeszcze w swej proveniencji — „tabela nauk” się rozpadła, kiedy interdyscyplinarność ustępuje miejsca transdziedzinowości, da się sensownie, a więc z poznawczym rezultatem, rozpatrywać relacje między bliskimi sobie, posiadającymi

akademicki status dyscyplinami. Łatwość tworzenia nowych pojęć, sezonowych nazw nowych dyscyplin, jest symptomem kryzysu tradycyjnie rozumianej interdyscyplinarności. Rozpatrywanie relacji między folklorystyką a etnolingwistyką ma sens, kiedy próbujemy pytać — jak czyni to socjologia wiedzy — o szerszy, transdziedzinowy horyzont poznawczy nauk humanistycznych, o ich współczesny przedmiot poznania oraz różnorodność metod i przedmiotów badania, w tym np. socjolingwistyki czy psycholingwistyki. Pokrewieństwa i różnice między folklorystyką i etnolingwistyką dają się rozważać w ramach coraz wyraźniej narastającej dziś tendencji do antropologizacji wszelkich odmian humanistyki.

Na początek kilka oczywistości. Kiedy przyjmujemy mentalistyczne (ideacyjne), rozumienie kultury zaznacza się ostro staje fundamentalna dla opisów ludzkiej rzeczywistości relacja: język a kultura, czy szerzej: umysł a kultura. To jest macierzyste pole etnolingwistyki, antropologii kognitywnej, psycholingwistyki itp. Ujęcie przeciwstawne: kultura a język wyznacza pole zainteresowań folklorystyki, socjolingwistyki, dialektologii, ale też literaturoznawstwa, w tym m.in. poetyki historycznej czy badań „języka pisarzy”, np. badań nad językiem Oświecenia itp. Dziś widać, że nawet w badaniu języka pisarzy coraz częściej towarzyszy stanowisko kognitywistyczne.

W polskiej tradycji badawczej na pograniczu tych dwu zasadniczych ujęć zagadnień języka i kultury umieściłbym pionierską książkę Jerzego Bartmińskiego *O języku folkloru* (Ossolineum, 1973), z której można odczytać: co w warstwie poetycko-estetycznej czy gatunkowej folkloru dane jest wraz z językiem mówionym. W nauce polskiej był to zupełnie nowy pomost przerzucony w stronę literaturoznawczo zorientowanej folklorystyki, przyczyniający się generalnie do zmiany (reinterpretacji) jej przedmiotu badań, a zarazem pokazujący (czy tylko zapowiadający) przejście od dialektologii, przez folklorystykę (poetykę tekstu ustnego) do etnolingwistyki teoretycznej („Etnolingwistyka”) i praktykowanej, której wspaniałym ukoronowaniem jest *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL 1996, 1999). Było to również otwarcie na docierające do nas nurty antropologii kultury, która w Polsce nie ma jakiegoś swoistego („z tradycjami”) przedmiotu badań i jest budowana z najróżniejszych „dopływów”. Przyjdzie do tego jeszcze wrócić, ale już w tym miejscu warto skonstatować, że antropologiczne ujęcia spod znaku lubelskiej szkoły etnolingwistyki mają stosunkowo pewne — pod względem metodycznym i systemowym — źródła przydatne do opisu oraz interpretacji polskiej kultury ludowej na tle słowiańskim i winny spotykać się z innymi nurtami polskiej antropologii. Wypada żałować, że te spotkania są jeszcze stosunkowo rzadkie.

Prywatnie przyznam, że przed laty, kiedy jeszcze nie zaczęły pojawiać się tomy *Słownika stereotypów i symboli ludowych* czy *Słowiańskich drewnostiej*, w antropologizujących interpretacjach literatury polskiej oraz w praktyce krytycznolite-

rackiej posługiwałem się indeksem do *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego, indeksami do dzieł Eliadego, rekonstrukcjami z zakresu historycznej semantyki kultury sygnowanymi przez autorów szkoły „tartusko-moskiewskiej”. Wskazuję tu okazjonalnie tylko jeden, wykraczający poza ścisły przedmiot etnolingwistyki, walor lubelskiego słownika stereotypów, którego znaczenie w humanistyce polskiej i europejskiej będzie rosło.

O relacjach między folklorystyką i etnolingwistyką, zgodnie z przyjętą wyżej hipotezą szerszego horyzontu poznawczego antropologii kultury, łatwiej mi się wypowiadać z perspektywy kogoś, kto stara się uprawiać antropologiczną historię kultury (ujęcie diachroniczne) oraz antropologa współczesności (ujęcie synchroniczne), ściślej: antropologa codzienności.

Kiedy mówi się o antropologicznym horyzoncie poznawczym folklorystyki i etnolingwistyki warto też rozważyć doniosłość ujęć etnolingwistycznych dla kształtującej się u nas antropologii słowa (por. *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, opr. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, Warszawa 2003). Projekt antropologii słowa ma wspólne zakresy z poszukiwaniami etnolingwistów (językowy obraz świata, problematyka oralności, słowo w kontekście działania), ale koncentruje się na zagadnieniach historyczno-teoretycznych (zmiana dominującego medium a zmiana typu kultury), gdy tymczasem praktyka etnolingwistów akcentuje ujęcie synchroniczne (językowe modele świata), preferuje prace analityczne i systematyzacyjne — z otwarciem na antropologiczną syntezę, odnosi się też do terenu (duże znaczenie empirii).

Nie będę powtarzał tez, które zgłosiłem w artykule pt. *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności* [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, (red.) D. Simonides, Opole 1995) gdzie zwracałem uwagę na rozmywanie się granic współczesnej folklorystyki, akcentowałem fakt, iż — kiedy odwołuje się ona do inspiracji antropologicznych — dzieli wówczas swój przedmiot i metody z innymi dyscyplinami. Dzieli je w znacznej mierze właśnie z etnolingwistyką, gdy za jeden z przedmiotów badań folklorystyki, a także antropologii codzienności, czy szerzej: „filozofii życia”, uznamy idiomy potoczności, m.in. stereotypy, symbole, formuły, „prototypy”, potoczne personologie i aksjologie (językowe wyrażanie sądów, ocen, wartości). W tym zakresie kategorie „językowego obrazu świata” czy „punktu widzenia”, konkretyzowane np. w ramach lubelskiej szkoły etnolingwistycznej mają kapitalne znaczenie dla folklorysty, który wypowiada się jako historyk kultury.

Rozwój etnolingwistyki redefiniuje pola zainteresowań współczesnej polskiej folklorystyki. Jej przedmiot, czyli — mówiąc w największym skrócie — kultura ludowa, staje się historyczny i przynależy coraz bardziej do historii kultury. Inspiracje etnolingwistyczne, sprowadzające się nawet do najbardziej ogólnych tez np. o językowych podstawach obrazu świata; akcentujące przekonanie o tym, że język

integruje (całościuje i konfiguruje) sferę znaczeń kultury; kładące nacisk na rolę kategorii semantycznych i ich synchronicznych konfiguracji („kompleksy znaczeniowe”). Przekonanie o tym, że struktury językowe są interpretantami świata oraz wzorami modelującymi zachowania, dostarczają nowego instrumentarium dla antropologicznie uprawianej historii kultury, która u nas jest w powijkach.

Etnolingwistyka, która akcentuje semantykę i pragmatykę tekstów kultury (wypowiedzeń językowych), pozwala inaczej spojrzeć np. na „enumeracyjnie” skonstruowany obraz polskiego folkloru i kultury popularnej XIX wieku w monumentalnym *Ludzie* Oskara Kolberga. Przecież *Słownik stereotypów i symboli ludowych* jest nowym, choć nie wprost, pomysłem na odczytanie Kolberga, próbą zadania mu pytań o „swoistość” i „uniwersalność” historycznych struktur kulturowych. Jest również *Słownik* swoistym uhistorycznieniem dzieła Kolberga za sprawą interpretacji — w tych samych kategoriach — tekstów folkloru późniejszych, bardzo często pozyskanych przez autorów *Słownika* w czasie własnych eksploracji terenowych.

W tym sensie inspiracje etnolingwistyczne pozwalają budować u nas historyczną folklorystykę antropologiczną, odwoływać się do takich — językowo uchwytnych — uniwersaliów antropologicznych, jak czas, przestrzeń, ciało, osoba, miary, normy, oceny, wartości. Dla przykładu wymienię tu książkę Jana Adamowskiego pt. *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne* (Lublin 1999). Narzędzia i teoretyczne założenia etnolingwistyki, odwołujące się do stereotypu, symbolu, prototypu, pozwalają rekonstruować modele świata zapisane w *Ludzie* Kolberga, przekraczają więc horyzont poznawczy folklorystyki, ale ugruntowują dziś jej status jako nauki historycznej, a przy tym ową „historyczność” uwalniają od dominacji dyrektyw historii literatury, która w folklorze śledziła, jak to zdarzało się najczęściej, odwieczne toposy, wędrowne wątki i motywy.

Przyszłe tomy *Słownika* (*Człowiek, Społeczeństwo, Religia, Czas, przestrzeń, miary, kolory*) mogą mieć kapitalne znaczenie dla historyka myśli społecznej czy nawet historyka idei. Zapisany w folklorze obraz świata, zrekonstruowany i interpretowany w kategoriach etnolingwistycznych, może wyłonić się jako rzeczywistość „przekładalna” na inne wzory i normy kultury, które funkcjonują historycznie w ramach polskiego etnosu. W polskiej historii kultury symbolicznej, poza dokonaniem folklorystyki i etnografii, rzadko pojawia się obraz kultur i środowisk „niżej” społecznie usytuowanych, a przede wszystkim tych, które nie wytwarzają własnych źródeł. Etnolingwistyczne, a więc systemowe odczytywanie *Ludu*, rekonstruujące m.in. jego semantykę i aksjologię, byłoby ważne dla historyka kultury polskiej XIX w., mogłoby nawet współbrzmieć z pracami historyków idei (por. m.in. Jerzy Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, 1988), tak jak współbrzmi dziś z tamtym rodzajem

poszukiwań tom pt. *Język — wartości — polityka. Zmiany rozumienia wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych* (red. J. Bartmiński, Lublin 2006).

Zdawała sobie z tego wszystkiego sprawę prof. Antonina Kłoskowska upominając się kiedyś o socjologiczne odczytanie *Ludu* Kolberga. Autorka *Socjologii kultury* widziała w nim obraz zjawisk kulturowych, bez których nie jest możliwy opis społeczeństwa polskiego w XIX i XX wieku. Joanna Tokarska-Bakir (por. m.in. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Kraków, 2000) podjęła próbę hermeneutycznego odczytania m.in. zasobów tekstowych *Ludu*. Folklorystyczne odczytania Kolberga sprowadzały się zazwyczaj do rekonstrukcji zasobu gatunkowego, traktowały dzieło jako antologię tekstów. Jeśli gdzieś, w sposób najbardziej klarowny, można obserwować relacje między folklorystyką i etnolingwistyką, to wydaje mi się, że jest to stosunek do *Ludu* Kolberga, dzieła wciąż „milczącego” w polskiej myśli społecznej. Dlatego poświęciłem mu tak wiele miejsca.

Folklorystyka ma więc swoje obowiązki wobec antropologicznie zorientowanej historii kultury, w głównej mierze dziś chyba źródłoznawcze, sprowadzające się do prób rekonstrukcji pozycji folkloru w systemie innych kultur społecznych w obrębie etnosu. Podejmuje badanie historycznych napięć i styków tych kultur w świetle źródeł wytworzonych „na zewnątrz” kultury ludowej. Opozycja folklor — literatura, która była do tej pory głównym przedmiotem badania, za sprawą m.in. narzędzi etnolingwistycznych może zostać zinterpretowana jako opozycja: oralność — piśmienność, za którą stoją dwa sposoby modelowania świata. Do tej pory, poza etnolingwistyką, rzadko — w sposób systemowy i konsekwentny — sprawy oralności i piśmienności podejmowano.

Etnolingwistyka pozwala przybliżać te językowe modele świata oralnego, które zostały zepchnięte na margines oficjalnej kultury przez cywilizacyjne formacje pisma i druku, a więc modele zawarte w zapisanym i „wydrukowanym” folklorze, traktowanym najczęściej przez folklorystów w sposób literaturoznawczy. Z tego (sztucznego) marginalizowania oralności zdawał sobie doskonale sprawę — w bliższych nam czasach — Herder, pisząc o unicestwianiu bogactwa świata słowa ustnego przez technologię pisma i druku, która ostatecznie zawładnęła „sztuką słowa”. Takimi obrazami słowa ustnego, spreparowanymi przez kulturę druku, zajmowała się najczęściej akademicka folklorystyka traktowana ostatecznie jako gałąź estetyki słowa. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że folklorystyka, starając się odpowiadać na nowe pytania, weszła dziś w fazę etnolingwistyczną, jak w latach 60. i 70. weszła w fazę lingwistyki strukturalnej (np. strukturalne analizy narracji folklorowych). Ujęcie etnolingwistyczne — mówiąc obrazowo — pozwala zobaczyć w ludowej pieśni czy bajce — światopogląd i jego aktywny, działający podmiot. Etnolingwistyka umożliwia opis oraz interpretację tekstów

folkloru w ramach „całości kulturowych” widzianych antropologicznie, włącza też rzeczywistość folkloru w podstawowy spór relatywistów z obiektywistami (na temat tego sporu pisali u nas m.in. Anna Wierzbicka i Wojciech Burszta). Mówiąc w największym uproszczeniu: relatywizm ideologiczny (ludowość) zostaje zastąpiony relatywizmem poznawczym, ale nie w znanej, radykalnej wersji.

Charakterystyczna, traktowana jako cecha inherentna, peryferyjność folkloru w stosunku do typu dominującej kultury, rzadko była traktowana jako strukturalny element całości kulturowej widzianej antropologicznie. Stanowisko etnolingwistyczne umożliwia poszukiwanie tego, co wspólne i tego co różne w wypowiedziach literackich i tekstach folkloru traktowanych zazwyczaj jako swoiste typy idealne. Może się okazać, że — postrzegana w kategoriach etnolingwistycznych — wspólnota literackiego i folklorystycznego obrazu świata (w obrębie etnosu) jest daleko rozleglejsza niż do tej pory sądziliśmy. Przywołam w tym miejscu Nikitę Iljicza Tołstoja: „Wyłania się pytanie, czy człowiek albo grupa ludzi, inteligencja narodowa, może być jednocześnie nosicielem kilku kultur — lokalnej, narodowej, regionalnej? Odpowiedź, jak się zdaje, może być pozytywna, wtedy jednak trzeba rozstrzygnąć problem „ojczyzny” i „kultury”. A tego problemu nie wolno upraszczać” („Etnolingwistyka”, t. 12).

Dla folklorysty, który chce włączyć się do antropologicznie uprawianej historii kultury, ważne byłyby przede wszystkim zagadnienia historycznej semantyki kultury, a więc ostatecznie tradycji kultury narodowej, którą dałoby się odczytywać jako pewien typ żywego doświadczenia wpisanego w językowy obraz świata użytkowników polszczyzny. Otwiera to zupełnie inną perspektywę mówienia o tradycji kultury narodowej, uwalnia od dyktatu ideologicznych koniunktur, odsyła do „struktur głębokich” tradycji. W ten sposób mamy także więcej danych, które pozwalają pytać: na ile folklor jest realnością kulturową (osobnym typem światopoglądu), a na ile — często jawnie zideologizowaną — figurą myślenia o człowieku i społeczeństwie.

Te zagadnienia wielokrotnie pojawiały się na łamach „Etnolingwistyki”. Podejmował je m.in. Jerzy Bartmiński kiedy kreślił sylwetkę naukową Nikity Iljicza Tołstoja oraz rekonstruował jego koncepcję „etnolingwistyki historycznej”, zwracał na nie również sam Tołstoj w programowym tekście *Język a kultura* („Etnolingwistyka”, t. 5). Warto więc powtórzyć, że rosyjska szkoła etnolingwistyki ma wyraźne nastawienie historyczne, akcentuje problem ciągłości wierzeniowego rdzenia tradycji. Etnolingwistyka polska, co widać w pracach szkoły lubelskiej, akcentuje — jako swoisty punkt dojścia — zagadnienia aksjologiczne, interesuje ją nie tylko synchronia, ale również dynamika procesów społecznych, ruch idei, a niekiedy nawet językowo-swiatopoglądowe przesłanki diagnoz społecznych/historycznych. Stąd też na łamach „Etnolingwistyki” całe bloki tekstów włączających dane etnolingwistyczne w potężniejący

dziś dyskurs tożsamości, stawiających problem „swojskości” i „obcości”/„inności” kulturowej (zagadnienie „ojczyzny” w językowym obrazie świata, t. 11); problem stereotypów narodowych (t. 14, 15 i 17). Są tam również teksty poświęcone działaniu słowa w praktykach religijnych, magicznych, w polityce oraz rytuałach politycznych (t. 13). Dziś, jak twierdzi choćby A. Appadurai, to kultura — w sposób wręcz metodyczny — wytwarza „różnice”, których postrzeganie i „praktykowanie” służy wyznaczaniu tożsamości zbiorowych.

Etnolingwistyka, ze swoimi pytaniami i narzędziami, mogłaby dziś wiele powiedzieć o tym, jak głęboko oddziałują — w strategiach kulturowych jednostki — procesy globalizacji i „lokalizacji” treści kultury. Rekonstrukcje językowego obrazu świata mogą zastępować konstrukcje kiedyś literaturocentrycznego, a dziś ikonicznego (obrazkowego) k a n o n u kulturowego grup, społeczeństw i narodów. Będą przybliżać procesy tożsamości grupowych. Można też sądzić, że etnolingwiści mają szansę wzmacniać te etyczne powinności antropologów kultury, które neutralizują partykularne doświadczenia pobudzonej dziś mocno e t n i c z n o ś c i.

Folklorysta milknie wobec audiowizualnej wrzawy współczesności. Folklorysta środowiskowe, bo te jeszcze miały w ostatnich dziesięcioleciach rację bytu, roztopiły się w subkulturach, koncesjonowanych silnie przez masowe media, i to w wymiarze globalnym. Nie ma szans na odrodzenie się dziś folkloru politycznego, jego funkcje w znacznej mierze przejęła „nieoficjalna” rzeczywistość internetowych sieci. Folklorysta w tak silnie zmediatyzowanym typie kultury traci teren własnych eksploracji badawczych. Coraz silniej doświadcza, że nie ma już dziś rzeczywistości w terenie. Rzeczywistość znajduje się mediach. Obiegające świat „obrazy” folklorów środowiskowych czy etnicznych stają się treścią kultury popularnej, towarem kultury konsumpcyjnej (globalny folklorizm). Natomiast interesująca etnolingwistę „językowość” świata brzmi wszędzie. W ramach jednej kultury narodowej może istnieć wiele języków. Kompetencja życiowa coraz częściej sprowadza się do umiejętności „przekładu” międzykulturowego. Etnolingwista otwiera się na wielość światów językowych i kulturowych; wielość punktów widzenia, wielość wzorów kultury. Jego cele badawcze i metody dobrze dziś współbrzmia z „wielogłosowym”, multikulturowym charakterem świata społecznego. Można zaryzykować przypuszczenie, iż folklorysta będzie się stawał coraz częściej kompetentnym reżyserem widowisk kulturowych, gdy etnolingwista i antropolog będzie ich kompetentnym sędzią i krytykiem (zwrot etyczny w antropologii).

Podjąłem tu najbardziej szkicowo zaledwie kilka problemów, które pozwalają traktować rodzimą etnolingwistykę, a przede wszystkim dorobek badaczy skupionych w „lubelskiej szkole etnolingwistycznej”, za jeden z najbardziej oryginalnych, oddziałujących poza kraj, nurtów polskiej antropologii kultury, komplementarny wobec jej nurtów teoretycznych oraz tych, które odwołują się do bogatego dorobku polskiej etnografii i etnologii.

FOLK STUDIES, ETHNOGRAPHY AND THE EPISTEMOLOGICAL HORIZON OF THE ANTHROPOLOGY OF CULTURE

The author considers the relationship between ethnolinguistics and traditional folk studies at the time when the positivistic "table of research disciplines" disintegrates and interdisciplinary endeavours become more and more fashionable. By supporting not interdisciplinary but rather trans-disciplinary research, he underscores the fact that both disciplines (ethnolinguistics and folk studies) concentrate on similar anthropological issues, which delimit their common epistemological "horizon": the worldview, the problem of the spoken word, its axiology, language in the context of action, the community-integrating function of language and culture, the idiom of colloquialness and everyday language use. As a theoretician and researcher of culture, the author recognizes the inspirational role of ethnolinguistics in adding the anthropological aspect to folk studies, or even to the humanities as a whole, which role is especially significant when one focuses on the problem of social images of the world and seeks the determinants of collective, ethnic or national identity. The subsequent volumes of *Słownik stereotypów i symboli ludowych* [A Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols], he claims, "may be vital for historians of social thought or even historians of ideas" because "the ethnolinguistic approach allows one to identify, in a folk song or a fairy tale, a worldview together with its active and acting subject".

Tadeusz Zgółka
(Poznań)

ETNOLINGWISTYKA PRAKTYCZNA

Etnolingwistyka zdaniem autora ma — obok naukowego — ważny wymiar praktyczny, ściślej — dydaktyczny. Odkrycie, że za językiem stoi cała wizja świata, oddaliło lingwistykę od paradygmatu strukturalistycznego, zbliżyło do antropologii kulturowej i skłoniło do nowego zdefiniowania kompetencji komunikacyjnej, z uwzględnieniem obok komponentu gramatycznego także komponentu kulturowego. Założenia etnolingwistyki — z centralnym pojęciem językowego obrazu świata — są przydatne w nauczaniu języków obcych oraz w teorii i praktyce przekładu. Dla tradycyjnej filologii model etnolingwistyczny stwarza szansę na odnowę.

Pomysł na etnolingwistykę jest stosunkowo dawny i już obrósł pewną tradycją. W moich refleksjach chciałbym przedstawić raczej perspektywy na przyszłość niż dzieje etnolingwistyki, zwracając uwagę szczególną na wymiar dydaktyczny bardziej niż badawczy. Zanim do tego przejdę, pragnę wskazać dwie okoliczności raczej retoryczne niż czysto historyczne. Etnolingwistyka rozważana w tym wymiarze wyrasta ze zdumienia oraz ze sprzeciwu. Obie takie postawy retoryczne mają znaczenie także dla perspektyw na przyszłość.

Zdumienie towarzyszyło etnolingwistyce już przy narodzinach. Powszechnie sugeruje się bowiem, że jej początki sięgają amerykańskich badań nad językami Indian prowadzonych przez Franza Boasa, a potem Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa.¹ Badacze zostali zafascynowani — podobnie jak wcze-

¹ Odwołuję się tu do haseł encyklopedycznych pomieszczonych w dwu bardzo od siebie różnych źródłach encyklopedycznych: hasła *Etnolingwistyka* w: LW, s. 184–185 oraz takiego samego hasła z EJO, s. 136–137.

śniej Wilhelm von Humboldt — odmiennością języków spoza tzw. SAE (*Standard Average European*). Jednocześnie — w wyniku takiego zdumienia — zrodziła się idea wielości światów ukrytych pod językami. O ile bowiem wydawało się, że świat taki, zwłaszcza ukryty pod językami europejskimi, a jeszcze lepiej pod językami indoeuropejskimi, jest w zasadzie jeden, że języki te różnią się między sobą w szczegółach i raczej przygodnie, to włączenie w obszar poważnej refleksji lingwistycznej języków „niestandardowych” (nie mam tu lepszego, zwłaszcza poprawnego politycznie terminu na ich określenie, więc używam tej aluzji do wspomnianego obszaru SAE) znacznie naruszyło ten unifikujący obszar.

Pozwalam sobie sądzić także, iż właśnie z takiego zdumienia wyrosła dziedzina badań leżących tuż obok lingwistyki, zwana antropologią kulturową. Okazało się bowiem, że język (dialekt? narzecze? *Mundart*?) jest znakomitą wizerunkiem w to, co za Humboldtem przyjęło się nazywać *Weltanschauung* (lub *Weltansicht*), a z czego potem wyrosła polska (zwłaszcza lubelska) kategoria językowego obrazu świata, czyli JOS). Z tradycyjnej antropologii kulturowej zrodziła się także antropologia strukturalna Claude’a Lévi Straussa (1970), którą tu wymieniam przede wszystkim dlatego, że jej autor *expressis verbis* sformułował postulat naśladowania językoznawców (zwłaszcza hołdujących paradygmatowi strukturalistycznemu) w badaniach etnologicznych i antropologicznych. Ostatni zaś okres przyniósł kolejny owoc tego zdumienia w postaci tzw. antropologii kognitywnej i postmodernistycznej.²

Drugą postawą retoryczną, która spowodowała już nie tyle powstanie, ile raczej rozwój i rozkwit etnolingwistyki, był sprzeciw, protest oparty na podobnym założeniu, jak to, które towarzyszyło zdumieniu. Oto po latach rozwoju paradygmatu strukturalistycznego w lingwistyce przyszedł czas na jego odrzucenie i wejście w czas poststrukturalizmu. Tym mianem przyjęło się nazywać nurt, który rozwinął się z teorii gramatyk generatywnych. Teorię tę charakteryzuje pewna — raczej pozorna — dwudzielność. Część pierwsza, to właściwie techniczny, oparty na osiągnięciach matematyki, informatyki, tzw. maszyn Turinga itp. model gramatycznego, przede wszystkim składniowego, opisu języka. Podkreślam: języka w liczbie pojedynczej, ponieważ ortodoksyjnym wyznawcom generatywizmu chodzi właśnie o język ludzki, *lingua humana*, czyli uniwersalny model oparty na uniwersalnej (składniad może też wrodzonej w sensie dosłownym, biologicznym) matrycy. Poszczególne języki oczywiście różnią się między sobą, ale są to raczej różnice przygodne (por. wyżej). Taki kartezyjański³ model języka uniwersalnego

² Por. np. dwie polskie antologie: *Amerykańska antropologia kognitywna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa Instytut Kultury 1993 oraz *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod. red. M. Buchowskiego, Warszawa Instytut Kultury 1999.

³ Por. np. Chomsky 1977.

jest hipotezą — jak łatwo zauważyć — dużo mocniejszą niż przywiązanie do SAE wspomniane wyżej.

Druga część teorii generatywistycznej jest skoncentrowana na pojęciu kompetencji językowej, milczącej wiedzy idealnego rodzimego użytkownika języka. Wiedza taka nie ma co prawda charakteru uniwersalnego, ale wspomniana przed chwilą matryca (wrodzona?) także tu stanowi podstawę dla wiedzy, w którą wyposażeni są użytkownicy wszystkich języków świata. Wszakże nie uniwersalność kompetencji językowej jest głównym powodem sprzeciwu ze strony etnolingwistów. Sprzeciw wyprowadzany jest z koncepcji kompetencji komunikacyjnej i jest związany z postulatem badań nad etnografią mówienia. Ten nurt sprzeciwu kwestionuje sensowność ograniczenia języka do postaci automatu (w sensie matematycznym) służącego do tworzenia (generowania) nieskończonej liczby zdań ze skończonego zasobu środków (zwłaszcza leksykalnych). Wszak — powiadają zwolennicy kompetencji komunikacyjnej — porozumiewanie się za pomocą języka nie może być ograniczone do wypowiadania i percypowania zdań, czyli gramatycznych i akceptowalnych struktur składniowych.

Sprzeciw Della Hymesa (1980) i adherentów etnografii mówienia z kompetencją komunikacyjną w centrum też stanowi inspirację dla etnolingwistyki rozumianej jako teoria językowego obrazu świata kreowanego w trakcie komunikacji językowej, zwłaszcza z uwzględnieniem różnorodności języków ludzkich i to wcale nie przygodnej różnorodności. Stanowi to pewien rodzaj powrotu do modelu filologicznego w rozumieniu studiów nad określonym językiem (w sensie uprawiania filologii polskiej, germańskiej, angielskiej, iberoamerykańskiej itp.). W generatywizmie pozostawała raczej tylko lingwistyka: wyrafinowana technicznie teoria składni oraz — peryferyjnie — semantyki i fonetyki, dwu aspektów służebnych wobec tej pierwszej. Nie ma tam natomiast miejsca dla żadnego komponentu kulturowego, literaturoznawczego, pragmatyczno-komunikacyjnego.

Po przedstawieniu takiego rodowodu etnolingwistyki chciałbym zaproponować zapowiedzianą w tytule etnolingwistykę praktyczną. Przez praktyczność rozumiem wykorzystanie założeń etnolingwistyki jako obszaru badawczego w dwu dziedzinach życia: w dydaktyce językowej i w translatoryce. W zakresie dydaktyki podejście etnolingwistyczne stanowiłoby pewną przeciwwagę dla tradycyjnie, dziewiętnastowiecznie rozumianej filologii. Model ten powszechnie panuje na — przynajmniej polskich — uczelniach. O ile w odniesieniu do języków „wielkich” oraz ojczystych ma to dość wyraziste uzasadnienie, to w odniesieniu do języków „niestandardowych” (por. wyżej) używanie modelu filologicznego traci — moim zdaniem — sens.

Odwołam się tu do przykładu obszaru zwanego orientalistyką. Termin to — jak wiadomo powszechnie — wielce nieprecyzyjny, bo wbrew etymologii, niekoniecznie tylko wschód jest przedmiotem dociekań orientalistów, a i samo po-

jęcie wschodu (kulturowego, a nie *stricte* geograficznego) jest dalekie od precyzji. Niemniej jednak, podstawą refleksji orientalisty jest przede wszystkim wspomniany wyżej sprzeciw wobec SAE. Narzucenie orientalistom filologicznego gorsetu, w którym trzy komponenty: język — literatura — kultura mają być rozpatrywane oddzielnie jest oczywiście pozbawione sensu. I dlatego sędzę, że przedstawiony tu model etnolingwistyczny oparty na założeniach *Weltanschauung*, językowego obrazu świata ukrytego pod językiem (oczywiście pozostającego w ścisłej symbiozie z literaturą, ale i obyczajowością, religią⁴ itd.) jest znacznie stosowniejszy dydaktycznie. Oddębne, tradycyjne przedmioty nauczania pachnące jeszcze młodogramatycznym archiwum filologicznym, takie jak gramatyka historyczna, historia języka, historia literatury, wiedza o krajach jakiegoś obszaru językowego być może mają uzasadnienie w przypadku anglistyki, germanistyki czy hispanistyki. Ale wszak arabistyka bez elementów religioznawstwa (czyli bez islamistyki) jest czymś mało sensownym.

Oddzielnym pytaniem o sensowność jest oddzielenie praktycznej nauki języka od tych młodogramatycznych przedmiotów nauczania. Szansę na odnowę tradycji filologicznej upatruję przeto w modelu etnolingwistycznym w połączeniu z antropologią kulturową, koncepcją kompetencji komunikacyjnej i rekonstrukcji — także, a może nawet przede wszystkim — w dydaktyce językowego obrazu świata. Znakomicie wykształcony filologicznie np. koreanista, znający szczegóły dziejów języka koreańskiego, po przeczytaniu wszystkich dzieł literackich napisanych po koreańsku będzie oczywiście znakomitym materiałem na badacza-filologa. Tylko czy celem kształcenia akademickiego ma być właśnie wyłącznie hodowla uczonych filologów? Tradycyjny model filologiczny nie pozostawia cienia wątpliwości: tak właśnie ma być. Ale absolwent takiego filologicznego kształcenia trafiający do życia — jako nauczyciel języka na poziomie niższym niż akademicki albo pracownik firmy zagranicznej — gwałtownie stara się zapomnieć znaczną większość wiedzy filologicznej, a równie gwałtownie próbuje uzupełnić swoje wiadomości i umiejętności niezbędne do wniknięcia w językowy obraz świata charakterystyczny dla jego zagranicznych przełożonych i współpracowników.

Podobnie będzie oczywiście np. z dziennikarzem, który chciałby swoje umiejętności językowe wykorzystać w swoim zawodzie. Także i tu tradycyjne, dziewiętnastowieczne przedmioty filologiczne będą raczej balastem przeznaczonym do zapomnienia niż do wykorzystania. Dużo trafniejszy wydaje się w tym kontekście model kształcenia typu praktykowanych gdzieś *area studies* (swoistego krajoznawstwa) z przewagą wiedzy właśnie etnolingwistycznej (w tym oczywiście praktycznej znajomości języka na poziomie sprawności komunikacyjnej), kulturowej i antropologicznej niż tradycyjnej filologii.

⁴ Znamienne jest np. powoływanie do życia akademickich jednostek administracyjnych mających w nazwie arabistykę i islamistykę.

I drugi z zapowiedzianych wyżej kręgów problemowych: translatoryka. Ten obszar obrósł także wielością dyskusji, komentarzy, technik translatorskich itd. Oczywiście nie sposób do nich wszystkich się odwoływać. Zilustruję tę problematykę odwołując się do wydanego niedawno tomu poświęconego teologii niemieckiej.⁵

Tom zawiera polskie tłumaczenia niemieckich tekstów teologicznych (zarówno sprzed Reformacji, jak i po niej; zarówno teksty Marcina Lutra, jak i Josepha Ratzingera). Zadaniem tłumacza jest w tym przypadku — chyba jak rzadko kiedy — zadbać o przekład językowy na równi z respektowaniem treści dogmatycznych, doktrynalnych, liturgicznych, kulturowych, ponieważ tłumaczone teksty w znacznej większości oscylują na pograniczu rzymskokatolickim i protestanckim. Każdy szanujący się tłumacz wie, że przekład typu „słowo za słowo” jest prymitywny i niegodny. Jakiego jednak tłumacza trzeba, aby sprostał wyzwaniu stawianemu przez to pogranicze religijne i kulturowe zarazem. Tradycyjny, dziewiętnastowieczny przygotowany filologicznie germanista staje po prostu bezradny. Oto uzasadnienie zawarte w tekście teologa:

„Mówić po niemiecku” można oczywiście rozumieć po prostu jako „znać język niemiecki i w nim przemawiać” albo choćby tylko „móc uczestniczyć w prowadzonym w tym języku dyskursie”. Kto jednak zna historię myśli europejskiej — zwłaszcza ostatnich dwu stuleci, a na jej tle historię europejskiej teologii, ten wie, że „mówić po niemiecku” znaczy w niej nierównie więcej, niż tylko posługiwać się niemieckim jako mową. Zamiarem naszej antologii było pokazać, jak bardzo jest to prawdą — jak bardzo wiele różnych rzeczy o sprawach wiary i ludzkiego odniesienia do Boga powiedziano przez ponad tysiąc lat uprawiania teologii w krajach języka niemieckiego, a zarazem pokazać, że w tej różnorodności ujawnia się coś, co najprościej nazwać można niemieckim duchem, niemieckim stylem i niemieckim sposobem mówienia o Bogu i sprawach wiary” (Węclawski 2005, 739–740).

Oczywiście dobrze wykształcony teolog będzie miał z tłumaczeniami tekstów niemieckich kłopoty *stricte* językowe. Tradycyjnie wykształcony filolog germanista będzie miał trudności teologiczne. Dobrze wykształcony etnolingwista (któremu dopisze się specjalizację translatorską) może mieć wszelkie szanse na uniknięcie jednych i drugich. Ale — jak dotąd — dziewiętnastowieczny model kształcenia filologów ma się dobrze i rozwija się, obejmując np. filologię wietnamską czy tajską. Aż ktoś zapyta, jak mówić o taoizmie po tajsku albo o konfucjanizmie po wietnamsku.

⁵ *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego. Wybór, redakcja i komentarz* Eligiusz Piotrowski i Tomasz Węclawski. Poznań, Wydawnictwo Poznańskie 2005.

Literatura

- Amerykańska antropologia kognitywna*, red. Michał Buchowski, Warszawa 1993.
- Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. Michał Buchowski, Warszawa 1999.
- Chomsky Noam, 1977, *Lingwistyka a filozofia*, [w:] Barbara Stanosz (red.), *Lingwistyka a filozofia*, Warszawa, s. 391–437.
- EJO — *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Kazimierz Polański, Ossolineum, Wrocław 1993, s. 136–137.
- Hymes Dell, *Socjolingwistyka i etnografia mówienia*, [w:] Michał Głowiński, *Język i społeczeństwo*, Warszawa 1980, s. 41–70.
- Lévi-Strauss Claude, 1970, *Antropologia strukturalna*, Warszawa.
- LW — *Lingustisches Wörterbuch*, red. Th. Lewandowski, Heidelberg 1979, t. 1, s. 184–185.
- Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Wybór, redakcja i komentarz Eligiusz Piotrowski i Tomasz Węclawski. Poznań 2005.
- Węclawski Tomasz, *Mówić po niemiecku w teologii*, [w:] *Praeceptores. op. cit.* s. 739–740.

PRACTICAL ETHNOLINGUISTICS

A claim is made in the article that ethnolinguistics, apart from its scientific value, has an important didactic aspect. The discovery that language encodes a vision of the world has distanced linguistics from the structuralist paradigm, has brought it closer to cultural anthropology and to a new definition of communicative competence, with not only the grammatical but also the cultural component. The tenets of ethnolinguistics, with its linguistic worldview conception, are useful in the teaching of foreign languages, as well as in the theory and practice of translation. The ethnolinguistic enterprise is a chance for the revival of traditional philology.

Pieter Plas
(Gent)

SLAVIC ETHNOLINGUISTICS AND ANGLO-AMERICAN LINGUISTIC ANTHROPOLOGY: CONVERGENCES AND DIVERGENCES IN THE STUDY OF THE LANGUAGE-CULTURE NEXUS

Artykuł jest próbą określenia najważniejszych zbieżności i rozbieżności między słowiańskimi badaniami etnolingwistycznymi reprezentowanymi z jednej strony przez szkołę moskiewską (Tolstaja) i szkołą lubelską (Bartmiński), a wywodzącymi się od Sapira i Whorfa badaniami amerykańskiej antropologii językowej. Zestawienia takie jest zasadne ze względu na podstawowe dla obu nurtów uwzględnienie nierozrwalnego związku między językiem i kulturą. Obie tradycje badawcze uznają semiotyczną koncepcję kultury jako komunikacji i języka jako narzędzia poznania świata oraz zakładają różne stopnie izomorfizmu między językiem i innymi kodami kulturowymi. Punkt wspólny stanowi również preferencja dla ujmowania języka folkloru jako szczególnie nośnego obszaru badań. Najważniejszymi polami dociekań w obu przypadkach są ściśle powiązane ze sobą zakresy: zakodowane w dyskursie związki między kulturą i tożsamością grupową, analiza dyskursu etnograficznego oraz ujawniająca się w języku ideologia. Najistotniejszą różnicę stanowi koncentracja słowiańskiej etnolingwistyki na badaniu leksyki, podczas gdy badania północnoamerykańskie w centrum stawiają aspekt pragmatyczny języka. Najbardziej obiecującym kierunkiem prowadzonych badań jest język jako eksponent ideologii i systemu wartości.

1. Introduction

The aim of the present commentary is to contribute to the ongoing debate on the status and perspectives of Slavic ethnolinguistics as a discipline, by briefly reflecting on a number of meaningful similarities and contrasts with parallel directions in Anglo-American contemporary scholarship. In doing so, our reference point will be Bartmiński's (2004) overview, which provides a useful survey of the

common as well as specific methodological predilections and interpretive goals of the main currents in Slavic ethnolinguistic research.¹ Although a number of different disciplinary trends and developments may serve as points of comparison, the focus of our discussion will mainly be on North American linguistic anthropology.

2. General considerations

If Slavic ethnolinguistics, as represented by its two main schools and their programmatic enterprises, appears as a highly peculiar and distinctly Slavic ‘inter-discipline’, then this is mostly because of the concrete empirical subject material it deals with, if not also — and this is particularly true for the Moscow school with its “cultural-etymological” orientation — because of the specific goals it has set for itself, viz. the reconstruction of traditional Slavic ‘world views’ in their common as well as national and dialectal variations/manifestations. Nevertheless, in their fundamental concern with the context, function and motivation of linguo-cultural signs, both directions in Slavic ethnolinguistics bear close resemblance to, and indeed find immediate disciplinary parallels in, anthropological and pragmatic currents in ‘Western’ linguistic research. Insights from linguistic pragmatics, for instance, are increasingly being applied in the ethnolinguistic analysis of verbal texts as speech acts or performatives (A. Engelking, A. Judin, E. Levkieskaja, S. Niebrzegowska, S. Tolstaja). The Lublin method of analysis, in which linguistic stereotypes are seen to reflect cultural concepts (the latter correspondingly being accessible through linguistic form), also shows clear influences from cognitive semantics and theories of the stereotype (Lippmann, Putnam: cf. Bartmiński 2004: 2.2). Apart from this, Slavic ethnolinguistics displays a number of distinct similarities with semiotic and ‘textual’ (symbolic/interpretive and ‘performative’) approaches in cultural anthropology (cf. Plas 1998: 43–48). As for theoretical, methodological and empirical concerns as well as intellectual ancestry, however, it may be most fruitfully compared with the North American interdisciplinary field between linguistics, anthropology and folklore studies which, in the past few decades, has developed and consolidated as ‘linguistic anthropology’.

3. Disciplinary boundaries, definitions, research programs

As is the case with Slavic ethnolinguistics, it takes some trouble to define the scope and boundaries of North American linguistic anthropology as a discipline,

¹ Our observations are based on the English version of Bartmiński’s 2004 survey article, the manuscript of which was kindly sent to us by the author. The present commentary has also benefited from previous discussions with Aleksej Judin on directions and perspectives of Slavic ethnolinguistics.

because of its interdisciplinary nature and because the field is continually under construction. In a general sense, 'linguistic anthropology' (or, in less frequent usage, 'anthropological linguistics'), like Slavic ethnolinguistics, may be defined as a linguistics with the anthropological objective of understanding the language-culture interface in its various aspects, as an 'anthropology by means of linguistics, and practiced by linguists' rather than as a 'linguistics practiced by anthropologists' — although for linguistic anthropologists themselves, this is a difference in nuance which need not be clearly maintained. While North American currents of linguistic anthropology/anthropological linguistics — notably 'performative' approaches that analyze language use through speech events in their ethnographic-communicative settings — might seem to put more emphasis on the study of 'language in culture' than of 'culture in language' (cf. Bartmiński 2004: 1.1), its main interest (which, in principle, it shares with Slavic ethnolinguistics) is in the link between these two, viz. in the dialectic of continuous interaction between language and culture — "how the culture in language puts language into culture" (Silverstein 2004).

While rooted in large measure in the Americanist linguistic and philological tradition (stemming from the work of Boas, Sapir and Whorf), linguistic anthropology has also developed in close interaction with folklore studies (American, as well as West and East European) and cultural anthropology. In its approach to the problematics of 'language and culture', it unites objectives, positions and methods from sociolinguistics, linguistic pragmatics, anthropology, folklore studies, discourse analysis, and semiotics in general. By thus broadening the sociocultural scope of linguistics, emphasizing aspects of the contextualization of language use, linguistic anthropology in fact aims at no less than to turn the study of language into a fully-fledged science of culture, in which language is put forward as the principal medium of human semiosis and thence as the main object of study. Contemporary linguistic-anthropological research can largely be seen to crystallize around three interrelated topical domains of inquiry, briefly outlined below.

3.1. The performance of 'culture' and 'identity' in discourse/discursive interaction

Elaborations of (among others) Jakobson's work on linguistics and poetics in combination with Peircean semiotics have led to an intensified study of the diverse processes and contextual anchorings of social and cultural meaning, and notably the 'performance' and (re)production of cultural concepts, ideologies, and social/cultural identities, through the ethnographic analysis of texts and communicative speech events. Oral literature and ritual folklore have formed a privileged focus of more 'ethnopoetic' currents in this development (e.g. Hymes 1972, 1981, 2003; Bauman 1977, 1992; Bauman & Briggs 1990; Silverstein 1976, 1996, 2003;

Duranti & Goodwin 1992; Silverstein & Urban 1996; cf. Plas, this volume). In general, research in this field demonstrates that the (micro-) study of discourse may yield significant insights into processes of interaction between 'culture', 'identity' and 'language' as elements of historically anchored social systems; in this view, discursive interactions are the (temporary, partial, contingent) manifestations of continuous processes of cultural identity formation (see e.g. Lo & Reyes 2004, and esp. Urciuoli 2004). Ethnolinguistic and/or sociocultural identities may specifically be studied in terms of 'stereotypes' as well. Thus, Reyes (2004, building on the work of Lippmann, Putnam, Silverstein and Agha) analyzes stereotypes as typical characteristics and representations which in explicit linguistic/discursive form appear as collocations of 'reference', 'predication' and 'typicality devices', and which, moreover, are of practical use for everyday interactions with objects and people: discursive stereotypes, then, "circulate as models that we can invoke to perform social actions" (Reyes 2004: 176).

3.2. Ethnographic reflexivity and the analysis of ethnographic discourse

Itself firmly grounded on ethnography as method, linguistic anthropology actively participates in the current of reflexive (meta-)critique within anthropology that centers on the socio-historical understanding of the 'poetics and politics of ethnography' (e.g. Fabian 1983; Clifford & Marcus 1986; Blommaert et al. 2003), and more in particular on ethnographies as a dialogic 'genre'. Apart from being concerned in general with aspects of reflexive awareness in the ethnographic attestation of language use among ethnocultural groups, linguistic anthropologists have been focusing on the (discourse-analytical) revaluation of ethnographies as historical texts and the study of the 'entextualizations and contextualizations' of concepts, ideologies and identities (cf. *supra*) in ethnographic discourse (see esp. Silverstein & Urban 1996). Mikhail Bakhtin's work on genre, intertextuality and dialogism represents a major influence in this reflexive line of thought, notably as regards the emphasis on the dialogic foundations of ethnographic practice and ethnographic text production (Bauman & Briggs 1990: 71–72; cf. Bauman 1992; Briggs 1986; Mannheim & Tedlock 1995). The mere observation that any ethnographic account is dialectically and intertextually made up of multiple 'voices' (of informants, respondents, the ethnographer, anticipated readership, etc.) makes it especially interesting for linguistic anthropologists, for instance, to investigate the linguistic/textual articulation of metapragmatic processes in ethnographic discourse, such as modes of reported speech (e.g. Lucy 1993), metanarrative framing (e.g. Babcock 1984 [1977]), traditionalization and authentication (Bauman 1992).

3.3. Language ideology

Language ideology has been emerging as a separate field of linguistic-anthropological inquiry in the last decades of the 20th century. It studies normative ideas on language use within linguistic and/or social groups, as expressed implicitly or explicitly in discourse. Conceived more broadly, however, it investigates the cultural representations (ideologies, sets of beliefs) which form mediating links between social structures and forms of talk, and which connect language to identity, power, aesthetics, morality and epistemology (among others, see Silverstein 1979; Gal 1989; Schieffelin, Woolard & Kroskrity 1998; Kroskrity 2000; for a comprehensive survey of the field, see Blommaert 2005; in Slavic ethnolinguistics, see e.g. Petrović 2005). In its 'sociolinguistic' aspect, language-ideological research may specifically concentrate on semiotic processes of linguistic differentiation, notably the manner in which perceived differences in (spoken) language function locally, regionally and (trans-) nationally as 'indices' or 'icons' of differential sociocultural (including ethnic, national etc.) group identities (e.g. Irvine & Gal 2000). In accordance with reflexive concerns in ethnography and folklore studies (cf. *supra*), the study of language ideology may also shed light on the ways in which e.g. the practice of attestation in vernacular language in early national ethnographies has contributed, whether intentionally or not, to the 'dialectification of folk culture' and thus to the objectification and authentication of the 'own other', viz. the traditional peasantry as the guardian of an authentic, ancestral folk identity or folk spirit (cf. Bauman & Briggs 2003).

4. Concepts of culture and linguo-cultural meaning; materials studied

Slavic ethnolinguistics and North American linguistic anthropology share semiotic views on 'culture as communication' as well as cognitivist views on 'culture as knowledge', implicitly or explicitly postulating varying degrees of isomorphism between language and other cultural codes it interacts with. Concomitant conceptions of how language shapes 'world view' and how world view can be studied/reconstructed from linguistic data, are also common to both Slavic and North American disciplinary currents. In one form or another, 'linguistic relativity' has always formed an axiomatic part of the epistemology and methodology of both ethnolinguistics and linguistic anthropology. In the latter research tradition, the concept of 'linguistic world view' in recent years has been subject to reformulations in terms of more 'ideological', 'practice-based' and 'discourse-centered' approaches (see Hill & Mannheim 1992; on language ideology, see above), which is in line with a general 'semiotic-functional' predilection for pragmatic aspects of (socio-culturally contextualized) language use in linguistic anthropology. The study of

stereotypes, motivational models and conceptual schemata underlying language and world view 'as such' is usually referred to the separate domain of cognitive linguistics, which in the Anglo-American tradition, however, is not that 'culturally' and 'contextually' oriented (Hill & Mannheim 1992: 393–394; see also Gumperz & Levinson 1996). Conversely, the 'culturalization' of cognitive linguistics, and thence its *de facto* integration with pragmatic and linguistic-anthropological concepts and methods — as can be most clearly observed in Lublin research practice —, is one of the merits of modern Slavic ethnolinguistics.

A general contrast between Slavic and North American ethnolinguistics/linguistic anthropology as to the understanding of linguo-cultural 'semantics' and 'pragmatics' can be linked to respective differences in empirical focus and research programs. The larger part of research in Slavic ethnolinguistics — which, originally, had etymological/lexical semantics and dialect lexicography among its main concerns — is carried out in the framework of ongoing extensive encyclopedic projects, based upon the idea that folk lingual/cultural concepts/signs can be described and analyzed as lemmata or lexemes in a 'dictionary of folk culture'. Ethnolinguistics correspondingly advocates a broad 'cultural' conception of lexical semantics, in which the description of linguo-cultural meaning (of folk concepts and lexical fields) minimally comprises various layers of 'cultural connotation' apart from denotational meaning (cf. Bartmiński 2004: 5.1). The 'cognitive definition' of Lublin ethnolinguistics (Bartmiński 2004: 5.2), as well as 'cultural semantics' and 'cultural etymology' in Moscow ethnolinguistic terminology (e.g. Tolstaja 1989), in other words, entails an understanding of meaning that comprises the pragmatic and contextual functioning of linguo-cultural signs. North American linguistic anthropology, by contrast, adopts a notion of 'meaning' which is equally broad in scope, but is defined from an emphatically 'pragmatic' viewpoint. Here, linguistic meaning is by definition pragmatic, i.e. functional and contextually (socioculturally) contingent; 'semantic meaning', then, is seen as only one type of pragmatic function, pertaining specifically to (ideologies of) 'referential, denotational' language use (for radical formulations of this line of thought, see Silverstein 1976, 1979). In accordance with this difference in perspective, the basic focus in linguistic-anthropological research is not so much on programmatic and systemic 'lexicographic' cultural description, but on the dynamic, contextual, pragmatic analysis of ethnographically situated instances of language use. Cultural concepts (stereotypes) and ideologies (world views), then, are studied preferentially through their concrete articulations in ethnographically attested discursive interaction.

The expansion of the scope of Slavic ethnolinguistic research from individual cultural-ideological concepts to value systems in general (cf. Bartmiński 2004: 6.3) in a sense represents a step towards convergence with linguistic-anthropological studies of '(language) ideologies' and their functionality in wider discursive and

sociocultural contexts/domains (see e.g. the contributions in Schieffelin, Woolard & Kroskrity 1998, and Kroskrity 2000). Apart from this, one area of virtual convergence between Slavic and North American currents of ethnolinguistics/linguistic anthropology is in the language of folklore, as both show a clear predilection for studying (or reevaluating) 'traditional' genres of verbal art and their performance in 'illiterate' or 'rural' contexts, past or present (e.g. Bauman 1977, 2004; Hymes 1981, 2003); ritual texts in particular continue to be favored by both research traditions as special and exemplary sites of the interaction between linguistic form and sociocultural ideology and practice (cf. Silverstein 2004; see also Plas, this volume).

References

- Babcock Barbara A. 1984 [1977]. The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative. In Bauman Richard (ed.), *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 61–79.
- Bartmiński Jerzy 2004. Etnolingwistyka słowiańska — próba bilansu. *Etnolingwistyka* 16: 9–27.
- Bauman Richard 1977. *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newbury House.
- Bauman Richard 1992. Contextualization, Tradition and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the Kraftaskáld. In A. Duranti and C. Goodwin (eds.), 125–145.
- Bauman Richard 2004. *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Malden, Mass.: Blackwell Publishing.
- Bauman Richard, Briggs Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
- Bauman Richard, Briggs Charles L. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blommaert Jan 2005. Language Ideology. In *Encyclopedia of Language and Linguistics. Linguistic Anthropology* (M. Silverstein, ed.). Amsterdam — New York: Elsevier.
- Blommaert Jan, Jim Collins, Monica Heller, Ben Rampton, Stef Slembrouck & Jef Verschueren (eds.) 2003. Ethnography, Discourse, and Hegemony. *Pragmatics* 13/1, special issue.
- Briggs Charles L. 1986. *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford James & Marcus George E. (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Duranti Alessandro, Goodwin Charles (eds.) 1992. *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian Johannes 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Gal Susan 1989. Language and Political Economy. *Annual Review of Anthropology* 18: 345–367.
- Gumperz John J., Levinson Stephen C. (eds.) 1996. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill Jane H., Mannheim Bruce 1992. Language and World View. *Annual Review of Anthropology* 21: 381–406.
- Hymes Dell H. 1972. Models of the Interaction of Language and Social Life. In J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 35–71.

- Hymes Dell H. 1981. *In Vain I Tried To Tell You. Essays in Native American Ethno-poetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hymes D. H. 2003. *Now I know only so far. Essays in Ethnopoetics*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Irvine Judith, Gal Susan 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation. In P. Kroskrity (ed.), *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: SAR Press, 35–83.
- Kroskrity Paul V. (ed.) 2000. *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe, Oxford: SAR Press — James Currey Ltd.
- Lo Adrienne, Reyes Angela (eds.) 2004. Relationality: Discursive Constructions of Asian Pacific American Identities. *Pragmatics* 14/2–3, special issue.
- Lucy John A. (ed.) 1993. *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim Bruce & Tedlock Dennis (eds.) 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Plas Pieter 1998. Some New Perspectives for the Study of Slavic Ritual Symbolism: Symbolic Anthropology, 'An-trope-ology' and Ethnopoetics. *Slavica Gandensia* 25/1: 43–58.
- Petrović Tanja 2005. The Serbs of Bela Krajina between Local and National Identity. In Detrez R. & Plas P. (eds.) *Developing Cultural Identity in the Balkans: Convergence vs Divergence*. Bruxelles–Bern — Berlin etc.: PIE-Peter Lang, 59–86.
- Reyes Angela 2004. Asian American Stereotypes as Circulating Resource. In Lo & Reyes (eds.), 173–192.
- Schieffelin Bambi B., Woolard Kathryn A., Kroskrity Paul V. (eds.) 1998. *Language Ideologies: Practice and Theory*. New York — Oxford: Oxford University Press.
- Silverstein Michael 1976. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In K. H. Basso and H. A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 11–56.
- Silverstein Michael 1979. Language Structure and Linguistic Ideology. In P. R. Clyne, W. F. Hanks, C. L. Hofbauer (eds.), *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 193–247.
- Silverstein Michael 2003. Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life. *Language and Communication* 23: 193–229.
- Silverstein Michael 2004. "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus. *Current Anthropology* 45/5.
- Silverstein Michael, Urban Greg (eds.) 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Tolstaja Svetlana M. 1989. Terminologija obrjadov i verovanij kak istočnik rekonstrukcii drevnej duhovnoj kul'tury. In *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kul'tury: istočniki i metody*. Moskva, 215–229.
- Urciuoli Bonnie 2004. The Discursive Emergence of the Cultural Actor. In Lo & Reyes (eds.), 257–261.

SLAVIC ETHNOLINGUISTICS AND ANGLO-AMERICAN LINGUISTIC ANTHROPOLOGY:
CONVERGENCES AND DIVERGENCES IN THE LANGUAGE-CULTURE NEXUS

The article is an attempt to determine the major convergences and divergences between Slavic ethnolinguistic research, represented by the Moscow and Lublin schools (Tolstaya and Bartmiński, respectively), and American linguistic anthropology, deriving from the work of Sapir and Whorf. The juxtaposition is justified due to the common assumption of an inseparable link between language and culture. Both lines of research recognize a semiotic conception of culture as communication and a conception of language as a tool of coming to the knowledge of the world. Both, too, accept various degrees of isomorphism between language and other cultural codes. A common characteristic of both approaches is also a conception of the language of folklore as a particularly promising research area. The most important issues in both cases have to do with the strict relationships between culture and group identity, the analysis of ethnographic discourse, and language-encoded ideology. The most important difference, on the other hand, is that Slavic ethnolinguistics concentrates on lexis, whereas North-American studies focus on the pragmatic aspect of language. The most promising dimension of the research in both is the conception of language as an exponent of ideology and of a system of values.

Anna Wierzbicka
(Canberra)

WSPÓŁCZESNE DYLEMATY MORALNE PRZEZ PRYZMAT DWÓCH JĘZYKÓW — ANGIELSKIEGO I POLSKIEGO

Polacy — podobnie jak anglojęzyczni Australijczycy, żyjąc w świecie jednego języka, mają „wspólny język moralny”, swoiste słowa-klucze i swoiste pojęcia. W związku z tym ich dylematy moralne są też inne niż Australijczyków. Autorka — związana z dwoma językami, angielskim i polskim, i tym samym żyjąca w dwóch „światach moralnych” — analizuje kilka kluczowych pojęć, które są specyficzne dla języka angielskiego i nie mają adekwatnych odpowiedników polskich. Przykłady czerpie z debaty toczonej w Australii w roku 2006 na łamach pisma „The Australian”. Na nadesłane do redakcji zapytania odpowiedzi udzielały zaproszone przez redakcję wybitne osobowości (pisarz, historyk, redaktor, sędzia, arcybiskup). W ich wypowiedziach były użyte pojęcia moralne wyrażane angielskimi słowami *privacy* i *invasion of privacy* (naruszenie prywatności?), *entitled* (uprawniony?), *to commit* (zaangażować się?), *to move on* (pójść dalej?), *unreasonable* (wygórowany, nierozsądny, niedorzeczny?), *committed* (oddany, wierny, zaangażowany?), *evidence* (dowody, materiał dowodowy?), *fair* i *unfair* (sprawiedliwe, niesprawiedliwe?), *experience* (doświadczenie, doznanie?). Autorka do cytowanych pytań i odpowiedzi dołącza własny komentarz i daje ściśle eksplicacje kluczowych pojęć za pomocą „skryptów kulturowych” używając wypracowanego przez siebie i stosowanego od lat naturalnego metajęzyka semantycznego. Konkluzja artykułu brzmi: „Nasz sposób myślenia o świecie zależy do pewnego stopnia od języka, w którym mówimy.” Aby uniezależnić się od języka, trzeba eksplikując znaczenia słów używać prostych pojęć uniwersalnych.

Wstęp

Chcę się podzielić z polskimi czytelnikami myślami, z którymi noszę się od dawna i które życie codziennie wciąż podsyca i wzmacnia. Te myśli dotyczą dwóch światów moralnych, związanych z dwoma językami, w których żyję, angielskim i polskim (zob. Besemeres, Wierzbicka, w druku).

Oczywiście ludzie, którzy żyją w świecie jednego języka, tak jak Polacy mieszkający w Polsce, mogą mieć bardzo różne poglądy moralne i różne nastawienie do życia. Niemniej, żyjąc w świecie jednego języka, mają przy tym — w znacznym stopniu — wspólny język moralny. Mogą się spierać, ale mają słowa, przy których pomocy mogą się spierać. Ludzie, którzy żyją w kraju anglojęzycznym, takim jak na przykład Australia, mają inny język moralny — inne słowa, i w związku z tym inne pojęcia.

Ma się rozumieć w Australii też ludzie się spierają na tematy moralne, ale spierają się w innym języku pojęciowym, i z tego powodu ich dylematy moralne są również trochę inne. Oczywiście są też inne powody: społeczne, polityczne, ekonomiczne itd. Ale jest również ten powód: inny język pojęciowy, inne, powiedziabym, słowa-klucze. I to jest właśnie przedmiotem tych rozważań.

Za punkt wyjścia chcę wziąć debatę, jaka toczyła się w Australii na początku tego roku na łamach dodatku ilustrowanego pisma *The Australian* („Contemporary moral dilemmas — A panel discussion”, 2006). W debacie tej wzięło udział kilkanaście wybitnych osobowości życia kulturalnego Australii: jeden pisarz, jeden historyk, jedna redaktorka, jeden sędzia, jeden arcybiskup (prymas anglikański), dwoje dziennikarzy itd. Tematem debaty były dylematy moralne nadesłane przez

Lista pojęć prostych i uniwersalnych, jaka wyłoniła się w ciągu ostatnich lat dwudziestu na podstawie szeroko zakrojonych badań empirycznych (zob. Wierzbicka 2006b; Goddard and Wierzbicka eds. 2002).

Rzeczy i osoby:	ja, ty, ktoś, coś, ludzie, ciało
Relacje:	rodzaj, część
Determinatory:	ten, ten sam, inny
Kwantyfikatory:	jeden, dwa, dużo, niektórzy/niektóre, wszyscy/wszystko
Ewaluatory:	dobry, zły
Deskrytory:	duży, mały
Predykaty mentalne:	myśleć, wiedzieć/znać, chcieć, czuć, widzieć, słyszeć
Mowa:	powiedzieć/mówić, słowo, prawda
Czynności, działanie się, ruch, kontakt:	robić, działać się/stać się, ruszać się, dotykać
Miejsce, istnienie, posiadanie, identyfikacja:	być (gdzieś), być (istnieć), mieć, być (czymś/kimś)
Życie i śmierć:	żyć, umrzeć
Czas:	kiedy/czas, teraz, przed, po, długo, krótko, przez pewien czas, chwila (w jednej chwili)
Przestrzeń:	gdzie/miejsce, tutaj, nad, pod, wewnątrz/w, z (której) strony, blisko, daleko
Pojęcia logiczne:	bo /z powodu, jeżeli, nie, być może, móc
Augmentor, intensyfikator:	bardzo, więcej
Podobieństwo:	tak (jak)

czytelników. Otóż mój plan jest taki. Najpierw pokażę, poprzez szereg cytatów, jakie to były dylematy i dam przykłady odpowiedzi udzielanych przez członków panelu. Przytaczając te pytania i odpowiedzi, będę zarazem zwracać uwagę na pewne słowa-klucze, nieprzetłumaczalne na język polski, a odgrywające ważną rolę w języku pojęciowym tej debaty. W dalszej części tych rozważań postaram się zanalizować znaczenie tych słów kluczy, posługując się językiem pojęć prostych i uniwersalnych.

- Pojęcia elementarne istnieją jako specyficzne znaczenia pewnych słów (nie jako jednostki leksykalne).
- Wykładnikami pojęć elementarnych mogą być wyrazy, morfemy albo frazemy.
- Wykładniki te mogą być morfologicznie złożone.
- Mogą one mieć w różnych językach różne właściwości morfosemantyczne (np. należeć do różnych części mowy).
- Mogą one mieć różne warianty kombinatoryczne (alloleksy).
- Każde pojęcie elementarne ma określony zestaw właściwości syntaktycznych (kombinatorycznych).

Pytania, odpowiedzi i moje komentarze

Pytanie pierwsze

„Jeden z programów telewizyjnych zaproponował mi 10 000 dolarów za nagrane przeze mnie video, które pokazuje zachowanie pewnego znanego piłkarza australijskiego w stosunku do dwóch kobiet, w nocnym lokalu. Gdybym im to nagranie sprzedał, mogłoby to zrujnować karierę tego piłkarza i jego małżeństwo. Skoro każdy, od aferzystów do gwiazd filmowych, może sprzedać swoje wyznania, czy ja mam prawo moralne [„am I justified”], żeby zrobić to samo?”

Odpowiedzi

1. „Jak może się Pan nawet zastanawiać nad taką propozycją: chodziłoby przecież o ciągnięcie zysków z godnej pogardy ‘inwazji prywatności’ tego człowieka”.
2. „Chce Pan sprzedać swoje video dla pieniędzy. Naruszył Pan jego ‘prywatność’ (*you have invaded his privacy*) i teraz chce Pan ciągnąć z tego zyski”.

Mój komentarz

To, co najbardziej uderza w tych odpowiedziach to silna dezaprobatą moralną sformułowana w kategoriach ‘privacy’ i ‘invasion of privacy’. W języku polskim nie ma słowa odpowiadającego angielskiemu słowu *privacy* i w istocie nie ma takiego słowa w żadnym języku poza angielskim i poza językami, które to słowo

z angielskiego zapożyczyły, np. japoński. W krajach, gdzie dominuje język angielski, to słowo odgrywa kolosalną rolę w życiu codziennym, jak również w prawie, w dyskusjach moralnych i tak dalej. Słowniki tłumaczą *privacy* na język polski jako 'prywatność', ale to zupełnie nie oddaje ani sensu, ani wagi tego słowa w języku angielskim.

W świecie anglosaskim prawie że nie ma nic gorszego niż naruszyć czyjaś *privacy* (powiedzmy 'prywatność'). Jak widać z eksplikacji, to słowo ma teraz dwa różne znaczenia, które określiłam jako 'prywatność miejsca' i 'prywatność informacji'. W tej winietce, którą tutaj przytoczyłam, chodzi o 'prywatność informacji': nakręcenie video w nocnym lokalu i sprzedanie go telewizji to 'naruszanie prywatności' tego piłkarza, do której ma on, tak jak każdy człowiek, święte prawo, lub gorzej niż naruszenie — 'inwazja' (*invasion*).

Ja myślę, że w języku polskim tak by się o tej sprawie nie mówiło — wiele osób potępiłoby zapewne zachowanie osoby, która nakręciła owo video, ale nie w kategoriach 'prywatności', a tym bardziej 'inwazji'. Być może powiedziałyby się, że to świństwo. („Niech Pan tego nie robi, bo już Pan zrobił jedno świństwo, a teraz chce Pan zrobić jeszcze większe świństwo”). Ale nie mówiłoby się o 'inwazji w prywatność'.

Z drugiej strony uderza mnie też bardzo, że po angielsku nie ma słowa na 'świństwo' i że nie da się powiedzieć na przykład, że ktoś zrobił świństwo.

To są takie jednoznaczne potępienia moralne, bez odwoływania się do konkretnych norm społecznych, które zostały naruszone. Po angielsku tak się nie mówi — i jak sądzę to się wiąże z istotnymi różnicami w normach kulturowych.

Pytanie drugie

„Mam 37 lat i od przeszło 10 lat ogromnie chciałabym mieć dziecko. Ale mój partner (od 18 lat) nagle oświadcza, że zmienił zdanie i że nie chce mieć dziecka. Mam wielką pokusę, żeby przestać używać pigułki, nic mu o tym nie mówiąc, nawet jeżeli to znaczy, że zostanę w rezultacie samotną matką. Czy mam prawo moralne, żeby tak postąpić? (*Am I entitled to do this?*)”.

Odpowiedzi

1. „Nie, nie ma Pani prawa (*no, you are not entitled*). Owszem, Pani zostanie być może matką, ale on zostanie ojcem, i wszystko jedno, dlaczego on tego nie chce”.

2. „Nie, nie ma Pani prawa (*no, you are not entitled*). Powinna Pani powiedzieć swojemu partnerowi, jak ważne jest dla Pani, żeby mieć dziecko. Jeżeli on nadal będzie czuł, że nie może się zaangażować (*commit*), a Pani stanowczo chce mieć dziecko, to może czas, żeby się z nim pożegnać, 'pójść dalej' (*move on*) i poszukać innego mężczyzny, który czuje tak, jak Pani”.

Mój komentarz

W tej winietce najbardziej uderza mnie użycie słowa *entitled*. Ja przetłumaczyłam to słowo tutaj jako ‘prawo moralne’, bo po polsku nie ma na to innego słowa niż *prawo*, ale po angielsku *prawo* to *right*, *prawo moralne* to *moral right*, a słowo *entitled* znaczy coś innego. Z grubsza rzecz biorąc, chodzi tutaj o to, co się komu należy — tak jak przy podziale spadku. Nie chodzi tu o prawo moralne, już prędzej o coś, jak prawo własnościowe albo prawo do korzyści osobistej. Ale to też nie oddaje w pełni sensu słowa *entitled*. Wróć do tego później, kiedy spojrzymy na eksplikację tego słowa.

W odpowiedziach na to pytanie pojawiają się też dwa inne słowa, bardzo ważne dla angielskiego dyskursu moralnego: *commit* i *move on*. Partner kobiety, która chce mieć dziecko, nie może się zdecydować, żeby *commit*, powiedzmy ‘zaangażować się’ — dobrowolnie, długofalowo i w sposób wiążący.

Słowo *move on* jest ogromnie teraz rozpowszechnione w świecie anglosaskim, w szczególności w stosunku do żałoby po śmierci kogoś bliskiego, ale i do innych trudnych i bolesnych sytuacji życiowych. Istnieje szeroko rozpowszechnione przekonanie, że myśleć zbyt długo o śmierci i innych sprawach bolesnych to patologia, i że dobrze jest ‘*move on*’ — dosłownie ‘iść dalej, iść naprzód’. W języku polskim nie ma (jeszcze?) takiego słowa.

Więc zamiast *entitled* mówiłoby się zapewne o prawie moralnym, zamiast *commit* powiedziałoby się być może ‘czas się ożenić’, ‘albo czas się rozstać’, albo może ‘czas się zdecydować’. Zamiast *move on* ktoś mógłby powiedzieć zapewne ‘trzeba się pogodzić z losem’ — ale to by znaczyło zupełnie co innego.

Pytanie trzecie

„Chcę, żeby moja matka, która jest słabego zdrowia, mieszkała razem z nami. Ale mój mąż, której jej nie znosi, nie zgadza się. Kto ma rację? [*Who's being unreasonable?*]”.

Odpowiedź

„Każde z was ma prawo nie zgodzić się, żeby teść czy teściowa zamieszkali razem z wami. (*Each of you is entitled to resist in-laws being introduced into your home*)”.

Mój komentarz

W tym pytaniu zwraca uwagę przede wszystkim kluczowe angielskie słowo *unreasonable*, a w odpowiedzi, którą przytoczyłam, znane nam już słowo *entitled* — z grubsza, prawo do obrony własnych interesów.

Słowo *unreasonable* pochodzi od słowa *reason* ‘rozum’, ale znaczy zupełnie co innego niż *nierozumny* albo *nielogiczny*. Z grubsza, być *unreasonable* to znaczy chcieć za dużo i oczekiwać od innych za dużo. Kryje się za tym słowem cała

filozofia: że można chcieć i oczekiwać czegoś od innych ludzi, ale nie za dużo, i że to 'nie za dużo' powinno być centralną zasadą we wszelkich stosunkach międzyludzkich (Zob. Wierzbicka 2006a). Po polsku nie ma słowa o sensie zbliżonym do *unreasonable*. Ja użyłam w przekładzie słowa *racja* ('kto ma rację?' albo raczej 'kto nie ma racji?'), ale te przekłady gubią to, co najważniejsze — owo pojęcie 'wygórowanych oczekiwań' czy 'wygórowanych roszczeń', a także założenie, że będzie na ten temat powszechna zgoda — i że w życiu społecznym, politycznym i stosunkach międzyludzkich w ogóle niewiele jest rzeczy gorszych i głębszych niż 'wygórowane oczekiwania'.

To się wiąże z anglosaską wartością 'kompromisu' i 'zdolności do kompromisu'. W polskiej kulturze 'kompromis' nie był nigdy uznawany za wartość i jak się zdaje, niewiele się pod tym względem zmieniło.

Pytanie czwarte

„Jestem oddanym chrześcijaninem (*a committed Christian*), ale nie wierzę w dosłowną prawdę Biblii, zwłaszcza skoro wiemy teraz, że ludzie dzielą ponad 98 procent swojego DNA z szympanсами [...]. Czy powinienem odejść od kościoła?”

Odpowiedzi

1. „Nie, nie powinien Pan odejść od kościoła. Biblia to zestaw pism różnych rodzajów zebranych w ciągu kilku tysięcy lat. [...] Wielu oddanych (*committed*) chrześcijan zajmuje się nauką i nie widzi żadnego konfliktu między nauką a religią”. (Odpowiedź Arcybiskupa).

2. „Już od dawna zaangażowanie w chrześcijaństwo (*commitment to Christianity*) nie polega na dosłownym rozumieniu dawnych pism [...]”.

Mój komentarz

W tym pytaniu zwraca uwagę nieprzetłumaczalne słowo *committed*, które ma w sobie elementy przekonania, zobowiązania i dobrowolnego wyboru pewnej orientacji życiowej. Słowa takie jak *oddany*, *wierny* i *zaangażowany* oddają tylko poszczególne aspekty tego pojęcia, bardzo ważnego we współczesnej kulturze związanej z językiem angielskim. Chodzi tu przy tym nie o jedno tylko słowo, ale o całą ich rodzinę, która obejmuje, obok przymiotnika *committed*, czasowniki *to commit oneself* i *to commit*, rzeczownik *commitment* i rozmaite zwroty frazeologiczne.

Czasownik *to commit* spotkaliśmy już w jednej z odpowiedzi na pytanie drugie, gdzie była mowa o partnerze, który nie był gotów 'zaangażować się' (*commit*) w małżeństwo i ojcostwo. Słowo *commitment* pojawia się w odpowiedzi Arcybiskupa na pytanie czwarte. Przymiotnik *committed* pojawi się też, jak zaraz zobaczymy, w pytaniu piątym. Wspomnę tutaj, że znana antropolożka amerykańska Naomi Quinn poświęciła specjalną pracę roli pojęcia 'commitment' we współczesnym małżeństwie amerykańskim (Quinn 1985). W przeprowadzonych przez nią

dziesiątkach wywiadów etnograficznych słowo *commitment* pojawia się raz za razem i jest najwidoczniej głównym narzędziem pojęciowym w myśleniu o własnym życiu i własnych relacjach z innymi ludźmi. W szczególności, jak pokazuje Quinn, o małżeństwie nie myśli się, ani w kategoriach wierności, ani w kategoriach przyśięgi czy ślubowania, ale właśnie w kategoriach '*commitment*'.

W języku polskim 'obowiązki' to jedno, a 'zaangażowanie' to drugie, natomiast język angielski łączy te dwa pojęcia w jedno: 'dobrowolnie wybrane zaangażowanie jako nałożony na siebie obowiązek', i przywiązuje do tego złożonego pojęcia szczególną wagę.

Pytanie piąte

„Przez całe życie byłem oddanym/zaangażowanym zielonym (*a committed greenie*), a teraz właśnie odziedziczyłem \$90 000 w akcjach z firmy drzewnej (*a wood-chipping company*). Moi przyjaciele mówią, że powinienem sprzedać te akcje i oddać uzyskane w ten sposób pieniądze na cele ochrony środowiska. Ale to byłoby łatwe dla nich, bo oni mają masę pieniędzy. Co powinienem zrobić?”

Odpowiedź

„To Pana sprawa. Proszę powiedzieć swoim znajomym, żeby się nie wtrącali.”

Mój komentarz

Ktoś, kto jest zaangażowany w sprawę ochrony środowiska, to po angielsku *a committed greenie* 'zaangażowany zielony'. Zarówno 'zaangażowany zielony', jak i 'zaangażowany chrześcijanin', *a committed Christian* (z czwartego pytania), to ktoś, kto wierzy w jakąś ideologię i jest oddany jakiejś sprawie. Mówiący ocenia taką postawę i taki sposób życia pozytywnie: to jest ogólnie uznana wartość. Słowniki angielskie podają najczęściej jako przykład *a committed Marxist* 'zaangażowany marksista'. Nie można by powiedzieć po angielsku *a committed fascist* 'zaangażowany faszysta', bo *committed* brzmi pozytywnie. Ale *a committed Marxist* albo *a committed communist* to się nieraz słyszy. Po polsku mówi się *praktykujący katolik*, ale nie mówi się 'zaangażowany chrześcijanin'. O 'zielonym', i może o marksisie, można by może powiedzieć *zagorzały*, ale to słowo nie niesie z sobą pozytywnej oceny moralnej, tak jak angielskie słowo *committed*.

Pytanie szóste

„Mój syn nie cierpi alkoholu, nie używa narkotyków (*hard drugs*), ale chce czasami palić marihuanę w domu (*smoke occasional joints*). Ja czuję, że nie mogę mu tego zabronić, bo sam czasami to robiłem, kiedy byłem młody i uważam, że to jest o wiele mniej szkodliwe niż na przykład pijaństwo (*binge drinking*). Ale moja żona mówi, że to jest nielegalne i że to koniec sprawy. Kto ma rację?”

Odpowiedzi

1. „Jeżeli Pan chce pomóc synowi oprzeć się tej chęci [palenia marihuany], dobrze byłoby odwołać się do danych empirycznych (*evidence*) wskazujących na silną korelację między używaniem marijuany a psychozą, zwłaszcza wśród osób poniżej 18 lat.”

2. „Marihuana uzależnia i jest szkodliwa. Odpowiednie dane (*evidence*) są powszechnie dostępne i ma Pan obowiązek jako rodzic pomóc synowi wyzbyć się tego nawyku. [...] Wyrazy troski rodzicielskiej albo dezaprobaty będą bardziej skuteczne, jeżeli będą oparte na publicznie dostępnych danych empirycznych (*evidence*) niż na arbitralnym zakazie. Powinien Pan zebrać te dane i przedyskutować je z synem jak dorośli z dorosłym.”

Mój komentarz

W pytaniu szóstym, a raczej w debacie na temat tego pytania, uderza mnie kluczowa rola słowa *evidence*, które nie ma polskiego odpowiednika. *Evidence* to nie to co ‘dowody’, już prędzej ‘materiał dowodowy’, a jeszcze lepiej coś pomiędzy ‘materiałem dowodowym’ a ‘danymi empirycznymi’. Znowu chodzi tu o pojęcie kluczowe we wszelkich anglojęzycznych debatach, a niemające odpowiednika w żadnym innym języku europejskim. Można powiedzieć, że jest to ponieważ kwintesencja brytyjskiego empirycyzmu, który stał się częścią powszechnego myślenia anglosaskiego, i po prostu częścią języka angielskiego (zob. Wierzbicka 2006a). Na przykład kiedy syn używa narkotyków, sprawą centralną staje się to, jaki materiał dowodowy — jakie dane empiryczne — rodzice mogą zaprezentować, żeby go do tego zniechęcić. Można by oczywiście powiedzieć po polsku, że ‘wyniki badań wskazują na to a na to’, ale to jest całe zdanie, które brzmiałoby trochę pompatycznie w rozmowie z własnym dzieckiem, podczas kiedy *evidence* to proste narzędzie myślowe powszechnie używane.

Pytanie siódme

„Nieraz słyszę, jak pakistański właściciel naszej lokalnej restauracji peroruje wobec swoich młodszych pracowników, że np. Osama bin Laden [...] to jest wielki człowiek, że dżihad przeciwko Zachodowi jest uzasadniony, że kobiety powinny się zmuszać do pozostawania w domu i że Australia powinna stać się krajem muzułmańskim. Nie mam żadnych dowodów [*evidence*], że mógłby on uczestniczyć w przyszłości w jakichś aktach terroru, ale czy powinienem poinformować o jego wypowiedziach jakieś władze?”

Odpowiedzi

1. „Jeżeli nie ma Pan dowodów (*evidence*), że ten właściciel restauracji zamierza używać gwałtu, niech Pan myśli o nim po prostu jako o typowym słuchaczku radia National” [tzn. o typowym przedstawicielu lewicowej inteligencji], który ma nieortodoksyjne poglądy na temat statusu kobiet.”

2. „Nie ma żadnej potrzeby, żeby myśleć o złożeniu donosu na właściciela restauracji (*dobbing him in*).”

3. „Jeżeli jest Pan przekonany, że ów właściciel restauracji może być zaangażowany w działalność terrorystyczną, ma Pan obowiązek obywatelski złożyć odpowiedni raport. W tym raporcie musi Pan napisać jasno, że nie ma żadnych dowodów (*evidence*) gwałtu, ale że niepokoją Pana jego poglądy.”

Mój komentarz

Tutaj znowu spotykamy się ze słowem *evidence* i z myśleniem moralnym opartym w znacznym stopniu na tym pojęciu. Jeżeli właściciel restauracji broni głośno i wielokrotnie akcji terrorystycznych i nawet jak gdyby do nich zachęca i powstaje pytanie, czy należy o tym poinformować jakieś władze, główną kwestią jest dla wielu dyskutantów sprawa danych empirycznych: przyjmuje się, że najważniejsza jest tutaj sprawa ‘evidence’.

Pytanie ósme

„Dwóch moich kolegów w pracy ma dzieci i oni często muszą wychodzić z pracy wcześniej, zostawiając więcej pracy dla mnie. Czy to jest sprawiedliwe [*fair*]?”

Odpowiedzi

1. „Jeżeli czuje Pan, że jest Pan traktowany niesprawiedliwie (*not fair*), może Pan omówić sytuację z pracodawcą. (*If you feel you are being treated unfairly, discuss the matter with the employer*).”

2. „Jeżeli ktoś chce dawać innym więcej z siebie niż musi i chce innym pomagać, to od tego życie będzie dla wszystkich bardziej przyjemne (*enjoyable*) i zadowalające (*fulfilling*). (*A generous spirit which is prepared to help others makes life more enjoyable and fulfilling for all*).”

Mój komentarz

W pytaniu ósmym i w dyskusji wokół tego pytania uderza mnie przede wszystkim słowo *unfair*, a także słowa *fulfilling* i *enjoyable*. Słowo *unfair* — tłumaczone zwykle na język polski jako *niesprawiedliwe* — jest być może najważniejszym słowem w słownictwie moralnym języka angielskiego, jeszcze ważniejszym niż *unreasonable* (zob. Wierzbicka 2006a). Wybitny australijski pisarz Dawid Malouf pisze, że w Australii pojęcie *fairness* to jest po prostu religia i że *fair* i *unfair* to są jedyne słowa oceny moralnej, które są dla wszystkich Australijczyków słowami liczącymi się i ważnymi. Są to słowa bardzo potoczne, używane nawet w książeczkach dla przedszkolaków. W dyskusjach na jakiegokolwiek tematy mówi się często ‘it’s fair to say’. Po polsku nie mówi się oczywiście ‘jest rzeczą sprawiedliwą, żeby powiedzieć’.

Jeżeli chodzi o kolegów, którzy wychodzą z pracy wcześniej ze względu na dzieci, też nie powiedziałoby się po polsku, że ich postępowanie jest 'niesprawiedliwe'. Może powiedziałoby się, że to jest 'nie w porządku', ale nie, że to jest 'niesprawiedliwe'. Po angielsku natomiast myśli się i mówi o wszelkich takich sytuacjach właśnie w kategoriach 'fair' i 'unfair'. Słowa te nie odwołują się do absolutnych zasad moralnych, ale do pewnych 'reguł gry', obowiązujących zarówno w sporcie jak i w życiu społecznym.

Można powiedzieć, że te pojęcia 'fair' i 'not fair' odgrywają też ważną rolę w anglosaskim rozumieniu demokracji, m.in. w anglosaskiej kulturze debaty, również debaty politycznej. Polski styl debaty politycznej i po prostu dyskusji na tematy polityczne jest jeszcze ciągle bardzo inny. Píše o tym bardzo dobrze Norman Davies w niedawnym numerze *Newsweeka* (marzec 2006).

Słowa *enjoyable* i *fulfilling*, które pojawiają również się w dyskusji na temat tego pytania, są także bardzo znamienne i ciekawe. Chodzi tu o to, że kolegom-rodzicom warto pomagać, bo to da nam samym przyjemne poczucie satysfakcji, spełnienia, zadowolenia z siebie. Słowa *enjoyable* i *fulfilling* (i inne słowa im pokrewne) odgrywają dzisiaj w angielskim dyskursie moralnym bardzo ważną rolę i są nieprzetłumaczalne na inne języki. *Enjoyment* to znacznie więcej niż przyjemność, *fulfilment* to znacznie więcej niż satysfakcja. Znowu dokładne wyjaśnienia, co te słowa znaczą, dają eksplikacje podane w części następnej.

Jak nieraz zwracano uwagę, *enjoyment* to po angielsku duża wartość i prawie że obowiązek moralny, a więc coś innego niż *przyjemność* (*pleasure*), która jest moralnie obojętna. *Fulfilment* jeszcze bardziej jest czymś, do czego wszyscy powinni dążyć. Jest tu element aprobaty moralnej i społecznej, którego nie ma w słowach takich jak *zadowolenie*, *radość*, *satysfakcja* czy *szczęście*.

9. Pytanie dziewiąte

„Moja siostra wydaje tysiące dolarów na kosmetykę, modę, sprzątaczkę, na osobistego trenera, i na ogrodnika. Jednocześnie mówi, że nie stać ją na to, żeby dać więcej niż 20 dolarów na ofiary trzęsienia ziemi albo tsunami (wiem, bo ja sama pracuję dla organizacji charytatywnej). Czy mam rację, kiedy myślę, że ona jest egoistką (*selfish*)?”

Odpowiedzi

1. „Ludzie, którzy są w tym szczęśliwym położeniu, że mają skłonność do współczucia, znają radość dawania. Ci, którzy nie doświadczają (*experience*) tej radości, są duchowo biedniejsi. Jak z wieloma innymi rzeczami w życiu, niech Pani nie próbuje wywierać przymusu moralnego [...]. Lepiej, żeby siostra sama dobrowolnie włączyła się w działania dobroczynne i doświadczyła (*experienced*) dzięki temu poczucia spełnienia (*sense of fulfilment*), które zawsze towarzyszy działalności dobroczynnej.”

2. „Jest szeroko rozpowszechnione przekonanie, że konsumpcja i kupowanie (nabywanie) da nam głębokie spełnienie (*fulfilment*) i zadowolenie w życiu. Doświadczenie pokazuje, że tak nie jest.” (Odpowiedź Arcybiskupa.)

Mój komentarz

W pytaniu dziewiątym i w dyskusji wokół tego pytania znowu pojawia się słowo *fulfilment*, a także niezmiernie ważne dla języka angielskiego słowo *experience*.

Nawet Arcybiskup zachęca tutaj do ofiar pieniężnych w imię poczucia ‘spełnienia’, jakie może to dać ofiarodawcy. Znamienne jest też tutaj odwołanie się do unikalnego angielskiego pojęcia ‘to experience something’. Chodzi tutaj, z grubsza rzecz biorąc, o świadome przeżycie pewnego doznania, traktowanego jako źródło wiedzy egzystencjalnej, nie-książkowej, wiedzy zdobytej poprzez nasze własne zmysły i odczucia. Jak próbowałam dowodzić w specjalnej pracy na temat słowa *experience* (Wierzbicka, w druku), to znowu wpływ tradycji empiryzmu brytyjskiego na powszechnie przyjęte sposoby myślenia, w tym również na język współczesnych dyskusji moralnych. *To experience something* to znaczy poznać coś na własnej skórze, a więc w sposób najbardziej realny i przekonujący, jaki jest. Na przykład ‘to experience’ radość dawania to więcej niż ‘doznać radości dawania’, albo ‘doświadczyć radości dawania’, albo ‘przeżyć radość dawania’. Raczej znaczy to coś jak poznać radość dawania na własnej skórze, a więc w sposób nieodparty i zarazem wzbogacający umysłowo, a nie tylko w sposób zmysłowy i uczuciowy. W języku polskim można mówić oczywiście o radości, jaką daje dawanie i pomaganie innym, ale trudno by o tym mówić w kategoriach, że tak powiem, poznawczych.

Nie przypadkiem słowo *experience* jest dzisiaj kluczowym słowem w reklamie anglojęzycznej: w szczególności ‘doznać czegoś’ nowego (*to experience something new*) to jedna z wartości powszechnie poszukiwanych i szczególnie wysoko cenionych.

Eksplikacje i komentarze do eksplikacji

Powyżej przedstawiłam pytania i odpowiedzi z niedawnej australijskiej debaty i moje komentarze na temat niektórych powtarzających się w tej debacie słów. Teraz z kolei przedstawię eksplikacje tych słów sformułowane w tzw. „naturalnym metajęzyku semantycznym” (Goddard i Wierzbicka 2002), z pewnymi komentarzami na temat tych eksplikacji. Zacznę od słowa *privacy* (‘prywatność’), które, jak wspomniałam, ma dwa blisko ze sobą spokrewnione, ale jednak różne znaczenia: w przybliżeniu ‘prywatność miejsca’ i ‘prywatność informacji’ (zob. Wierzbicka, w druku).

Privacy ('prywatność miejsca', 'prywatność informacyjna')

Słowo *privacy* w sensie odnoszącym się do miejsca odbija w swoim znaczeniu jedną z centralnych wartości kultury anglosaskiej i wiąże się z pewną normą kulturową, którą przedstawiłam poniżej w postaci tego, co moi koledzy i ja nazywamy 'skryptem kulturowym' (Zob. Goddard To appear; Goddard and Wierzbicka 2004 and eds. 2004).

[A] skrypt kulturowy dotyczący *privacy*₁ ('prywatność miejsca')

[wielu ludzi myśli tak:]

jest dobrze, jeżeli ktoś może myśleć o niektórych miejscach tak:

„kiedy robię coś w tych miejscach

inni ludzie nie mogą wiedzieć, co robię, jeżeli nie chcę, żeby to wiedzieli”

źle jest, jeżeli ktoś nie może tak myśleć o żadnych miejscach

Jak widać z tego skryptu, dobrze jest mieć takie 'prywatne miejsca' i źle jest ich nie mieć.

Natomiast 'prywatność informacyjna' to już nie jest coś, co dobrze jest mieć, a źle jest nie mieć, ale po prostu coś, czego źle jest nie mieć: to już nie jest wartość (a więc coś dobrego), ale coś rozumianego jako 'święte prawo' — coś, co się wszystkim należy i czego nikt nie ma prawa naruszyć.

[B] skrypt kulturowy dotyczący *privacy*₂ ('prywatność informacyjna')

[wielu ludzi myśli tak:]

niektóre rzeczy są takie: niewielu ludzi może wiedzieć te rzeczy o kimś,

jeżeli nie znają tego kogoś dobrze

źle jest, jeżeli ktoś nie może myśleć o tych rzeczach tak:

„jeżeli jacyś ludzie nie znają mnie dobrze,

nie mogą wiedzieć tych rzeczy o mnie, jeżeli ja nie chcę, żeby je wiedzieli”

Zwykle to właśnie 'prywatność informacyjna' bywa łączona z pełnym oburzenia słowem *invasion* (*invasion of privacy*), podczas kiedy 'prywatność miejsca' łączy się częściej z łagodniejszym określeniem *intrusion*.

W wypadku obu tych sensów słowa *privacy* samo znaczenie sprowadza się do pewnej powszechnie znanej normy kulturowej. Oba przedstawione tutaj skrypty związane ze słowem *privacy* pokazują, jak wyglądają formuły sematyczne skonstruowane w „naturalnym metajęzyku semantycznym” opartym całkowicie na pojęciach prostych i uniwersalnych. Z tymi skryptami mógłby się ktoś nie zgodzić, ale przy pewnej dozie wysiłku myślowego każdy może je zrozumieć. Nie ma tu żadnych symboli sztucznych, nic z technicznego języka logiki, żadnych oznaczeń, które wymagałyby dalszych wyjaśnień. Wszystko w tych formułach rozumie się samo przez się, po prostu poprzez język naturalny i to język potoczny, prosty, a nie uczony. Dlatego właśnie formuły sematyczne skonstruowane w tym metajęzyku, który jest nazywany naturalnym metajęzykiem semantycznym”, mogą słu-

żyć w praktyce jako wyjaśnienia adresowane do zwykłych ludzi, a nie tylko formuły pisane przez lingwistów dla innych lingwistów (zob. Goddard i Wierzbicka, w druku).

Entitled

Jak już wspomniałam, słowo *entitled* odnosi się do jakiejś korzyści, do której ktoś jest uprawniony. Np. można być 'entitled' ('uprawnionym') do połowy spadku, albo do ulgowych biletów kolejowych, albo do bezpłatnego leczenia.

Słowo *entitled* odwołuje się do pewnych znanych reguł, albo powszechnie znanych albo znanych ekspertom. Zakłada się, że prawo do czegoś, do czego jest się 'entitled', jest w zasadzie niezaprzeczalne: zaprzeczyć mu mógłby tylko ktoś, kto jest ignorantem.

Pojęcie 'entitlement' (rzeczownik) różni się pod kilkoma względami od pojęcia 'right', które ma swój bliski odpowiednik w polskim słowie *prawo* (do czegoś). *Right*, podobnie jak *prawo* (do czegoś), nie musi dotyczyć korzyści osobistej. Np. można powiedzieć, że pacjent ma prawo odmówić dalszego leczenia (*have the right to refuse treatment*), ale nie użyłoby się tu słowa *entitled*, bo taka odmowa niekoniecznie musi być w interesie pacjenta.

Co więcej, słowo *right* ('prawo') odwołuje się nie do znajomości przepisów, ale do racjonalnego myślenia. Nie odwołuje się też ono do możliwych czy niemożliwych sporów słownych. Owszem, *prawo* może być pogwałcone, ale jeżeli jest pogwałcone, to źle. W sumie więc *right* 'prawo' (do czegoś) ma implikacje intelektualne i moralne, podczas kiedy *entitled* ma implikacje, można powiedzieć, właśnie prawne (chodzi tu zarówno o prawa, jak i o przepisy).

Warto dodać, że słowa *entitled* używa się często retorycznie. Na przykład mówi się często, że „everyone is entitled to their opinion”. Na polski przetłumaczyłoby się to jako „każdy ma prawo do własnej opinii”, ale tak naprawdę nie znaczy to tego samego. Słowo *entitled* podkreśla tutaj niezaprzeczalny fakt i odwołuje się do powszechnej wiedzy, a nie do uzasadnień rozumowych i moralnych, tak jak słowo *right* 'prawo' (do czegoś).

Eksplikacja słowa *entitled*

She is entitled to do it. (Por. *Women over 60 are entitled to free prescriptions.*)

('Ona ma prawo to zrobić; jej się to należy.')

- a. wiem, że będzie dla niej dobrze, jeżeli to zrobi
- b. mówię: jeżeli ona powie o tym: 'chcę to zrobić',
inni ludzie nie mogą powiedzieć do niej: 'nie możesz tego zrobić'
- c. wiem, że jeżeli ktoś wie coś o takich rzeczach, ten ktoś powie to samo

Eksplikacja słowa *right*

She has the right to do it.

('Ona ma prawo to zrobić.')

- a. mówię: jeżeli ona chce to zrobić, będzie źle, jeżeli nie będzie mogła tego zrobić bo ktoś inny nie chce, żeby ona to zrobiła
 - b. wiem, że jeżeli ktoś może myśleć dobrze, ten ktoś powie to samo
- (*She has the right to refuse treatment, *She is entitled to refuse treatment.*)

Unreasonable

Dla kluczowego angielskiego słowa *unreasonable* przytoczę tutaj zarówno eksplikację, jak i związany z tym słowem skrypt kulturowy.

Jak pokazuje eksplikacja, słowo *unreasonable* dotyczy zawsze stosunków międzyludzkich i zawsze dotyczy sytuacji, kiedy ktoś chce czegoś od kogoś innego. Norma kulturowa wpisana w to słowo jest taka: wysuwanie życzeń, roszczeń wobec innych ludzi powinno się opierać na znajomości faktów, na przemyśleniu sprawy i na umiarkowaniu ('moderation'): nierozsądnie jest chcieć i oczekiwać od innych zbyt dużo.

Eksplikacja słowa *unreasonable*

an unreasonable request

('wygórowana' prośba)

- a. wiem, że X chce, żeby Y zrobił Z
 - b. jednocześnie wiem o tym pewne inne rzeczy
 - c. kiedy myślę o wszystkich tych rzeczach dobrze, myślę o tym tak:
 - d. „nie jest źle, jeżeli X chce, żeby Y coś zrobił
 - e. jest źle, jeżeli X chce, żeby Y zrobił więcej
 - f. X chce, żeby Y zrobił więcej
 - g. to źle”
 - h. mogę powiedzieć, dlaczego tak myślę
 - i. jeżeli ktoś inny wie to samo o tym
- kiedy ten ktoś pomyśli o tym dobrze, ten ktoś może myśleć o tym tak samo

Skrypt kulturowy związany ze słowem *unreasonable* wymaga w dodatku, żeby adresat prośby czy życzenia mógł też uznać ją za rozsądną i mógł jak gdyby sam się pod nią podpisać jako pod czymś uznanym za sensowne i dobrowolnie przyjętym. Znowu istotnym warunkiem tutaj jest, żeby owo życzenie było „umiarkowane” ('nie za dużo').

[C] skrypt kulturowy związany ze słowem *unreasonable*

[wielu ludzi myśli tak:]

nie jest źle, jeżeli ktoś chce, żeby ktoś inny coś zrobił
 jeżeli ten ktoś inny może myśleć o tym tak:
 „wiem, dlaczego ten ktoś chce, żeby to zrobił
 będzie dobrze, jeśli to zrobię
 chcę to zrobić z tego powodu”
 źle jest, jeśli ktoś chce, żeby ktoś inny zrobił więcej

To commit (oneself)

Czasownik *commit* odwołuje się do ogromnie ważnego angielskiego pojęcia 'commitment'. Z grubsza rzecz biorąc, chodzi tu o dobrowolnie podjęte zobowiązanie wobec innej osoby, oparte na dokładnym przemyśleniu sprawy. Ważne jest tutaj, że chodzi o własny wybór, własne uznanie, że warto się danej rzeczy podjąć, bez jakiegokolwiek zewnętrznego przymusu, a jednocześnie świadomość, że dokonany przez nas wybór jest wyborem wiążącym.

Można powiedzieć, że współczesne angielskie pojęcie 'commitment' zastąpiło poniekąd staroświeckie pojęcie 'duty' ('obowiązek'). Współczesne anglosaskie normy moralne nie aprobują obowiązków nałożonych na człowieka z zewnątrz, ale zachęcają do zobowiązań podjętych dobrowolnie.

Eksplikacja czasownika to commit oneself

He committed himself to doing it.

(On się zobowiązał, że to zrobi.)

- a. on przedtem powiedział do kogoś o tym tak:
- b. „wiem, że chcesz, żebym to zrobił
- c. wiem, że mogę tego nie zrobić
- d. jednocześnie wiem, że jeżeli powiem 'zrobię to' potem nie będę mógł tego nie zrobić
- e. myślałem o tym przez pewien czas
- f. z tego powodu myślę, że będzie dobrze, jeżeli to zrobię
- g. z tego powodu mówię: 'zrobię to, chcę to zrobić'
- h. wiem, że teraz muszę to zrobić"
- i. on wie, że ponieważ tak wtedy powiedział, ludzie mogą teraz myśleć o tym tak:
- j. „on nie może tego nie zrobić, będzie źle, jeżeli on tego nie zrobi"

Eksplikacja przymiotnika *committed* jest pod wieloma względami podobna do eksplikacji czasownika *to commit oneself*, ale różni się od niej w kilku ważnych punktach. Po pierwsze nie odwołuje się ona do żadnego konkretnego aktu mowy, żadnego słownego zobowiązania wobec kogoś innego. Po wtóre, eksplikacja ta zakłada istnienie pewnej kategorii ludzi myślących podobnie, wspólnie oddanych jakiejś sprawie i skłonnych do propagowania tej sprawy i tego sposobu myślenia wśród innych.

Eksplikacja przymiotnika committed

a committed Christian, greenie, Marxist ...

(zaangażowany/wierny/oddany chrześcijanin, „zielony”, „marksista")

- a. ten ktoś myśli o niektórych ludziach tak:
- b. „wiem, że ludzie tego rodzaju myślą o niektórych rzeczach w ten sam sposób
- c. wiem, że ci ludzie robią z tego powodu pewne rzeczy
- d. wiem, że ci ludzie chcą, żeby inni ludzie myśleli o tych rzeczach w ten sam sposób
- e. wiem, że ci ludzie chcą, żeby inni ludzie robili z tego powodu pewne rzeczy
- f. myślałem o tym przez pewien czas
- g. z tego powodu myślę, że dobrze jest, jeżeli ktoś tak myśli o tych rzeczach

- h. z tego powodu chcę być jednym z tych ludzi
- i. wiem, że będę musiał robić z tego powodu pewne rzeczy
- j. chcę robić te rzeczy"
- k. ponieważ on tak o tym myśli, on myśli o wielu rzeczach tak: 'nie mogę tego nie zrobić, chcę to zrobić'
- l. kiedy on tak o tym myśli, on to robi z tego powodu
- m. dobrze jest, jeżeli ktoś jest taki

To move on

Czasownik *to move on*, a w szczególności wyrażenie *it's time to move on*, odbija rozpowszechniony dzisiaj w świecie anglojęzycznym sposób patrzenia na życie: jeżeli w naszym życiu są jakieś sprawy smutne, bolesne, trudne, to nie warto godzić się z tym zbyt długo, nie warto pogrążyć się na długo w smutku czy żalu, trzeba coś zasadniczo zmienić, zrobić coś nowego, zacząć myśleć o czymś innym. Często używa się tego wyrażenia w stosunku do śmierci osób bliskich, o której nie trzeba myśleć zbyt długo, ale często używa się go też w różnych innych sytuacjach.

Eksplikacja zwrotu *it's time to move on*

It's time to move on.

('Czas na zmianę, czas iść naprzód.')

- a. wiem, że ten ktoś żył przez długi czas w jeden sposób
- b. wiem, że ten ktoś myślał o tych samych rzeczach przez długi czas
- c. wiem, że ten ktoś robił te same rzeczy przez długi czas
- d. wiem, że ten ktoś czuł z tego powodu coś złego przez pewien czas
- e. mówię: będzie dobrze, jeżeli ten ktoś nie będzie już tak żyć
- f. będzie dobrze, jeżeli ten ktoś będzie teraz myśleć tak:
- g. „nie chcę już tak żyć
- h. chcę teraz robić inne rzeczy
- i. chcę teraz myśleć o innych rzeczach
- j. chcę czuć z tego powodu coś dobrego"

Evidence

Słowo *evidence* przyrównałam poprzednio do wyrażen *dane empiryczne i materiał dowodowy*. Ale *evidence* to jest mniej niż *dowód* czy *dowody*, a więcej niż *dane*. Z grubsza biorąc, *evidence* to jest podstawa do twierdzenia o czymś 'to jest tak' oparta na mocnej i empirycznej wiedzy o czymś innym. Sama ta podstawa nie musi być oceniana jako mocna — ale odsyła ona do czegoś mocnego, opartego na danych zmysłowych. Moja eksplikacja wygląda tak:

Eksplikacja słowa *evidence*

There is evidence that it is so.

(Istnieje *evidence* [podstawa], że to jest tak.)

- a. ludzie mogą powiedzieć o tym: "to jest tak"

- b. ponieważ mogą powiedzieć o czymś innym:
- c. „ludzie mogą o tym wiedzieć pewne rzeczy dobrze
- d. tak jak mogą wiedzieć pewne rzeczy o czymś dobrze, kiedy to widzą
- e. (nie tak, jak ludzie mogą wiedzieć pewne rzeczy o czymś jeżeli tego czegoś nigdy nie widzieli)”

Jak wspomniałam poprzednio, to unikalne angielskie pojęcie (*‘evidence’*) nie-
sie na sobie znamie brytyjskiego empiryzmu i zaufania do danych zmysłowych.
To zaufanie nie jest bynajmniej bezgraniczne, ale jest większe niż zaufanie do my-
ślenia abstrakcyjnego niepopartego danymi zmysłowymi.

Experience

Skoro mówiłam właśnie o słowie *evidence*, to od razu powiem też coś o sło-
wie *experience*, które moim zdaniem również nosi na sobie pieczęć brytyjskiego
empiryzmu. Nie chodzi tu o *‘experience’* w sensie polskiego doświadczenia, ale
o unikalne angielskie pojęcie łączące w sobie elementy doznania, wrażenia, świa-
domości, przeżycia i wiedzy o charakterze zmysłowym. Eksplikacja podana poni-
żej odnosi się do czasownika *to experience*, ale w istocie chodzi tu i o czasownik
i o rzeczownik.

Eksplikacja słowa *experience*

This person experienced Y.

(‘Ten ktoś doświadczył/doznał/zaznał/przeżył/poczuł Y’. [gdzie „Y” to mogą być, na przykład,
trudności, szok, wielka radość, brzęczenie w uszach, łaska Boża, Bóg ...])

- a. coś działo się z tym kimś przez jakiś czas
- b. to było nie tak jak kiedy indziej
- c. kiedy to się działo, ten ktoś czuł coś z tego powodu
- d. ten ktoś myślał wtedy tak: “to się teraz ze mną dzieje”
- e. ten ktoś wiedział wtedy, jak to jest
- f. z tego powodu potem ten ktoś mógł o tym myśleć tak:
- g. „wiem, jak to było, kiedy to się działo
- h. wiem to tak, jak wiem, co czuję, kiedy czuję coś w ciele [we własnym ciele]
- i. wiem to tak, jak wiem, co widzę, kiedy widzę coś [na własne oczy]”

Jak widać z tej eksplikacji, chodzi tutaj o świadome przeżywanie czegoś, czego
właśnie doznajemy i uzyskiwanie w ten sposób wiedzy empirycznej, innej od
wiedzy, jaką można uzyskać z książek albo drogą abstrakcyjnego myślenia.

Fulfilled i enjoy

Ostatnie dwa słowa, które wyeksplikuję tutaj, to przymiotnik *fulfilled* i cza-
sownik *to enjoy*. Pojęcie *‘fulfilment’* odegrało szczególnie ważną rolę w historii
feminizmu, ale oczywiście nie tylko. Chodzi tutaj znowu, grubsza rzecz biorąc,
o poczucie satysfakcji i zadowolenia z własnego życia — życia rozumianego nie

jako los, ale jako pewna całość ukształtowana przez nasze własne wysiłki i nasze własne wybory. Eksplikacja wygląda tak:

Eksplikacja słowa *fulfilled*

She felt fulfilled [in life, in her work, as a woman]

('Ona czuła się zaspokojona/spelniona' [w życiu, w pracy, jako kobieta])

- a. kiedy ona myślała o swoim życiu (pracy, etc.), myślała tak:
- b. „żyłam przez pewien czas
- c. robiłam w tym czasie dużo rzeczy, bo chciałam, żeby się stały pewne rzeczy
- d. te rzeczy stały się z tego powodu
- e. to dobrze
- f. jest tak, jak chciałam”
- g. kiedy tak myślała, czuła z tego powodu coś dobrego
- h. tak jak ludzie czują, kiedy tak myślą

She enjoyed doing it.

('Kiedy to robiła, miała z tego przyjemność.')

- a. kiedy to robiła, czuła z tego powodu coś dobrego
- b. tak jak ludzie czują, kiedy myślą o czymś tak:
- c. „robię teraz to
- d. chcę to teraz robić przez pewien czas
- e. kiedy to teraz robię, czuję z tego powodu coś dobrego”

Szczególnie znamienne jest w dyskusji nad pytaniem dziewiątym połączenie pojęcia 'fulfilment' z pojęciem 'experience', a właściwie połączenie aż trzech kluczowych angielskich słów: *experience*, *fulfilment* i *sense* (*to experience a sense of fulfilment*). O słowie *sense* nie mówiłam tutaj nic, ale to też — obok *evidence* i *experience* — jedno z kluczowych słów brytyjskiego empiryzmu i nasiąkniętego nim współczesnego języka angielskiego.

Wreszcie, na koniec, czasownik *to enjoy* również wskazuje na jedną z kluczowych wartości w języku filozofii potocznej związanej ze współczesnym językiem angielskim. Najbliższy mu odpowiednik polski to *przyjemność*, ale po angielsku *przyjemność* to *pleasure*. Słowo *enjoy* związane jest ściśle z własnymi działaniami, które są źródłem przyjemności. A więc, podobnie jak w wypadku słów *fulfilment* i *fulfilled*, chodzi tutaj o poczucie kontroli nad własnym życiem: *enjoyment* to przyjemność, którą mam do zawdzięczenia samej sobie, przyjemność aktywna, świadoma.

Podsumowanie

Zbierając główne wątki tych rozważań, chciałabym zwrócić jeszcze raz uwagę na trzy punkty. Po pierwsze, nasz sposób myślenia o świecie, w tym również o kwestiach moralnych, zależy do pewnego stopnia od języka, w którym myślimy.

Każdy język jest wyrazem pewnej kultury, pewnej historii, i zawiera w sobie to, co Mickiewicz nazwał "przędzą myśli" danego narodu.

Ta 'przędza myśli' jest czymś bardzo cennym, bo ona ułatwia mówiącym szybkie myślenie i łatwe porozumiewanie się z innymi, podsuwając mówiącym pewne gotowe wzory myślenia. Ale jest też w tej "przędzy" pewne niebezpieczeństwo. Dobrze jest zdawać sobie sprawę z owych gotowych wzorców myślenia, jakie niesie ze sobą sam język, po to, żeby móc się od nich w razie potrzeby uniezależnić. Z tego punktu widzenia pożyteczne jest, jak sądzę, porównywanie gotowych pojęć naszego własnego języka ojczystego z pojęciami, jakie podsuwają mówiącym inne języki, po to choćby, żeby móc wybierać nasze pojęcia i nasze sposoby myślenia świadomie, a nie dać się nieść po prostu na fali gotowego słownictwa i gotowej frazeologii.

Po drugie, żeby móc uniezależnić się w miarę potrzeby i chęci od gotowych sposobów myślenia, dobrze jest być świadomym znaczeń zawartych w słowach, którymi się posługujemy. Do tego potrzebne są pewne narzędzia pojęciowe, pewne wypracowane metody analizy znaczeń. Doświadczenie pokazuje, że naturalny metajęzyk semantyczny może takich narzędzi i takich metod analizy dostarczyć. Dlatego myślę, że byłoby dobrze, gdyby naturalny metajęzyk semantyczny dotarł m.in. do szkół.

Po trzecie, jak próbowałam tu pokazać, pojęcia proste i uniwersalne, na których opiera się ten metajęzyk, dają nam szansę pewnego uniezależnienia się od języka i w związku z tym szansę myślenia bardziej świadomego i mniej zależnego od środowiska, w którym się obracamy i nawet kraju, w którym żyjemy.

Nie chodzi tutaj bynajmniej o głoszenie jakiegoś relatywizmu w myśleniu, wręcz przeciwnie. Używając prostych pojęć uniwersalnych, możemy w zasadzie pomyśleć i powiedzieć cokolwiek w jakimkolwiek języku. Możemy również sformułować pewne twierdzenia czy prawdy moralne, które uważamy za uniwersalne, niezależne od języka. Jednocześnie posługując się prostymi pojęciami uniwersalnymi możemy wyjaśnić specyfikę kulturową jakiegokolwiek społeczeństwa osobom z innych społeczeństw. Możemy więc uzyskać lepsze rozumienie samych siebie i lepsze rozumienie innych ludzi i możemy budować mosty między ludźmi z różnych kręgów kulturowych, mosty wzajemnego rozumienia się i porozumienia.

W każdym razie, taka jest wizja przedstawionego tutaj programu i taka jest związana z nim nadzieja.

Literatura

Besemeres Mary, Wierzbicka Anna (red.), (w druku), *Translating Lives: Australian stories of language migration*. University of Queensland Press.

- Contemporary moral dilemmas — A panel discussion. 2006. *Australian Weekend Magazine*. 7–8 January 2006.
- Goddard Cliff, (w druku), Cultural Scripts. In *Online Handbook of Pragmatics*.
- Goddard Cliff, Anna Wierzbicka, 2004, Cultural scripts: What are they and what are they good for? *Intercultural Pragmatics*. (Special issue on Cultural Scripts edited by Cliff Goddard and Anna Wierzbicka) (2): 153–165.
- Goddard Cliff, Anna Wierzbicka (w druku), Semantic primes and cultural scripts in language learning and intercultural communication. In Gary Palmer and Farzad Sharifian, eds. *Applied cultural linguistics, second language teaching and intercultural communication*. Amsterdam: John Benjamins.
- Goddard Cliff, Anna Wierzbicka (red), 2002, *Meaning and Universal Grammar: Theory and empirical findings*. Amsterdam: John Benjamins. 2 volumes.
- Goddard Cliff, Anna Wierzbicka, (red.), 2004, *Intercultural Pragmatics*. Special Issue on Cultural Scripts. 2.
- Malouf David, 2003, Made in England: Australia's British Inheritance. *Quarterly Essay*. 12: 1–66.
- Quinn Naomi, 1985, 'Commitment' in American marriage: A cultural analysis. In Janet W. D. Dougherty (ed.) *Directions in cognitive anthropology*. Urbana: University of Illinois Press. 291–320.
- Wierzbicka Anna, 2006a, *English: Meaning and culture*. New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka Anna, 2006b, *Semantyka: Jednostki elementarne i uniwersalne* (Przekład książki: *Semantics: Primes and Universals* 1996). Tłum. Adam Głaz. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Wierzbicka Anna, (w druku), The concept of *evidence*: historical semantics as a gateway to the history of ideas, culture and society. *Language in Society*.
- Wierzbicka Anna, (w druku), A Conceptual Basis for Intercultural Pragmatics and World-wide Understanding. In Martin Putz and JoAnne Neff-van Aertselaer, eds. *Contrastive Pragmatics: Interlanguage and Cross-cultural Perspectives*. Berlin: Mouton de Gruyter.

CONTEMPORARY MORAL DILEMMAS THROUGH THE PERSPECTIVE OF ENGLISH AND POLISH

The linguistic communities of Poles and English-speaking Australians live in their respective linguistic worlds and coherent "moral languages". The two languages, however, differ from each other in their key words and concepts. As a result, the moral dilemmas of these communities also differ. The author, a speaker of English and Polish belonging to two "moral worlds", analyzes a few key English concepts with no adequate Polish equivalents. Examples are taken from a discussion in the newspaper *The Australian* in 2006. Questions sent to the editor were answered by eminent figures (a writer, historian, editor, judge, archbishop), who used moral concepts expressed with English words and expressions *privacy*, *invasion of privacy*, *entitled*, *to commit oneself*, *to move on*, *unreasonable*, *committed*, *evidence*, *fair* and *unfair* or *experience*. The questions and answers are supplemented in the article with the author's comments and precise explications in the form of "cultural scripts". The latter are constructed from the elements of the Natural Semantic Metalanguage, developed and used by the author for many years. It is concluded that "the way we think depends to some extent on the language we speak". In order to liberate oneself from the grips of language, one must, while explicating the meanings of words, use universal primes.

Elena Bieriezowicz
(Ekatierinburg)

CZŁOWIEK WŚRÓD LUDZI — W PERSPEKTYWIE JĘZYKA

Autorka podejmuje analizę wielopłaszczyznowych związków semantycznych rosyjskiego leksemu *ludi* 'ludzie', który należy do zasobu podstawowych słów i pojęć. Na przykładach pochodzących z języka literackiego i gwar — głównie rosyjskich, ale także i z innych języków słowiańskich, rekonstruuje „zasady organizacji przestrzeni semantycznej” leksemu *ljudi*, bada jego różnorakie połączenia semantyczne oraz uwarunkowania pragmatyczne użycia. Leksem ten ma wiele derywatów, przybiera znaczenie uogólniające, a w trakcie wielowiekowego rozwoju uległ silnej aksjologizacji (pozytywnej i negatywnej). Jego znaczenia warunkowane były również zmieniającym się punktem widzenia.

Wyraz *ludi* i jego derywaty, według autorki, funkcjonują w siedmiu następujących „sferach ideograficznych”: 1. człowiek „fizyczny” — w tym: płeć, stan fizyczny i wiek; 2. charakter i właściwości zachowania się, takie jak otwartość na kontakt z innymi, empatia, zasady moralne; 3. społeczeństwo, wspólnota — charakteryzowane w kategoriach pozycji społecznej i opozycji swój: obcy, z uwzględnieniem roli w komunikacji, etykiety, momentu zmiany stanu cywilnego (istotnego szczególnie dla kobiety) oraz realizowanych ról społecznych; 4. praca produkcyjna, przede wszystkim podziały według opozycji chłopci, rzemieślnicy i robotnicy; 5. kultura i ideologia, w tym religia i wychowanie; 6. przestrzeń — z rozróżnieniem świata w ogóle oraz kraju ojczystego, stron rodzinnych i domu; 7. ogólne właściwości ciał i substancji — takie jak ilość oraz ogólna ocena racjonalna. Autorka stwierdza, że mimo wieloaspektowości analizowany kompleks semantyczny związany z leksemem *ludi* jest wewnętrznie spójny.

Leksem *ljudi* 'ludzie' ma semantykę uogólniającą i jest obciążony szczególnym ładunkiem wartościującym: jest to jeden z wyrazów, od którego zaczyna się samookreślenie człowieka w świecie, por. *mir*, *narod*, *rusские* i inne. Ważną funkcjonalno-semantyczną właściwością tego wyrazu jest obecność w jego zna-

czeniach zmieniającego się punktu widzenia podmiotu mówiącego, który przemieszcza się po osi „my — oni”, od bieguna indywidualnego do społecznego: mówiący raz patrzy na ludzi od wewnątrz, zaliczając się do nich, innym razem — z zewnątrz, i wtedy są mu oni obcy, postrzega ludzi jako innych, ponieważ na pierwszy plan wysuwa się jego ludzka „odrębność”, por. przykłady z rosyjskiej klasyki w rodzaju *Ljudi ženjatsja, gljażu, neženat liš' ja chožu!* ‘Ludzie się żeniają, patrzę, tylko ja chodzę nieżonaty!’ (Puszkina), *Ran'še ljudej Ermolaj podymaetsja, Pozže ljudej s polosy vozvraščaetsja* ‘Wcześniej niż ludzie wstaje Jermołaj, później niż ludzie wraca z pola’ (Niekrasow). W ten sposób między wyrazami *ljudi* ‘ludzie’ i *čelovek* ‘człowiek’, które z punktu widzenia gramatyki tworzą parę supletywną, może zachodzić również relacja „supletywizmu semantycznego”.

Odnotowane właściwości (semantyka uogólniająca, aksjologizacja, „dryfujący” punkt widzenia) decydują o tym, że wyraz *ljudi* posiada specyficzne semantyczno-pragmatyczne zaprogramowanie, który będzie przedmiotem analizy tego artykułu. O ile mi wiadomo, rosyjskiego wyrazu *ljudi* w tym aspekcie jeszcze nie rozpatrywano, analizie konceptualnej poddane zostało polskie słowo *lud* (Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993).

Należy od razu sprecyzować cele tego artykułu. Badany leksem wyraża pojęcie fundamentalne, które wchłonęło grubą warstwę wielowiekowej historii narodu, jest ośrodkiem najważniejszych związków konceptualnych, co pociąga za sobą cały kompleks różnorodnych problemów o charakterze historyczno-lingwistycznym i lingwo-filozoficznym. Sama tylko komentowana lista derywatów rdzenia *ljud-* i idiomatyki zawierającej wyraz *ljudi* (jeżeli stawiamy przed sobą zadanie, aby wyjaśnić, jakimi mogli i mogą być *ljudi*: *belymi* ‘białymi’, *dvorovymi* ‘dworskimi’, *dobroj voli* ‘dobrej woli’, *gulaščimi* ‘hulaszczymi’, *zaezżimi* ‘przyjezdnymi’, *zemskimi* ‘ziemskimi’, *lučšimi* ‘lepszymi’, *molodymi* ‘młodymi’, *prostymi* ‘prostymi’, *slużivymi* ‘żołnierzami’, *ubogimi* ‘ubogimi’, *cerkovnymi* ‘cerkiewnymi’, *čużimi* ‘obcymi’ itp.; z jakimi obiektami — na przykład: *gomonom* ‘gwarem’, *dorogoj* ‘drogą’, *zavist'ju* ‘zazdrością’, *izboj* ‘chata’, *molvoj* ‘fama’, *pomyslami*, *mužestvom* ‘męstwem’, *rečami* ‘mową’, *rodom*, *sovest'ju* ‘sumieniem’, *sud'bami* ‘losami’ i *sud'biščem* ‘dola’ — da się porównać treść zawarta w przymiotniku *ljudskoj*, jakie odcienie sensu wyrażają połączenia: *v ljudjach*, *pri ljudjach*, *na ljudi / na ljudjach* i inne), mogłaby wypełnić całą książkę, która powiększyłaby się wielokrotnie, gdyby dodano analizę porównawczą *ljudej* ‘ludzi’ z *mirom* ‘światem’ i *narodom* ‘ludem’ — z jednej strony, z *čelovekom* ‘człowiekiem’ — z drugiej, z Bogiem — z trzeciej, z *ja* i *my* — z czwartej, z *vlast'ju* ‘władzą’ — z piątej (nie wspominając nawet o badaniach komparatystycznych reguł rozwoju semantycznego gniazda **l'ud-* w różnych językach słowiańskich). Tak więc widać, że wyraz o skromnej semantyce jądrowej organizuje dookoła siebie wyjątkowo rozgałęzioną sieć powiązań semantycznych, olbrzymią przestrzeń znaczeniową, która ciągle się

rozszerza — chociaż oczywiście pewne jej obszary dezaktualizują się z powodu zaniku tych lub innych instytucji społecznych. Nie podejmując się rekonstrukcji językowego portretu „ludzi”, zamierzam rozpatrzeć (ogólnie i na konkretnych przykładach) charakterystyczne dla języka rosyjskiego zasady organizacji przestrzeni semantycznej, prawa rządzące powstawaniem sensu, który wytwarza się w wyniku połączeń pewnych semantycznych i pragmatycznych uwarunkowań oraz pozwala prognozować rozwój semantyki wyrazu i jego derywatów. Właśnie te prawa i zasady są określone powyżej jako semantyczno-pragmatyczne zaprogramowanie wyrazu.

I. Aksjologiczne zabarwienie semantyki opiera się na idei normy, przy tym norma oczywiście związana jest nie z osobistym, lecz ze społecznym biegunem konceptu. Normatywność przejawia się w semantyce niektórych derywatów wyrazu *ljudi*: liter. *po-ljudski* ‘jak przystaje ludziom, jak to jest przyjęte wśród ludzi’, dial. *poljud’e* ‘zwyczaj, zaprowadzony, przyjęty porządek rzeczy’ (SRNG 29: 186), *ljudski* ‘tak, jak należy; słusznie’ (SRGK 3: 169); por. serbsk. dial. *ljudovati* ‘prowadzić dobry, prawidłowy tryb życia’ (ESSJa 15: 194).

Inne objaw normatywności — użycie wyrazu *ljudi* (z charakterystycznym wzmocnieniem *dobrye ljudi*) w składzie zaleceń przysłowiowych: *V mae dobre ljudi ne ženjatsja* ‘W maju dobrzy ludzie ślubu nie biorą’; *Na Kazanskuju dobre ljudi vdal’ (v ot”ezd) ne ot”ezżajut* Na Kazańską [święto Ikony Matki Boskiej Kazańskiej] dobrzy ludzie daleko (w drogę) nie wyjeżdżają; *Dobrye ljudi koz’imi oreškami ne potčujut* ‘Dobrzy ludzie kozimi bobkami nie częstują’; *Suprotiv cerkvi dobre ljudi kabaka ne stavjat* ‘Naprzeciwko cerkwi dobrzy ludzie karczmy nie budują’ (Dal’ II: 289, 392, 770; IV: 361) itp. Poza tym, normatywność (choć trochę przygłuszona przez ironię, patrz niżej) zawarta jest w semantyce takich idiomów, jak *vse kak u ljudej* ‘wszystko jak u ludzi’, *kak vse ljudi* ‘jak wszyscy ludzie’.

II. „Wędrujący” punkt widzenia czasami daje swoisty efekt samoidentyfikacji typu *bricolage*: „ja przeciwstawiam się ludziom, ale czy ja to «nie ludzie»?”. Efekt ten prowadzi w niektórych użyciach wyrazu *ljudi* do powstania oksymoronów, paradoksów. Por. typową sytuację językową: ograniczając potok ludzi chcących wejść po schodkach do samolotu, stewardesa mówi do pasażerów: *Ljudi projdut — i vy pojdete* ‘Ludzie przejdą — wtedy pójdą i Państwo’ (w zależności od nastroju odbiorcy takie frazy mogą budzić bardzo różne reakcje — od uśmiechu do irytacji i oburzenia). Opisany efekt nierzadko wykorzystuje się w paremiologii: *Vse kak u ljudej, da ne po-ljudski* ‘wszystko jak u ludzi, lecz nie po ludzku’; *Mnogo narodu, da ljudej net* ‘Kupa luda, a ludzi nie ma’ (Dal’ II: 284), *Ljudej mnogo, a čeloveka net* ‘Ludzi mnóstwo, ale człowieka nie ma’ (Snegirev: 215) i inne.

III. Uogólniająca semantyka słowa razem ze zmieniającym się, ruchomym punktem widzenia warunkują zjawisko kondensacji treści, które realizuje się na

linii rodzaj → aspekt. Za znaczenia rodzajowe należy uznać podstawowe „ogólnoludzkie” znaczenia wyrazu *ljudi*, aspektowymi zaś są te konkretyzacje, które odzwierciedlają istotne dla nadawcy i dla danej sytuacji komunikatywnej opozycje: jako *ljudi* mogą być określani mężczyźni w opozycji do kobiet, ludzie w średnim wieku — do dzieci i starców, mieszkańcy miasta — do mieszkańców wsi, sługa — do pana, świadkowie wypadku — w stosunku do jego bezpośrednich uczestników, ludzie świeccy — do kleru itp. (przykłady będą poddane analizie niżej). O decydującej roli procesów kondensacji treści w kształtowaniu się semantyczno-pragmatycznego zaprogramowania badanego wyrazu świadczy ich niezmienna aktualność i aktywność oraz dołączenie do nich coraz to nowszych sfer semantycznych, por. znane z gwary więziennej używanie wyrazu: *ljudi* ‘złodzieje, przestępcy’ (BSŻ: 326) (w opozycji do obywateli praworządnych).¹ Znaczenia poddane podobnej kondensacji przedstawione są w gniazdach analogów semantycznych wyrazu *ljudi*: *mir* ‘wspólnota, społeczność chłopska’ [Dal’ II: 330], liter. *narodnyj* ‘w Rosji przed rewolucją: przeznaczony dla niższych warstw społeczeństwa, ogólnodostępny’, *ruszkij* ‘nie należący do Kozaków’, ‘ludowy, chłopski’ (SRNG 35: 272).

IV. Połączenie idei normy z ruchomym punktem widzenia powoduje, że liczne użycia wyrazu *ljudi* i jego derywatów zawierają ocenę aksjologiczną umiejscowioną na osi plus minus. Ocena pozytywna jest bardziej wyraźna (ponieważ podyktowana jest normatywnością) i realizuje się na przykład w semantyce przymiotników i przysłówków jakościowych utworzonych od rdzenia *ljud-*: *ljud’e* (zbior.) ‘ludzie (o dobrych ludziach)’ (SSG 6: 67), *ljudski-ladom* ‘dobrze, słusznie’ (KSGRS), *ljud’ja* (żyć) ‘dobrze, dostatnio’ [KSGRS]; por. bułg. dial. *ljudim* ‘zrobić coś dobrze’ (ESSJa 15: 193) i inne. Semantyka oceny pozytywnej obecna jest również w derywatach rdzeni *mir-*, *ruszk-*: por. potoczne *mirovoj* ‘bardzo dobry, znakomity’, *ruszkij* ‘prawdziwy’ (SRNG 35: 272) itd. Można również odnaleźć przykłady wartościowania negatywnego: *ljudja* ‘zły człowiek’ (SSG 6: 67), *ljudno* ‘biednie’ (SRNG 17: 243) i inne. Ruch w kierunku bieguna oceny negatywnej ukryty jest również w ironicznym zamarkowaniu licznych na pierwszy rzut oka „pozytywnych” użyciu wyrazu *ljudi*. Ironia ta bazuje na wspomnianych już wyżej użyciach oksymoronicznych i często towarzyszy utrwalonemu w mowie połączeniu *dobrye ljudi* ‘dobrzy ludzie’: *Ne našli Bog voroga, a dobrye ljudi najdutsja* ‘Nie zsyłaj, Boże, wroga, bo ludzie dobrzy i tak się znajdują’; *Naučat dobrye ljudi rešetom vodu nosit’* ‘Nauczają dobrzy ludzie sitem wodę nosić’; *Otstan’, Bog, napadut i dobrye ljudi* ‘Odczep się Boże, [i bez Ciebie] napadną dobrzy ludzie’ (Dal’ I: 444; II: 446). Z ironią mogą być użyte również połączenia *vse kak u ljudej* ‘wszystko jak

¹ W polskiej gwarze przestępczej więźniowie nazywają *ludźmi* innych więźniów, umięgających *grypsować*, tj. posługiwać się żargonem więziennym [Red.].

u ludzi'; *ne chuže, čem u ljudej* 'nie gorzej niż u ludzi'; *kak vse ljudi* 'jak wszyscy ludzie', por. przykłady ze współczesnej prasy: *V Britanii vse kak u ljudej: vorujut, ser* 'W Wielkiej Brytanii wszystko jest jak u ludzi: kradną, sir'; *V prazdnik u nich ne chuže, čem u ljudej: vodka, rugan', poboï* 'Święta obchodzą nie gorzej niż ludzie: wódka, kłótnie, bójki'; *Svešnikov, kak vse ljudi, umel postavit' žene fngal pod glazom* 'Swiesznikow, jak wszyscy ludzie, umiał podbić żonie oko'.

V. Kompleks opisanych wyżej semantycznych właściwości wyrazu *ljudi* warunkuje bogatą ideografię jego derywatów semantycznych i słowotwórczych (czyli różnorodność sfer tematycznych, w których obecne są te derywaty). W każdej z tych sfer obecne są opozycje tematyczne określane zmianą punktu widzenia mówiącego, przy czym „*ljudi*” i „*neljudi*” jakby zamieniają się ze sobą miejscami: założmy, że w jednych warunkach pragmatycznych jako *ljudi* będą określani rzemieślnicy w opozycji do chłopów, w innych — na odwrót. „Wędrujący” punkt widzenia ma pewne zakresy, granice wariacji, czyli sfery, które już nie są „ludzkie”, nie są przyswojone przez derywaty badanego wyrazu, a jednak są z nim w trwałej opozycji. W tych sferach przejście „nie ludzi” w „ludzi” nie następuje. Są dwie takie granice: wewnętrzna i zewnętrzna.

Granica zewnętrzna oddziela „ludzi” od zwierząt i techniki.

Przeciwstawienie ludzi zwierzętom utrwalone jest w opozycji *ljudi* — *zveri* (najczęściej — wilki i psy): *Ljudi dorogoj, a volk storonoj* 'Ludzie po drodze, a wilk po uboczu' (Dal' II: 284), *Kušajut odni tol'ko svin'i, a ljudi edjat* 'Żrą tylko świnie, a ludzie jedzą' (PRN 2: 664), *Pri takoj temperature ljudi ne vyživut — razve čto sobaki* 'Przy takiej temperaturze ludzie nie przeżyją, chyba że psy'; *Kak zveri sebjja vedut — ne po-ljudski* 'Zachowują się jak zwierzęta — nie po ludzku' itp.

Szczególny wariant tej samej opozycji realizuje się w nazwach roślin, które odbierane są jako przeznaczone do jedzenia przez ludzi lub przez zwierzęta (domowe, „uszlachetnione” vs dzikie), np.: *ljudinyj* 'przeznaczony dla ludzi' (SRNG 17: 242) (por. również białoruskie *ludziny* 'jadalny, nadający się do jedzenia' (SCRB 1: 218).

Przeciwstawienie ludzi technice utrwalone jest w semantyce książk. *ljudi* 'w języku wojskowym — żywa siła (w odróżnieniu od techniki)' (SSRLJa 6: 442–443), por. też charakterystyczny synonim wyrazu *ljudi* w tym samym znaczeniu — *żywaja sila*. Bliską semantykę ma gwar. *narodom* 'ręcznie' (KSGRS).

Wewnętrzną granicę określa paradoksalny i niezbyt ostry (a jednak bardzo wyraźnie określany przez język) podział między sferą *ljudskogo* 'ludzkiego' i sferą *čelovečeskogo* 'człowieczego'. Istnienie tej granicy można pokazać na przykładzie przysłówków *po-čelovečeski* i *po-ljudski*. W całym szeregu użyć przysłówki te mają podobną semantykę kontekstową, np. 'tak, jak to jest przyjęte przez ludzi, z uwzględnieniem ich potrzeb (o warunkach bytowych i życiowych okolicznościach)', por. pary podobnych w wymowie kontekstów z prasy: *Ne po-ljudski žit'*

v požiłom vozraste trudno, net sil taskat' vodu vedrami 'Trudno jest żyć w podeszłym wieku nie po ludzku, nie ma siły, aby ciągać wodę w wiadrach' // *Uspejut li veterany požit' po-čelovečeski?* 'Czy zdążą weterani pożyć po ludzku [dosł. po człowieczemu]?'; *Ne sumeli ne tol'ko sbereč' soldat, no i pochoronit' po-ljudski* 'Nie tylko nie potrafili uchronić żołnierzy, ale nawet pochować po ludzku' // *Chočetsja pochoronit' mamu po-čelovečeski* 'Chce się pochować matkę po ludzku [dosł. po człowieczemu]' itp.; 'tak, jak ludzie powinni traktować się nawzajem, z uwzględnieniem etyki relacji międzyludzkich': *My ljudi, i s nami nado obcho-dit'sja po-ljudski* 'Jesteśmy ludźmi, więc traktować nas trzeba po ludzku' // *K ljudjam i k ženščinam v častnosti voobščę nado starat'sja otnosit'sja po-čelovečeski, a ne v kakoj-to opredelennyj den'* 'Ludzi, w tym również kobiety, należy zawsze traktować po ludzku [dosł. po człowieczemu], a nie tylko w jakiś jeden dzień'; *I vesti sebja možem po-ljudski, no tol'ko s ljud'mi, kotorye sami vedut sebja po-ljudski* 'I zachowywać się możemy po ludzku, ale tylko z ludźmi, którzy sami zachowują się po ludzku' // *Naučites' snačala vesti sebja po-čelovečeski, togda i obščat'sja s vami budet prijatno* 'Niech się pan najpierw nauczy zachowywać się po ludzku [dosł. po człowieczemu], wtedy będzie przyjemnie rozmawiać z panem' i inne.

Jednak wyróżnia się sfera znaczeń, w której drogi tych przysłówków się rozchodzą — jest to sfera osobistych stanów emocjonalnych, przeżyć i dążeń, do której wolno wejść każdemu człowiekowi, lecz „ludziom” wejścia się zabrania. Chodzi o sytuacje, w których przysówek *po-čelovečeski* łączy się z predykatami stanów wewnętrznych — *žal* 'szkoda', *prijatno* 'przyjemnie', *poniatno* 'zrozumiałe', *chočetsja* 'chcę się' itp.: *Ministr oborony Ivanov zajavil, čto „po-čelovečeski so-čuvstvuet” polkovniku Budanovu* 'Minister obrony Iwanow oświadczył, że „po ludzku [dosł. po człowieczemu] współczuje” pułkownikowi Budanowowi'; *Borisu Govorinu, po ego slovam, po-čelovečeski prijatno, čto k rukovodstvu aluminiеvoj otrasl'ju v Sibiri prišli novye ljudi* 'Borisowi Goworinowi, według jego słów, jest po ludzku [dosł. po człowieczemu] przyjemnie, że kierownictwo przemysłu aluminiowego na Syberii przejęli nowi ludzie'; *Na čto možno było po-čelovečeski na-dejat'sja — tak choťja by na pravo byt' vyslušanym* 'Na co można było po ludzku [dosł. po człowieczemu] liczyć — przynajmniej na to, aby mieć prawo być wysłuchanym'. Zamiana *po-čelovečeski* na **po-ljudski* w tych wypadkach wydaje się niemożliwa.

VI. Po wytyczeniu granic, zakresów wariancji znaczeń osobistego i społecznego chcę przedstawić sfery ideograficzne, w których funkcjonują wyraz *ljudi* i jego derywaty: 1. człowiek „fizyczny”; 2. charakter i właściwości zachowania się; 3. społeczeństwo, wspólnota; 4. praca produkcyjna; 5. kultura, ideologia; 6. przesze-
rzeń; 7. ogólne właściwości ciał i substancji.

1. Człowiek „fizyczny”

Przynależność płciowa

Jak wiadomo, wyrazy oznaczające człowieka w licznych językach świata (w tym w całym szeregu języków słowiańskich i w języku staroruskim) mają takie samo „skondensowane” znaczenie mają ‘mężczyzna, mąż’ (*mužčina, muž* w: ĖSSJa 4: 48–49), które od dawna odzwierciedla wyobrażenia o tym, kto w najlepszy sposób odpowiada statusowi wolnego człowieka. To „męskie” znaczenie przechodzi na semantykę wyrazu *ljudi*, por. *molodye ljudi* ‘młodzi mężczyźni, młodzieńcy’ (SRJa II: 210). Kondensacja w kierunku „męskiego” znaczenia znana jest językowi staroruskiemu (Kolesov 1986: 143) oraz innym językom słowiańskim: ukr. dial. *ljud* ‘mężczyzna’, staropol. *lud* ‘mężczyźni’, serb. *ljudi* ‘mężczyźni’ (ĖSSJa 15: 195–196); por. również ironiczne białoruskie przysłowie, które w sposób pośredni wskazuje na „nieludzkość” kobiet (która zresztą zamienia się w „ludzkość” w warunkach pracy): *Jak žnuc’ — i baby ludzi* ‘Kiedy żną, to i baby ludzie’ (SPZB 2: 703).

Dysponujemy tylko jednym przykładem, który utrwała obecność w gnieździe *lud-* znaczenia „żeńskiego”: *poljudi* ‘kobiety, „baby”’ (*Mužiki molotili, a poljudi-to griby sobirali* ‘Chłopi młócili, a baby grzyby zbierały’) (KSGRS). Ta niespodziewana semantyka jest jednak całkiem uzasadniona: znaczenie „gender” może pochodzić od znaczenia „statusu”, ponieważ wykonywana przez baby praca wyraźnie uważana jest za zajęcie mniej ważne, niż męskie (patrz. sferę Status społeczny). Jednak fakt ten — ponieważ jest to wypadek pojedynczy — nie pozwala z pewnością stwierdzić obecności pierwiastka „żeńskiego” w semantyce gniazda *ljud-*, chociaż por. jeszcze białorus. *ljudzina* ‘kobieta’ (ČSBM 6: 96).

Stan fizyczny

„Ludzkość” może być rozpatrywana jako zdrowie fizyczne: *ljudnyj* ‘zdrowy, przy ciele, tęgi — o człowieku’ (SPG 1: 498), *izljudet’* ‘zrobić się chorym, słabowitym’ (SRNG 12: 142), *vyjti s ljudej* ‘utracić siły, zestarzeć się, osłabnąć’ (SPP: 51), por. serb. *ljudina* ‘tęgi człowiek’, dial. *ljuda* ‘wysoki, gruby człowiek z szerokimi barkami i piersią’ (ĖSSJa 15: 192, 195).²

Wiek

Określając cenzus wieku dla ludzi język zaznacza, że to nie są dzieci — *ljudskoj* ‘dorosły, duży’ (SRGNP 1: 399) i nie starcy (*izljudet’* ‘stać się bardzo

² Por. również *mirskoj* ‘bardzo gruby (o człowieku)’ [SRNG 18: 174], *čelovečnyj* ‘rosły i tęgi, okazały’ [Dal’ IV: 588]).

starym' LK TĖ). Ludzie to są ci, którzy osiągnęli wiek produkcyjny: *bezljudi* 'ci, którzy nie mogą pracować' (POS 1: 154), *bezljud'e* 'ludzie niezdolni (zazwyczaj z racji wieku) do pracy' (SRNG 2: 192). Dla kobiet wiek ten określa się okresem rozrodczym: *vyljudet'* 'zyskać zdolność do urodzenia dziecka' (LK TĖ).

2. Charakter i właściwości zachowania

Współczesny literacki język rosyjski nie zna derywatów od rdzenia *ljud-* określających charakter człowieka poza jednym wyjątkiem: *neljudimyj* 'ten, kto unika kontaktów z ludźmi, woli samotność', który chyba w tym samym stopniu co charakter określa również temperament; por. w dialektach: *bezljud'e* 'samotnicy, nietowarzyscy ludzie' (POS 1: 154), *neljudėvnyj* 'samotnik', *neljudnoj* 'nieśmiały, płochliwy' i inne (SRNG 21: 75, 94).

W dialektach znane są również znaczenia „pozytywne”, przy czym sens większości definicji w słownikach dialektologicznych sprowadza się do semantyki komunikatywności, otwartości na kontakt: *ljudet'* 'stawać się towarzyskim, ludzkim' (JaOS 6: 22), *poljudnyj* 'towarzyski, uprzejmy' (SRNG 29: 186), *ljudnyj* 'towarzyski, uprzejmy' (DSRGSU: 290), *ljudimyj* 'towarzyski, wesoły' (NOS 5: 58) i inne. Podobną semantykę spotkać można w gniazdach *mir-* i *narod-*: *norodnyj* 'towarzyski' (SPG 1: 566), *nemirolubivij* 'nietowarzyski' (SRNG 21: 81) i inne.

Jednak fakty z historii języka rosyjskiego świadczą, że z wyrazem *ljudskost'* 'ludzkość' wiązały się nie tyle wyobrażenia o otwartości na kontakt (rysa charakteru dość powierzchowna, „fatyczna”, związana z temperamentem), ile wyobrażenia o bardziej głębokim, uwarunkowanym etycznie „nastawieniu do ludzi”, współczuciu, dobroci i empatii: *ljudskost'* 'wrozumiałe, przyjazne zachowanie się w czynach i w mowie; szacunek do innych, życzliwy stosunek do innych' (SAR 3: 1380), *ljudkost'*, *ljudskost'* 'dobre, łagodne, serdeczne usposobienie; człowieczeństwo, humanitaryzm' (Dal' II: 284). Temat ten rozwija się w innych językach słowiańskich w leksyce o szerokim zakresie znaczeniowym, który można ująć integralnie jako 'odpowiadający zasadom wysokiej moralności, etyce relacji międzyludzkich': pol. *ludzki* 'zgodny z naturą człowieka, pojmowaną jako dobra, taki, jaki powinien cechować człowieka; odznaczający się przychylnością, wyrozumiałością; humanitarny, dobry, łagodny, życzliwy (wcześniej też gościnny)' (SJP 4: 219), ukr. *ljuds'kij* 'porządny, mądry', *ljuds'kist'* 'humanitaryzm, człowieczeństwo' (SUM 2: 388), białorus. *ljudski*, *ljuc'ki*, *ljudzki* 'ten, kogo cechuje wysoka moralność, sumienny, szlachetny, wrażliwy' (ČSBM 6: 97), słowac. *l'udski* 'cnotliwy, humanitarny', dial. 'porządny, uczciwy', pol. dial. *ludzki* 'wrażliwy', 'życzliwy, pomagający ludziom' (ĖSSJa 15: 204) etc.

W dialektach rosyjskich znane są również znaczenia ze sfery etyki relacji międzyludzkich. W porównaniu z ostatnią grupą znaczeniową, która funkcjonuje prze-

ważnie w tradycji literackiej, w dialektach można zauważyć pewne przesunięcie akcentów: są to derywaty w mniejszym stopniu „dotyczące osobowości”, bardziej skierowane na „normę społeczną”, ponieważ skupiają uwagę na umiejętności zachowywania się tak, jak jest to przyjęte wśród ludzi, na zdolności żyć w zgodzie z ludźmi — czyli odpowiadać społecznie utrwalonym normom relacji międzyludzkich, które formują się zarówno w procesie wspólnej pracy, jak i w tradycyjnym układzie życia: *ljudivijj*, *ljudnyj*, *ljudskoj* ‘człowiek łatwy we współżyciu’, ‘gotowy udzielić pomocy’ (K?IS), *sljudnyj* ‘taki, który umie żyć w zgodzie z ludźmi’ (LK TE), *ljudimyj*, *ljudmjanj* ‘człowiek, który dobrze traktuje ludzi’ (JaOS 6; 22) i inne (szczegółowo o różnicy między znaczeniami w dialektach i języku literackim zob. Berezovič 2004: 7–8).

Jednak przesunięcie punktu widzenia ujawnia się również w tej sferze semantycznej: jeżeli ludzie to „my”, to od nas wymagany jest uważny i tolerancyjny stosunek do siebie nawzajem; jeżeli zaś ludzie to „oni”, to *na ljudjach* ‘wśród ludzi’ czasami zachowują się „na pokaz” (*Pribojčis*, *čtob v ljudi pokazat’sja* ‘Weź się w garść, aby ludziom się pokazać’ (Dal’ I: 108), *Kogda ljudno, chromaet, a kovda doma, to v pljas idët* ‘Wśród ludzi, kuśtyka, a w domu w tany się puszcza’ (SRGS 2: 243), *V ljudjach Anan’ja, a doma kanal’ja* ‘Wśród ludzi Ananja, a w domu kanalia’ (Dal’ II: 284), czyli nienaturalnie, a nawet wyzywająco i wyniosłe. Odpowiednio do tego semantykę „tolerancji społecznej”, umiejętności życia w zgodzie z otoczeniem zastępuje semantyka wyniosłego, wyzywającego zachowania się: *na-ljudničat* ‘zachowywać się wyniosłe, zadzierać nosa’ (KSGRS), *vyljužat’sja* ‘trzymać się nienaturalnie, krygować się’ (POS 6: 12); por. *vyjti na rus* ‘oderwać się od swojego środowiska’ (SGRS 2: 226).

Efekt empatyczny daje również semantykę łamania zasad moralności społecznej: *ljudnaja devka* ‘dziewczyna lekkich obyczajów’ (SRGP: 71).

3. Społeczeństwo, wspólnota

Jest to sfera najbardziej obszerna i różnorodna, ponieważ ludzie to przede wszystkim fenomen społeczny. Właściwie sam wyraz *ljudi* może być używany jako synonim słowa *obščestvo* ‘społeczeństwo’, por. książk. *na ljudjach* ‘wśród ludzi, w społeczeństwie’, *na ljudi (pokazat’sja)* ‘pokazać się’, *vyjti* ‘wyjść’, *pojti* ‘pójść’ itp.) ‘w społeczeństwie, w miejscach publicznych’ itp.

Pozycja społeczna, status w społeczeństwie

W tej rubryce połączone są znaczenia, które zawierają ogólną ocenę statusu społecznego w kategoriach swobodny — zależny, zajmujący wysoką — niską pozycję w społeczeństwie. Zgodnie z przewidywaniami semantyka badanego wyrazu

ma szeroki wachlarz znaczeniowy. Określenia statusu społecznego są tak liczne i różnorodne, że nie wymieniając wszystkich ograniczę się do bardzo uproszczonej charakterystyki logiki rozwoju semantycznego (szczegółowo patrz w: Benveniste 1995: 212–219; Degtjarev 1981; Kolesov 1986: 139–146; Stepanov 1997: 557–558).

Punktem wyjścia dla rozwoju semantycznego jest przypisanie „ludziom” statusu wolnych członków rodu: etymologiczne powiązanie słów. **l’ud-* z indoeurop. **leugh-* ‘rosnąć’ (oraz na przykład z łac. *liber* ‘wolny’, *liberi* ‘dzieci’) pozwala traktować słów. **l’ud-* jako oznaczenie grupy etnicznej, zbiorowiska wolnych ludzi razem urodzonych i rozwijających się (Benveniste 1995: 213), por. staroruskie *ljudi*, *ljudie* ‘wolni mieszkańcy kraju, księstwa, miasta’ (SRJa XI–XVII 8: 341).

Następne ogniwo rozwoju semantycznego przebiega równolegle z procesami różnicowania społecznego i polega na tym, że zachowując maksymalnie uogólnione znaczenie wyrazu, jednocześnie na różne sposoby precyzowany jest status „ludzi” jako masy, jako pewnej całości (wojsko, poddani, wierni i inni) przeciwstawionej władcy (księciu, bojarom, carowi, Bogu). Powstające w ten sposób opozycje są w istocie swą reakcją językową (w postaci kondensacji semantycznej) na konfrontację ludu i jednostki; w tej konfrontacji lud znajduje się na dole piramidy społecznej, często stając się zależny (*Carju ljudi* (lub *slugi*) *nużny* ‘Carowi ludzie (śludzy) potrzebni’ (Dal’ II: 284))³. Por.: starorus. *ljudi*, *ljudie* (‘) ‘osoby zależne oraz śludzy, czeladź, niewolnicy’, ‘dolna warstwa wolnej ludności’, ‘ludzie świeccy; nie należące do stanu duchowego’ (SRJa XI–XVII 8: 341–343), *ljudi* (przest.) ‘służba, pracownicy w pańskim domu’, *ljudskoj* (przest.) ‘przeznaczony dla czeladzi dworskiej, dla służby’ (SRJa II: 210) i inne.

Jednak zmiana punktu widzenia pozwala „ludziom” wspiąć się na wyższy stopień piramidy społecznej. Jeżeli semantyka „dołu” społecznego uwarunkowana jest przeciwstawieniem jednostki i ludu jako masy, to semantyka „góry” społecznej, którą również może wyrażać słowo *ljudi*, pojawia się przy konfrontacji ze sobą różnych grup społecznych. W pierwszym przypadku relacje wewnątrz opozycji wyglądają w ten sposób: „on → my” (główny element opozycji on, władca; „zależny” element opozycji — my, czyli pozostali, podwładni, „ludzie”). W drugim wypadku należy spodziewać się schematu „my → oni”: z głównym dla określenia referencji elementem my, „nasza” grupa społeczna, która przeciwstawia się innej grupie ze względu na jakieś cechy i uważa, że zajmuje wyższą pozycję społeczną: oni są inni, obcy dla nas = „ludzie”. Presupozycja ta ukryta jest w najbardziej wyraźnej z punktu widzenia empatii grupie frazeologii „ludzkiej”, której podstawa obrazowa traktuje osiągnięcie statusu „ludzi” w terminologii przemiesz-

³ Por. szczegółową analizę opozycji, których jednym członkiem jest *lud*, przeprowadzoną na materiale języka polskiego: *lud* — *panowie*, *lud* — *uczeni*, *lud* — *bogacze*, *lud* — *władza* (Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993).

czenia się w przestrzeni. Takie przeniesienie może być realne, związane z wyjściem z domu (aby *ljudej posmotret' i sebja pokazat'* 'na ludzi popatrzeć i siebie pokazać') i przybyciem tej drogi, którą pokonał Maksim Gorki: książk. *pojti v ljudi* 'pójść na służbę, wynająć się do pracy' (— *Nu, Leksej, ty — ne medal', na šee u menja — ne mesto tebe, a idi-ka ty v ljudi?* 'No, Leksej, nie jesteś medalem, moja szyja to nie jest miejsce dla ciebie, idź lepiej na zarobek do ludzi...' Gorki) (FSRJJa: 234); ale może być również metaforyczne: książk. *vyjti* (wybit'sja itp.) *v ljudi*; *vyvesti* itp. kogoś *v ljudi* 'zająć wysoką lub stabilną pozycję społeczną, odnaleźć się w życiu; zapewnić komuś taką pozycję' (SSRLJa 6: 442–443). Podobny sens ma idiomat *vyjti na rus'* 'wyjść na ludzi, zdobyć doświadczenie, wykształcenie' (SGRS 2: 226). Ciekawe, że *vychod* (*chożdenie*) *v narod* 'wyjście (chodzenie) w lud' też ma zabarwienie empatyczne (pełne współczucia), ale tło symboliczne ma dokładnie odwrotne: *wyjście na ludzi* — to wspinaczka po drabinie społecznej (*vos-chożdenie*), *wejście w lud* — to pełne wyrozumiałości zejście na dół (*snis-chożdenie*). Gwoli sprawiedliwości należy odnotować, że „*voschożdenie v ljudi*” może być odbierane przez otoczenie bardzo ironicznie: *Vyjabedničalsja v ljudi* 'wydenuncjował się na ludzi, czyli wyrósł na ludzi przez donosy' (Dal' I: 328).

Ściśle powiązana z dobrobytem wysoka pozycja społeczna „ludzi” zaznacza się również w inny sposób: literac. *žit' po-ljudski / ne po-ljudski* 'o dobrobycie (lub jego braku)', dial. *v ljudjach* (*byt'*) 'być samodzielnym, mieć stabilną pozycję społeczną' (SRGK 3: 169) i inne, por. również białorus. *ljudzec'* 'być szanowanym, wielbionym' (Scjaškovič: 243). Tę samą ideę wyrażają takie „negatywne” nominacje, jak: literac. *byvsie ljudi* 'ludzie, którzy utracili swoją pozycję, zaniedbani', *bezljudica* 'brak ludzi kulturalnych' (SRNG 2: 192), *bezljud'e* 'ludzie pozbawieni praw' (DSRGSU: 21).

Własność (swój — obcy — niczyj — wspólny)

Znaczenia z tej sfery semantycznej są pochodnymi przede wszystkim od 'oni, inni': ludzkie to przede wszystkim 'nie swoje', por. *ljudovyj* 'obcy, nie swój' (LK T?), *ljudskoj* 'należący do innych ludzi, obcy' (SRGK 3: 169), 'obcy' (SRNG 17: 244) i inne. Znaczenie 'obce' jest ściśle związane ze znaczeniem wspólnego, publicznego⁴: *poljud'e* 'zbiórka' (KSGRS), por. *mirščina* 'wspólne (społeczne) mienie' (SRNG 18: 175), *narodskij* 'publiczny, przeznaczony dla wszystkich' (SRJa XI–XVII 10: 217).

Z kolei semantyka „wspólne” łatwo zmienia się w semantykę „niczyje”, por. funkcjonujące we współczesnym rosyjskim języku potocznym charakterystyki przedmiotów, których właściciel jest nieznan (a więc korzystają z nich wszyscy

⁴ Jako paralelę można przytoczyć chociażby szeroko znany fakt z semantyką polskiego wyrazu *obcy* od prasłow. **obščijъ* 'wspólny'.

chętni): *ljudskoj, każeńnyj, gosudarstvennyj* (np. typowy kontekst: *Č'ja konfetka? Nikto ne priznažsja? Značit, ljudskaja (gosudarstvennaja), ja eë em* 'Czyj to ciasteczek? Nikt się nie przyznaje? Więc niczyja (państwowa), ja go zjem'). Taka semantyka „wspólne” = „niczyje” pośrednio objawia się w nominacji nieślubnego dziecka: (wołogodskie) *ljudščina* 'nieślubne dziecko' (KSGRS); por. *mirskoj* 'nieślubny' (SRNG 18: 174).

Powrotny ruch „wahadła empatycznego” (pozwalający przeciwstawiać własność państwową i własność prywatną) doprowadza do powstania znaczenia prywatnego: białorus. *ljudzki* 'osobisty' (*Geto kolchozny tovar* [bydło — E.B.], a *geto ljudzke* 'To jest bydło należące do kołchozu, a tamto — do ludzi') [TS 3: 55].

W ten sposób „ludzka” leksyka obecna jest we wszystkich czterech opozycjach możliwych w rozpatrywanej sferze semantycznej, a zakres znaczeniowy tej sfery zależy od zmian w zogniskowaniu empatii.

Komunikacja werbalna

Świat ludzi to świat aktywnej komunikacji werbalnej; najczęstsze wyrazy kontekstowe towarzyszące wyrazowi *ljudi to govorit* 'mówić', *beseda* 'rozmowa', *molva* 'fama', *sluchi* 'plotki' itp.: *ljudi govorjat, molva chodit* 'ludzie mówią, fama chodzi' (Dal' II: 284), *Čto ljudi govorjat, to i pravda (to i sbudetsja)* 'Co ludzie mówią, to prawda (to się stanie)'; *Pusti uši v ljudi, vsego naslušaes'sja* 'Nadstaw uszu do ludzi [posłuchaj ludzi], wszystkiego się nasłuchasz'; *Molva (sluch, reči, slava) ne po lesu chodit, po ljudjach* 'Fama (plotki, wieści, sława) nie po lasu chodzi, a wśród ludzi (PRN 3: 79–80) i inne; por. również *s ljudej* 'ze słyszenia' (SPG 1: 497), *ljudskoj* 'rozmowny, gadatliwy' (KSGRS), *ljudivij* 'rozmowny, gadatliwy' (SRNG 17: 242), por. białorus. *ljudny* 'rozmowny, gadatliwy' (TS 3: 55), serbsk. dial. *ljudovati* 'rozmawiać, gadać' (ESSJa 15: 194). Werbalna aktywność ludzi nierzadko jest wroga w stosunku do poszczególnego człowieka: *Nel'zja vsego togo govorit', čto ljudi govorjat* 'Nie można tego wszystkiego mówić, co ludzie mówią' (Dal' I: 363), *Ljudej slušat' — osła na pleci vzvalit'* 'Ludzi słuchać — osła na kark władować' (Dal' II: 284), *Budet v pole rož', budet i v ljudjach lož'* 'Będzie w polu żyto, będzie wśród ludzi kłamstwo' (PRN 1: 383).

Wyjście za mąż, wesele

Ta sfera łączy się z obszarami pozycja społeczna, przestrzeń i wychowanie, jednak wyraźnie wyodrębnia się jako samodzielna, ponieważ zawiera znaczenia wyspecjalizowane tematycznie. Serafima Nikitina zwróciła uwagę na kluczową rolę wyrazu *ljudi* (najczęściej *dobrye ljudi*) w tekstach zawoźdzeń na weselu: funkcja „ludzi” jako sądu ludzkiego; ludzie rozłączają pannę młodą z rodziną (Nikitina 2004: 621–623). Recepcja zamażpójścia jako wyjścia z domu do ludzi

odzwierciedla się tak w paremiologii (*Doč', čužoe sokrovišče. Chol' da kormi, uči da steregi, da v ljudi otdaj; Vspoili, vskormili i v ljudi blagoslovili, a živite sami* 'Córka to cudzy skarb. Pieść [ja] i karm, ucz i pilnuj, i ludziom oddaj; Wyhodowaliśmy, wykarmiliśmy i na ludzi błogosławiliśmy, a życie sami' (mówi ojciec udzielając córce błogosławieństwa) (Dal' I: 487, 248)), jak i w danych systemowych języka: *do ljudej* 'do tej pory, póki nie przyszedł czas oddawać dziewczynę za mąż' (SRGS 2: 243), *idti v ljudi* 'wyjść za mąż', *otdat' v ljudi* 'wydać za mąż' (SPP: 51), *v ljudi (vyjdetsja)* 'za mąż (się wyjdzie)', *v ljudjach* 'w rodzinie męża' (SRNG 17: 242), *ljudit'sja* 'założyć rodzinę' (SVG 4: 60). W ten sposób wyjście za mąż jest kobiecym wariantem „wyjścia na ludzi”.

Z obrazem ludzi związany jest również sam rytuał wesela — przedstawienia publicznego: *sidet' na ljudstve* (obrzędowe) 'w wyznaczony przed ślubem dzień ubrać się w weselne stroje i przyjmować gości częstując je cukierkami i orzechami (o panu młodym i pannie młodej)' (SGSZ: 428), białorus. *ljudzjac* 'sprawić wesele' (SCRB 1: 218).

W ten sposób ludzie występują nie tylko jako świadkowie wesela (zamałżpójścia), ale również jako nowe — przeciwstawione poprzedniemu życiu „prywatnemu” — środowisko społeczne, do którego wejście otwiera się poprzez wyjście za mąż, a nawet więcej: z ludźmi związany jest sam stan małżeństwa jako najważniejsze, a jednocześnie najbardziej intymne ogniwo w procesie uspołecznienia człowieka.

Sytuacyjne role społeczne

Są role społeczne, które są wykonywane przez „ludzi” w zależności od okoliczności, czyli tymczasowe role sytuacyjne. Taka jest na przykład rola gościa — *poljud'e* 'goście' (SPG 2: 160), *na (v) vyljud'e vyjti* 'w gości, między ludzi pójść' (POS 6: 12) oraz świadka — *ljudi* 'świadkowie' (SRJa XI–XVII 8: 342), 'to samo' (SDRJa 4: 486); por. również *ljuda* (kryminal.) 'przechodnie' (BSŽ: 326). Role te pojawiają się w rezultacie projekcji semantyki 'inni' na strukturę pewnych sytuacji, w których ludźmi stają się ci, którzy odgrywają drugoplanowe, nie główne role (nie gospodarzy, lecz gości; nie uczestników wydarzenia, lecz świadków).

Etykieta

W tradycji książkowej XVIII–XIX w. *ljudskost'* jawi się jako sposób zachowania się zgodny z etykietą: *ljudskost'* 'uprzejmość, grzeczność; dobre maniery, umiejętność zachować się w towarzystwie' (SRJa XVIII 12: 21), *ljudskost'*, *ljudskost'* 'stosowny, wyglądający przyzwoicie, ktoś, kto ma dobre maniery' (Dal' II: 284).

W dialektach etykieta sprowadza się do wymagań określających wygląd zewnętrzny „ludzi” — powinno to być ubranie ozdobne, odświeżone: *vyludnik*, *vylud'e* ‘najlepsze ubranie, w którym chodzi się w gości, na zabawę itp.’, *vyljud'e* ‘najlepsze obuwie, w którym można pokazać się obcym ludziom’ (SRNG 5: 307), *ljudistyj* ‘odświeżony’ (SPG 1: 498), *vyljużat'sja* ‘stroić się, ubierać się dla wyjścia na ludzi’, ‘upiększać się’ (POS 6: 12) i inne (por. w gnieździe z rdzeniem *mir-*: *mironosovoj platok* ‘ozdobna chusteczka’ (LK TĖ), *mironosovik* ‘wełniany sarafan’ (SRNG 18: 173).

4. Praca

Posiadanie sprawności nabytych w pracy język przypisuje nie tyle ludziom, ile ludowi: we współczesnym języku rosyjskim wyraz *ljud* ‘lud, naród’ służy do określenia tych, którzy pracują — *Mnogo ljudu, mnogo i trudu* ‘Dużo ludu, dużo też pracy’ (SPP: 134), łącząc się w pierwszej kolejności z przymiotnikami *masterovoj* ‘rzemieślniczy’, *rabočij* ‘roboczy’, *trudovoj* ‘pracujący’.

Jeżeli mówić o semantyce innych wyrazów z danej sfery, należy zaznaczyć, że są one bliskie znaczeniom związanym ze statusem (patrz Pozycja społeczna), jednak w rubryce praca w centrum uwagi znajduje się nie ogólna ocena statusu, lecz charakterystyka zajęć o bardziej skonkretyzowanym rodzaju. Przemiany semantyczne w tej sferze zachodzą w oparciu o opozycję chłopci — rzemieślnicy, robotnicy.

Za „ludzi” uchodzą przede wszystkim chłopci: *ljudskie* (w znac. rzeczownika) ‘chłopci’ (KSGRS), por. białorus. *ljudzki*, *ljuds'kej* ‘chłopski’ (SPZB 1: 704), serbsk. dial. *lju(d)ski* ‘chłopski’ (ĖSSJa 15: 203) i inne — por. również *ruskij* ‘ludowy, chłopski’ (SRNG 35: 272). Tłumaczy się to zarówno „pospolicnością, gminnością” chłopskiego pochodzenia (z prostego ludu), jak i wspólnym charakterem pracy. Istotność ostatniego elementu podkreśla również to, że rzemieślnicy przeciwstawiani są chłopom właśnie ze względu na pracę indywidualną. Por. przysłowie o kowalach i szewcach: *Neljudi — sapožniki, bezljud'e — kuznecy* ‘Nieludzie — szewcy, bezludzie — kowale’ (POS 1: 154; JaOS 1: 47). Tacy „zawodowcy” mogli żyć wśród chłopów, ale pozostawali na marginesie, w odosobnieniu, ponieważ pracowali nie na oczach otoczenia, nie „wśród ludzi”, więc „ludzie” nie mieli wglądu w sekrety ich pracy, por.: „Aby stać się „obcym wśród swoich”, wystarczy posiadać jakąś ezoteryczną wiedzę lub umiejętność (znachor, kowal, młynarz i inne.)” (Agapkina 1994: 15).

Zmiana punktu widzenia prowadzi do innej oceny „zawodowców”. Ci ostatni często byli odbierani jako znak wielkiego świata — świata „ludzi” (w sensie, który wkładał w te słowa Maksym Gorki), mieszkańców miasta (por. st.-ukr.

ljudźje ‘mieszkańcy miasta’ (ESSJa 15: 197), tego miasta, do którego trafiali mieszkańcy wsi „wychodząc na ludzi”, por. *po ljudjam* (żyć, pracować, wałęsać się) ‘pracować z najmu, przechodząc od jednego gospodarza do innego’ (SRNG 17: 242). Z takiej perspektywy rzemieślnicy stają się „ludźmi”: *ljudskaja rabota* ‘o rzeczy zrobionej nie w domu, nie w sposób chałupniczy’ (LK TĖ), por. białorus. (przest.) *ljudzi* ‘chłopi, rzemieślnicy, robotnicy’ (SPZB 2: 703) — ta definicja ma charakter ogólny, ale kontekst *Cygany i ljudi ezdzili* wskazuje na aktualizację znaczenia ‘rzemieślnicy’; czesk. dial. *l’udský člověk* ‘ten, który pochodził po świecie (przeważnie o sprzedawcach świni)’ (ESSJa 15: 204).

5. Kultura, ideologia religia

W zgodzie z formułą *Vox populi — vox dei* ludzie wydają się siłą, która zastępuje Boga, działa zgodnie z nim: *Za (na) kogo Bog, za (na) togo i dobreje ljudi* ‘Z kim Bóg, z tym i dobrzy ludzie’; *Bog da dobreje ljudi dajut* ‘Bóg i dobrzy ludzie dają’ (Dal’ II: 284), *Za pravdu (za pravogo) Bog i dobreje ljudi* ‘Za prawdę (za niewinnego; za tego, kto ma rację) Bóg i dobrzy ludzie’ (Dal’ I: 103), *Živi po-ljudski, da po-boż’i, po-bożeski* ‘Żyj po ludzku i po bożemu’ (Dal’ III: 133) i inne. Standardowe formuły *po-ljudski*, *po-bożeski* i *Bog da dobreje ljudi* są utrwalone w języku; por. również paralelizm formuł *mirskoe slovo, mirskaja slava, ot mirskogo suda ne ujt* oraz *Bož’e slovo, Bož’ja slava, ot Bož’ego suda ne ujt* (Toporov 1993: 8).

Jednak ambiwalentna ocena „ludzi” nierzadko powoduje, że drogi Boga i ludzi rozchodzą się: *ljudi s lichost’ju, a Bog s milost’ju* ‘ludzie ze złem, a Bóg z łaską’ (Snegirev: 216), *Smiloserduetsja Bog, a ne ljudi* ‘Ulituje się Bóg, a nie ludzie’ (Dal’ IV: 234), *Bog pomiloval, tak ljudi odoleti* ‘Bóg się zlitował, ale ludzie zamęczyli’ (Dal’ III: 272), *Kara Božeskaja ne ljudskaja* ‘Kara Boska nie ludzka’; *Ljudskoj izrok (sud) ne Božij* ‘Ludzki sąd nie Boski’ (bywa błędny); *Bog odin videl, a ljudi znajut* ‘Bóg tylko widział, a ludzie wiedzą’; *Otstan’, Bog, napadut i dobreje ljudi* ‘Odczep się, Boże, napadną dobrzy ludzie’ (Dal’ II: 33, 89, 284, 446), por. również *Mir oröt, tak Bog molčit* ‘Świat krzyczy, wtedy Bóg milczy’ (Dal’ II: 331).

Z powodu ambiwalencji ocen według podobnego schematu układają się również relacje „ludzi” z diabłem (choć oczywiście związek z diabłem jest słabszy niż z Bogiem). Z jednej strony ludzie są w opozycji do diabła: (wołogodskie) *neljud*’ (rzeczownik zbiorowy) ‘siła nieczysta’ (KSGRS), *ljudi dorogoj, a čert storonoj (celikom)* ‘ludzie po drodze, a diabeł po uboczu (po ugorze)’ (Dal’ IV: 331), *V ljudjach — angel, a doma — čert (bes)* ‘Wśród ludzi anioł, a w domu — diabeł (bies)’ (Dal’ I: 16) *Vse ljudi kak ljudi, odin čert v kolpake* ‘Wszyscy ludzie jak ludzie, tylko diabeł w czapce’ (Dal’ II: 143), por. również (kostromskie) *nerusskij*

‘o diable, demonie’ (SRNG 21: 146). Z drugiej strony sytuacyjna wrogość ludzi w stosunku do poszczególnego człowieka oraz ich związek z obcą, oddaloną przestrzenią sprawiają, że mogą zastępować diabła: *V ljudjach bystro čertom staneš* ‘Wśród ludzi szybko diabłem się staniesz’; *V čužich ljudjach (na čužoj storone) v tri goda čertom proslyveš* ‘Wśród obcych ludzi (w obcych stronach) w ciągu trzech lat jako diabeł zasłyniesz’ (PRN 3: 84).

Wychowanie, wykształcenie

Dany dział jest również ściśle powiązany ze sferą Pozycja społeczna, jednak zawiera specyficzną opozycję semantyczną „wychowywać, troszczyć się — pozostawiać bez opieki, zaniedbywać”. Pozytywny biegun opozycji zakładający przygotowywanie do uspołecznienia — wyjścia na ludzi — wyraża się słowami *vyľjudit* ‘wychować’ [SBG 3: 73], *v ľjudi spustit* ‘wychować, wyprowadzić na ludzi’, *ľjudovat* ‘wychować, wyprowadzić na ludzi’ (SRGK 3: 169), por. bułg. dial. *priljudja*, *priljudjavam* ‘wychowywać kogoś, aby pomóc mu się stać człowiekiem’ (BER 3: 577), ukr. *budut* (*vijdut*) *ľjudi z kogo* ‘ktoś dorośnie i stanie się porządnym człowiekiem’ (FSUM 1: 452) i inne.

Jednak w sytuacji uspołecznienia jest jeszcze inna strona: zdaniem nosicieli tradycji językowej, w sytuacji tej może kryć się intencja, aby przestać wreszcie utrzymywać kogoś, kogo wyprowadza się na ludzi, oraz szerzej — aby pozostawić bez opieki, zaniedbać kogoś, coś: *V ľjudi pustila — s šei spustila* ‘Na ludzi wyprowadziła — z karku zdjęła’ (EM TĚ); *v ľjudi otpustit* ‘pozostawić bez opieki, zaniedbać’ (SRGK 3: 169).

Estetyka

Nutki estetyczne brzmią w badanej przestrzeni semantycznej dość słabo, jednak całkiem wyraźnie: można je usłyszeć podczas aktualizacji społecznego bieguna konceptu. Realizują się jako pozytywna ocena tego, co jest przeznaczone dla demonstracji „wśród ludzi”. Przede wszystkim jest to odświeżone ubranie (patrz sferę Etykieta), ale nie tylko: *vyľjud’e* ‘coś szczególnie pięknego, odświeżonego, przeznaczonego dla gości, na pokaz’ (SGRS 2: 235), *vyľjud’e* ‘cud, piękno, ozdoby’ (SRNG 5: 307), por. również *vyľjudit* ‘wypięknić, zrobić się atrakcyjnym’ (AOS 7: 295).

6. Przestrzeń

Ulokowanie ludzi w przestrzeni określa się w języku w sposób szczegółowy i różnorodny.

Najbardziej ogólnie przestrzenią ludzi jest świat — *Čuden svet, divny ljudi* ‘Świat jest cudny, ludzie są dziwni’; *Svet bel, da ljudi černy* ‘Świat jest biały, ale ludzie są czarni’ (Dal’ I: 152, 435), który może być zawężony do ojczystego kraju — *Na beloju Rusi ne bez dobrych ljudej* ‘Na białej Rusi nie brak dobrych ludzi’ (Dal’ I: 153) i rodzinnych stron: *ljudimyj* ‘ukochany, rodzimy’; *Proščaj, ljudimaja storona, uezżaju v dalėki storona*. ‘Żegnaj, ukochana strono, jadę w daleką stronę’; *I ušla ja zamuż s ljudimoj storonuški* ‘I wyszłam za mąż opuszczając ukochane strony’ (SRGK 3: 169)).

Obraz rodzinnych stron jest ściśle związany z obrazem przestrzeni oswojonej — mogą to być brzegi rzeki (*Po nareč’ju (po rečnym beregam) ljudi, po suchmenju volki* ‘Wzdłuż rzeki (wzdłuż brzegów rzeki) — ludzie, tam gdzie sucho [na pustkowiu] — wilki’ (Dal’ II: 466), swojska, zdomowiona „ciasnota” w opozycji do szerokiej, otwartej przestrzeni (*V tesnote ljudi živut, a na prostor navoz vozjat* ‘W ciasnocie ludzie żyją, a na rozłogi nawóz wożą’ Dal’ IV: 450), ale nie jest to morze (*More dalėko, ljudi blisko* ‘Morze — daleko, a ludzi blisko’ ĖM TĖ) i las (*V lese lesejut, v ljudjach ljudejut* ‘W lesie lesieją [stają się leśne], wśród ludzi ludzieją [stają się bardziej ludzcy]’ (SRNG 17: 242); *Beda (napraslina) ne po lesu chodit, a po ljudjam* ‘Nieszczęście (potwarz) nie po lesie chodzi, a wśród ludzi’ (Dal’ II: 284); *V lesu les neroven, v miru ljudi* ‘W lesie las jest nierówny, a na świecie ludzie’ (Dal’ IV: 6); *zaulešina, zaulesica* ‘głuche odludne lub słabo zaludnione miejsce’ (KSGRS), *lesnik* ‘odludek’ (SRNG 16: 372) i inne. Por. też opozycję *Rus’ les*, która warunkuje wypełnienie semantyczne arch. *vyjti na rus’* ‘wyjść z lasu na otwarte, jasne miejsce w pobliżu siedzib ludzkich’ (SGRS 2: 226).

Jednak przeniesienie punktu widzenia z bieguna „my” na biegun „oni” może przekształcić charakter związku ludzi z lasem i morzem — ludzie nie będą się już znajdować w opozycji do morza i lasu, lecz zostaną postawieni obok: *V ljudi vyšel, čto v temnyj les* ‘Do ludzi przyszedł, jak w ciemny las’ (ĖM TĖ), *Čużie ljudi — dremučij les* ‘Obcy ludzie — głuchy las’ (Dal’ I: 492), *Čem verit’ ljudu mirskomu, verit’ temnomu lesu* ‘Niż wierzyć ludziom na świecie, [lepiej] wierzyć ciemnemu lasowi’ (PRN 3: 84); *Ne ver’ tišine morskoi da reči ljudskoj* ‘Nie wierz ciszy morskiej i mowie ludzkiej’ (Dal’ II: 346), *Vetrom more kolyšet, molvoju — narod* ‘Wiatr morzem kołysze, fama — ludźmi’; *Molva ljudskaja, čto volna morskaja* ‘Fama ludzka jak fala morska’ (PRN 3: 79, 87). W ten sposób ludzie zostają umieszczeni w obcej przestrzeni: *v ljudjach* ‘w innych miejscach, nie tu’ (SRGK 3: 169), *V ljudjach bystro čertom staneš* ‘Wśród ludziach szybko diabłem się stajesz’ (ĖM TĖ) = *V čużych ljudjach (na čużoj storone) v tri goda čertom proslyveš* ‘Wśród obcych ludzi (w obcych stronach) w ciągu trzech lat jako diabeł zastyniesz’ (PRN 3: 84). Dlatego też ulokowanie ludzi może pozostawać w opozycji nie tylko do świata natury, lecz również do świata poszczególnego człowieka poprzez przeciwstawienie najbliższej człowiekowi przestrzeni — domowi: *Začem v ljudi po pe-*

čal', *kogda doma plačut'* 'Po co wśród ludzi smutku szukać, gdy w domu płaczą!'; *Za pokoem ne v ljudi, doma išči ego* 'Pokoju nie wśród ludzi szukaj, a w domu' (Dal' III: 107, 242), *Doma, kak choču, a v ljudjach, kak veljat* 'W domu jak chcę, a wśród ludzi, jak każą' (PRN 3: 67), *Doma pan, a v ljudjach bolvan* 'W domu — gospodarz, a wśród ludzi — głupek'; *Doma Il'ja, a v ljudjach svin'ja* 'W domu Ilja, a wśród ludzi — świnia' (Snegirev: 100] i inne. Jak pokazują konteksty, świat domowy jest przedstawiany jako świat ściśle związany z psychicznym i emocjonalnym życiem człowieka, dlatego w opozycji „w domu — wśród ludzi” znów mamy do czynienia z przeciwstawieniem jednostki społeczeństwu.

Ciekawe, że wśród różnych przestrzeni ludzi jest taka, która łączy bieguny oswojonego i nieoswojonego — jest to droga. Droga jest przeciwstawiana przestrzeni niezagospodarowanej: *ljudi dorogoj, a čert storonoj (celikom)* 'ludzie po drodze, a diabeł po uboczu (po ugorze)' (Dal' IV: 331). Droga to przestrzeń zasadniczo „ludzka”: *ljudskoj put* 'droga, ulica', *ljudčik* 'droga' (SRJa XI–XVII 8: 344), por. też *mirskaja doroga* 'szeroka droga jezdna, gościniec' (SRGNP 1: 421), 'szeroka utarta droga' (SRGK 3: 241), 'wielka droga, trakt' (SRNG 18: 174), a więc charakterystyka drogi jako drogi „utartej przez ludzi” jest cechą bardzo istotną, warunkującą dane nominacje, ponieważ z obrazem ludzi związane jest wyobrażenie o ich liczebności (patrz Ilość). Jednocześnie droga wyprowadza z domu i zaprowadza na obczyznę, do ludzi: *Domoj po svoej derevne, a v ljudi bol'sakom* 'Do domu po własnej wsi, a do ludzi gościńcem' (EM TĖ); uzyskanie nowej, wyższej pozycji społecznej pojmowane jest w języku rosyjskim jako *vychod v ljudi* 'wyjście na ludzi' (patrz Pozycja społeczna). W ten sposób droga staje się pośrednikiem między przestrzeniami ludzi znajdującymi się w opozycji wobec siebie.

7. Ogólne właściwości ciał i substancji

Ta sfera semantyczna jest odosobniona od innych, ponieważ w jej obrębie połączone są takie znaczenia, które powstały w wyniku uogólnienia „ludzkiej” semantyki, oderwania jej od zakresu nominacji wyjściowej i rozpowszechnienia na inne denotacje i sytuacje. Tu wyodrębniają się dwie grupy znaczeniowe: Ilość i Ogólna ocena racjonalna. Scharakteryzujemy pierwszą z nich (druga była przedstawiona wyżej, przy opisie ogólnych właściwości „ludzkiej” leksyki (patrz IV).

Ilość

Z obrazem ludzi jest związane wyobrażenie nie tylko o ludzkiej masie, lecz również o licznych zbiorowisku obiektów żywotnych i nieżywotnych: *ljudka* 'mnóstwo (o przedmiotach)', *ljudno* 'dużo (o zwierzętach, ptakach, owadach itp.)',

‘dużo (przedmiotów nieżywotnych)’, *ljudnoj* ‘liczny (o zwierzętach)’ (SRNG 17: 242–243), ‘w dużej ilości, w znacznym stopniu, dużo’ (SPG 1: 498), *poljudno* ‘w dużych ilościach, dużo’ (SRNG 29: 186) itp.

Jeżeli taki rozwój semantyki wydaje się przewidywalny i prawomocny, to już zupełnie alogicznie wygląda semantyka ‘małej ilości’: *ljudno* ‘mało, niewystarczająco’ (SRNG 17: 243). Można założyć, że doszło tu do enantioseмии na bazie ekspresji, która zawsze towarzyszy semantyce wielkiej i małej ilości, ale bardziej wiarygodną wydaje się wersja, że znaczenie ‘mało’ pojawiło się na bazie znaczenia ‘biednie’, por. *ljudno* ‘biednie’ (SRNG 17: 243). Ostatnie zaś jest uwarunkowane jedną ze społecznych charakterystyk „ludzi” — charakterystyką „dołu społecznego” (patrz dział Pozycja społeczna).

VII. Mimo swej wieloaspektowości przedstawiony powyżej kompleks cech jest spójny wewnętrznie. Tę spójność potwierdza fakt, że nominacje z różnych sfer semantycznych połączone są podobnymi motywami i obrazami. Na przykład motyw nieślubnego dziecka powiązany jest z kilkoma motywami: z wątkiem rozwiązłego trybu życia, z kwestią braku chęci wychowywania i sprawowania opieki nad kimś oraz z tematem małżeństwa. Wśród najczęściej obecnych obrazów należy wymienić na przykład metaforę przemieszczenia się w przestrzeni: wyjście na ludzi to droga, którą przebywa człowiek w procesie uspołecznienia, to droga kobiety w dom męża, mieszkańca wsi do miasta, w którym jest praca i odpowiednio zarobki, to droga analfabetów do wykształcenia itd. Poza tym to jest droga „duchowa”, prowadząca do wartości etycznych, których zrozumienie i posiadania możliwe jest tylko w społeczeństwie — *Čerez ljudej v ljudi vychodjat* ‘Poprzez ludzi na ludzi się wychodzi’ (Da’ II: 284), dlatego etyczna lub intelektualna niepełnowartościowość uznawana jest za niezdolność *dojti do ljudej* ‘wyjścia na ludzi’. Metafora drogi ma wyraźną specyfikę narodową: w kraju ogromnych odległości i bezludnych przestrzeni, ogromnej ilości wsi i rzadkich miast, ustroju pańszczyźnianego i zamkniętych w sobie mikrospołeczności, wreszcie w kraju Łomonosowa i Gorkiego metafora ta może być odbierana z całą dosłownością. Dlatego też nie przypadkiem język rosyjski wykorzystuje rdzenie *ljud-* i *mir-* dla bezpośredniego określenia drogi.

VIII. Z wewnętrzną jednością językowego portretu ludzi nie jest sprzeczna kontrastowość, diametralna różnica wielu charakterystyk, obecna w semantyczno-pragmatycznym zaprogramowaniu wyrazu *ljudi*. A nawet więcej, antonimiczność, napięcie pomiędzy biegunem indywidualnym a społecznym konceptu *ljudi* staje się podstawowym czynnikiem określającym użycie wyrazu i głównym mechanizmem, uruchamiającym proces słowotwórczy w granicach odnośnego gniazda. Jeżeli użycie słowa *ljudi* w całym szeregu sytuacji można określić jako deiktyczne, to znaczenia modeli słowotwórczych również ujawniają pewien „substrat deiktyczny”. Jest to jeszcze jeden parametr semantyczno-pragmatycznego zaprogramowania.

mowania leksemu *ljudi*, a jednocześnie impuls dla badań nad zagadnieniem rzutowania kategorii deiktycznych na obszar nominacji i derywacji.

Przekład: Irina Lappo

Literatura

- Agapkina Tatjana, 1994, *Čužoj sredi svoich*, [w:] *Mif i kul'tura. Čelovek — ne-čelovek*. Tez. dokl. Moskva 1994, s. 15–18.
- AOS — *Archangel'skij oblastnoj slovar'*. Moskva 1980. Vyp. 1.
- Bartmiński Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata, 1993, *LUD. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] *Profilowanie pojęć*. Lublin 1993, s. 181–206.
- Benveniste Emile, 1995, *Slovar' indoeuropejskich social'nych terminov*, per. s franc. Moskva 1995.
- BER — *B''lgarski etimologičen rečnik*. Sofija 1962. t. I.
- Berezovič Elena, 2004, *K etnolingvističeskoj interpretacii semantičeskich polej*, „Voprosy jazykoznanija” 2004, nr 6, s. 3–24.
- BSŽ — Valerij M. Mokienko, Tat'jana G. Nikitina, *Bolšoj slovar' russkogo žargona*. SPb. 2000.
- ĖSBM — *Ėtymologičny sloŭnik belaruskaj movy*. Minsk 1978. vyp. 1.
- Dal' Vladimir I., *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*. 2-oe izd. SPb.; Moskva 1880–1882 (1989). t. I–IV.
- Degtjarev Vladimir I., 1981, *O proischoždenii slova 'ljud'*, „Ėtimologija. 1979” Moskva, 1981, s. 85–92.
- ĖIS — Oleg B. Vostrikov. *Tradicionnaja kul'tura Urala. Opyt Ėtnoideografičeskogo slovarja russkich govorov Sverdlovskoj oblasti*. Ekaterinburg 2000. vyp. 1.
- ĖSSJa — *Ėtimologičeskij slovar' slavljańskich jazykov. Praslavljańskij leksičeskij fond*. Moskva 1974. Vyp. 1.
- ĖM TĖ — kartoteka Ėtnografičeskich materialov Toponimičeskoj Ekspedicii Ural'skogo universiteta (Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta).
- FSRJa — *Frazeologičeskij slovar' russkogo jazyka*. 4 izd., stereotip. Moskva 1986.
- FSUM — *Frazeologičnij slovník ukraŭns'koj movi*. Kijiv 1993. Kn. 1–2.
- JaOS — *Jaroslavskij oblastnoj slovar'*. Jaroslavl' 1981–1991. [Vyp. 1–10].
- KĖIS — kartoteka Ėtnoideografičeskogo slovarja russkich govorov Sverdlovskoj oblasti (Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta).
- Kolesov Viktor , 1976, *Mir čeloveka v slove Drevnej Rusi*. Leningrad.
- KSGRS — kartoteka *Slovarja govorov Russkogo Severa* (Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta).
- LK TĖ — leksičeskaja kartoteka Toponimičeskoj ekspedicii Ural'skogo universiteta (Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta).
- Nikitina Serafima, 2004, *O žizni čeloveka i ludej v ustnoj narodnoj poezii, w: Sokrovennye smysly: Slovo. Tekst. Kul'tura*: Sb. V čest' Niny D. Arutjunovoj. Moskva 2004, s. 620–631.
- NOS — *Novgorodskij oblastnoj slovar'*. Novgorod, 1992–1995. Vyp. 1–12.
- POS — *Pskovskij oblastnoj slovar' s istoričeskimi dannymi*. Leningrad 1967. Vyp. 1.
- PRN — *Poslovicy russkogo naroda: Sbornik V. Dalja*. Moskva 1993. t. 1–3.
- SAR — *Slovar' Akademii Rossijskoj 1789–1794*. V 6 t., Moskva 2001. t. 1.
- SBG — *Slovar' brjanskich govorov*. Leningrad 1976. Vyp. 1.
- SCRB — *Sloŭnik gavorak central'nych raėnaŭ Belarusi*. Minsk 1990. t. 1–2.
- SDRJa — *Slovar' drevnerusskogo jazyka (XI–XIV vv.)*. Moskva 1988. t. 1.
- SGRS — *Slovar' govorov Russkogo Severa*. Ekaterinburg 2001. t. 1.

- SGSZ — *Slovar' govorov staroobryadcev (semejskich) Zabajkal'ja*. Novosibirsk 1999.
- SGV — *Sloŭnik Grodzenskaj voblasti*. Minsk 1983.
- SJP — *Słownik języka polskiego*. Warszawa 1958–1969. T. I–X.
- Snegirev — *Russkie narodnye poslovicy i pritiči*. Sost. I. M. Snegirev. Moskva 1995.
- SOG — *Slovar' orlovskich govorov*. Jaroslavl', 1989–1991. Vyp. 1–4; Orel 1992. Vyp. 5.
- SPP — *Slovar' pskovskich poslovic i pogovorok*. SPb. 2001.
- SPZB — *Sloŭnik belaruskich gavorak paŭnočna-zachodnjaj Belarusi i jae pagraničča*. Minsk 1978–1986. t. 1–5.
- SRGK — *Slovar' russkich govorov Karelii i sopredel'nych oblastej*. Gl. red. S. Gerd. SPb. 1994–vyp. 1.
- SRGNP — *Slovar' russkich govorov Nizovoj Pečory*. SPB. 2003. t. 1.
- SRGP — *Slovar' russkich govorov Priamur'ja*. Moskva 1983.
- SRGPrib — *Slovar' russkich govorov Pribajkal'ja*. Irkutsk 1986–1989. Vyp. 1–4.
- SRGS — *Slovar' russkich govorov Sibiri*. Novosibirsk 1999. t. 1, ž. 1.
- SRGSU — *Slovar' russkich govorov Srednego Urala*. Sverdlovsk 1964–1987. t. 1–7.
- SRJa — *Slovar' russkogo jazyka*. Moskva 1985–1988. t. I–IV.
- SRJa XI–XVII — *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv*. Moskva 1975. t. 1.
- SRJa XVIII — *Slovar' russkogo jazyka XVIII veka*. Leningrad 1984. vyp. 1.
- SRNG — *Slovar' russkich narodnych govorov*. Moskva, Leningrad 1965. vyp. 1.
- SSG — *Slovar' smolenskich govorov*. Smolensk 1974. Vyp. 1.
- SSRLJa — *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo jazyka*. Moskva, Leningrad 1948–1965. t. 1–17.
- Stepanov Jurij, 1997, *Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury. Opyt issledovanija*. Moskva 1997.
- SUM — *Slovar' ukrajins'koji movi*. Kijiv 1907–1909. t. 1–4.
- SVG — *Slovar' vologodskich govorov*. Vologda 1983. Vyp. 1.
- Toporov Vladimir, 1993, *Praslavjanskaja kul'tura v zerkale sobstvennych imen: (Ėlement MIR), w: Istorija, kul'tura, Ėtnografija i fol'klor slavjanskich narodov. XI Meždunar. s"ezd slavistov. Dokl. ros. delegacii*. Moskva 1993. s. 3–118.
- TĖ — *toponimičeskaja kartoteka Toponimičeskoj Ėkspedicii Ural'skogo universiteta (Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta)*.
- TS — *Turaŭski sloŭnik*. Minsk 1982–1987. t. 1–5.

A PERSON AMONG PEOPLE IN THE LINGUISTIC PERSPECTIVE

The author analyzes the multilayered semantic connections of the Russian lexeme *ludi* 'people', which belongs to basic words and concepts. On the basis of examples from the literary variety and peasant dialects of Russian and, to a lesser extent, other Slavic languages, she reconstructs the "principles of the organization of semantic space" of the lexeme *ludi*, as well as investigating its numerous semantic links and the pragmatic conditions of its usage. The lexeme has many derivatives, tends towards a generalized meaning and in its long history has acquired significant axiological (positive and negative) overtones. Its meanings have also been conditioned by the changing viewpoint.

The word *ludi* and its derivatives, according to the author, function in the following "ideographic spheres": 1. the "physical" human being, including the sex, physique and age; 2. the character and patterns of behaviour, such as openness towards others, empathy, moral principles; 3. the society or community, characterized in terms of the social status and the US — THEM opposition, with due attention paid to the role of communication, the etiquette, the change of one's marital status (esp.

in the case of women) and of the social roles; 4. professional occupation: divisions into peasants, tradesman and factory workers; 5. culture and ideology, including religion and upbringing; 6. space, with the distinction between the world as such, one's broader and narrower homeland and home; 7. general properties of objects and substances, e.g. the quantity or the general rational evaluation. The author concludes that despite its multiaspectuality, the semantic complex connected with the word *ludi* is internally coherent.

Helena Kazancewa
(Mińsk)

CZŁOWIEK W ZAGADKACH: ARCHETYP I JEGO STRUKTURA

Autorka wychodzi z założenia, że na podstawie nominacji językowej możliwe jest odtwarzanie stereotypów kulturowych oraz systemu wierzeń i wyobrażeń mitologicznych. Pod tym kątem w tekście analizowane są białoruskie zagadki o człowieku. Jako tło porównawcze wykorzystywano też zagadki rosyjskie i polskie. Autorka wyodrębnia trzy grupy zagadek: 1) opisujące człowieka i etapy jego życia (w tym wypadku w zagadkach stosowane są metafory sytuacyjne: *Rano na czterech nogach, w południe — na dwóch, a wieczorem — na trzech koniach.*); 2) opisujące wygląd zewnętrzny człowieka i budowę jego ciała (w zagadkach tego typu kodowanie treści odbywa się zwykle za pomocą neologizmów (*patraj — oczy, sapaj — nos, pęcaj — brzuch*) i w sposób metaforyczny (*głowa — pałka; tułów — beczka* itp.); 3) opisujące jedną z części ciała, przy czym preferowany jest język i zęby. W grupie ostatniej dominuje budowanie nazw od funkcji, jaką pełni denotat. Inne kryptonimy są używane, gdy język i zęby są traktowane jako elementy układu trawienia, a inne — gdy oznaczają narządy mowy.

Zagadka ludowa jest jednym z najstarszych sposobów porządkowania, poznawania świata i opisywania obrazu świata (Toporov 1994, Civ'jan 1978: 65). Przy tym, skoro „słownik korpusu zagadek odpowiada alfabetowi obrazu świata” (Civ'jan 1994: 178–179), zadaniem badaczy staje się wyjaśnienie tego, jakie komponenty obrazu świata uznawano niegdyś za najważniejsze, tzn. jakie segmenty rzeczywistości (denotaty) i w jakich warunkach stawały się obiektem opisu (obiektem zgadywania) oraz w jaki sposób w zagadkach je kodowano. Innymi słowy, chodzi o opis tego, w jaki sposób pewien segment rzeczywistości odbija się w świadomości nosiciela kultury i jak zostaje oddany w tekście zagadki, ponieważ właśnie

„na podstawie nominacji językowej daje się odtworzyć szereg wierzeń, wyobrażeń mitologicznych oraz stereotypów kulturowych” (Tolstaja 2000: 103).

Warto przyjrzeć się pod tym kątem jednemu z najważniejszych w korpusie zagadek zestawowi — zagadkom o człowieku. Wielość tekstów zagadek, poświęconych temu samemu denotatowi można przy tym „rozpatrywać jako jeden tekst, w sumie przedstawiający zaszyfrowane oznaczenie wskazanego denotatu. Zbadanie podobnego tekstu pozwoli ujrzeć, przez pryzmat jakich cech i pojęć człowiek postrzegał świat” (Janowicz 1997: 531).

Przedmiotem analizy jest głównie materiał białoruski, ponieważ wyobrażenia archaiczne przetrwały w nim w czystej postaci. Jako tło porównawcze wykorzystywane są również zagadki polskie i rosyjskie — z tego względu, że dobrze weryfikują i potwierdzają wyniki obserwacji przeprowadzonych na materiale białoruskim.

Wśród zagadek o człowieku da się wyodrębnić trzy grupy. Na pierwszą z nich składają się zagadki, opisujące człowieka i jego ewolucję (filogeneza ludzka). Są one reprezentowane we wszystkich badanych tradycjach kulturowych (8 białoruskich, 4 rosyjskie i 4 polskie teksty) i, jak zauważało wielu badaczy, mają pochodzenie literackie.

Do tej grupy należą przede wszystkim różne warianty zagadki Sfinksa: 820¹. *Хто ходзіць зранку на чатырох, днём — на дзвюх, а вечарам на трох нагах? 55. Co to za zwierze, co rano chodzi na czworakach, w południe na dwóch nogach, a wieczór na trzech?* oraz zagadki o narodzinach i życiu (wieku) człowieka: 825. *Сорак нядзель у турме сядзіць, тры гады вісіць і так на свет выходзіць; 1336. Три года — яўцо, трыдцатъ лет — медведь, шестъдесят лет — курыца; 895. Trzy lata płot, trzy płoty kot, trzy koty koń, trzy konie człek. Najlepszy wiek (Jeśli kot dożyje lat dziewięciu, koń lat dwudziestu [sic!], to człowiek lat osiemdziesięciu jeden).* Jako sposób kodowania wykorzystuje się tu nie metaforę nominatywną (zestawiającą dwa rzeczywiste obiekty: denotat i jego zastępnik w zagadce; nazwę denotatu zastępuje pojedynczy leksem), ale metaforę sytuacyjną (kodującą nie odrębny obiekt, lecz sytuację w całości; jako substytut występuje nie pojedynczy wyraz, lecz jednostka syntaktyczna.

Na peryferiach tej grupy znajdują się więc modyfikacje zagadki Sfinksa albo zagadki o narodzinach człowieka, zawierające barwne metafory nominatywne. Na przykład takie, jak: 824. *У раныцы на чатырох конях, удзень — на пары, а ў вечары на трох конях.* W odniesieniu do człowieka nominacja *конь* jest bardziej skomplikowana niż nominacja *нага* (oba leksemy mają w swoim znaczeniu komponent ‘narzędzie przemieszczania się’), chociaż w poprzednich przykładach

¹ Tu i dalej podaje się numery zagadek, odpowiadające numeracji zastosowanej w odnośnych wydaniach.

noga też występuje w znaczeniu, przybliżonym do pierwotnego (tylko przybliżonym, ponieważ łączliwość z nieodpowiednim kwalifikatorem kwantytatywnym powoduje pewne zaburzenia semantyczne). Tajemnica sytuacji, ukazującej się w zagadkach Sfinksa, kryje się w tym, że w opisie obiektu dochodzi do zamiany ilości nóg, czyli istota żywa opisywana jest za pomocą kategorii uszczerbku czy zbyteczności.

W innym przykładzie — 821. *Што той за звер, што зранку ходзіць на чатырох нагах, удзень — на дзвюх, а вечарам — на трох* w grę wchodzi nominacja *звер*, myląca pytanego, skłaniająca go, w odróżnieniu od neutralnego *што*, do poszukiwania odpowiedzi w niewłaściwej sferze, nie tam, gdzie trzeba.

Na drugą grupę składają się zagadki, opisujące wygląd zewnętrzny człowieka, budowę ciała ludzkiego. Schematycznie wygląda to następująco: przed pytanym wymienia się zakodowane nazwy części ciała, po których rozkodowaniu pojawia się jednoznaczne przekonanie, że chodzi o człowieka. Zazwyczaj kolejność tego wymieniania nie jest przypadkowa, nazwy nie padają chaotycznie, lecz są zhierarchizowane: 831. *На хадулях дзве маталкі, над маталкамі зявалка, над зявалкай два калодезі, над калодезямі дзве міргалкі, над міргалкамі рошча, за рошчай чыстае поле, за полем лес.* 834. *Стаяць вілы, на вілах вісіць торба, на торбе кузня, на кузні зіпала, на зіпале мігала, на мігале ельнік, а ў ельніку свінні ходзяць.* 871. *Гай, pod gajem patraj, pod patrajem sapaj, pod sapajem chapaj, pod chapajem grabaj, pod grabajem pęcaj, pod pęcajem kłęcaj, pod kłęcajem tupaj.* 870. *Dwa drągale, nad drągalami bęben, nad bębнем две палкі, nad палкамі jadacz, nad jadaczem smarkacz, nad smarkaczem две свіечкі, nad свіечкамі гóra, na гórze las, a w lesie baranki.* 1341. *Стоят вилы, на вилах бурак, на бураке горшок, на горшке зевало, на зевале сморкало, на сморкале рошча, в рошче ходят свиньи.*

Trzecia grupa łączy zagadki, których denotatem jest jedna z części ciała ludzkiego. Do danego pola tematycznego odnosi się ta grupa dlatego, że, po pierwsze, każdy z takich tekstów można traktować jako część składową w stosunku do zagadki, opisującej budowę całego ciała. Drugą przyczyną jest to, że całość tych zagadek daje do zrozumienia, jakie mianowicie części ciała ludzkiego stają się „ważne” i „znaczące” dla świadomości archaicznej, czy wszystkie z nich są przedstawione i czy są przedstawiane w ten sam sposób; jakim częściom ciała poświęca się więcej uwagi.

Interesujące, że szeregi denotatów w grupach „budowa ciała” i „części ciała” różnią się od siebie. To znaczy, że nie odpowiadają też sobie wyobrażenia o organach „znaczących” i „ważnych” z jednej strony, oraz o „kwalifikujących”, „wynaczających” — z drugiej.

Ogólny schemat składnikowy zagadek, opisujących budowę ciała ludzkiego, wygląda w następujący sposób:

Tabela 1. Budowa ciała ludzkiego

	Ogółem	Nogi	Tulów	Ręce	Szyja	Głowa	Usta	Nos	Oczy	Brwi	Czoło	Włosy	Wszy
biał.	12	6	7	1	2	7	6	6	9	2	2	11	6
ros.	33	27	29	12	2	27	15	8	17	2	4	31	25
pol.	18	13	14	5	1	11	10	8	9	2	2	16	11
	63	46	50	18	5	45	31	22	35	6	8	58	42

Wśród zagadek nie ma ani jednego tekstu, w którym byłyby przedstawione wszystkie wskazane pozycje. W każdej zagadce zakodowaniu podlegają tylko wybrane z nich, większa albo mniejsza liczba.

Nie jest przypadkowe, że w zagadkach drugiej grupy, opisujących budowę ludzkiego ciała, wszy zajmują tak znaczące miejsce. Są one ważną charakteryzującą cechą człowieka, jego wyróżnikiem: 829. *Стаіць дуб, на дубу клуб, на клубу лозы, на лозах козы.* 832. *Стаіць вілы, на вілах калуб, на калубе яліна, а ў яліне свінні рыюць.* 882. *Два ступы, на тых ступах stodola, на tej stodole gala, na tej gale las, a w tym lesie wilki, co ludzi kasaja.* 1352. *Стоят вилы, на вилах сумка, на сумке фитиль, на фитиле мигаль, на мигале щелья, на щелье лядина, в лядине зверь. Повели зверину мимо глазково, мимо гладково, на некотово.* Nie jest też przypadkowe to, że znajdują się one w tym samym szeregu, co i części ludzkiego ciała: „Według wierzeń, wszy wychodzą z ludzkiego ciała (ros. syb.), spod jego skóry (małop.). Więc wszy są nieoddzielną częścią ciała człowieka, a nawet jego osobowości: *wszawy* — to znaczy szczęśliwy (irkuck.). . . Brak wszy uznawano za objaw nieszczęścia (ukr.) albo za znak bliskiego zgonu (serbsk.)” (SD 1995: 1, 447).

Przy tym w polskich i rosyjskich zagadkach substytuty dla wszy tworzą w sumie obfitą grupę leksyki. Jako kryptonimy dla wszy występują nazwy różnorodnych zwierząt: *przepiórki, baranki, kozy, wilki, drobne ptaszki, owieczki, kuropatwy, stworzenia; свиньи, бес, зверь, зверье, скотина, овцы, козы, козлы, барашки, мелкие птичек, дикие звери, тетерки с детьми, дочки.* Białoruskie zagadki są bardziej tradycyjne: wszy zawsze koduje się za pomocą substytutu *свінні*. Lec w każdym z języków w większości przypadków tym substytutom właściwa jest konotacja ujemna, a jako semy peryferyjne (albo jako eksplikowane w tekście przydawki) w ich znaczeniu mogą pojawiać się komponenty ‘dziki’, ‘luty’, ‘zły’.

Szczególnie ważne jest więc porównanie tych tekstów z polskimi zagadkami, opisującymi łapanie wszy (jako denotaty pojawiają się w nich *wesz* i *grzebień*). Wykorzystuje się tu ten sam system kodowania, co i w zagadkach o człowieku: włosy przedstawiane są jako *pole, las, rzysko* albo *łaka* (jakkolwiek porośnięta naturalna przestrzeń), a *wesz* — jako dzikie zwierzę (w ostateczności jako gryzący

owad): 485. *Kusy panic, podpasaniec, goni kozy z lasa.* 476. *Przyszedeł pan do pana, żeby pożyczyl mu cabana, co wypędzi baki z kosmatej łaki.* 199. *Tele to jako mol, a zere jako koń.* W ostatnim z przykładów charakterystyczne jest to, że wesz jest zakodowana jako *cielę (tele)*, według rozmiaru porównuje się do *mola*, ale według żarłoczności do *konia*.

Od razu wydaje się dziwne, że ręce — tak ważny element ludzkiego ciała — jest eksplikowany tak niekonsekwentnie, a właściwie rzadko (jedynie raz w białoruskich zagadkach, pięć razy w polskich; rosyjskie teksty, przedstawiające tę pozycję 12 razy, są wyjątkiem, ale w zasadzie nie zmieniają ogólnego wrażenia (patrz tab. 1)). Można przypuszczać, że zaistniała sytuacja jest związana z tym, że opis ciała ludzkiego jest uporządkowany i ukierunkowany: jest on pionowym ruchem (najczęściej od dołu do góry), a ręce odbiegają od tej „linearności”. Należy podkreślić, że taki „wertikalny” opis nie tylko że nie jest przypadkowy, lecz stanowi również wartość wyróżniającą: opozycja *pionowy* — *poziomy*, po pierwsze, odróżnia człowieka od zwierzęcia, a po drugie, jeszcze raz podkreśla archetypową bliskość *człowiek* — *drzewo kosmiczne* (kierunek opisu odpowiada kierunkowi dorastania drzewka).

Potwierdzeniem ostatniej tezy (obecności w zagadkach archetypu *człowiek* — *drzewo kosmiczne*) jest również ten fakt, że w wielu zagadkach oprócz wymienianych części ciała jedną z pozycji kodowanych staje się właśnie człowiek. Jako substytut dla niego najczęściej będzie pojawiał się leksem *dąb*, rzadziej *drzewo*: 1369. *Стонут древо, на древе костер, в костре свиных есть.* 872. *Dąb, na tym dębie gałęzięta, pod gałęziętami guguleta, pod guguletami łysa góra, pod łysą górą wytrzyuszczęta, pod wytrzyuszczętami gegnot, pod gegnotem beblacz, pod beblaczem bęben, pod bębnem widły.*

Na korzyść tego przypuszczenia przemawia również to, że substytuty dla tułowie obfitują w leksykę nazywającą roślinność i wyroby albo budowle drewniane: *дуб, стоўб, калуб, бочка, палка, клуб, яліна, булава, калодезі, рошча, лозы, лес, гай, ельнік; бęben, бębenek, бeczka, stodola, bas, łonka; короб, гузов, бочка, столб, ящик, бочонок, бревно. Столб* oraz *пень*, ponadto etymologicznie są związane z człowiekiem oraz niosą w sobie ideę *pionu*: leksem **stell* — ‘stać’ jest spokrewniony z śr.d.niem. *stale, stal* — ‘słup, noga’, łotewsk. *stulmus* — ‘pień, kończyzna, ręka, noga’ od rdzenia **steld* pochodzi st.górn.niem. *hagustalt* — ‘wyrobnik, kawaler’ (Pokorny, 1019–1020). W zagadkach, opisujących pogrzeb, nieboszczyka nazywano *suchym drzewem*: 3008. *Пацякушкі цякуць, равушкі равуць, сыхадрэвіну вязуць.* Znałe jest również rozpowszechnione w starożytności wierzenie, iż *dusza* człowieka tkwi w *drzewie*. U starożytnych Celtów drzewom składano hołd jako istotom żywym, „Litwinom dotychczas ostrugane drzewa służą jako idole” (Stepanov 2001, 814). Ponadto włosy (najczęściej wymieniane w opisach) — ściśle są związane ze wspomnianym archetypem w re-

alnej semantyce — ‘roślinność’ — oraz przy kodowaniu: poszczególne substytuty koniecznie są nazwami rosnących drzew, krzaków, traw.

Sposób kodowania denotatów w grupie „budowa ciała” dokładnie rozgranicza aktywne (ruchliwe) i pasywne części ciała. Pasywne organy (tułów, głowę, brwi, czoło, włosy) koduje się metaforycznie, zatem jako substytuty dla nich pojawiają się leksemy rzeczywiście istniejące w języku albo w dialekcie. Jako substytut dla tułowia w zagadce może wystąpić: a) drzewo, drewno albo drewniany słup: *дуб, стоўб, калуб, шатун; столб, шатун, дупло, бревно*; b) drewniany pojemnik albo budowla: *бочка, кораб; stodola; короб, гузов, бочка, ящик*; c) inny rodzaj pojemnika: *торба; kocioł, wór; кошель, сумка, котомка*. Głowę koduje się za pomocą leksemów, w których znaczeniu pojawiają się charakterystyki semantyczne: ‘okrągły’, ‘drewniany’, ‘pojemnik’, ‘budowla albo lokal mieszkalny’ (por. uwagę E. Benvenista o tym, że początkowo ciało człowieka było utożsamiane ze zrębem albo budowlą (Benvenist 1955, 27–46)). Ciekawe, iż większość tych substytutów to nazwy artefaktów. Głowa w zagadkach może się nazywać: *гаршочак, гаршчок, клубочак, клуб, галка, булава, хата, пунька, кузня, гара, яліна; góra, pałeczka, kam (kamień), pałka, gała; шарик, кочка, горшок, город, шар, фитиль, овин, почка, остров, тороминка, подушка, доска, крыта гора, клуб*. W zagadkach rosyjskich głowa może być również zakodowana okazjonalnie (choć raz spotyka się to rzadziej): *кивало, шатун*.

Nazwy aktywnych, ruchliwych części ciała (ręce, usta, nos, oczy) koduje się za pomocą leksemów nieistniejących w systemie języka. Są to nowoutworzone właściwe tylko zagadkom okazjonalizmy, pochodzące od nazw albo właściwości ukrytego denotatu. Dla takiego sposobu kodowania badacze wykorzystują również inne terminy: np. „szyfrowanie leksykalno-morfologiczne” (Chelimskij 1995, 275). Z. Wołocka, stosując dla tego zjawiska termin „nominacja zastępcza”, wskazuje, że taka nominacja „zawsze będzie pochodna, motywowana cechami ukrytego denotatu, będzie zawierała informację o ukrytym denotacie, pomagając w ten sposób jego rozpoznawaniu” (Wołockaja 1988, 130). W badanej grupie są to rzeczowniki odczasownikowe. Tworzy się je za pomocą sufiksów *-ун-, -ай-, -айл-, -ал-, -аль-, -алк-* dla białoruskich i rosyjskich wariantów, oraz *-enie-, -ac-, -acz-, -aczк-, -aj-, -ajк-* — dla polskich. Więc w grupie „budowa ciała” ręce nazywa się *махалкі; grabaj; матало, маталы*; usta są nazwane *равун, сапун, зявалка, зіпала, ядала; kłapaczka, jadacz, chapaj, papajka, bełtacz, krzykacz; ревун, зевало, зевала, хапало, хватай*; nos — *сапун, сапай, шмаргай, шмаргайла; smarkaczka, smarkacz, sapaj, sapacz, nochajka, siokac, gęgnot; сапун, сморкало, нюхало, чихало, сопай*; oczy — *глядун, мігай, міргала, маргала, маргайла, маргай, дзве міргалкі; patrzaj, patraj, mrugaj, mrugac, widzenie, wytrzyść, глядун, мигало, мигала, мигаль, мигуны, моргай, два смотрила*.

Jedynym wyjątkiem, jeżeli chodzi o wyróżnienie przy pomocy odrębnych sposobów kodowania aktywnych i pasywnych części ciała, są nogi: w tym wypadku najczęstszy jest metaforyczny substytut *widły, вилы*, rzadziej pojawiają się metafory *dwa dęby, dwa drągale, dwa słupy, dwa kuliczki; два столба, два кола, два пня, две палки*, wyjątkowo rzadkie są okazjonalizmy: *хадумі; клęсзай, тупай; ходуны*. Wytłumaczyć to zapewne można wysokim stopniem obrazowości danej metafory, co wpływa na wygodę jej zastosowania.

Należy zaznaczyć, iż w grupie „budowa ciała” zupełnie nie jest przedstawiony opisowy sposób kodowania denotatu (przy opisie denotat koduje się poprzez wymienianie jego cech i właściwości, rzeczywistych albo przypisywanych mu w świadomości ludowej), chociaż jest on aktywnie wykorzystywany w grupie „części ciała”. Wiąże się to z tym, że opis jest w zasadzie rozszerzonym, bardziej rozbudowanym wariantem nominacji, więc zastosowanie kodowania opisowego ponad miarę przedłużyłoby zagadkę, w której występuje naraz kilka pozycji kodowanych. Doprowadziłoby to do zaburzenia jej struktury. Da się zaobserwować i odwrotny kierunek tej relacji: na ukształtowanie tekstu zagadki wywierają więc wpływ występujące w nim substytuty: „ten albo ów rodzaj nominacji podmiotu zagadki decyduje o mechanizmie przedstawienia i organizacji tekstu zagadki, pełniąc w taki sposób, chociaż pośrednio, funkcję tekstotwórczą” (Janowicz 1996, 152).

Jednak biorąc pod uwagę specyfikę okazjonalizmów enigmatycznych, będących nazwami pochodzącymi od charakterystyk ukrytego denotatu, można dostrzec podobieństwa pomiędzy opisem i substytutem okazjonalnym. Jan Mirosław Kasjan zauważa, że przy okazjonalnym kodowaniu w zagadkach występują „te same w zasadzie sposoby przedstawiania przedmiotu, co w charakterystykach rozwiniętych, ale tutaj jako rezultat ich zastosowania powstają konstrukcje syntetyczne, skrótowe i jakby zakrzepłe” (Kasjan 1983, 29). Dlatego też pojawienie się nominacji okazjonalnych w zagadkach o częściach ludzkiego ciała należałoby wytłumaczyć nie tylko potrzebą zaznaczenia wyraźnej różnicy pomiędzy aktywnymi i pasywnymi częściami ciała, lecz również niezbędnością przedstawienia wyrazistej charakterystyki denotatu w sposób maksymalnie ścisły i skrótowy.

W trzeciej grupie, przedstawiającej część ciała ludzkiego, najczęstsze są zagadki, których denotatem są język i zęby (rzadziej też usta) (zob. tabela 2). Denotaty te wcale nie są przedstawione w grupie „budowa ciała”. Przyczyna takiej dysproporcji jest oczywista: język i zęby są ukryte, więc, podobnie jak organy wewnętrzne, nie mogą być widoczne i „rozpoznawalne”. Jednak niewątpliwie jest to bardzo ważna pozycja, składają się one bowiem na część układu narządów mowy, a przecież zdolność do mówienia jest wyróżniającą cechą człowieka.

Należy zaznaczyć, że rodzaj kodowania, skład komponentów oraz predykcja zagadek grupy język i zęby (usta) zmienia się w zależności od roli (funkcji) denotatu, aktualizowanej w konkretnym wypadku. Można więc wskazać jeszcze

Tabela 2. Język — zęby — usta człowieka

	Ogółem	Narządy mowy	Część układu trawienia	Poza konkretną funkcją
biał.	72	28	8	36
ros.	101	6	14	81
pol.	17	2	—	15

bardziej szczegółowy podział: a) język i zęby jako narządy mowy: 862. *За ельнічкам, за бярэзнічкам талалай скача*; 858. *За сцяной касцяной цецярук балбоча*; 724. Dwa płoty: jeden czerwony, drugi biały, a za tymi płotami cosik siedzi, ciągle miele. 1540. *Рыжий жеребец в березовом острожье ржет и хохочет, выскочить не может*; b) język i zęby jako część układu trawienia (w tych zagadkach pojawiają się dodatkowo denotaty usta i łyżka): 892. *Дзеравяшка нясе, касцяшка сячэ, а макрын падкладае*; 1513. *Белые силачи рубят калачи, красный говорун подкладывает*; c) zęby i usta (język) poza konkretną funkcją (w tych zagadkach jako rzadka pozycja peryferyjna może pojawiać się język, ale głównymi denotatami stają się usta i zęby): 895. *Поўны тлявец белых авец, а між тых авец баранец*; 879. *За саначкамі, за белым бярэзнічкам у сваёй бярозе мядзведзь ляжыць*; 882. *Пасярод балота ляжыць калода: не гніе, не согне*; 462. *Хлопцы под стрехою стоją, а заўсёды мокрыя*; 187. *Червоная грэда, бiele курчаўка*; 1519. *Лежыць брус во всю Русь и не гниет и не топнет*; 1533. *В темном подвале лежыць мокрый теленок, все время ворочается, встать не может*.

W przypadkach (a) i (b) (są one dobrze reprezentowane tylko w zbiorze białoruskim, dla zagadek rosyjskich i polskich to jedynie nieliczne przykłady) jako predykat najczęściej występuje czasownik oznaczający aktywną czynność: *шчабеча, балбоча, балмоча, пішчыць, скача, ўзрае, брэша*, której wykonawcą jest denotat. Natomiast w przypadku (c) najczęściej ma się do czynienia z konstrukcjami bezosobowymi albo eliptycznymi, w których czasownika najczęściej brak, predykat jest wyrażony przymiotnikiem, a jeżeli czasownik się pojawia, to jest on nazwą nie procesu, lecz stanu: *ляжыць, вісіць, сядзіць, глядзіць, сталяць; лежы, стоі; глядят, сидят, смотрят, колыблется, лежыць, стоит*.

W przypadku (a), kiedy język i zęby są rozpatrywane jako narządy układu mównienia, zęby jako organ pasywny kodowany jest za pomocą już istniejących leksemów (metafora nominatywna): *за гарою; за сцяною касцяною; за белымі берагамі; за белым тынам; за ельнічкам, за бярэзнічкам; за алешнічкам, за бярэзнічкам; за сасоннічкам, за бярэзнічкам; за белымі бярозамі; два płoty; за белымі березами, за стеной костяной, за костяною решеточкой*. Język — ruchliwy i aktywny — najczęściej kodowany jest przez leksemy okazjonalne. Są to derywaty odczasownikowe, przy

czym czasowniki je motywujące są z kolei utworzone od wyrazów onomatopeicznych. Język w zagadkach może być przedstawiony jako: *талалай, талалайчык, талалайка, таралай, тарарай, тарандай, тарадай, таратайка, талатай, талатуй, балматун, балмот, скакунец*.

Podgrupa (b) — język i zęby jako część układu trawienia — jest nieliczna (5 białoruskich oraz 3 rosyjskie teksty), ale bardzo ciekawa. Język w tych zagadkach kodowany jest przez imiona własne albo przez wyrazy, należące do kategorii przejściowej pomiędzy rzeczownikiem pospolitym a własnym i bliższe raczej imionom własnym: *Міхалка, Міхалачка, мокры Мартын, мокры марцін, Марцін, макрын, Андрэй, Андруша, Андрушка*. Wydaje się, że imię własne jako kategoria semantycznie niemal pusta i uboga nie może być odpowiedzią lub doprowadzać do właściwego rozwiązania i pełni wyłącznie rolę gramatyczną, wypełniając walencję składniową podmiotu czynności. Dobrą wskazówką może być struktura anagramatyczna tych imion, często wzmocniona poprzez spokrewniony czasownik bądź przymiotnik: *Міхалачка меле, мокры Мартын*.

Zęby też mogą być kodowane poprzez imię własne, ale te imiona nie mają już cech anagramatycznych, wybór ich jest uzasadniony paralelizmem oraz względami rytmiki i rymu: 889. *Міхалка меле, а Наталкі таўкуць*; 890. *Цютцікі таўкуць, а Міхалачка меле*. Ponadto, zęby mogą być zakodowane poprzez rzeczownik pospolity: *сечкі, касцяшка*.

W przypadku (c), kiedy konkretna funkcja ust i zębów (języka) nie jest eksplikowana, denotaty kodowane są poprzez uzualne rzeczowniki pospolite, składające się na bardzo różnorodną z punktu widzenia semantyki grupę. Usta: *бярлога, балота, печ, падпечак, падпечайка, яма, хлявец, хлявочак, хата, клець, паднябессе, неба, пролам, праруба; стаjenка, domeczek, strzecha, kamienica; бездонная яма, хлевец, хлев, погребец, печка, конничек, проулок, залавочек, корыто, подполье, подсечек, озеро, избушка, половень, горенка, подпечек, прорубка, полянка, колодец, море, болото, огород, река, ступа*. Zęby: *белы бярэзнічак, стада авец, белыя авечкі, белыя галубы, белыя куркі, вераб'і, два шнуры плацця, жалезайка, мяшкі на парозе, дзве жэрдачкі белых курэй, белыя парасяты; białe cieliczki, białe owieczki, białe kurczątka, trzydziestu dwu żołnierzy, chłopcy, rannu, białe chusty; белые березы, белые овечки, белые курочки, белые голубки, белые беляночки, белое белье, белые яички, белые лебеди, белые псы, стайка воробышек, гуси, гуси-лебеди, беленькие поросята, сорок коней, калачи, деверья, перегородочка, белый забор, стена, костяной замок, бисер*. Język: *мядзведзь, калода, плашка, ануча, стаўпец, злодзей, мархалец, баран, баранец, чырвоны баран, талалай; deska, czerwona grządka, kozioł czerwony, czerwony byczek; пирог, гусек, дощечка, пластинка, брус, плата, мяса кусок, камень дыристый, доска, бревно, колода, мокрый теленок*,

помело, плашка, мертвое тело, рыба без кости, олень, мертвец.

Należy wskazać, że semantykę substytutów, mimo jej bogactwa, da się jednak sprowadzić do bardziej ogólnych znaczeń, a więc ściślej sprecyzować. Toteż usta kodują leksemy o ogólnym znaczeniu 'jama', 'zagłębienie', 'budowla lub lokal mieszkalny', 'akwen'; zęby — 'ogrodzenie', 'drzewa', 'istoty żywe (ludzie, zwierzęta, ptaki)'; język — 'istota żywa', 'nieboszczyk', 'deska albo kłoda'. Przy tym dla języka w tekście zagadki często aktualizowane są takie semy, jak 'płaski', 'nieruchomy', 'sztywny'; dla zębów semantyczny składnik substytutu 'biały' potwierdzony jest odpowiednią przydawką.

Na drugim pod względem frekwencji miejscu (41 biał., 38 ros. oraz 17 pol. tekstów) w grupie „części ciała” są zagadki o oczach. Wiele z nich (19 biał., 8 ros. oraz 5 pol. tekstów) ma podobną strukturę: chodzi o *rodzonych braci* lub *rodzone siostry*, którzy mieszkają przez *miedzę / granicę* i nie widzą się: 937. Два брати родных через мяжу живуць, адзін аднаго думкі знаюць, ды ніколі адзін аднаго не відаюць; 940. Через мяжу дзве сястры живуць, адна да другой у гасці не ходзяць. 549. Dwóch braci patrzą bez małą góreczkę, a nigdy się ujrzesz nie mogą. 1428. Два Егорки живут возле горки, живут дружно, а друг на друга не глядят. Wnioskować można o ambiwalencji kreowanego przez zagadkę obrazu: a) *granica / miedza* stanowi przeszkodę nie do pokonania ('nie mogą się spotkać i zobaczyć'); b) *granica / miedza* jest odległością zupełnie nikłą, co jest podkreślane, więc efekt zagadki tkwi w antytezie, odrzucaniu, rezygnacji z naturalnego rozwoju sytuacji ('mimo że mieszkają obok siebie, nie widzą się').

Na zasadzie hierarchii rodzinnej są zbudowane również zagadki o palcach (12 biał., 13 ros. oraz 7 pol. tekstów). Mogą to być palce jednej kończyny: 983. Пяць братоў у адну ноч нарадзіліся, і ўсе з адным імем albo jednocześnie palce rąk i nóg: 973. У чатырох мацярэў на пяць сыноў, адно імя ўсім. 571. Со то за маткі, со маю по pięć synów? 1573. У чатырех матереў по пяти сыновей, все в одно имя: пять братьев родных, пять двоюродных, пять троюродных да пять внучатых. Interesujące, że w przypadku, gdy chodzi o palce dwóch kończyn: 978. У двух мацяркоў на пяць сыноў, odpowiedź zawsze brzmi: palce rąk (choć teoretycznie odpowiedź nogi też by pasowała). Ale przywiązanie tak dużej uwagi do palców, a ściślej — właśnie do palców rąk) też jest uzasadnione: zdolność do pracy jest kolejną wyróżniającą cechą człowieka.

Wnioskując, można stwierdzić, iż z przedstawionego materiału wynika, że w grupach „części ciała” i „budowa ciała” różnią się od siebie, po pierwsze, zestawy denotatów, a po drugie, istnieje rozbieżność ilościowa (a więc też rozbieżność pod względem pierwszeństwa) przedstawionych pozycji. Tłumaczy się to tym, że, po pierwsze, elementy ważne dla opisu struktury jako całości, mogą nie być interesujące jako obiekt oddzielnego opisu (na przykład tułów, włosy), a po

drugie (wręcz przeciwnie) najważniejsze i najbardziej znaczące elementy mogą nie pasować do ogólnego algorytmu strukturalnego (ręce, narządy mowy). Wybór kryptonimu dla konkretnego denotatu może być uzależniony od tego, jaką funkcję przypisuje się denotatowi w tekście oraz w jakim szeregu ów denotat występuje.

Literatura

- Benvenist Emil, 1995, *Indoeuropejskoe imennoe slovoobrazovanie*. Moskwa: Izdatel'stvo inostrannoj literatury.
- Chelimskij Jevgenij A., 1995, *Zagadki-inoskazanija v ngasanskom folklorie*, [w:] *Malye formy fol'klora*. Moskwa: Vostočnaja literatura, s. 270–282.
- Civ'jan Tamara, 1978, *Dom v folklornoj modeli mira (na materiale balkanskich zagadok)*, [w:] *Učenyje Zapiski Tartusskogo Gosudarstvennogo universiteta. Semiotika kul'tury. Trudy po znakovym sistemam*. Tartu, t. 10, vyp. 463, s. 65–85.
- Civ'jan Tamara, 1994, *Otgadka v zagadke: razgadka zagadki?*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slav'anskoj duchovnoj kultury. Zagadka kak tekst*. 1. Moskwa: Indrik, s. 178–194.
- Janovič A., *Belaruskija narodnyja zagadki i pytanni stylistyki tekstu*, [w:] *J. Karskij i sovremennoe jazykoznanie. Materialy šestych naučnych čtenij*, t. 1. Grodno: GrDU, 1996, s. 149–154.
- Janovič J., 1997, *Lingvističeskaja struktura teksta slav'anskich zagadok v sravnitel'no-sopostavitel'nom plane (na materiale russkich, belarusskich i polskich zagadok)*, [w:] *Belaruskaja-ruska-pol'skaje supastaul'al'nae movaznaustva i litaraturaznaustva. Materyjaly IV Mižnarodnaj navukovaj konferencyi*, č. 3. Vicebsk 1997, s. 531–534.
- Kasjan Jan Mirosław, 1983, *Polska zagadka ludowa. Zeszyt pod redakcją Lucylii Pszczółowskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1–2. Bernund München: Francke Verlag, 1959, 1969.
- SD — *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*. Pod red. N. Tolstogo. Moskwa: Meždunarodnye otnošenija, 1995, t. 1–2.
- Stepanov J. Konstanty, 2001, *Slovar' russkoj kultury*. Moskwa: Akademičeskij proekt.
- Tolstaja Svetlana, 2000, *Slovo v kontekste narodnoj kultury*, [w:] *Jazyk kak sredstvo transl'acii kultury*. Moskwa: Nauka, s. 101–111.
- Toporov Vladimir, 1994, *Iz nabl'uđenij nad zagadkoj*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slav'anskoj duchovnoj kultury. Zagadka kak tekst*. 1. Moskwa: Indrik, s. 10–117.
- Volockaja Z., 1988, *Svjaz' struktury i semantiki zagadok so slovoobrazovaniem (na slav'anskom materjale)*, [w:] *Etnolingvistika teksta. Semiotika malych form folklora. Tez. I predvaritelnye mat. k simpozjumu*. Moskwa: Nauka, s. 130–133.

Źródła

- Polskie zagadki ludowe*. Wybrał i opracował S. Folfasiński. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1975.
- Zagadki. Belaruskaja narodnaja tvorčasc'*. Ułożyli M. Grynblat, A. Gurski. Minsk: Navuka i technika, 1972.
- Zagadki*. Wydanie przygot. V. Mitrofanova Leningrad: Nauka, 1968.

THE HUMAN BEING IN RIDDLES: THE ARCHETYPE AND ITS STRUCTURE

The author starts with an assumption that on the basis of linguistic nomination it is possible to reconstruct cultural stereotypes as well as the system of beliefs and mythological images. With this assumption, she analyzes Byelorussian riddles relating to people, with Russian and Polish ones as the background for comparison. Three groups of riddles are identified: 1. the ones describing people and the stages in their lives (the riddles contain situational metaphors: "In the morning on all fours, in midday on two legs, in the evening on three horses"); 2. describing the appearance and body structure of a human being (the coding is performed through elements of neologisms (*patray* 'eyes' [the name is related to looking], *sapay* 'nose' [related to heavy breathing], *petsay* 'belly' [related to bursting]) and metaphorically (the head: Pol. *pałka* 'club; cudgel', the torso: Pol. *beczka* 'barrel', etc.); 3. describing a body part, with preference given to the tongue and the teeth. In the last group the name is usually formed on the basis of the function performed by a given referent. Some cryptonyms are used when the tongue and teeth are treated as elements of the digestive system, others when they refer to speech organs.

Наталья В. Комлева
(Вологда)

АНТРОПОНИМИЯ РУССКОГО СЕВЕРА XVI–XVII вв. В СОЦИАЛЬНОМ И ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ: ВОЛОГОДСКИЙ УЕЗД

Tekst Antroponimia Rosyjskiej Północy XVI–XVII wieku w aspekcie społecznym i etnolingwistycznym: powiat wołogodzki jest próbą rekonstrukcji fragmentu regionalnego językowego obrazu świata na podstawie nazw własnych: imion, nazwisk, przydomków i przezwisk, nadawanych ludziom z różnych warstw społecznych owego czasu. Badania pozwoliły ustalić obecność wyraźnej opozycji „miasto — wieś” i pokazały istotne różnice w wyobrażeniach o świecie mieszkańców miast i wsi powiatu Wołogdzkiego XVI–XVII wieków.

В современной лингвистике изучение имён собственных выходит на новый этап благодаря обращению к когнитивным и этнокультурным аспектам языка. Предметом когнитивной лингвистики является семантика единиц, репрезентирующих в языке тот или иной концепт, который, в свою очередь, является единицей национальной (групповой, индивидуальной) концептосферы (Попова, Стернин 2001: 93). Этнокультурный аспект предполагает описание антропонимов в тесной связи с фактами культурной истории края, повлиявшими на формирование антропонимической системы.

Историческое своеобразие Вологодского уезда по отношению к соседним и удалённым районам России конца XVI–XVII вв. определяется соединением здесь специфических черт, присущих двум различным аграрным системам: с одной стороны Вологодский уезд примыкал к районам крепостнического хозяйства нечерноземных областей центральной России, например, Ярославской и Костромской, с другой стороны непосред-

ственно граничил с черносошными районами Поморья: Тотьмой, Верхо-важьем, Каргополом, Чарондой. По мнению историка Елены Н. Баклановой, Вологодскому уезду в науке не уделяется должного внимания по сравнению, например, с всесторонне изученными высокоразвитыми в экономическом отношении областями Поморья (Бакланова 1976: 5).

Уклад жизни черносошного и помещичьего крестьянства не был одинаковым. Если в регионах черносошного земледелия историки отмечают отсутствие резкой социальной границы между посадскими людьми и крестьянами (к примеру, посадский человек мог заниматься земледелием, а житель деревни — промыслами), то население Вологодского уезда XVI–XVII вв., как и любого другого северного уезда с преобладающим помещичьим землевладением, представляло из себя социальную среду, резко обособленную от посада. Между тем историки утверждают, что «общественное сознание черносошного крестьянства оказало заметное воздействие на проживающих в регионе монастырских, дворцовых и частновладельческих крестьян» (Камкин 1995: 47). Изучение антропонимической картины мира двух противопоставленных друг другу крестьянских миров с опорой на экстралингвистические факторы её развития послужило бы немаловажным этапом на пути к познанию менталитета русского крестьянства в целом.

Как было установлено в многочисленных работах по исторической антропонимике, закономерности общественного устройства прежде всего отражаются на принятой в официальных документах модели именования лица. Но почти все ономотологи, приходя к данному положению, ограничивались изучением тесной связи политико-экономической истории региона с историей формирования фамилий у различных социальных слоёв населения, проживающего в этом регионе. Так, например, поместно-вотчинный характер землевладения в Вологодском уезде XVII–XVIII вв. явился определяющим фактором в процессе более позднего формирования крестьянских фамилий и их закрепления в официальной модели именования лица в деловом документе. Ареал трёхкомпонентных именований крестьян (содержащих уже оформившуюся фамилию) охватывает в XVII–XVIII вв. территорию, расположенную по течению Северной Двины: Устюжский, Двинской, Усольский уезды (Чайкина, 1982: 53), т.е. территории проживания черносошных крестьян, свободных от личной зависимости.

Модели именования людей в официально-деловых документах XVI–XVII вв. в известной степени отражают именование лица в быту, в живой речи, а также содержат значительное количество некалендарных личных имён и прозвищ. В связи с этим изучение исторических и этно-

культурных факторов, определяющих именование человека, возможно и на примере других, а не только фамильных, компонентов модели именования лица. Когнитивный подход к анализу семантики апеллятивов, лежащих в основе некалендарных имён и прозвищ, позволяет получать ценные сведения, дополняющие объем тех или иных концептов духовной культуры этноса.

Вероятно, мотивы выбора некалендарных прозвищных имён в целом характерны не только для региональной, но и для всей русской антропонимии. Однако количественное распределение отдельных имён на разных территориях Русского государства может оказаться существенно различным, зависящим от каких-либо территориальных, материальных, нравственных особенностей. Кроме того, семантический анализ прозвищных антропонимов, выступающих как в функции личных имён, так и лежащих в основе фамильных прозваний, позволяет говорить о существенных различиях в выборе тех или иных лексем в процессе именования лиц разных сословий. Некоторые прозвищные имена отмечены только в одном из сословий либо преобладают в одном из сословий, что позволяет говорить о наиболее актуальных для каждого сословия ценностях. Таким образом, при изучении личных имён и прозвищ социальный аспект исторической антропонимии также играет немало важную роль.

Покажем, какие фрагменты локальной языковой картины мира удалось реконструировать на основе изучения антропонимикона различных социальных групп населения, проживающего на территории г. Вологды и Вологодского уезда в конце XVI–XVII вв. Был рассмотрен состав личных имён и динамика его развития в именовании лиц разных сословий (служилые и приказные люди, посадские люди, крестьяне), при этом сопоставлялся материал памятников первой и второй половины XVII в.

Изучение личных именований в памятниках вологодской официально-деловой письменности конца XVI–XVII вв. так же, как и материалы историков, позволяет констатировать оппозицию „город — село”. Анализ некалендарных имён и прозвищ демонстрирует существенное различие представлений о мире горожанина и сельского жителя Вологодского уезда XVII в.

Прозвищные имена крестьян, которые попали на страницы документов массовой переписи, дают обширный материал для реконструкции образа вологодского крестьянина.

Наиболее активное языковое выражение нашли понятия, характеризующие лицо по морально-этическим качествам. Среди прозвищ-

ных имён этой группы преобладают имена, подмечающие в человеке какие-либо отрицательные черты его натуры. Частотны имена, представляющие лексические множества 'пьянство'; 'озорство, задирство'; 'упрямство'; 'гневливость'; 'суетливость': *Заноза* Дмитриев (КПВу, 1589, 42), ср. *заноза* 'задира' (Д, I, 609); *Брага* Неверов (КПВу, 1589, 9), ср. *Брага* 'гуляка, пьяница' (Селищ., 110); *Шумилка Каплюга*, владеет варницей (ПОВу, 1630, № 10, 267), ср. *Каплюга* 'пьяница' (Д, II, 87).

Крестьянские прозвищные имена, восходящие к названиям животных, образованы в большинстве своём от названий тех животных, которые незаменимы в крестьянском хозяйстве: *Овца*, *Кобыла*, *Баран*, *Корова*, *Козёл*, *Конь*, *Бык*; а также от названий домашних животных (*Собака*) и некоторых диких животных и птиц, являющихся объектом охотничьего промысла (*Соболь*, *Лисица*, *Кулик*). Ср. *Боран* Павлов (Кн. окл. Сп.-прил. м., 1589, 369); *Козёл* Алексеев (КПВу, 1589, 15) и др.

Отпрофессиональные прозвища и фамильные прозвания в именовании крестьян встречаются крайне редко и в основном имеют отношение к церковным или монастырским должностям. Ивашко Поликарпов с. *Ключарев* (Пам., 1629, ГАВО, ф. 1260; оп. 10; № 50) — именование по должности *ключарь* — то же, что *ключник* 'кто ходит в ключах, заведующий съестными припасами, погребом', *ключарем* называли также духовное лицо, заведующее ризницей и церковной утварью (Ганж., 243); Васка *Трапезниковъ* (ПОВу, 1630, № 3, 89), ср. *трапезник* 'сторож при сельской церкви; он же и звонарь' (Поляк., 223); Гришка Семенов с. *Старцов* (КПВу, III, 1678, 138) — *старец* 'человек престарелый, весьма старый' // 'чернец, монах, инок, отшельник, скитник' (Д, IV, 317).

В моделях именовании крестьян зафиксировано незначительное количество оттопонимных фамильных прозваний, возникших в основном от названий рек и деревень: Прибыток *Сурин* (КПВу, 1589, 12) от *Сура* — приток р. Пинеги, впадающей в Северную Двину (ВФ, 99); Ивашко Елфимовъ с. *Писемской* (КПВу, I, 1678, 373) от *Письма* — приток реки Костромы (Ганж., 368); Микитка Семенов с. *Ивантиевской* (КПВу, I, 1678, 370 об.), возможно, по названию села *Ивантеево*.

О большей архаике сельского именника, в сравнении с городским, говорит то, что в нём сохранили своё бытование древнейшие двусосновные личные имена (правда, исключительно в модифицированной форме): *Вадимко* (от *Вадимир*) Карпов (КПВу, I, 1678, 391 об.); *Гостко* (от *Гостислав*) Ооминъ (ПОВу, 1630, № 2, 187); *Брячко* (от *Брячислав*) Василев (КПВу, 1589, 95); *Путилко* (от *Путислав*) Тимофеев (Сотн., 1589, 181) и некоторые другие.

В моделях именования крестьян последовательно встречаются на первой позиции антропонимы татарского происхождения, выполняя функцию личного имени: *Мансур* Семенов (КПВу, 1589, 62); *Нагайко* Олександровъ (ПОВу, 1630, № 4, 46); *Бахтеяр* Филимонов (Поруч., 1613, ОСВ, вып. 6, 23); *Сабурко* Нежданов (КПВу, 1589, 8); *Салтанко* Неклюдов (КПВу, 1589, 11); *Мурзанко* Акинофеевъ (Челоб., 1610, С-I, № 23, 363).

Следует отметить, что все именования крестьян, содержащие татарские личные имена, относятся к концу XVI-началу XVII века. Во второй половине XVII в. данных имен уже не отмечено. Заметим также, что в моделях именования лиц служилого сословия антропонимы татарского происхождения в первой половине XVII в. также встречаются в функции личных имён, ср.: *Чаодай* Степановъ, помещикъ (ПОВу, 1630, № 3, 138); *Нагай*, брат помещика (Челоб., 1626, С-I, № 20, 295). Однако большинство антропонимов татарского происхождения функционирует в составе фамильных прозваний второй половины XVII в., ср.: Фёдор Михайловъ с. *Баскаков*, помещик (КПВу, III, 1678, 348); Василий Ивановъ с. *Баташевъ* (КПВ, 1678, 7); Петрушка Ѳедоровъ с. *Колычев* (КПВу, I, 1678, 321); Богдан Андреевъ с. *Чеадаевъ*, помещик (КПВу, II, 1678, 104) и др.

Возможно, причина неодинаковой судьбы татарских имён в именованиях лиц разных сословий связана с различием обстоятельств появления данных имён. Крестьяне давали своим детям татарские имена в силу определённой традиции, эти имена в крестьянском восприятии мира оказались схожи с кругом привычных языческих имён. Татарские имена в именованиях лиц высшего класса служилых людей — князей, помещиков и т.п. — могут являться наследственными родовыми именами и восходить напрямую к личному имени предка татарского происхождения.

Перейдём к рассмотрению некалендарных имён и прозвищ в моделях именования жителей г. Вологды в конце XVI–XVII вв. Основную массу городского населения составляли посадские тяглые люди, т.е. люди, несущие тягло (платящие различные налоги).

Количество прозвищных некалендарных имен в моделях именования посадских людей и крестьян зависит от жанра документа. Основным источником изучения имён посадских людей и крестьян послужили документы массовой переписи конца XVI–XVII вв., правила оформления имен в данных документах определяются необходимостью более точной идентификации лица. В условиях достаточно крупного торгового и промышленного города, каким являлась Вологда в XVII веке, именование горожанина в официальном документе требовало особой точно-

сти. В связи с этим большинство моделей именования посадских людей содержит либо дополнительные некалендарные личные имена при наличии основного календарного имени, либо индивидуальные бытовые прозвища именуемого, либо его профессиональные прозвища и фамильные прозвания. Со второй половины XVII в. и концу столетия состав прозвищных антропонимов на второй и третьей позициях как в именованиях городских, так и сельских жителей Вологодского уезда значительно сокращается количественно и в целом выравнивается. В это время активизируется процесс образования фамильных прозваний, поэтому наследуемые прозвища оформляются формантами принадлежности к семье, роду, а большинство индивидуальных прозвищ не фиксируется больше в официальных документах, что прежде в некоторых случаях было просто необходимо для более точной идентификации лица.

Прозвищные имена, восходящие к апеллативам со значениями 'трудолюбие' и 'уклонение от работы'; 'ловкость, сноровка' и 'медлительность', хотя и не являются исключительной принадлежностью сословия посадских людей, но обладают значительной активностью в именованиях жителей посада: Осипко Ивановъ с. *Крутко* (ПКВ, 1629, 52), прозв. *Крутко*; ср. в гов. *крутой* 'скорый, проворный, быстрый' волог., ярс., пск., смл. (ВФ, 54); Ондрюшка Семеновъ с. *Коптиловъ*, каменщикъ (ПКВ, 1629, 136), ср. *копотиться* 'пытаться, стараться' Верх. Булыч. (СВГ, И-К, 101); Тренка Валов (ДКВ, 1616–1617, 366), ср. в гов. *вал* 'лентяй, лежебока' костр., новг., волог. (ВФ, 20).

Можно предположить, что репертуар прозвищных имён в среде мастеровых, ремесленников, торговцев и прочего рабочего населения старорусского города отражает одну важную особенность ценностной картины мира горожанина XVII века: актуальными являются те качества человека, которые измеряют степень его предприимчивости, желание и умение трудиться и организовать своё дело.

Доля отпрофессиональных антропонимов в именованиях горожан во много раз превышает их количество в других сословиях. Фамильные прозвища и прозвания посадских людей, как правило, содержат информацию о профессиях, имеющих место в период жизни самого именуемого: бобыль Жданко Ивановъ с. *Подземщикъ* (ПКВ, 1629, 157); Тимошка Михайловъ с. *Мельникъ* (КПВ, 1678, 103). Преобладают прозвища, указывающие на наиболее распространённые в изучаемый период времени промыслы и ремёсла: Фомка Сидоровъ с. *Дуботолкъ* (ПКВ, 1629); Якушка Кузнец (ПКВ, 1629, 128); Митка Строгалщик (ДКВ, 1616–1617, 357); Ивашко Смоляник (ПКВ, 1629, 90) и многие другие. В отличие от них прозвища и прозвания лиц служилого сословия

в основе своей содержат имена нарицательные, восходящие к названиям уже не существующих профессий или должностей, ср. *Ратман*, *Чашник*, *Кушник*. Фамильные прозвания служилых людей содержат также информацию о воинских чинах (*Сотник*, *Майор*) или имеют косвенное отношение к воинской службе (*Стрелок*, *Караул*): Филипп Иванов с. *Карауловъ*, с. боярский (КПВ, 1678, 34); *Сотник* Оладыин, помещик (Челоб., 1628, С-I, № 18, 270); Осипко Петровъ с. *Чашниковский* (ПКВ, 1629, 65) и др.

Именования вологжан, относящихся к высшему служилому сословию, естественно, содержат значительное количество прозвищных имён в составе фамильных прозвищ и прозваний, т.к. процесс формирования фамилий у данной категории населения начался ранее, чем у других социальных слоёв.

Только в именованиях лиц служилого сословия отмечены прозвищные имена, образованные от имён существительных со значениями 'трусость' — Иоаким Иванов с. *Трусов* (Дан., 1558, САСК(К), № 171), ср. в гов. *трус* 'робкий, боязливый человек' (ВФ, 103); 'ложь, хвастовство' — Иев Демидович *Голохвастов*, думный дворянин (КПВу, III, 1678, 66), ср. *голохваст* 'бахвал, хвастун, пускающий пыль в глаза' (Ганж., 132); 'грубость, нахальство' — Оедка Кузминъ с. *Басалай* (КПВ, 1678, 282 об.), ср. *басалай* 'грубиян, нахал', волог. (Ф, I, 130). Подобные черты характера и свойства личности не соответствуют облику достойного дворянина, порицаются дворянским «кодексом чести».

Прозвищные имена служилых и посадских людей, восходящие к названиям животных, птиц, насекомых, чаще, чем сходные имена крестьян, имеют метафорический характер. Они указывают на какие-либо внутренние или внешние качества именуемого. Ср.: Дмитрий Ивановъ с. *Сычов*, помещик (КПВу, VIII, 1678, 104), прозв. *Сыч* по названию птицы *сыч* могли дать сердитому, нелюдиму человеку или человеку с неприятным, хриплым голосом; в арх. гов. *сычить* 'сипеть, хрипеть, сипло кричать' (Поляк., 217); *Жук* Мартьяновъ подъячий (Челоб., 1625, С-I, № 2, 22), *Жданко Жукъ*, бобыль (ПКВ, 1629, 104), ср. в гов. *жук* 'пронырливый, жуликоватый' ярс. (ВФ, 35); в гов. *жук* 'смуглый, черноволосый человек'; 'ловкач' (Поляк., 83).

В именованиях знатных представителей служилого сословия оттопимные фамильные прозвания являются, как правило, родовыми прозваниями, восходящими к названию той местности, которой изначально владели предки именуемого: князь Иван князь Петровъ с. *Уттомский* (КПВу, III, 1678, 205 об.), ср. река *Уттома* (Ганж., 494); князь Офонасей князь Михайловъ с. *Вадбальский*, помещик (ПМКВу, 1686, 64об.)

от *Вадбола* — село в составе Белозерского княжества XIII века (ИПРД, 294).

Прозвища и прозвания лиц других сословий служат указанием на прежнее место жительства или место рождения именуемого, непосредственно отражая миграционный процесс на территории Вологодского уезда XVII века. Например, в следующих моделях именования посадских людей оттопонимные фамильные прозвища и прозвания указывают на прежнее место жительства или место рождения именуемого: Ермолка *Углеченин* (ПКВ, 1629, 166); Афонка Григорьевъ с. *Устюжанинъ*, дворникъ (ПКВ, 1629, 97); Митка *Ярославец* (ДКВ, 1616–1617, 358); Пятунка *Мологин*, каменщик (ПКВ, 1629, 116) — выходец с реки *Мологи* (ВФ, 63); Офонка *Кокшаръ* (ПКВ, 1629, 85), ср. *кокшар* ‘житель Кокшеньги (местность по берегам реки Кокшеньги)’ (СРНГ, XIV, 108).

Таким образом, анализ апеллятивных основ некалендарных имён позволяет выйти на уровень основных концептов русской культуры (Степанов 2001), определить объём их содержания в локальной антропосистеме. Семантика рассмотренных прозвищных имён дополняет наши представления о таких концептах русского сознания, как *действие, ремесло, водка и пьянство, трусость, ложь, мир (община)*.

Вологжанин того времени был включён в активный ритм жизни быстро развивающегося города, имел возможность вести своё дело и получать прибыль, осознавал себя самостоятельным юридическим лицом, вовлечённым в сферу официально-деловых отношений. Типичным жителем села на территории Вологодского уезда XVII в. являлся крепостной крестьянин, практически исключённый из сферы официально-деловых отношений, лишённый возможности свободно передвигаться, менять место жительства. Его мировоззрение соответствовало более ранним обрядам и традициям, уже утраченным в городской среде.

Литература

- Бакланова Елена Н., 1976, *Крестьянский двор и община на Русском Севере. Конец XVII — начало XVIII в.*, Москва: Наука.
- Камкин Александр В., 1995, *Крестьянский мир на Русском Севере (материалы по истории северорусских крестьянских сообществ XVIII века)*. Учеб. пособие по спецкурсу. Вологда.
- Попова Зинаида Д., Стернин Иосиф А., 2001, *Очерки по когнитивной лингвистике*. Воронеж.
- Чайкина Юлия И., 1982, *Из истории топонимии и антропонимии Устюжского и Тотемского уездов (по материалам деловой письменности XVII–XVIII вв.)* [в:] *Вопросы ономастики: Межвуз. сб. научн. трудов*. Свердловск.

Сокращения

- ВФ — Чайкина Юлия И., 1995, *Вологодские фамилии: Этимологический словарь*. Вологда.
- ГАВО — Государственный архив Вологодской области
- Ганж. — Ганжина Ирина Н., 2001, *Словарь современных русских фамилий*. Москва.
- Д — Даль Владимир И., 2000, *Толковый словарь живого великорусского языка*. В 4-х т. Москва.
- Дан. — данная
- ДКВ — *Дозорная книга Вологды князя П.Б. Волконского и подьячего А. Софопова. 1616–1617 г.* (Публикация Ю.С. Васильева) [в:] *Вологда: Историко-краеведческий альманах*. Вып. I. Вологда: Русь, 1994.
- Кн. окл. — книга окладная
- КПВ, 1678 — *Книга переписная г. Вологды 1678 года стольника Петра Голохвастова и подьячего Ивана Саблина*. РГАДА, ф. 1209, ед. хр. 14741.
- КПВу 1589 — *Переписная дозорная книга дворцовых земель Вологодского уезда 1589–1590 гг.* (Подготовлена к печати Н. И. Федышиным), [в:] *Материалы по истории Европейского Севера СССР. Северный археографический сборник. Северные писцовые книги, сотницы и платежницы*. Вып. II, Вологда, 1972.
- КПВу, I — *Книга переписная Вологодского уезда 1678 года стольника Петра Голохвастова и подьячего Ивана Саблина Заозерские половины поместные*. РГАДА, ф. 1209, ед. хр. 14733 (Кн. I), 14740 (кн. VIII), 14734 (кн. II), 14735 (кн. III).
- ОСВ — *Описание свитков Вологодского Епархиального Древнетранилища*. Вып. I–XVIII. Вологда, 1899–1917.
- Пам. — память
- ПКВ 1629 — *Список с писцовой книги г. Вологды 1629 года*, [в:] *Источники по истории Вологды*. Вып. I. Вологда, 1904.
- ПМКВу — *Писцовая и межевая книга князя Осипа Федоровича Борятинского 1686 года*. РГАДА, ф. 1209, ед. хр. К 14743, л. 1 — 259.
- ПОВу — *Писцовое описание Вологодского уезда 1630 года*, [в:] Сторожев В.Н., *Материалы для истории делопроизводства поместного приказа по Вологодскому уезду в XVII веке*. Вып. II., Петроградъ, 1918.
- Поляк. — Полякова Елена Н., 1997, *К истокам пермских фамилий*. Словарь. Пермь.
- Поруч. — поручная
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов
- С-I — Сторожев Владимир Н., 1906, *Материалы для истории делопроизводства поместного приказа по Вологодскому уезду в XVII веке*. Вып. I. Санкт-Петербург.
- САСК(К) — Колычев Александр А., 1927, *Сборник актов Северного края XVII в.* Вологда.
- СВГ — *Словарь вологодских говоров*. Вып. 1–8. Вологда, 1983–1999.
- Сотн. — *Сотная на дворцовое село Турунтаево Вологодского уезда 1588–1589 гг.* (Подготовлена к печати Ю.С. Васильевым), [в:] *Материалы по истории Европейского Севера СССР. Северный археографический сборник. Северные писцовые книги, сотницы и платежницы*. Вып. II. Вологда, 1972.
- Сп.-Прил. м. — Спасо-Прилуцкий монастырь.

СРНГ — *Словарь русских народных говоров*. Вып. 1–27. Санкт-Петербург: Наука, 1966–1992.

Челоб. — Челобитная

THE SOCIAL AND ETHNOLINGUISTIC ASPECTS OF THE ANTHROPNOMY OF THE RUSSIAN
NORTH IN THE 16TH–17TH CENTURIES: THE VOLOGODSKIY REGION

The article attempts to reconstruct a fragment of the regional linguistic worldview on the basis of proper names: the first names, family names and nicknames of people from various social strata of the time. A clear opposition between the city and the country has been identified, as well as significant differences between the worldviews of city- and country-dwellers in the 16th–17th century Vologodskiy region.

Elżbieta Gos
(Warszawa)

ПЕТР-ПОЛУКОРМА, АФАНАСИЙ-ЛОМОНОС I INNI.
O PRZEZWISKACH ŚWIĘTYCH W FOLKLORZE ROSYJSKIM

Celem artykułu jest próba ukazania — na materiale ludowych kalendarzy rolniczych — językowego obrazu świętych w folklorze rosyjskim. Kalendarze takie (*mie-siacesłowa*) powstawały w rezultacie połączenia kalendarza chrześcijańskiego i kalendarza rolniczego: oficjalnym nazwom świętych przydawano emocjonalne przezwiska, które zawierały zapis obserwacji przyrodniczych związanych z dniem wspomnienia świętego, np. *Afanasij-Łomonos*, *Timofiej-Połuzimnik*. Analizą formalno-gramatyczną i semantyczną objęto tylko przezwiska dotyczące świętych ze stycznia. Wyróżniono de-rywaty tworzone od rzeczowników, czasowników i wyrażań przyimkowych, za pomocą sufiksów (np. *brusicznik*, *gradar*, *kuzniec*) albo przez zestawienia (np. *Aliksiej-prolej kuwśzin*, *Jewdokija-podmoczi porog*); te ostatnie były formą przypomnienia mieszkańcom wsi o ich powinnościach. W artykule omówiono motywację semantyczną prze-zwisk: od nazw pór roku, zjawisk atmosferycznych, prac gospodarczych, zwyczajów, zdarzeń z życia świętego (np. *Joann-Liestwicznik*). Autorka wyraża pogląd, że trakto-wanie świętych w tekstach folkloru świadczy o dążeniu człowieka do zbliżenia *sacrum* i *profanum*: z jednej strony — podwyższany jest status pracy ludzkiej, która przez sko-jarzenie z postaciami świętych uzyskuje głębszy wymiar, sakralizacji poddawana też jest przyroda, a z drugiej święci (konceptualizowani na podobieństwo rolników) tracą nimb świętości, a ich transcendentny wymiar jest drastycznie redukowany.

W opowieści legendowej Aleksego Remizowa „Никола Угодник” odnajdu-jemy taki oto oryginalny „katalog” świętych prawosławnych: „[...] Все святые собрались на Никольщину: Петр-полукорма, Афанасий-ломонос, Тимо-фей-полужимник, Акинья-полухлебница, Власий-сшиби рог с зимы, Василий-капельник, Евдокия-плющиха и Герасим-грачевник, Алексей-с гор вода, Дарья-загрязни проруби, Федул-губы надул, Родион-ледолом,

Руфа-земла рухнет, Антип-водопол, Василий-выверни оглобли и Егор-скотопас, Степан-ранопашец, Ярема-запрягальник, Борис и Глеб-барыш хлеб, Ирина-рассадница, Иов-горошник, Мокий-мокрый и Лукерья-комарница, Сидор-сивирян и Алена-льносейка, Леонтий-огуречник, Федосья-колосница, Еремей-распрягальник, Петр-поворот, Акулина-гречушница-задери хвосты, Иван-купала, Аграфена-купальница, Пуд и Трифон-бессонники, Пантелеймон-паликоп, Евдокия-малинуха, Наталья-овсяница, Анна-скирдница и Семен-летопроведец, Никита-репорец, Фекла-заревница, Пятница-Праскева, Кузьма-Демьян с гвоздем и Матрена-зимняя, Федор-студит, Спиридон-поворот, три отрока, сорок мучеников, Иван Поститель, Илья Пророк, Михайло Архангел, да милостивая жена Аллилуева милосердная. Одного только не было — самого Николы Угодника [...]” (za: Łużny 1992: 43).

Te specyficzne dodatkowe określenia świętych, o ile autorce wiadomo, nie były przedmiotem osobnych szczegółowych studiów. Poświęcił im po części artykuł Ryszard Łużny (1992), który podczas tłumaczenia „Opowieści apokryficznych” A. Remizowa, stanął przed koniecznością przełożenia na język polski tych specyficznych określeń. Pisał o nich Łużny tak: „Chodzi zaś w tym wypadku nie tylko o wymienienie wybranej postaci, o jej identyfikację poprzez imię oraz odpowiedni dzień w kalendarzu kościelnym i gospodarskim równocześnie, ale także o jak najbardziej oszczędne, lecz równocześnie poznawczo trafne a artystycznie skuteczne uchwycenie i ukazanie najważniejszej cechy i funkcji danego świętego, jego miejsca i roli w ludowym obyczaju, w życiu społeczno-zawodowym, w wyobrażeniach oraz obrzędowości, w systemie poglądów religijnych i zachowań etycznych, wreszcie w praktyce wierzeniowej i magiczno-zakłeciowej ludu” (Łużny 1992: 35). Łużny sugerował jednak, iż nazwy te są rezultatem inwencji Remizowa (czerpiącego wprawdzie tworzywo językowe z ludowego aforystykonu): autor „Opowieści apokryficznych”, według badacza, „dobiera odpowiedni epitet przymiotnikowy lub rzeczownikowy”, „tworzy dodatkową nazwę lub przezwisko”. Jednakowoż przytoczone na wstępie specyficzne określenia świętych nie zostały stworzone przez rosyjskiego pisarza, ale od wieków funkcjonują w rosyjskim folkorze, stanowiąc swoiste świadectwo pojmowania świętości przez przedstawicieli tradycyjnej wiejskiej społeczności.

W ludowym kulcie świętych, jak wiadomo, współistnieją elementy religijne i magiczne, chrześcijańskie i pogańskie; niektórzy święci chrześcijańscy w tradycji ludowej zastąpili pogańskie bóstwa, przejmując ich funkcje i miejsce w pantheonie. Swietłana Tołstaja w artykule pod wymownym tytułem *Сакральное и магическое в народном культе святых* (1995) stwierdziła, iż najważniejszą transformacją, jakiej poddani zostali święci chrześcijańscy w kontekście ustnej kultury ludowej była ich mitologizacja połączona z desakralizacją, polegająca

na przypisaniu świętym nadprzyrodzonych magicznych właściwości, władzy nad przyrodą i życiem człowieka, ale również oderwaniu od tego, co boskie i symbolicznym włączeniu w ludzką egzystencję.

W takim kontekście rozpatrywać można dodatkowe, towarzyszące imionom świętych specyficzne określenia, stanowiące świadectwo nazywania świętych, mówienia o świętych i zwracania się do nich. Zawarte w nich echa ludowych wyobrażeń na temat sposobu życia, działalności świętych oraz przypisywanych im funkcji pozwalają odsłonić fragment językowego obrazu świętych w folklorze rosyjskim.

Najwięcej tego typu określeń towarzyszących imionom świętych odnaleźć można w ludowych kalendarzach rolniczych (*miesiacestwach*). Ludowy kalendarz rolniczo-gospodarczy, powstały z nałożenia się kalendarza chrześcijańskiego oraz kalendarza używanego przez Słowian przed przyjęciem chrztu, łączył w sobie pogańskie i chrześcijańskie widzenie świata. Ramy ludowego kalendarza tworzone były przez zespół dat świąt chrześcijańskich i dni czczenia pamięci określonych świętych, jednocześnie jednak przy wielu dniach umieszczano specyficzne krótkie teksty, nazywane przysłowiami kalendarzowymi. Nie posiadały one typowej dla przysłowia cechy — znaczenia przenośnego, formułowane były w charakterze prognoz zapowiadających przebieg zjawisk atmosferycznych, wskazówek praktycznych ważnych dla rolników, hodowców, myśliwych, podróżnych. Tego rodzaju przysłowia знаła polska i rosyjska ustna twórczość ludowa — oba narody wywodzą się z bałtyjsko-słowiańskiej wspólnoty zamieszkującej przestrzeń leśną i stepową, zajmującej się głównie uprawą roli i hodowlą bydła, dla której obserwacja przyrody miała pierwszorzędne znaczenie. Rosyjskie przysłowia kalendarzowe odróżnia jednak od tego typu przysłów polskich ściśle powiązanie obserwacji przyrodniczych z postaciami świętych chrześcijańskich; w wyniku takiego skojarzenia dnia wspomnienia świętego oraz aktualnego stanu przyrody, święty zyskiwał dodatkową charakterystykę wyrażającą się w sposób maksymalnie zwarty — w jednej nazwie, którą opatrywane było w kalendarzu imię świętego.

Tabela 1. Dodatkowe nazwy świętych — zestawienie informacji

Data	Imię świętego	Nazwa dodatkowa	Motywacja nazwy dodatkowej	Konteksty
10 I 23 I	Григорий	летоуказатель Никийский	На Григория по иному примечают, какое будет лето: засушливое или дождливое (ЭРП: 69).	На Григория Никейского иней на стогат — к мокрому году.
11 I 24 I	Феодосий	весняк	Федосеево тепло на раннюю весну пошло.	
12 I 25 I	Татиана	крещенская	Prawdopodobny związek ze świętem Chrztu Pańskiego (Крещение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа) obchodzonym 6 / 19 stycznia.	

16 I 29 I	Петр	полукорма	[...] с этого времени остается держать домашний скот на зимнем корму еще другую половину зимы до наступления весны (Кал.:84).	Петра-полукорма: вышла половина зимнего корма
17 I 30 I	Антоний	перезимник	[...] все сильнее пригревает дневное светило, [...] но еще по прежнему по утрам бывают голубые сумерки. Однако зимняя капель обманчива, и поэтому русский народ назвал этот день Антон-Перезимник (ЭРП:74).	Перезимник обнадежит, обтеплит, а потом обманет — все морозом станет
18 I 31 I	Афанасий	ломонос	В русском простонародье слывет под именем Ломоноса, так как именно около дня его памяти бывают сильные морозы, во время которых многие замораживают себе лица (Кал.: 84)	Пришел Афанасий-ломонос — береги щеки и нос. Не диво, что Афанасий-ломонос морозит нос, подожди тимофеевских морозов
22 I 23 4 II	Тимофей	полузимник	[...] около дня этого угодника придется половина зимы [...] (Кал.:85). Тимофеевский мороз ползимы с собой унес	
24 I 25 6 II	Ксения	полухлебница полузимница весноуказательница	Перелом зимы. Озимое зерно пролежало в земле половину срока до востока. Половина старого хлеба сведено	Коли до Аксиньи полухлебницы хлеба твтит, то до нового станет половина, а до корма треть. На полузимницы ведро — весна красная

W tabeli 1 zamieszczono przykłady nazw towarzyszących imionom świętych. Ze względu na objętość artykułu ograniczono się tu do podania materiału dotyczącego tylko tych świętych, których wspomnienie przypada na styczeń. W pierwszej kolumnie tabeli umieszczono datę wspomnienia świętego według starego i nowego stylu, w kolumnie drugiej zawarto imię świętego (w formie kanonicznej). Trzecia kolumna zawiera nazwę dodatkową występującą przy imieniu świętego. W kolumnie czwartej starano się przedstawić wyjaśnienie genezy nazwy dodatkowe (w tej roli występują: wyjaśnienia podawane przez autorów *miesiące słów*, fragmenty żywotów świętych, przysłowia i powiedzenia). W kolumnie piątej podano

kontekst, fragment oryginalnego tekstu folkloru, w którym nazwa dodatkowa występuje.¹

Jak zaznaczono, podane w trzeciej kolumnie określenia dodatkowe były łączone z imionami tych świętych, których pamięć czczona była w styczniu, jednak nawet w tych kilkunastu zaledwie określeniach świętych zwraca uwagę ich pomyślność, obrazowość, różnorodność formalna i znaczeniowa.

Formalnogramatyczne właściwości nazw dodatkowych

Z rozważań nad statusem onomastycznym nazw dodatkowych towarzyszących imionom świętych wynika, iż ze względu na pewne ich cechy (m.in. dodatkowość, wtórność, zastępczość, zdolność do przekazywania charakterystyki postaci) nazwy takie można traktować jako przezwiska (Gos 2003).

Pod względem budowy formalnej dodatkowe nazwy świętych są przeważnie derywatami rzeczownikowymi motywowanymi rzeczownikami, rzeczownikami i czasownikami, rzeczownikami i przymiotnikami oraz wyrażeniami przymiłowymi. Ich budowa słowotwórcza w większości nie wykazuje cech szczególnych. Przezwiska powstały dzięki użyciu takich sposobów słowotwórczych jak: sufiksacja (najczęściej występuje sufix *-nik* dla rodzaju męskiego: *телятник*, *пчельник*, *огражник*, *огуречник*, *земляничник*, *брусничник* oraz *-ница* dla rodzaju żeńskiego: *коровница*, *ягодница*, *льняница*, *санница*; używane są również sufiksy: *-арь*: *градарь*, *гусарь*; *-ец*: *кузнец*; *-як*: *тепляр*; *-унья*: *свистунья*; *-ка*: *весновка*; *-ица*: *грязница*; prefiksacja z sufiksacją (*бессонник*, *перезимник*), złożenie oraz złożenie z dodatkową sufiksacją (*лисогон*, *сеногной*, *ледолом*, *сеновал*, *гусепролет*, *полукурма*, *полузимница*, *полурепница*, *ранопашец*, *победоносец*, *весноуказательница*, *дорогорущитель*).

Interesującą strukturą formalną cechują się przezwiska typu: *Евдокия-подмочи порог*, *Алексей-пролей кувшин*, *Ермей-подыми сетеву*, *Марья-заиграй овражки*, *Дарья-засори пролубы*. To konstrukcje, w których pierwsza część jest homonimiczna z formą trybu rozkazującego odpowiedniego czasownika, zastanawia zatem status tych formacji — czy są to nazwy różniące się tylko budową formalną od klasycznych derywatów oznaczających nosicieli cech, nieodmienne,

¹ Nie zawsze było możliwe podanie oryginalnego kontekstu w kolumnie piątej, gdyż w wielu przypadkach dodatkowa nazwa łączona z imieniem konkretnego świętego, choć podawana jest w pozycjach etnograficznych, encyklopediach, *miesiąceśłowach*, to nie jest dokumentowana żadnym tekstem. Dodatkowo, w niektórych przypadkach wyjaśnienie genezy nazwy dodatkowej nie było możliwe na podstawie dostępnych informacji. W tabeli zawarto jedynie nazwy dodatkowe występujące w rosyjskim kalendarzu ludowym. W polskich tekstach folkloru takie jednostki praktycznie nie występują. Materiał językowy, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzi z pozycji: В. И. Даль, *Пословицы русского народа*. Сборник. Москва 1957.

nietypowe formacje słowotwórcze, czy też nie są to nazwy, a czasownikowe, wyrażone *explicite* dyrektywy dla rolnika, wyznaczające jego działalność w danym dniu? Tak np. można rozumieć *Пришел Евсей-овсы отсей. Ермея подыми сетево (1 мая) и Ермея (Ермия) опусти сетево (31 мая; т. е. начало и конец посева)*.

Konteksty, w jakich wyrażenia te się znajdują, pozwalają interpretować te formacje jako nazwy, ale również jako wyrażone w trybie rozkazującym powinności mieszkańca wsi.

Zestawmy jednak tego typu formacje z informacjami o charakterze etnograficznym, np. o św. Darii:

она называется в народе Грязною Пролубницею (Прорубницею); о ней говорят: «Дарья — оклады пролубы»; «Дарья — заруби пролубы». Такие прозвание и эпитеты даются св. Дарии потому, что теперь от действия оттепелей на речных прорубях, где обыкновенно поят скот, моют белье и т. п., заводятся грязь и нечистота (Кал.:102)

oraz innymi nietypowymi formacjami, np. Марья-добрый день, Акилина-черные гречихи, Агриппина-лютые коренья, Фома-большая крома. Nazwy te występują niewątpliwie w znaczeniu rzeczownikowym, wyrażają metaforyczną charakterystykę postaci świętego. To złożenia z pierwszym członem przymiotnikowym podrzędnym względem drugiego członu rzeczownikowego. Także semantyka innych złożzeń, np. *Акулина-задепи хвосты*, *Ирина-урви берега*, wskazuje, że subjektem działania wyrażonego formą rozkazującą czasownika nie jest człowiek, nie są to dyrektywy wyznaczające jego zachowanie, traktować je więc należy raczej jako nietypowe pod względem budowy formalnej metaforyczne charakterystyki świętych.

Semantyka nazw dodatkowych

Przyjmijmy założenie, że nadanie dodatkowej nazwy świętemu oraz dobór tej nazwy to akty świadome. Wstępem do nominacji musi być perceptualne wyodrębnienie czegoś, zaistnienie w świadomości, skojarzenie z czymś (Nagórko 2000). Wraz z docenieniem poznawczej roli metafory wiadomo dziś, że podstawa motywacji może być przygodna, a cecha, która wydaje się nieistotna, może być podniesiona do rangi podstawy derywacji. Ranga semantyczna cechy nie musi iść w parze z rangą psychologiczną, jaką cecha posiada dla podmiotu nazywanego.

Jak zauważył T. Skulina, treść znaczeniowa określenia dodatkowego nie musi odpowiadać wartości leksykalnej stanowiącego podstawę apelatywu², jednak klasyfikacja takich formacji według grup semantycznych, do jakich należy podstawa

² Por.: „Przezwiśko *Щука* mogło wskazywać na cechę fizyczną (np. zwinność, typ użębieńia), psychiczną (okrucieństwo, zachłanność), zawód (rybak), jakieś niezwykle wydarzenie z życia nosiciela itd.” (Skulina 1974: 112).

formalna, może mieć znaczenie pomocnicze przy badaniu tego typu nazw. Biorąc pod uwagę pochodność semantyczną, można wyróżnić grupy przezwisk motywowanych przez nazwy pór roku, zjawisk atmosferycznych, prac wykonywanych w gospodarstwie, nazw zawodów, zwyczajów, warunków życia.

Od nazw pór roku pochodzą następujące przezwiska świętych: *Григорий-летоуказатель*, *Феодосий-весняк*, *Антоний-перезимник*, *Тимофей-полужимник*, *Аксиния-полужимница* / *весноуказательница*, *Тимофей-весновей*, *Авдотья-весновка*, *Георгий вешний* / *осенний*, *Феодор летний*, *Симеон-летопроводец*, *Матрона зимняя*, *Николай вешний* / *летний* / *зимний*.

Określenia te nadawano świętym, których pamięć czczona była w okresach przełomu pór roku — pierwszych zwiastunów nowej pory, odchodzenia starej, np.: *Перезимник обнадежит, обтеплит, а потом обманет — все морозом станет Авдотья — весновка весну снаряжает Семен лето провожает о Симеоне летопроводце*.

Wykorzystanie nazwy pory roku służyło także do odróżnienia dat pamięci świętego, np.: *Никола зимний лошадей на двор загонит, а летний откормит. Под Егорья вешнего не работают, чтобы волк овец не поел*.

Określenie *Никола летний* odnosi się do 9 maja, na który przypada rocznica przeniesienia szczątków świętego, o dacie śmierci świętego przypomina natomiast określenie *Никола зимний* (6 grudnia). Pamięć świętego Jerzego obchodzona jest wiosną (23 kwietnia) i jesienią (26 listopada). Dni te odróżniano stosując określenia *Егорий вешний* i *Егорий осенний*, ale także *Егорий голодный* (kwiecień jako okres przednówka) i *Егорий холодный*. W tym przypadku określenia dodatkowe, oprócz tego, że stanowią charakterystyką postaci świętego, spełniają także funkcję dystynktywną.

Nazwy zjawisk atmosferycznych stały się podstawą dla następujących przezwisk: *Афанасий-ломонос*, *Прокон-дорогорушитель*, *Василий-капельник* / *капитель*, *Авдотья-свистунья* / *плющита*, *Дарья-пролубница*, *Василий-солнечник* / *теплый*, *Феодул теплый* / *ветренник* (*ветряник*, *ветряк*), *Родион-ледолом* (*ледокол*), *Антипа-половод* (*водопол*), *Иов-росенник*, *Мокий-мокрый*, *Патомий-теплый* / *бокогрей*, *Лукиллиан-ветренник*, *Петр-солнцеповорот*, *Антоний-вихревей*, *Мирон-ветрогон*, *Михей-тиховей*, *Андрей-тепляр*, *Параскева-грязниха* / *порошиха*, *Георгий холодный*, *Никола морозный*.

Przezviska tego typu pochodzą z obserwacji opadów, wiatru, temperatury powietrza — zjawisk istotnych z punktu widzenia mieszkańca wsi, rolnika.

Przezviska świętych motywowane są także przez nazwy zwierząt — hodowlanych: *Вукла-телятник*, *Зосима-пчельник*, *Мавра-молочная*, *Никита-гусятник*, *Флор* и *Лавр* лошадики, *Мамант-овчарник*, *Савватий-*

-пчельник/пчеловод, Авраамий-овчар, Анастасия-овечница/стригольница, Косма и Демьян-курятники oraz niehodowlanych: Герасим-грачевник, Мартын-лисогон, Гликерия-комарница, Никита-гусепролет/гусарь/гусятник, Зиновий синичник.

Określenia takie nadawano świętym w związku z obserwacją zachowań zwierząt w czasie, gdy czczono pamięć świętego, epizodem z życia świętego, w którym uczestniczyły zwierzęta, lub pewnymi zwyczajami (np. stryżeniem owiec).

Kolejna grupa przezwisk ma związek z czynnościami wykonywanymi w gospodarstwie, pracą na roli, uprawami, zbiorem owoców. Czynności: Стефан-ранопашец, Иремея-запрягальник, запашник, яремник, Борис и Глеб-сеятели, паликопа, Самсон-сеногой, Евфимия-стожарница, Пантелеимон-паликопа, Степан-сеновал, Анна-скирдница. Uprawy: Ирина-рассадница, Мавра-рассадница, Иов-горошник, Иоанн-пшеничник, Гликерия-гречкосейка, Исидор-огуречник, Феодор-житник, Феодот-овсяник, Фалалей-огуречник, Елена-леносейка, ленница, Леонтий-огуречник, Феодосия-колосяница, колосивая, гречушница, Петр-капустник, Евсигий-житник, Наталия-овсяница, Петрпавел-рябинники, Параскева-льняница/трепальщица, Owoce leśne: Давид-земляничник, Мария-ягодница, Лупп-брусничник, Исаакий-маличник.

Nieliczną grupę tworzą przezwiska pochodzące od nazw zawodów: Феодор-колодезник, Мефодий-переплятник, Козма и Демьян кузнецы / рукомесленники; zwyczajów: Наум-грамотник (zwyczaj posyłania dzieci do szkoły), Георгий-водонос (święcenie wody w rzekach i jeziorach), Екатерина-санница (dzień pamięci świętej przypada na okres zabaw, wspólnych przejażdżek saniami) i warunków życia: Петр-полукорма, Аксинья-полухлебница, Матрона-полуреппница.

Istnienie tak wielu przezwisk łączonych z imionami świętych skłania ku tezie, że obok kalendarza religijnego tworzony był ludowy kalendarz rolniczo-gospodarczy zaludniony tymi samymi, lecz w odmienny sposób konceptualizowanymi postaciami świętych. Istnienie takich nazw rozpatrywać można z pragmatycznego punktu widzenia. Obserwacja stanów przyrody, zachowań zwierząt, a następnie uogólnianie ich i przekształcanie w praktyczne wskazówki dotyczące terminów i sposobów przeprowadzania prac rolniczych miały dla egzystencji mieszkańców wsi fundamentalne znaczenie. Obdarzeni dodatkowymi określeniami święci przypominali o terminach prac polowych: orki, siewu, sianokosów, zbioru plonów. Nadanie świętemu nazwy dodatkowej rozumieć można jako sprytny zabieg mieszkańców wsi, w istocie swej mnemotechniczny, polegający na stworzeniu bodźca do podejmowania pewnych działań i podejmowania ich w określonym czasie.

Wyjaśnienie tego typu ma jednak charakter czysto teleologiczny. Do udzielenia odpowiedzi na pytanie o przyczynę takiego dodatkowego nazywania świętych nie-

zbędne jest rozpatrzenie jeszcze jednego zagadnienia: stosunku przezwisk świętych z kalendarza ludowego do nazw oficjalnych funkcjonujących w kalendarzu kościelnym.

Nazwy oficjalne a nazwy ludowe

Kilkanaście określić dodatkowych funkcjonujących w kalendarzu ludowym jest tożsamych z określeniami oficjalnymi (z kalendarza liturgicznego). Nazwy takie motywowane są przez zdarzenie z życia świętego, spełniane przez świętego funkcje, miejsce jego działalności: *Захария-серповидець, Протор-лебедник, Конон-градарь (оградник), Алексий человек божий, Иоанн-богослов, Иоанн-милостивый, Андрей-первозванный, Иоанн Ветхопещерник, Иоанн Лествичник, Георгий Победоносец, Симон Зилот, Иоанн Предтеча, Иоанн Креститель, Симеон Столпник, Феодор Студит, Иоанн Милостивый, Николай Кочанник, Василий Парийский, Петр Афонский*.

Równolegle jednak z oficjalnymi nazwami w aforystykonie ludowym funkcjonują przezwiska, albo też nazwy oficjalne pojmowane są w zupełnie innym sensie. Na przykład *Иоанн Лествичник* swe określenie oficjalne zawdzięcza napisanemu przez siebie dziełu *Лествица*. Natomiast w dniu poświęconym jego pamięci na wsiach pieczono wyroby z ciasta w formie drabinek mających pomagać w dostaniu się do nieba. Wyroby te nazywano *лестницы, лесенки* i prawdopodobnie w świadomości mieszkańca wsi święty z nimi się kojarzył, a znajomość dzieła świętego nie była rozpowszechniona.

Симон Зилот to jeden z 12 apostołów, nazwa *Зилот* kojarzyła się z wyrazami *зелье* oraz *золото* — do świętego modlono się szukając ziół leczniczych oraz złota. Píše Kalinski: „в день апостола Симона Зилота в Малороссии поселяне ходят в лес собирать целебные травы, или, говоря по-здешнему, — зелье, а в иных местах ищут кладов золота и верят, что искателям особенно помогает апостол Зилот” (Кал.:126).

Феодор Студит był igumenem klasztoru studyjskiego, natomiast ludowa etymologia wiązała określenie *Студит* z czasownikiem *студить*. Por.: *На Студита Феодора студит во двору Феодор Студит землю студит*. Podobny zabieg dotyczy określenia św. Wasyla, biskupa paryjskiego. Znaczenie określenia *Парийский* wywodzone jest od czasownika *парить* (przypiekać, prażyć.). Por.: *Василий Парийский землю парит*.

Zdarza się też i tak, że w tekstach folkloru używane są zarówno określenia oficjalne, jak i ludowe. Na przykład św. Aleksy nazywany jest zarówno *божий человек*, jak i *Алексий теплый, Алексий с гор вода, Алексий-пролей кувшин*. Święty Grzegorz określany jest zarówno jako *победоносец*, jak i *трабрый*,

вешний, водонос. Jan Chrzciciel to zarówno *Иоанн Предтеча*, jak i *Иван головатый, Иван постный*.

Dodatkowo odnaleziono dwa określenia będące deformacjami określeń oficjalnych: *Григорий Никийский* oraz *Иосиф Песнопевец*. Święty Grzegorz w kalendarzu liturgicznym określany jako *свт. Григорий, епископ Нисский*, w kalendarzu ludowym występuje jako *Григорий Никийский*. Por.: *На Григория Никийского иней на стогах — к мокрому году*.

Święty Józef Nymnograf, w kalendarzu prawosławnym występuje jako *Песнопевец* (w jego żywocie znajduje się wzmianka o tym, iż został natchnięty przez Ducha Świętego, by pisać pieśni (kanony) na potrzeby Kościoła). W kalendarzu ludowym święty ten nazywany jest *Иосиф-песнопевец*, gdyż w dniu jego pamięci po raz pierwszy słychać śpiew pewnych ptaków.

Określenia oficjalne były zatem znane prostym ludziom, ale i tak były interpretowane odmiennie, przeinaczane lub traktowane tylko jako jedna z możliwości dodatkowej charakterystyki świętego.

W całkowitej opozycji do nazw oficjalnych stoją natomiast przezwiska ludowe, w których tkwią pozostałości wierzeń pogańskich: wprost (*Мариамна кикимора Тарасий кумошник, Агриппина купальница, Иоанн Купала*) lub pośrednio (*Агафиа коровница Агафон огуменник, Анисия желудочница Акилина гречишница*). Kikimora, kumocha, krowia śmierć, leszaj rozrzucający snopy po gumnie to antropomorficzne duchy zaludniające wyobraźnię Słowian w okresie przed przyjęciem chrztu. Obchodzenie święta Kupały, święta *Купенички*, wrózenie z wnętrzości zwierząt to zwyczaje pogańskie, jednak doświadczenia tego rodzaju powiązane zostały z postaciami świętych i zawarte w ich charakterystyce.

W wielu pracach z dziedziny folklorystyki sugeruje się, że występowanie świętych w tekstach twórczości ludowej świadczy o dążeniu człowieka do zbliżenia sfer *sacrum* i *profanum*: święci konceptualizowani na podobieństwo rolników, wykonawców prac polowych stają się podobni, bliscy, zrozumiali dla żyjących na ziemi (Mazurkiewicz 1989, Niewiadomski 1999). Zabieg powtórnej nominacji postaci świętego prowadzi do podwyższenia statusu pracy ludzkiej, sakralizacji przyrody, pracy, warunków życia. Wyjaśnienie takie warto byłoby jednak uzupełnić, bowiem w przezwiskach świętych odnajdujemy też informacje o tym, że to obserwacja otoczenia prowadzi do wymyślenia pewnych cech, przypisania ich świętemu na zasadzie przypadku, zbieżności w czasie, skojarzenia. Zachodzenie pewnych zjawisk atmosferycznych, terminy wykonywania prac polowych, cykl wegetacyjny roślin, obserwacja zachowania zwierząt były czynnikami pozwalającymi przypadkowemu świętemu przypisać pewną charakterystykę. Warto zauważyć, że w kalendarzu ludowym ze szczególną obfitością przezwisk świętych mamy do czynienia w trzech miesiącach — marcu, kwietniu i maju, a więc w okresie intensywnych prac polowych związanych szczególnie z zasiewem, początkiem nowych upraw. Jak pisał

Donat Niewiadomski, „w świadomości społeczeństw rolnych dużą wagę przypisywano pierwszym działaniom gospodarczym, otwierającym nowy cykl wegetacyjny. Uważano, że wpływają one decydująco na rozwój roślin, są swoistym zabiegiem zaklinania przyszłego urodzaju, dostatku, szczęścia” (Niewiadomski 1999: 5). To zatem prawa rządzące przyrodą i rytm zajęć rolniczych człowieka (szczególnie tych wiosennych) wpływał na charakterystykę świętych, okazywał się być na tyle ważny, iż rzutował na sposób myślenia i mówienia o świętych. To właściwości *profanum* kazały widzieć w postaciach ze sfery *sacrum* pewne cechy, które z ideałem duchowej doskonałości nie miały wiele wspólnego.

Przyniesione przez chrześcijaństwo pojęcie świętości jako odtworzenia w swoim życiu życia Chrystusa (możliwe dzięki łasce uświęcającej) i nakierowane na zespolenie z Chrystusem po ziemskiej śmierci mogło nie być rozumiane przez niewykształconych mieszkańców wsi. Warto zauważyć, że w kalendarzu ludowym brak jest tych świętych, których np. G. P. Fedotow, W. N. Toporow czy B. A. Uspenski uważali za symbol specyficznej rosyjskiej duchowości (np. Serafin z Sarowa, Sergiusz z Radoneża, Nil Sorski i in.). Niemal wszystkie przezwiska odnoszą się do świętych ze Starego lub Nowego Testamentu oraz świętych z pierwszych wieków naszej ery, a wśród nich szczególnie męczenników. Wzory osobowe, jakie postaci te przekazywały, model życia, sposób postępowania mogły być tak odległe, niezrozumiałe, tak nieprzystawalne do kategorii pojęciowych mieszkańca wsi, że musiał on nazwać świętych na nowo — w języku zrozumiałym dla siebie: zamiast *столпник* — *летопрводец*, zamiast *богослов* — *пшеничник* i in. Inspirację do nazywania świętych w sposób dla siebie zrozumiały czerpał ze świata przyrody, roślin, zwierząt, ale i swojej pracy. Desakralizował w ten sposób oraz mitologizował postaci świętych, jak twierdziła S. M. Tołstaja, ale również czynił swą egzystencję, pracę, najbliższe otoczenie, przyrodę bardziej godnymi, wartościowymi. Działania ludzkie i środowisko przez skojarzenie z postaciami świętych uzyskiwały głębszy wymiar. „A że człowiek religijny pragnie żyć w atmosferze nasyconej świętością, należy spodziewać się mnogości technik, mających uświęcać przestrzeń” — pisał M. Eliade (1999: 9). Wydaje się, że nadawanie świętym przezwisk rozpatrywać można i w takim kontekście.

Literatura

- Даль Владимир И., 1957, *Пословицы русского народа. Сборник*, Москва.
ЭРП — *Энциклопедия российских праздников*, сост. В. Воскобойников, Н. Голь, Санкт-Петербург 1997.
Каль. — *Церковно-народный месяцеслов на Руси*, сост. И. П. Калининский, Москва 1997 (по первому изд. 1877).
Eliade Mircea, 1999, *Sacrum i profanum*, Warszawa.

- Gos Elżbieta, 2003, *Z problematyki przezwisk świętych w języku polskim i rosyjskim*, „Przegląd Rusycystyczny”, z. 3 (103).
- Łużny Ryszard, *Kosma i Damian z gwoździem, czyli przysłowie i porzekadło na warsztacie filologa i tłumacza*, [w:] *Studia porównawcze z literatur słowiańskich*, Prace Komisji Słowiaoznawstwa 49, 1992.
- Mazurkiewicz Małgorzata, 1989, *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, „Etnolingwistyka”, t. 2, s. 7–28.
- Nagórko Alicja, 2000, *Nomen, nominacja, nominalizacja*, [w:] *Przezviska i przydomki w językach słowiańskich. Słowotwórstwo a inne sposoby nominacji. Materiały z 4. konferencji Komisji Słowotwórstwa...* red. K. Kleszczowa, L. Selimski, Katowice.
- Niewiadomski Donat, 1999, *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Lublin.
- Skulina Tadeusz, 1973–1974, *Staroruskie imiennictwo osobowe* t. 1 i t. 2, „Prace Onomastyczne” 20, Wrocław.
- Толстая Светлана М., *Сакральное и магическое в народном культе святых*, [w:] *Folklor — sacrum — religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995.

PETR-POLUKORMA, AFANASIJ-LOMONOS AND OTHERS.
ON THE NICKNAMES OF SAINTS IN RUSSIAN FOLKLORE

The article aims to reconstruct, on the basis of folk farmer's calendars (*myasyatseslovy*), the linguistic worldview of saints in Russian folklore. The calendars of this type were compiled as a result of combining the Christian calendar with the farmer's calendar: the official names of saints were supplemented with emotional nicknames reflecting the record of the observations of nature connected with the day of a given saint, e.g. *Aphanasiy-Lomonos* 'one who breaks the nose' or *Timophej-Poluzimnik* 'occurring in the middle of winter'. The formal grammatical analysis has only been applied to nicknames of the January saints. The identified derivatives were created from nouns, verbs and prepositional phrases, by means of suffixation (e.g. *brusichnik* 'one who collects berries', *kuznets* 'blacksmith') or by juxtaposition (np. *Aleksey-proley kuvshin* 'pour the jug', *Yevdokiya-podmochi porog* 'wet the doorstep'). The last category was to remind the country-dwellers of their duties. The article also deals with the semantic motivation of the nicknames: from the names of the seasons, through those of natural phenomena, chars and customs, to events from the saint's life. The author claims that the treatment of saints in texts of folklore is indicative of the desire to bring the sacred and the profane closer: on the one hand, the status of human work is elevated, as it acquires a deep dimension through association with the figures of saints (also nature undergoes sacralization); on the other hand, saints are conceptualized as farmers and so lose the halo of sanctity, their transcendent dimension being drastically reduced.

Марина А. Еремина
(Екатеринбург)

К РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ
ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ТРУДЕ ПО ДАННЫМ ЯЗЫКА
(НА МАТЕРИАЛЕ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ
«ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ТРУДУ» В РУССКИХ
НАРОДНЫХ ГОВОРАХ)

Autorka dokonuje rekonstrukcji tradycyjnych i współczesnych wyobrażeń o pracy na podstawie rosyjskiego słownictwa gwarowego. Szczególne miejsce w polu semantycznym 'praca' zajmuje stosunek człowieka do pracy. Wyobrażenia te wykazują wewnętrzną spójność aksjologiczną. Jedną z podstawowych zasad oceny człowieka opiera się na jego stosunku do pracy, na zdolnościach, umiejętności i chęci do pracy. Językowe obrazy człowieka pracowitego i lenia nabierają więc cech etalonu i odzwierciedlają istniejący u nosicieli danej gwary stereotyp pracy. Autorka rekonstruuje pojęcie *pracy* wprowadzając parametry takie, jak tempo pracy, wynik pracy, zakres pracy, podmiot działania, relacje międzyludzkie w trakcie pracy, rodzaje pracy, praca i inne rodzaje działalności, przedmiotowe wzorce pracy.

Множество культурных и языковых форм, в которые выливаются представления носителя традиционного или современного сознания о труде, составляет широкое пространство для этнолингвистических и лингвокультурологических исследований (см. Mazurkiewicz-Brzozowska 1993, Толстая 2000 и др.). Отдельное место в этом пространстве смыслов занимает лексико-семантическое поле «Отношение человека к труду», содержащее положительные или отрицательные оценки человека по его желанию и способности трудиться. Потенциал данного поля как носителя этнокультурных смыслов, связанных с областью представлений о труде, определяется хотя бы тем обстоятельством, что в реальной действительности отношение человека к труду является неотъемлемым компонентом ситуации трудовой деятельности и играет важную роль «че-

ловческого фактора», влияющего практически на все этапы трудового процесса.

Настоящая работа посвящена возможностям реконструкции наивных представлений о труде при помощи анализа номинативных моделей (анализа мотивационных связей) единиц поля «Отношение человека к труду». В русском языке большая часть данного поля относится к лексико-фразеологическому фонду русских народных говоров. Привлечение к концептуальному анализу только диалектного материала обеспечивает воссоздание относительно однородных в культурном плане представлений.

Сущность предлагаемого подхода заключается в систематизации номинативных фактов, внутренняя форма которых отражает характеристику того или иного аспекта трудового процесса (*процесса работы, цели/результата работы, качеств субъекта труда, вида трудовой деятельности* и т.п.). Подобные характеристики, положенные в основание оценки человека и его деятельности, становятся своего рода эталонами позитивного или негативного подхода к делу и раскрывают тем самым ценностную позицию самого носителя языка по отношению к труду. Выявленный путем интерпретации оценочных слов, четко разводимых к положительному и отрицательному полюсам аксиологической шкалы (понятия трудолюбия, качественной работы — понятия лени, праздности, безделья), набор параметров (аспектов) трудовой деятельности и их сущностная конкретизация имеют единый для всех элементов аксиологический модус — деонтический — раскрывающий оценочную позицию (или наличие нескольких точек зрения) носителя языка по поводу должного и не-должного в труде.

Стоит отметить, что смыслы, извлекаемые из внутренней формы слов, могут пересекаться с признаками, входящими в ядро понятия, но не совпадают с ними полностью, конкретизируя их или представляя в образной форме.

Активизация представлений о труде при формировании концептов лени/праздности или трудолюбия варьирует по степени эксплицитности/ имплицитности смыслов следующим образом.

1. Номинация человека по отношению к труду происходит при участии в качестве мотивирующих основ единиц, непосредственно входящих в лексико-семантическую сферу «Трудовая деятельность», ср. *трудо́жник* 'работящий, трудолюбивый человек' (КСГРС; НОС 11, 65), *не́работь* 'лентяй, неумеха, тот, кто не хочет или не может работать' (КСГРС; КДЭИС), *крутоде́л* 'о человеке работающем, быстро и скоро работающем' (СРГК 3, 38), *непря́та* 'ленивая, бесхозяйственная женщина' (яросл., ко-

стром., вят., волог., пск. и др.) (СРНГ 21, 135) и др. Степень закреплённости в языковой форме информации о труде в данном случае наиболее высокая. При этом характер когнитивной обработки представлений в подобных единицах неодинаков. Так, номинативная модель 'заниматься / не заниматься производительной деятельностью' → 'положительная / отрицательная оценка человека по отношению к труду' выражает самую общую оценку труда: трудиться, работать, быть занятым делом — хорошо, и, соответственно, не быть занятым производительной деятельностью — плохо. В номинациях типа *крутодел*, *коваль* отражено дифференцирующее восприятие по определённому параметру работы.

2. В мотивации задействованы единицы разных семантических сфер, но во вторичных наименованиях они указывают на ситуацию выполнения работы или деловые качества субъекта труда, ср. *хобдovýй* 'бойкий, проворный, работающий' (КСГРС), *казнодей* 'человек, оборотливый, трудолюбивый, наживающий и оберегающий' (твер.) (СРНГ 12, 321), *абыкать* 'авоськать, делать лишь бы с рук' (Даль 1, 2), *неподспорьovýй* 'неумелый, неработающий' (КСГРС). Признак, связующий мотивирующее и мотивированное слово, делает рельефным и описывает тот или иной аспект трудовой деятельности. В этнолингвистическом отношении интерес представляет, во-первых, выражение одного и того же номинативного признака единицами разных семантических сфер, что говорит о его значимости; во-вторых, существование разных точек зрения, с которых производится оценка какой-либо стороны трудового процесса.

3. Производящие единицы лежат вне сферы труда, семантика производных единиц представляет собой обобщённую оценку по отношению к труду ('лентяй, бездельник, лодырь; работать плохо, спустя рукава'; 'работающий, трудолюбивый; работать хорошо, усердно'), культурная семантика труда в этом случае прочитывается только с помощью логических умозаключений. Например, на основе номинативной модели 'даровой способ получения чего-либо' → 'отрицательная оценка по отношению к труду', ср. *даром* 'праздно, без дела': «*Не сидите даром, возьмите, прядите*» (АОС 10, 269), *дарова́ пора́* 'досуг, свободное время, безделье' (перм.) (СРНГ 30, 28), актуальной для формирования поля «Праздность», можно реконструировать максимум традиционного сознания, согласно которой «работа — это плата за часы досуга и отдыха».

Итак, систематизация номинативных моделей на основе актуализации ими определённых аспектов деятельности выявила следующие профили языкового понятия труда.

Темп работы

Степень быстроты в исполнении какого-либо дела является одним из наиболее актуальных параметров труда, о чем свидетельствует частотность оценки на данном основании. Высокий темп работы служит, в целом, показателем успешной работы и признаком трудолюбия, ср. *притно* 'прилежно, старательно' (брян.) (СРНГ 32, 18) (при *притно* 'быстро, скоро' (СРНГ 32, 18)), *загна́ться* 'усиленно, усердно заниматься чем-то' (нижегор.) (СРНГ 10, 9), *недогони́ха* 'тот, кто ловок в работе' (НОС 6, 37), *побегу́шка* 'трудолюбивая, энергичная женщина' (СВГ 5, 73) и др. Культурную базу для языковой маркировки данного аспекта составила вера славян в то, что совершение действий в ускоренном темпе сулит долголетие и успех во всех предприятиях (с целью достижения сноровки и скорости в производственных действиях производились определенные ритуальные действия, например, быстрое изъятие колки из стены для успешного тканья) (СД 1, 281).

Но, наряду с положительным восприятием высокого темпа работы, торопливость в действиях может оцениваться негативно, ср. *забёгалкой* 'плохо, кое-как, спустя рукава' (КСГРС).

Амбивалентность оценки проявляется и в отношении противоположной быстроте характеристике. Медлительность — это, с одной стороны, эталон лени и праздности, ср. *посёмывать* 'делать что-либо медленно, неохотно, стараясь уклониться от дела' (КДЭИС) (от *посёмывать* 'поджидать, выжидать, медлить' (Даль 3, 262)), *вальяжничать* 'вести праздный образ жизни, бездельничать' (новг., олон., яросл.) (СРНГ 4, 33) (от *вальяжничать* 'медленно, неторопливо делать что-либо, мешкать' (Там же)). С другой стороны, это же качество может получать оправдание при наличии особой старательности работника, ср. *шишлюн*, *шишлейка* 'копун, мешкотный, но трудовой работник' (Даль 4, 637), *шишкун*, *шишгун* 'старательный хозяин, который всегда копается около дома' (Там же) (при *шишить*, *шишкать*, *шишлять* 'копаться над чем, мешкотно, что-либо делать' (Там же)).

Объем работ

В рамках семантической организации единиц поля «Отношение к труду» количественный аспект труда регулярно связывается с качественным (отражающим меру усилий субъекта труда), составляя комплексную оценку трудовой деятельности. При этом большой объем работ сопутствует высокой степени затраты сил и усердию, ср. *тарба́ть*

‘много, усердно работать, «пахать»’ (КСГРС), *бузовать* ‘быстро и много работать’ (СРНГ 3, 257), *ломы́ать* ‘много, усиленно трудиться’ (киров.) (СРНГ 17, 125), и, наоборот, работать мало означает плохую, недобросовестную работу, ср. *пáлку переки́нуть* ‘плохо и мало работать’ (ФСРГС, 133), *потю́тюкаться* ‘поработать немного, не в полную силу, с прохладцей’ (СРГСУ 6, 113). Тем самым носитель русского языка вводит наличие множества работы в область нормы. Вместе с тем, существуют номинативные модели, рисующие физические последствия ситуации, когда приходится много трудиться и отражающие негативное восприятие подобных условий труда, ср. *го́рбить* ‘работать, не покладая рук’ (СРГК 1, 367), *горбачо́к* ‘человек, который много трудиться’ (брян.) (СРНГ 7, 22), *мозо́лить* ‘работать много, усиленно’ (СРГК 3, 245), *рабо́тать в пот* ‘работать много, до пота лица’ (НОС 9, 79), *слома́ть ру́ки* ‘много работать’ (НОС 9, 91), *па́льчики лома́ть* ‘много и тяжело работать’ (СРГК 4, 385).

Результат труда

Для носителя языка в раскрытии данного аспекта труда важно, с одной стороны, утвердить наличие/отсутствие результата деятельности, а с другой стороны, определить, в чем именно должен заключаться итог деловых усилий человека.

Отсутствие результата может связываться с выбором заведомо невыполнимой работы. Эталон подобной деятельности представляет собой образное основание фразеологизма *кли́нить черте́й* ‘бездельничать’ (ворон.) (СРНГ 13, 297) (при *кли́нить* ‘укреплять клиньями, крепить с помощью клиньев’ (сев.-двин.) (СРНГ 13, 297)).¹ К отсутствию результата может приводить также неудачное протекание процесса, когда работник губит дело или заводит его в тупик: *рабо́тать на́ клин* ‘работать безответственно, спустя рукава’ (брян.) (СРНГ 19, 329) (ср. *дело кли́нит* ‘пошло клином, неудачно’ (Даль 2, 119)), *па́губа* ‘о ленивом человеке, который губит порученное ему дело и на кого нельзя положиться’ (арх.) (СРНГ 25, 115).

Напротив, положительно оценивается доведение дела до конца, подразумевающее получение какого-либо результата, ср. *додё́льный* ‘умеющий все делать’ (СРДГ 1, 133), *додё́льница* ‘женщина, умеющая все делать’ (СРДГ 1, 133), *додё́льник* ‘умелец, мастер на все руки’ (СРДГ 1,

¹ Для понимания образа важен мотив подвижности, неуловимости в образе черта [Березович, Родионова, 2003].

133), *доделующий* 'умелый, способный, трудолюбивый; дельный' (твер.) (СРНГ 8, 89).

Относительно конкретных результатов деятельности имеется несколько точек зрения. Согласно одной из них, хорошим работником считается тот, кто в результате работы получает некую денежную выгоду, ср. *казнодей* 'человек, оборотливый, трудолюбивый, наживающий и оберегающий' (твер.) (СРНГ 12, 321), *капиталик* 'деловой человек' (НОС 4, 19).

С другой точки зрения, результат труда должен вызывать эмоциональную реакцию, удивлять, казаться чудом, ср. логику семантической деривации: *комедчик* 'актер кукольного театра' (орл., вят.) (СРНГ 14, 229) > 'искусный, изобретательный человек, умелец': «*Ну и комедчик, гли-ко што сработал!*» (вят.) (СРНГ 14, 229), *кудѣсник*, *кудѣс* 'искусный мастер': «*Кудесник — умелый на все руки, делает все хорошо и красиво*» (НОС 4, 170).

Кроме того, положительно значимыми результатами работы являются наведение порядка, организация чего-либо также, ср. лексемы *обряжѹха* 'тот, кто умело, ловко, проворно выполняет работу' (СРГК 4, 116), *строевой* 'деловой, знающий, опытный в делах' (СРГСУ 6, 69), *обладистый* 'умеющий хорошо сделать любую работу' (СРНГ 22, 81), мотивированные глаголами с общим значением 'убирать, устраивать, приводить в должный вид, порядок'.

Субъект труда

Квалификация субъекта труда составляет основную лексическую массу поля «Отношение к труду» и формирует объемные портреты лентя и трудолюбивого человека, приводить целиком которые в данной статье, очевидно, нет возможности. Ограничимся теми чертами портретов, которые, на наш взгляд, наиболее непосредственно отражают деловые качества или характеристики, существенные для понимания традиционных представлений о труде.

В этом плане в большей степени интересен образ трудолюбивого человека, мастера, дающий представление о необходимом для работы личностном и физическом потенциале. Итак, для хорошей, производительной работы человек должен:

1) обладать источником жизненной активности: *живѣинка* 'особый интерес, особая любовь к определенной работе, увлечение каким-либо делом' (СРГСУ 1, 158), *как огóнь* 'о быстром, ловком, работающем че-

ловеке' (НОС 6, 129), *кипѣть кѣпом* 'о проявлении большой энергии в работе' (СРГК 2, 347);

2) достичь определенного жизненного уровня: *поратный* 'спорый, ловкий, быстрый в работе': «*Свекровь была чистоплотна, боева, поратна была робить*» (арх.) (СРНГ 30, 51) (во внутренней форме прилагательного лежит представление о вхождении в пору, достижении необходимого уровня качества, ср. *пореть* 'входить в пору, спеть, зреть, тучнеть' (СРГСУ 4, 18), *порелой* 'достигший взрослого возраста, в расцвете сил, работоспособный, здоровый, крепкий' (Там же)), *дородно* 'прилежно, усердно' (СРГК 1, 489) (для производящей основы актуально представление о наличии жизненных сил, ср. *дородный* (о человеке или животном) 'рослый, полный, плотный, красивый, статный' (Даль 1, 1179);

3) быть всегда в движении, мобильным, проворным и скоординированным в движениях: *непокойный* 'трудолюбивый, не любящий сидеть без дела человек' (моск.) (СРНГ 21, 116), *ходкий* 'работящий, тот, кто все умеет и поспевает' (КСГРС), *побегушка* 'трудолюбивая, энергичная женщина' (СВГ 5, 73), *опара* 'об искусном, сноровистом человеке' (КСГРС) (основанием для семантического переноса явилась имплицитная сема 'быстро', заключенная в мотивирующей семеме 'закваска для теста': с помощью опары тесто быстрее поднимается), *въюга* 'прозвище старательного, трудолюбивого человека' (твер.) (СРНГ 6, 65), *проворица* 'старательная, работающая женщина' (волог.) (СРНГ 32, 102), *нога за ногу не задевает* 'выполнять работу быстро и ловко' (СРГК 4, 37);

4) использовать руки в работе: *оберу́чь* 'прилежно, усердно, охотно, изо всех сил' (заурал., сев.-двин., курган., перм.) (СРНГ 22, 37), *рук не покладывать* 'не переставая, прилежно, усердно': «*Кто работает, рук не покладает, те справно живут*» (том., кемер., ср.-обск.) (СРНГ 28, 382), *мѹта на рѹку ему не сядет* 'о подвижном, работающем человеке' (иркут.) (СРНГ 19, 35), *не отсека́ть рук (от чего-нибудь)* 'усердно, не переставая делать что-нибудь': «*От тѣмна до тѣмна не отсека́ть рук от серпа*» (СРГК 4, 328), *прикладывать рѹки* 'проявлять особое старание': «*К белью руки прикладывай и все по-разному стирай*» (урал., костром.) (СРНГ 31, 246);

5) быть способным нести физические нагрузки: *крепкий на работу* 'о трудолюбивом, выносливом и спором работнике' (тул., вят.) (СРНГ 15, 217), *натуга* 'о старательном, прилежном в работе человеке' (яросл.) (СРНГ 20, 234), *мосол* 'об усердном в работе человеке' (калуж.) (СРНГ 18, 286) (при *мосол* 'большой кусок мяса, с костью или без', 'толстая, большая кость' (СРНГ 12, 286);

6) иметь хороший аппетит: *солбщий* 'жадный до работы' (НОС 10, 116), *жбрло* 'быстрый в работе человек' (свердл.) (СРНГ 9, 217);

7) в эмоциональном плане приветствуется страстность, задор, смелость, неуспокоенность: *отважнй* 'прилежный': «Я удачлива была робить, бойка, отважна была» (арх.) (СРНГ 24, 128) *забрнй* 'ревностный, старательный, усердный в работе; берущийся за всякое дело энергично' (арх., волог., твер., костром., казан., перм.) (СРНГ 10, 64), *марутиться* 'много, усиленно работать' (костром.) (СРНГ 17, 377) (из 'суетиться, беспокоиться' (костром.) (СРНГ 17, 377)), *заполошнй* 'усердный, старательный' «Заполошная она на работе, за ней не успеешь» (краснояр.) (СРНГ 10, 341) (из 'суетливый, беспокойный' (краснояр.) (Там же);

8) обладать умом, сообразительностью, смекалкой: *тюмирстй* 'такой, который любит работать' (НОС 11, 78) (из 'сообразительный, умеющий найти выход из любого положения' (Там же)), *дбнник* 'способный, искусный в своем деле человек; мастер' (калуж.) (СРНГ 8, 125) (при *дбннй* 'знающий, способный' (Там же);

9) по отношению к работе проявлять заботу и усердие: *забрнй* 'трудолюбивый' (НОС 3, 8), *забрно* 'усердно, старательно, ответственно' (КСГРС), *усёрдой* 'усердный в работе' (СРГСУ 6, 133).

Взаимоотношения между людьми в процессе работы

Актуальность для языкового сознания данного аспекта подтверждается в случае, когда такие социальные характеристики, как готовность прийти на помощь, безотказность, дружелюбие, приравниваются к ценному деловому качеству, ср. как *топор за поясом* 'тот, кто постоянно помогает, всегда вместе на работе': «У него мальчонка, как топор за поясом, всегда помогает» (НОС 11, 49), *безответник* 'трудолюбивый, скромный, послушный человек' (калуж.) (СРНГ 2, 196), *друзьяка* 'усердный в работе, трудолюбивый человек' (курск., южн., калуж.) (СРНГ 8, 220).

Эта же сторона труда обращает на себя внимание при обозначении нерадивого отношения к делу, ср. *неподспорбнй* 'неумелый, неработающий' (КСГРС) (при *подспорить* 'подсобить, помочь напрок' (Даль 3, 205).

Осуждение вызывает ситуация, когда человек не только не стремится ускорить трудовой процесс совместными усилиями, но и сам нуждается в понукании, ср. *пону́га* 'ленивый человек, которого все время нужно

заставлять что-либо сделать' (КДЭИС), *коня понуздáть* 'подгонять ленивого человека' (ФСРС, 145).

Аспект человеческих взаимоотношений косвенным образом затрагивается и в номинации *безнарядица* 'бездельница, лентяйка': «Я, видишь, внучка, а меня бабка за водой послала: сходила, принесла — вот и наряд, а не принесла — вот и безнарядица» (СРГК 1, 53), в основе которой, помимо отказа от конкретного дела (наряда), лежит противопоставление лентяя человеку, давшему деловое поручение.

Виды трудовой деятельности

Для номинации человека по отношению к труду свойственна опора на представления о том или ином виде трудовой деятельности. Положительные ассоциации, связанные с кузнечеством, врачеванием, прядением, воплощаются во вторичных наименованиях хорошего работника: *ковáль* 'хороший мастер, знаток своего дела' (влад., твер., орл.) (СРНГ 14, 25), *дóхтур* 'мастер, знаток своего дела' (перм.) (СРНГ 8, 162), *заботные люди найдут кудели* 'трудолюбивые люди найдут чем заняться' (НОС 3, 8). В этот же ряд можно поставить лексему *кикимора* 'о тихом, скромном, трудолюбивом человеке' (волог.) (СРНГ 13, 204), поскольку семантический перенос в данном случае осуществляется на основе приписываемого кикиморе в народной мифологии умения прясть и шить (СД, 2, 494). Объединяющей перечисленные виды деятельности чертой является наличие специальных знаний, в частности, о производстве вещей, что высоко ценилось в традиционном обществе.

Положительная семиотическая нагрузка дома в русской культурной традиции стала основой для обобщения положительных смыслов, связанных с ведением домашнего хозяйства, ср. *обиходец* 'старательный работник; рачительный хозяин' (СРНГ 22, 68).

В перечень разновидностей ненастоящего труда попадают занятия, связанные с уходом из деревни на заработки: извоз, бурлачество, — и работа по найму, ср. *бурла́ка* 'лентяй, бездельник': (ФСРС 1, 223), *зимогóр* 'бездельник' (СРГК 2, 253) (внутренняя форма слова связана с названием с. Зимогорье Новгородской обл., жители которого занимались извозом (Королёва 2002, 140)), *десяти́льщик* 'лодырь' (КДЭИС) (при *десяти́льщик* 'работник, которого в прежнее время нанимали на период жатвы со сдельной оплатой («с десятины»)'), *валенти́р* 'лентяй, лежебока' (яросл., волог.) (СРНГ 4, 25) (М. Фасмер предполагает связь слова с фр. *volontaire* или нем. *Volontär* 'волонтер, доброволец' (Фасмер

1, 269)). Отрицательная оценка наемной работы или занятий «на стороне» раскрывает образ номинатора — крестьянского труженика, прикрепленного к земле и домашнему хозяйству и ценящего личную ответственность в труде.

Труд и другие виды деятельности

Стереотип дела во многом раскрывается через выяснение, с какими другими видами деятельности сопоставляется труд. В этом отношении основной материал для интерпретации предоставляет поле «Отрицательное отношение к труду». Выявление сфер отождествления, к которым наиболее часто обращается номинатор в поисках эталона лени, праздности, безделья, дает представления о том, какие виды деятельности или способы времяпрепровождения являются «антиподами» труда.

Так, весьма продуктивно в качестве «донора» семантики лени/праздности задействуется поле «Речевая деятельность», ср. *галдѣть* 'проводить время в безделье' (СРНГ 6, 109), *зыкать* 'бездельничать, лодырничать' (НОС 3, 107), *растабáристой* 'тот, что попусту тратит время, бездельник' (КДЭИС), *бáсни расправлять* 'бездельничать, болтать' (ФСРГС, 164), *бал* 'безделье, пустые разговоры, веселое времяпрепровождение' (СРНГ 2, 64) и др. Подобным образом в русском языке утверждается важное для традиционного сознания разделение слова и дела. Характерно, что качественной работе сопутствуют не речевые, а звуковые (шумовые) образы: *свистáть* 'работать много, усердно' (НОС 10, 23), *хлопáться* 'интенсивно работать, «пластаться», хлопотать' (КСГРС), *визжáть* 'о быстром исполнении какого-либо дела': «В ее руках работа визжит» (смол.) (СРНГ 4, 278), *рука гудит* 'о желании что-нибудь сделать' (СРГК 1, 411), *гумно́ поёт* 'о хорошей, плодотворной работе' (КСГРС).

Обращает на себя внимание количество дериватов корня *гул-*, реализующих идею безделья, ср. *гулять* 'сидеть без дела' (тул.) (СРНГ 7, 220), *гультяй* 'лодырь' (КДЭИС), *загулёха* 'любитель погулять, человек, отлынивающий от работы' (олон.) (СРНГ 10, 35), *погулёна* 'любительница праздно проводить время, погулять' (СРГСУ 4, 414), *гулявство* 'бездельничанье, праздность, лентяйство' (нижегор.) (СРНГ 7, 222), *гу́ли* 'о стремлении к праздному, разгульному образу жизни' (КСГРС), *в гу́леньки уда́риться* 'начать вести праздную, разгульную жизнь' (АОС 10, 140) и др. Такая актуальность представлений о гулянии в обозначении праздного, нетрудового образа жизни связана с емкостью понятия:

в числе значений глагола *гулять*, описывающих сферу человека, обнаруживаются: 'развлекаться, играть в игры, забавляться', 'быть в движении', 'танец', 'петь песни', 'играть на музыкальных инструментах', а также те, которые относятся к сфере сексуально-брачных отношений и входят в «систему этических и религиозных оценок» (Толстая 2000, 168-170). В целом, по мнению А.Д. Шмелева, глагол *гулять* несет в своих многочисленных значениях идею «свободы выбора, отсутствия стеснений и необходимости выполнять скучную, рутинную работу» (Шмелев 2002, 87), что проливает определенный свет на образ труда.

Наряду с «активным» бездельем существует безделье «пассивное», сводящееся, как правило, к лежанию или сидению, ср. *лѣжъ* 'лень, лежание' (СРНГ 16, 337), *лежачѡкъ* 'лентяй, лежебока' (СРНГ 16, 331), *облежѡмый* 'обленившийся' (СРНГ 22, 91), *лежѡтъ да пѣсни петь* 'бездельничать' (СРГК 3, 107), *валюшка* 'ленивый человек' (СРНГ 4, 34), *валѣжень* 'лентяй, лежебока, увалень, неловкий человек' (СРНГ 4, 22), *сидѣтъ рѹки на рѹкаѹх* 'сидеть сложа руки, бездельничать' (КСГРС), *сидѣтъ пенькѡм* 'ничего не делать' (ФСРГС, 178) и др. Но стоит отметить, что в отношении сидения носитель языка различает просиживание времени лентяем и сидячую позу работающего человека, вводя как обязательный элемент в языковой образ безделья дополнительный образный смысл: *сидѣтъ пѡном* 'бездельничать' (ФСРГС, 178), *сидѣтъ трѹтнем* 'бездельничать' (ФСРГС, 178), *стѹлом сидѣтъ* 'ничего не делать, бездельничать' (Там же), *сидѣтъ кѡликом* 'бездельничать' (Ивашко, 11), *сидѣтъ бобылѣм* 'бездельничать' (Ивашко, 11); ср. акцент не на образности, а на интенсивности признака в единицах с противоположным значением: *сидѣмъ сидѣтъ* 'пристально, не сходя с места или прилежно и усидчиво работать' (Даль 4, 182), *присѣдно* 'усердно' (СРНГ 31, 380), *кѡлом засѣсть* 'работать без усталости, не отрываясь, не отвлекаясь' (СРНГ 14, 110).

Еще одним масштабным образом, в котором рисуется человек «не дружащий» с работой, является образ слоняющегося бездельника, ср. *простошныра* 'шатун, дармоед, вор и бездельник' (Даль 3, 1345), *шлюн* 'человек, который ходит без дела' (КСГРС), *калабрѡд* 'шататься без дела, проводить время в праздности' (яросл.) (СРНГ 12, 332), *приблѹда* 'шатающийся без дела человек' (СРГСУ 5, 455), *вѡздух пинѡтъ* 'бездельничать, слоняться без дела' (ФСРГС, 136) и др. Блуждание, шныряние, брожение, т.е. хождение без видимой цели, для носителя русского языка — показатель неблагоприятных намерений (здесь отражается этическая оценка) (Левонтина, Шмелев 2001, 273) или физическая активность, не нашедшая достойного применения (утилитарная оценка). В поле «По-

ложительное отношение к труду» лексика пешего перемещения задевается при обозначении незатрудненности ручных манипуляций, умелости действий ср. *на хобдкую руку* 'умело, ловко, мастерски' (КСГРС), *ходовой* 'бойкий, энергичный, проворный и сметливый в деле': «*Руки у него золотые, он ходовой, свое возьмет*» (СРГСУ-Д, 554).

Отдельное место в представлениях о труде занимает фрейм принятия пищи. Как известно, для традиционного общества поглощение пищи — настоящий вид деятельности, имеющий привязку ко времени, месту, регламентированный с религиозной, утилитарной, этической точек зрения. Нарушение установок, связанных с едой — еда не вовремя, не для насыщения, злоупотребление едой или наоборот, слишком вялые действия за столом — становились показателями отрицательного отношения к труду, ср. *работник из чашки в ложку* 'любящий хорошо поесть, ленивый работник' (иркут.) (СРНГ 33, 240), *жустериться* 'лакомиться чем-либо от безделья, для забавы' (ряз.) (СРНГ 9, 322) (при *жустерить(ся)* 'есть, жевать' (ряз.) (Там же), *банкэтать* 'праздно сидеть' (СРГК 1, 38) (при др.-рус. *банкэт* 'пиршество, банкет' (СРЯ 1, 49), ср. также *банкэтничать* 'пировать, застольничать' (Даль 1, 46)), *лямать* 'делать что-либо неохотно, еле-еле' (арх., курск.) (СРНГ 17, 274) (при *лямать* 'медленно, вяло пережевывать пищу' (пск., калин., арх., перм.) (СРНГ 17, 274) < *ляма* 'рот, пасть' (Там же)), *облоёжа* 'о ленивом, но любящем много поесть человеке' (пск.) (СРНГ 22, 105), *обведень* 'лентяй' (пск.) (СРНГ 22, 225).

Предметные эталоны труда

Данная подкатегория была выделена на основе вещных коннотаций, приобретаемых абстрактным понятием *труд* и реализующихся в слово-производственном процессе.

Труд в языковом сознании — это предмет, который можно держать в руках, ср. *не выходит ничего из рук* 'о постоянно что-нибудь мастеращим, умеющим все делать человеке' (АОС 8, 371), *не отсека́ть рук* (от чего-нибудь) 'усердно, не переставая делать что-нибудь': «*От тёмна до тёмна не отсека́ть рук от серпа*» (СРГК 4, 328), — и манипулировать им: мять, бросать, двигать, ср. *мять работу* 'много работать, не покладая рук' (арх.) (СРНГ 19, 93), *кря́тать* 'старательно и много работать, усердно трудиться' (сев.-двин., арх.) (СРНГ 15, 371), *забросать работой* 'хорошо работать': «*Я бы всех забросала работой, если бы не года*» (омск.) (СРНГ 33, 239).

Установка на материальную выгоду от работы тесно смыкается в традиционном сознании с формированием образа труда в виде ценного предмета, являющегося объектом собственных притязаний. Это представление закрепляется как на логико-понятийном уровне содержания, ср. значение 'жадный до работы человек', манифестируемое единицами *аред*: «*Аред лупит, ни дня ни ночи не знает, ни воскресений, ни праздников*» (волог.) (КСГРС), *отальный*: «*Наши казаки дюже отальные работать, жадные на работу*» (тверск.) (СРНГ 25, 24), *задавно́й* (КСГРС)), так и во внутренней форме единиц, ср. *неупустительный* 'деловой, работающий' (дон.) (СРНГ 21, 196), *захѣпистый* 'усердный, усидчивый' (влад.) (СРНГ 11, 143), *ёмкий* 'быстрый, выносливый в работе; ловкий, проворный, удалой в работе' (волог., свердл., тобол., курган., иркут. и др.) (СРНГ 8, 357), *ші́рить рѹки поші́ре* 'работать хорошо и много' (НОС 10, 94).

Ценность труда проявляется также в восприятии праздной жизни как существования задаром, не «оплаченного работой», ср. *даровію* 'о бездельнике' (волог.) (СРНГ 7, 276), *дарово́й поп кресті́л* (*крещал*) 'о состоянии праздности, безделья': «*Иди, Аннушка, даровой поп сегодня крещал, работать не велел*» (АОС 10, 268)), *дармохлебо́д* 'тот, кто живет на чужой счет, бездельник' (АОС 10, 264), *жить дармоёдом* 'то же' (Там же).

Тяжесть труда во многом восстанавливает свой вещественный (не переносный) смысл в существовании представлений о безделье как о легкой жизни, ср. *легкобытник* 'любитель легкой жизни, лентяй, тунеядец' (краснодар.) (СРНГ 16, 312), *легкоста́й* 'лентяй' (перм.) (СРНГ 16, 213), *легбо́ша* 'лентяй, лежебока' (самар., сарат.) (СРНГ 16, 316).

О том, что в коннотации труда входит пространственное измерение, можно судить на основании образов «углубления в работу», ср. *зарывный* 'трудолюбивый': «*Работница хорошая, на работу зарывная*» (волог., краснояр., вят., киров., сиб.) (СРНГ 11, 13), *крот* 'прозвище трудолюбивого человека' (смол.) (СРНГ 15, 284) (мотивом для номинации можно считать сопоставление способности крота зарываться в землю и склонности трудолюбца углубляться в работу); а также при внимании к внутренней форме лексем, в которых при помощи пространственных образов близости и проникновения интерпретируется ситуация увлечения делом: *прилега́ть* 'стараться делать что-либо' (том., алт.) (СРНГ 31, 271), *припа́дчивый* 'усердный, старательный': «*На работу красна девица всех усердней, всех припадчивей*» (новг., волог.) (СРНГ 31, 332), *прида́тный* 'способный, ловкий, умелый, сноровистый' (краснодар., волгогр.) (СРНГ 31, 187), *вда́ться* 'усиленно начать делать что-

либо, выраженное существительным, углубиться, уйти с головой во что-то' (КСГРС).

Антонимичные модели, формирующие семантику лени, рисуют скольжение по поверхности, работу «по верхам»: *повёршье* 'бесхозный, ленивый человек' (СВГ, 78), *вертоглядничать* 'не углубляться в дело' (СРНГ 1, 183), *полыгáлка* 'бездельница' (СРНГ 29, 174), *блыгун* 'ленивый человека, не имеющий определенных занятий' (СРНГ 3, 31) (принадлежность производных корня *-лыг-* к гнезду слав. корня **lygati* /**lyzgati* 'скользить' реконструируется Л.В. Куркиной (Куркина 1988, 67)).

Наконец, активная и продуктивная деятельность ассоциируется в языковом сознании с горящим веществом, ср. *горит все в руках* 'легко и быстро, ловко что-либо делается, спорится' (ФСРЛЯ 1, 157), *с огня рвать* 'работать быстро, с охотой, с огоньком' (иркут.) (СРНГ 22, 341), *опаливать* 'ловко и быстро работать' (смол.) (СРНГ 23, 232).

В заключение необходимо отметить, что предложенный в статье профиль понятия лишь частично описывает стереотип труда в русской языковой картине мира (но при этом наиболее устойчивые и оценочно маркированные смыслы). Анализ референтной отнесенности положительных и отрицательных оценок человека по труду добавит конкретные смыслы, судя по всему, в категорию «субъект труда» и, очевидно, укрупнит некоторые категории, например, «темп труда» станет подкатегорией «процесса труда».

Литература

- Даль Владимир И., 1955, *Толковый словарь живого великорусского языка*. В 4 т. Москва.
- Ивашко Л.А. 1981, *Очерки русской диалектной фразеологии*. Ленинград.
- Королева Е.Е., 2002, *К этимологии гнезда зимогор в старообрядческих говорах Прибалтики*, (в:) *Русская диалектная этимология*, Екатеринбург. Екатеринбург.
- Куркина Л.В., 1988, *Этимологии русских диалектных слов*, [в:] *Этимологические исследования*. Вып. 4. Свердловск.
- Левонтина Ирина Б., Шмелев Андрей Д., 2001, *На своих двоих: лексика пешего перемещения в русском языке*, [в:] *Логический анализ языка. Языки динамического мира*. Москва.
- Толстая Светлана М., 2000, *Играть и гулять: семантический параллелизм*, [в:] *Этимология. 1997–1999*. Москва.
- Фасмер Макс, *Этимологический словарь русского языка*. В 4 т., Москва 1964–1973.
- Шмелев Андрей Д., 2002, *Русский язык и внеязыковая действительность*. Москва.

Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata, 1993, „Praca”. *Wybrane warianty znaczenia słowa we współczesnej polszczyźnie i ich struktura kognitywna*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, pod red. J. Bartmińskiego, M. Mazurkiewicz-Brzozowskiej. Lublin.

Сокращения

- АОС — Архангельский областной словарь, Москва 1980. Вып. 1.
 КДЭС — Картотека диалектного этноидеографического словаря (г. Екатеринбург, Свердловский Областной Дом Фольклора).
 КСГРС — Картотека словаря говоров Русского Севера (кафедра русского языка и общего языкознания Уральского государственного университета им. А.М. Горького, Екатеринбург).
 НОС — Новгородский областной словарь. В 12 вып., Новгород, 1992–1995.
 СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983. Вып. 1–6.
 СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 1. Москва 1995.
 СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 2. Д-К. Москва 1999.
 СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей, Санкт-Петербург. 1994. Вып. 1.
 СРГСУ — Словарь русских говоров Среднего Урала. Свердловск, 1964–1988. Т. 1–7.
 СРГСУ-Д — Словарь русских говоров Среднего Урала. Дополнения, Екатеринбург 1996.
 СРДГ — Словарь русских донских говоров. В 3 т. Ростов-на-Дону, 1975–1976.
 СРНГ — Словарь русских народных говоров, Ленинград, 1966. Вып.1.
 СРЯ — Словарь русского языка XVIII в. Ленинград, 1984. Вып. 1–10.
 ФСРГС — Фразеологический словарь русских говоров Сибири. Новосибирск, 1983.

TOWARDS A RECONSTRUCTION OF TRADITIONAL REPRESENTATIONS OF WORK IN RUSSIAN PEASANT DIALECTAL VOCABULARY

The author reconstructs traditional and contemporary images of work on the basis of Russian peasant dialectal vocabulary. A special role in the images is played by people's attitude to work, which exhibit an internal axiological coherence. One of the fundamental principles of forming a judgment of a person is based on that person's attitude to work, talents, ability and willingness to work. Linguistic pictures of a hard-working person and a lazybones, then, become an etalon and reflect the stereotype of work characteristic of the speakers of a given dialect, positive and negative judgments of people's attitude to work. The author reconstructs the concept of work by introducing the parameters of the speed, the result or the scope of work, the working subject, the relationships between the working people, the kinds of work or work vs. other forms of activity.

Karolina Bielenin
(Warszawa)

RAKIJĄ W BAŁKAŃSKICH RYTUAŁACH MAGICZNYCH

Na materiale bałkańskiej kultury ludowej, w tym zwłaszcza materiałów terenowych, zebranych samodzielnie w Republice Macedonii w latach 2000–2004, autorka opisuje i analizuje praktyki związane z rakiją. Za Anną Engelking wyróżnia rytuały stwarzające (zaklinania) 'człowiek chce, żeby coś się stało', rytuały ochraniające 'człowiek chce, żeby się nie stało' (zażegnywania); rytuały odczyniające (zamawiania) 'człowiek chce, żeby coś się odstało'. W pracy omawiane są tylko takie rytuały, w których moc sacrum może działać, tj. zaklinające i ochraniające (zażegnywania). Zaklinania z użyciem rakii to praktyki wykonywane na Bałkanach w dzień św. Tryfuna (14 lutego), które mają na celu powodowanie urodzaju winorośli, np. przez wlewanie rakii (lub zakopywanie butelki z rakiją) pod jej pędy. Przykładem zażegnywań jest m.in. picie rakii na grobie zmarłego, by chronić żywych przed wpływem zmarłych. W obrzędowości weselnej *czerwona rakija* ma sprowadzić płodność małżonków, *słodka rakija* ma im zapewnić pomyślność (*słodkie życie*). Podobnie jak wino, rakija jest wiązana symbolicznie z krwią Chrystusa, na zasadzie metonimii bowiem przejmując część sakralnej symboliki wina.

Co to jest rakija?

Rakija jest wysokoprocentowym alkoholem (do 60–70%), produkowanym w procesie destylacji z różnych owoców. Na terenie Macedonii rakiję pędzi się przede wszystkim z winogron. Serbia i Czarnogóra zaś słyną z śliwowicy, tj. rakii ze śliwek. W Bułgarii i Chorwacji produkuje się rakiję i z winogron, i ze śliwek. Ponadto, w mniejszym zakresie, można produkować rakiję z wszelkich owoców zawierających w sobie cukier, jak np. jabłka, morele, gruszki, figi czy morwy.

Nazwy poszczególnych rodzajów rakii pochodzą od owoców, z których została wyprodukowana, czyli *lozova* lub *lozovača* ‘rakija z winogron’; *šljivovica* ‘rakija ze śliwek’ czy np. *jabukovača* ‘rakija z jabłek’. Często do rakii dodaje się miód, propolis czy zioła, stąd rakije miodowe (*medica*) czy popularna w Chorwacji rakija z ziołami, tzw. *travarica*.

Słowo „rakija” pochodzi z tureckiego *raki*, co oznacza ‘mocną wódkę, destylowaną ze sfermentowanych owoców i przyprawianą anyżkiem’, ‘anyżówkę’ (Ćirilović 2002). W bałkańskiej tradycji produkowania alkoholi, rakija nie jest anyżówką, jak wynikałoby to ze znaczenia tureckiego — tą jest macedońska i bułgarska *mastika* oraz greckie *uzo*. Rakija zaś, jak zostało powiedziane wyżej, jest wódką owocową. Jedynie w Bułgarii, jak notuje Christo Vakarelski, „wszystkie wódki są dwukrotnie destylowane i aromatyzowane przez dodanie nasion anyżu” (Vakarelski 1965: 66).

Tradycja produkcji rakii sięga na Bałkanach XIV w. i obejmuje wszystkie kraje bałkańskie. Początkowo produkowano ją tylko z winogron, tj. z wina, następnie również z innych owoców (Ćirilović 2002). W kręgu moich zainteresowań pozostała przede wszystkim rakija z winogron, która pełni szczególną rolę w obrzędowości, w tym w religijności ludowej. Będąc pochodną od wina, które przez symboliczny związek z krwią Chrystusa uważane jest za święte, rakija z winogron wydaje się przejmować — na zasadzie metonimii — część „świętości wina”. Widoczne jest to przede wszystkim w zachowywaniu postów od wina i rakii z winogron, a także w kontaktach ze zmarłymi.

Rakija, jak zostało powiedziane, zakorzeniła się na całych Bałkanach i jest tam tradycyjnym alkoholem, często produkowanym domowym sposobem i pitem przeważnie w domu. W związku z tym trunek ten uwikłany jest w szeroki kontekst symboliczny. Na potrzeby niniejszego artykułu postaram się przedstawić rolę rakii w praktykach magicznych.

Magię i tym samym praktyki magiczne rozumiem tu za Anną Engelking, która, zanalizowawszy potoczne i słownikowe definicje, skonstatowała, że jest to kategoria opisowa stosowana przez tych, którzy praktyk magicznych nie uprawiają i nie rozumieją. „Magiczny” implikuje ‘tajemniczy’. Tajemnicze są praktyki magiczne dla opisujących dane zjawiska, nie zaś dla wykonawców. Badaczka ta wprowadziła również klasyfikację ludowych rytuałów słownych na zaklinające, ochraniające i odczyniające. Podział ten stworzony został na podstawie kategorii „moc sacrum”. W wypadku, kiedy moc sacrum „może działać”, mamy do czynienia z dwoma rodzajami praktyk magicznych: rytuałów stwarzających, tzn. zaklinañ ‘człowiek chce, żeby coś się stało’ i rytuałów ochraniających ‘człowiek chce, żeby coś się nie stało’ — unikania i zapobiegania (zażegnania). Natomiast w sytuacji, kiedy moc sacrum „już działa”, pojawiają się praktyki odczyniające (zamawiania), których eksplikacja brzmi: ‘człowiek chce, żeby coś się *odstało*’ (Engelking 1993:

371–377). Jak zostało wspomniane powyżej, klasyfikacja ta dotyczy ludowych rytuałów s ł o w n y c h, można ją jednak również z powodzeniem zastosować w analizie praktyk pozawerbalnych. W niniejszej pracy pojawiają się tylko te, w których „moc sacrum może działać”, tzn. rytuały zaklinające i ochraniające. Nie spotkałam się bowiem w moim materiale terenowym z udziałem rakii w praktykach odczyniających, czyli np. w zamawianiu chorób. Praktyki lecznicze z udziałem rakii wpisują się raczej w krąg medycyny ludowej i oparte są na realnych właściwościach leczniczych tego alkoholu, jak np. działanie rozgrzewające ciepłej rakii stosowane w wypadku przeziębienia czy picie nalewek ziołowych na różne dolegliwości.

Św. Tryfun Pijak — patron wina i winorośli

Winogrona są jednymi z głównych roślin uprawianych w Macedonii, a zatem są wpisane w tradycyjny cykl roku obrzędowego. Działania związane z poszczególnymi etapami uprawy winogron umiejscowione są w szczególnym czasie, na styku pór roku — w okresie przesileni i równonocy. Jest to zatem, stosując klasyczne teorie święta — Caillois i Eliadego — czas sacrum, szczególnie predestynowany do kreowania Kosmosu i „powtarzania czasu początku”, tj. odtwarzania mitycznego czasu, *illud tempus*, w którym działanie bogów i bohaterów niejako podtrzymywało stały bieg życia. Czas człowieka religijnego bowiem, jak powiada Eliade, nie jest czasem linearnym, ale cyklicznym, odnawiającym się wciąż na nowo. Owo odnowienie następuje w obrzędzie, który jest powtórzeniem, niemającym jednak na celu tylko upamiętnienie wydarzenia, jest reaktualizacją mitu (Eliade 1993: 99).

Jednym z najpopularniejszych w Macedonii, a także i w innych krajach bałkańskich jest święto patrona wina i winogron, a tym samym i rakii — świętego Tryfuna zwanego Pijakiem (mac. „Sveti Trifun /ew. Tripun/ Pijanica”, serb. Trifun/Trifon, bułg. Trifon), obchodzone 14 lutego.

Według oficjalnej wersji legendy, żyjący w III w. św. Tryfun pochodził z Frygii, był lekarzem i egzorcystą. Wsławił się wypędzeniem demonów dręczących córkę cesarza Gordiana. Zginął śmiercią męczeńską w Nicei podczas prześladowań za panowania cesarza Dioklecjana (por. np. Kitevski 1998). Istotniejsza jednak dla zrozumienia działań związanych z tym dniem jest wersja podawana przez rozmówców. Tak relacjonuje hagiografię św. Tryfuna pani Bogdana ze wsi Tursko Rudari k. Probištipu w środkowej Macedonii: *On się opiekował winogronami, winem. Starzy ludzie opowiadali, że to był brat Matki Boskiej. I kiedyś przycinał winorośle i Matka Boska mu powiedziała, żeby uważał, bo sobie utnie nos. On jej powiedział, żeby nie przeszkadzała, że nic mu się nie stanie i akurat wtedy sobie uciął nos [1].* Stąd tego dnia powtarza się czynność zapoczątkowaną *in illo tempore*

przez samego świętego. Inna legenda, podana przez autorów „Serbskiego słownika mitologicznego” (*Srpski mitološki rečnik*, w niniejszej pracy będę stosować skrót SMR) mówi, iż w dniu śmierci św. Tryfuna wyginęły owady niszczące winne grona. Dlatego też winiarze obrali go sobie za patrona (SMR 1970: 286).

Związane z tym dniem działania magiczne sytuują się w kręgu tzw. religijności ludowej, dalekiej od kanonu oficjalnej religii, będącej synkretyzmem religijno-magicznym.

Praktyki wykonywane w dzień św. Tryfuna mają na celu zaklinanie urodzaju. We wszystkich relacjach rozmówców związanych ze szczepieniem winorośli pojawia się podkreślenie błogosławieństwa gałązek winnych — czy to przez popa, czy przez ludzi, którzy polewają gałązki winne wodą święconą. W jednej wersji wprawdzie idzie się do cerkwi, tam pop podczas liturgii święci wodę, a potem tę wodę rozdaje ludziom. Oni sami kropią winorośle tą wodą, np. *Idzie się do cerkwi, święci wodę, potem tą wodą też się kropi winorośle, żeby dobrze rosły* [2].

Druga wersja jest taka, że to pop idzie do winnicy i święci winorośle, a nawet sam przycina jedną gałązkę. Wylewa również troszkę wina i rakii pod pędy, wypowiadając słowa będące równocześnie modlitwą i magiczną formułą: *Niech będzie pobłogosławiona ta winorośl, niech wyda obfity plon, niech Bóg ją chroni przed chorobami, szkodnikami i niech będzie dobra i zdrowa dla ludzi* [3]. Wylewanie alkoholu pod pędy przypomina swoją formą ucztę organizowane na część bogów. Zofia Szromba-Rysowa notuje takie praktyki w kulturze polskiej odbywane jednak podczas żniw, będące zatem aktami dziękczynnymi (Szromba-Rysowa 1981: 172). Tu mamy do czynienia z zaklinaniem urodzaju, czyli raczej z prośbą składaną sacrum niż z podziękowaniem. Istotny w tym wypadku jest sam fakt błogosławieństwa winorośli. Woda święcona, jak i inne poświęcone przedmioty (w tym wypadku gałązki winne) w religijności ludowej wykorzystywane są jako tzw. *pseudosakramentalia*. W opozycji do nich, w oficjalnej, kanonicznej religijności stoją *sakramentalia*. Te drugie są to, jak podaje słownik teologiczny ks. A. Zuberbiera, „znaki święte, które podobnie jak sakramenty oznaczają pewne duchowe skutki, ale w przeciwieństwie do sakramentów ustanowione są przez Kościół [sakramenty ustanowił sam Jezus Chrystus — K. B.] i modlitwie Kościoła zawdzięczają swą skuteczność. [...] Sakramentaliami są: poświęcenia i błogosławieństwa, dedykacje, egzorcyzmy, procesje” (Zuberbier 1998: 224–225). *Pseudosakramentalia* natomiast to przedmioty poświęcone, mające przynieść konkretne skutki materialne (por. Czyżewski 1995: 92), czyli w tym wypadku — zapewnić urodzaj na winogrona. Również taką typową praktyką związaną z *pseudosakramentalium*, jest zakopywanie wody święconej pod pędy winorośli w celu ochrony przed gradem (por. Etnologia 1996, s. 229).

Winorośle przycinają mężczyźni, każdy gospodarz u siebie, choć bywa też tak, że — w przypadku, gdy nie robi tego pop — pierwszą gałązkę przycina kum.

Kum jest wybierany drogą losowania: *Zanosi się tam [do winnicy — K. B.] placek z pieniążkiem i kroi się go na wszystkich. Ten, kto dostanie kawałek z pieniążkiem, zostaje kumem wszystkich winorośli we wsi. I on przycina te winorośle* [4]. Kum, zdaniem J. Obrębskiego, „występował jako pośrednik między lokalną wspólnotą religijną a kościołem ponadlokalnym” (Obrębski 1972: 205), a przez mieszkańców określany był mianem lokalnego kapłana. Przejęcie funkcji kuma, na zasadzie zamiany, przez inną osobę, wybieraną wówczas spośród najstarszych lineaży, następowało w dniu Objawienia. Teraz takim momentem przyjęcia zaszczytu jest święto.

Obecnie do winnic chodzą zwykle całe rodziny, dawniej jednak — a w niektórych regionach do dziś — chodzili wyłącznie mężczyźni. Według rozmówczyni pochodzącej ze Strugi, kobiety, których mężowie piją zbyt dużo alkoholu, siedzą w tym dniu w domu i nie pracują. Po to, *żeby ich mężowie nie pili* [5]. Jest to zatem kolejna praktyka magiczna — stosując klasyfikację Engelking, jest to działanie zapobiegające. Powstrzymywanie się od pracy w konkretnych intencjach potwierdzają dane J. S. Wasilewskiego pochodzące z różnych kręgów kulturowych. Jest to zatem fenomen powszechny, nie dotyczący wyłącznie Bałkanów (Wasilewski 1989: 213–220).

Mimo, że do winnic chodzą często całe rodziny, tylko mężczyźni przycinają winorośle. Uprawa winorośli jest w ogóle raczej męskim zajęciem i jedynie za zwyczaj w wypadku, gdy ktoś ma dużą winnicę, prosi o pomoc w pracy, np. przy sadzeniu czy zbiorze, kobiety [6]. Przycina się zwykle trzy gałązki; według jednego rozmówcy z Valandova, przewiązuje się je czerwoną wstążeczką (rozmówca jednak nie wie, dlaczego akurat czerwoną, ale można to wiązać z symboliką koloru czerwonego jako barwy płodności i równocześnie jako koloru o funkcjach apotropeicznych). Gałązki zostawia się w winnicy [7].

Z relacji autorów zbioru „Etnologija na Makedoncite” wynika, że we wsi Fotovica (Nevrokopsko, okolice Goce Delčev) po wyjściu z cerkwi każda rodzina brała szklanke z wodą święconą, chleb, wino, rakiję i szła do winnicy. Gospodarz przyskał gałązki winne wodą, stojąc z jednego końca winnicy. Na drugi koniec pola szła inna osoba z rodziny. Gospodarz krzychał: „Dziadku Tryfunie, gdzie jesteś?”. Wtedy ta druga osoba kładła się między winorośle i mówiła: „Nie mogę Cię zobaczyć przez te wielkie białe i czarne winogrona!”. Sytuację powtarzano trzy razy, po czym gospodarz mówił: „Dziadku Tryfunie, jedźmy i pijmy!”. Potem obaj odcinali po jednym pędzie winorośli z dwóch końców pola, a w środku kopali dziurę, w którą wkładali butelkę z wodą święconą i zakopywali wierząc, że to uchroni od gradu. Następnie cała rodzina siadała w winnicy i spożywała przygotowane wcześniej jedzenie (Etnologija...1996, ss. 228–229). Zaklinanie urodzaju w powyżej opisany sposób pojawia się również w relacji z innych miejscowości, np. z okolic Bansko (Ibidem).

Interesujące dane odnośnie do zaklinania urodzaju w dniu św. Tryfuna podają natomiast wspomniani już autorzy „Pirńskiego Kraju”. Otóż wtedy gospodarz z gospodynią idą do winnicy, gospodarz siekierą „straszy” pędy winne i wygraża im siekierą, mówiąc: „Bo cię zetnę, jak nie będziesz rodzić!”. Na co odpowiadała gospodyni: „Nie ścinaj, w tym roku będzie rodzić” (Pirinski... 1980, s. 435).

Kolejnym ze zwyczajów związanych z tym dniem jest wylewanie rakii lub wina pod pędy winorośli, co ma zapewnić urodzaj na przyszły rok. Wylewa się je na koniec uczty organizowanej w winnicy. Według innych informatorów, zakupuje się pod pędami butelkę wina lub rakii, którą wykopuje się w roku przyszłym, pije i zakopuje kolejną.

Na południu Macedonii mówi się, że od św. Tryfuna rozpoczyna się wiosna i tego dnia wróży się na przyszłe miesiące. W okolicach Gevgeliji mówi się: „Sveti Trifun seče¹, ama na leto mirisa” („Św. Tryfun tnie, ale pachnie latem”) czy „Triša [zdrobnienie od Tryfun — K.B.] wsadził niedopałek w ziemię i dlatego śnieg i lód zaczynają topnieć” (SMR 1970, s. 287). Podobnie jest w Serbii i Bułgarii (por. Pirinski Kraj 1980 i AntoniĆ, Zupanc 1988).

Dzień św. Tryfuna należy do tzw. ciężkich świąt, a więc takich, w trakcie których nie można w ogóle pracować. Zgodnie z teorią święta Caillois, „dzień świąteczny jest poświęcony temu, co boskie — nie wolno pracować, trzeba odpoczywać, weselić się” (Caillois 1995: 110).

Kobiety tego dnia w ogóle nie pracowały (celem, jak zrelacjonowałam powyżej słowa pani Błagi ze Strugi, zmniejszenia pijaństwa mężów), a szczególnie nie robiły nic igłą. Żelazo, jak pisze J. S. Wasilewski, jest „powszechnym operatorem mitycznego przejścia” (Wasilewski 1989: 125). Zakazy związane z używaniem żelaza pojawiają się w wielu sytuacjach kontaktów ze zmarłymi, np. nie wbija się gwoździ do trumny ani nie wkłada się do niej nic żelaznego, nie używa się noża podczas stypy, a także podczas praktyk leczniczych, np. nie wolno wycinać kołtuna. Żelazo ma właściwości apotropeiczne, chroniąc przed duchami i diabłem (Wasilewski 1989: 126–127). W Macedonii z zakazem używania żelaza spotkałam się w kontekście obrzędowości wigilijnej, kiedy to nie wolno kroić chleba nożem, a tylko go łamać. Ten sam zwyczaj notuje Wasilewski na terenie Polski (s. 126).

Apokryf, jak mit, wyjaśnia sens wykonywanej w dniu św. Tryfuna czynności, tj. powtarzając za Eliadem, „opowiada historię sakralną, to znaczy prawydarzenie, które dokonało się na początku czasu, *ab initio*” (Eliade 1993: 109). Nie wyjaśnia tego natomiast legenda oficjalna, która została zapomniana i wyparta przez wersję pasującą do wykonywanych czynności. Nie jest istotne w tej analizie, czy dana wersja jest prawdziwa, czy nie. Parafrazując słowa C. Baudouin de Courtenay-

¹ Gra słów — „tnie” wiąże się z ostrym mrozem (zima siecze, tnie), ale i z szczepieniem winorośli, tzn. przycinaniem gałązek winnych tego dnia.

Ehrenkreutz, obojętne jest mi zagadnienie, czy św. Tryfun istniał kiedykolwiek na ziemi, co nie znaczy, że to istnienie odrzucam (por. C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz 1922: 4). Zgodnie z redukcją fenomenologiczną, przyjmuję wersję, która podawana jest mi przez rozmówców bez przepuszczania jej przez filtr kategorii *prawdziwefalszywe*. Legenda wyjaśnia sens święta jako powtórzenia dzieła mitycznego, z czasu początku, *illo tempore*, w którym bohater kulturowy — św. Tryfun — przycinał winorośle i w związku z tym współczesne działanie ludzi jest po pierwsze uświęcone, po drugie — skuteczne. Tak też zresztą jest przedstawiany św. Tryfun na ikonach — z krzyżem i sierpem służącym do przycinania winorośli, co dodatkowo uprawomocnia nieoficjalną wersję legendy.

Rakija jako medium w kontaktach ze zmarłymi

W kontaktach ze zmarłymi rakija, podobnie jak każdy inny alkohol pełni funkcję szczególną. Jako że uznany jest za medium w kontaktach z innymi światami, a także środek apotropaiczny, pojawia się on we wszystkich rodzajach aktywności związanych z światem zmarłych. Tu również, podobnie jak w całej tradycyjnej obrzędowości cerkiewnej, większe znaczenie w tradycji pełniło wino, które w związku z tym, że jest symbolem krwi Chrystusa, jest postrzegane jako święte. Obecnie alkohole mają w kontaktach ze zmarłymi równy status, aczkolwiek symboliczne znaczenie i symboliczna „wyższość” wina pozostaje wciąż aktualna. Wydaje mi się, że możemy tu mówić o symbolice w kategoriach A. P. Cohena, ale nie do końca. Cohen zestaw symboli porównuje do słownika — uczenie się słów daje nam możliwość porozumienia się z ludźmi, ale nie podpowiada nam, co mamy komunikować. Podobnie z symbolami — one nie mówią, co ma znaczyć dane zjawisko, ale oferują umiejętność tworzenia znaczeń w procesie interakcji. A zatem istnieje możliwość, w której formy symboliczne będą dzielone przez członków różnych grup, znaczenia natomiast pozostają niezmiennione (Cohen 2003: 20). Znaczenie alkoholu jako medium w kontaktach międzyludzkich pozostało — zmieniła się forma, tzn. zmienił się rodzaj alkoholu. Jednakże w związku z tym zanikło również symboliczne znaczenie wina i rakii, tzn. tego pierwszego jako napoju *świ*ęte*go*, drugiego zaś jako *sza*tań*skie*go. Pozostał tylko jeden z aspektów znaczenia alkoholu — społeczny, natomiast religijny uległ zapomnieniu.

Rakija i wino są obecne zarówno podczas pogrzebu, jak i stypy, a także każdej *slavy*², jako że *slava* zawsze wiąże się z kultem zmarłych, potem zaś przy każdym odwiedzaniu grobów. J. Derlicki przekłada więziotwórczą rolę rakii w społeczności na życie po śmierci pisząc: „w ten sposób [tj. za pośrednictwem

² *Slava* to święto patrona domu, wioski, monasteru lub konkretnego człowieka. W dosłownym tłumaczeniu znaczy ‘sława’, ‘chwala’.

alkoholu — K.B.] krewni łączą się ze swoim zmarłym, nawiązując z nim kontakt, tworząc pomost między światem rzeczywistym i tym pozagrobowym” (Derlicki 2003: 286).

W prawosławnej religijności stałym zwyczajem jest zanoszenie na groby jedzenia i picia. Oficjalna Cerkiew potępia tę praktykę, gdyż wierni traktują ją jako nadrzędną w stosunku do modlitwy [8].

Mimo zakazów jest to działanie bardzo powszechne. Podstawowymi produktami zanoszonymi na groby jest chleb, pszenica i wino lub rakija. Jak wyjaśnia jedna z rozmówczyń: *Najważniejsze jest wino i pszenica. Najważniejsze. Wino to krew Jezusa Chrystusa, a chleb i zboże to ciało* [5]. Inny rozmówca, pop, wyjaśnia, że pszenica jest symbolem zmartwychwstania zmarłych [9].

Jedzenie zanoszone na grób zjada się w gronie rodziny. Jedynie wino lub rakiję wylewa się na grób za duszę zmarłego. Takie wylanie resztek alkoholu na ziemię jest, zdaniem Z. Szromby-Rysowej, echem dawnych libacji organizowanych na cześć bogów (Szromba-Rysowa 1981: 172). Resztę trunku się wypija — z tym, że pijący nie mówią sobie wtedy „na zdrowie” [10].

Jedzenie i picie nosi się na groby w różne święta, najczęściej w soboty, jako że jest to dzień poświęcony zmarłym, ale również w Boże Narodzenie czy Wielkanoc. Szczególnym jednak dniem kontaktów ze zmarłymi jest tzw. Duchovden — Pięćdziesiątnica, Zesłanie Ducha Świętego (50 dni po Wielkanocy). Wierzy się, że w ten dzień zmarli mogą ukazać się swoim krewnym, ponieważ wtedy powracają oni (zmarli) do swoich światów. Zgodnie z wierzeniem, od Wielkiej Nocy duchy przebywają na ziemi, w Pięćdziesiątnicę zaś wracają (Šapkarev 1968: 545). Jak mówi jedna z moich rozmówczyń: *Jak ktoś chciał ujrzeć [ducha — K.B.], np. kogoś z rodziny, to musiał iść na grób, wcześniej rano i przynieść butelkę wina albo rakii. I na butelce od tego wina czy rakii mogła się pokazać postać tego zmarłego* [11].

Przynoszenie darów — jedzenia i picia wiąże się, jak pisze J. Maissonneuve, „z wierzeniami, że egzystując w tajemnym świecie, mogą oni [zmarli — K.B.] mieć podobne potrzeby, jak żyjący, a także wpływać pozytywnie lub negatywnie na nasz los” (Maissonneuve 1995: 28). W materiale terenowym nie spotkałam się z wierzeniem o możliwości wpływania zmarłego na żyjących, ale przede wszystkim o tym, że zmarły tak, jak za życia, po śmierci potrzebuje jeść i pić, a zatem nosi się jedzenie, *żeby zmarli nie byli głodni* [31]. Ponadto istnieje wierzenie, iż to, co zostawia się zmarłym na grobie, będzie dla samych ofiarodawców, pokarmem i piciem po śmierci. Jest to zatem rodzaj depozytu, w którym składamy nasz przyszły byt. Van der Leeuw pisze o tym wprost: „Dostarczenie zmarłym dającego moc pożywienia wychodzi na dobre zarówno im samym, jak i żyjącym” (Van der Leeuw 1997, s. 192).

Zmarłego po pogrzebie odwiedza się — i w tym czasie również pije i je na cmentarzu — po 9 i 40 dniach od śmierci. W okolicach Ochrydu i Strugi, jak podaje K. Šapkarev, po 40 dniach od śmierci pije się wino lub rakiję na grobach i mówi się przy tym: „Taa duša što počinala, Bog da ja prosti” [Niech Bóg zbawi tę duszę, która odeszła] lub „Krstenite duši, Bog da gi prosti” [Niech Bóg zbawi te ochrzczone dusze] czy „Večna mu pamet, Bog da mu prosti” [Na wieczną pamięć, niech Bóg go zbawi] (Šapkarev 1976: 95). W ten sposób nawiązany zostaje kontakt ze zmarłymi, ponieważ, jak zostało powiedziane wyżej, alkohol jest medium łączącym dwa światy, a ponadto, pełniąc funkcję apotropeiczną, pozwala na ochronę świata żywych przed niebezpiecznym wpływem zmarłych.

Za da žena k'e bide blaga — rakija w tradycyjnej obrzędowości weselnej

Słodką, ciepłą rakiję podawana jest we wszystkie zimowe święta, tzn. np. w świętego Mikołaja, Boże Narodzenie, Trzech Króli. Przyrządza się ją w tygielku (takim, jak do parzenia kawy po turecku), gotując z dużą ilością cukru. Niezależnie jednak od pory roku, ciepłą rakiję przyrządza się w trzeci dzień wesela, tj. w dniu, w którym kobieta przeprowadza się do domu męża. Dziś zazwyczaj wypada to w poniedziałek, a w dawniejszym, tradycyjnym weselu — w środę. Jak wyjaśniają rozmówcy z Negotina i Prilepu, ciepłą słodką rakiję podaje się po to, *za da žena k'e bide blaga*, tzn. ‘żeby żona była słodka’ [3] i [6].

Zwyczaj ten znany jest nie tylko w Macedonii, ale i w innych krajach bałkańskich. Jak pisze autorka serbska: „Z poniedziałku na wtorek młodzi śpią z sobą. Rano teściowa (matka męża) ogląda pościel i koszulę pani młodej. Gdy jest pokrwawiona, wszyscy są zadowoleni. Teściowa ubiera swój weselny strój teściowej (czerwony, mający symbolizować płodność), a we włosy wpina czerwony kwiat. Idzie do swoich krewnych i sąsiadek-mężatek, żeby im ogłosić dobrą wiadomość. Tym samym prosi ich na «słodką rakiję» (Zlatanović 2003: 94–95). W literaturze — z terenu Bułgarii, a także Ukrainy — spotkałam się z informacją o podawaniu rakii/wódki farbowanej na czerwono. J. Derlicki łączy to z symboliką dziewictwa panny młodej (Derlicki 2003: 287).

Tego typu zabiegów magicznych, mających działać na zasadzie podobieństwa, spotyka się w tradycyjnej kulturze bałkańskiej znacznie więcej. Na tym samym mechanizmie działania opierają się na przykład rozmaite akty zaklinające z uczestnictwem farbowanego na czerwono jajka wielkanocnego (dotykane nim po twarzy, żeby mieć skórę gładką i czerwoną jak jajko).

Ciepłej słodkiej rakii nie podawano jednak w wypadku, gdy dziewczyna okazała się nieczysta. Chłopak wtedy mógł oddalić zhańbioną dziewczynę. Rano

czyszczono dom chłopaka, a śmieci wyrzucano przed dom ojca panny. Ten zwyczaj zanotował też K. Šapkarev w Macedonii (Šapkarev 1976: 82). W relacji Djordjevicia z okolic Crnej Reki, na znak szczyżenia z ojca zhańbionej dziewczyny, podawano jej ojcu rakiję w dziurawej szklance. Podobny zwyczaj zanotował V. Karađić we wschodniej Serbii (za: Djordjević 1929: 205).

W tradycyjnym weselu macedońskim ciepłą rakiję podawano dopiero w środę. Z niedzieli na poniedziałek pani młoda spała z dziewczyną z bliskiej rodziny męża. W poniedziałek od południa do wieczora młode kobiety (z całej wsi/miasta/dzielnicy) siedziały razem i przygotowywały się do wydarzeń wieczoru. W tym czasie pan młody z innymi mężczyznami szedł do swojego dziadka prosić go na wesele, zjeść „coś słodkiego” i wypić.

We wtorek znów mężczyźni idą „na coś słodkiego”, a kobiety siedzą w domu i przygotowują wieczorną ucztę. W tym dniu zbiera się już tylko sama najbliższa rodzina. Spożywa się wtedy owoce i coś słodkiego, a teściowa i rodzina mężczyzny błogosławi jedzenie mówiąc: „Kako e blago blagovo, taka se bladzi i mladencite” (Jak słodkie jest to „słodkie”, tak samo słodcy są państwo młodzi). Wtedy już kobieta z mężczyzną śpią razem.

W środę rodzina pana młodego przychodzi na ciepłą słodką rakiję, aby pogratulować mężowi uczciwej (tzn. będącej przed nocą poślubną dziewczycą) żony. Jeśli się by okazało, że panna wcale taka uczciwa nie była, mąż może ją odesłać do domu (Šapkarev 1976).

Trzeba jeszcze raz na dłużej zatrzymać się przy kwestii tego magicznego zaklinania „słodyczy” i podawania rozmaitych słodkości celem osłodzenia życia państwu młodym. Nie tylko bowiem rakija spełnia tę funkcję. Taki sam (w sensie znaczenia, nie formy) zwyczaj pojawia się również u muzułmanów, którzy — jako że Koran zabrania im picia alkoholu — w tym celu podają słodki napój *šerbet*. To samo znaczenie — co przewija się przez cały proces tradycyjnego wesela (chodzenia na „coś słodkiego”) — mają słodkie ciasta, np. popularna na Bałkanach *baklava*, miód czy rozmaite słodzone napoje.

Ten fenomen interpretować można w kategoriach rozumienia symbolu według A. P. Cohena, ale *à rebours*, tzn. podzielane jest przez członków różnych wspólnych znaczenie, zmieniona jest natomiast forma (Cohen 1985: 15). Jednakże właśnie znaczenie pełni tu funkcję kluczową, dzięki niemu dekodowane i wykonywane są rozmaite czynności.

Rakija jest niewątpliwie jednym z inwariantów kultury bałkańskiej i występuje nie tylko w kulturze tradycyjnej, ale i współczesnej. Jest nieodłącznym elementem wszelkich domowych świąt (zwłaszcza popularnych na całych Bałkanach *slav*). Pośredniczy ponadto w kontaktach ze zmarłymi, będąc elementem każdej stypy czy znajdując się wśród pokarmów i napojów zanoszonych na groby w liczne w religii prawosławnej święta zaduszne. Wiele z funkcji rakii zostało przeniesionych

do kultury miasta, w tym np. prestiż rakii wyrabianej domowym sposobem. Magiczny jest ponadto sam rytuał picia rakii obowiązujący do dziś na Bałkanach. Zgodnie z terminologią Engelking jest to działanie ochraniające. Każdy z jego elementów — jak w każdym rytuale — jest konieczny i brak któregoś spowoduje zarówno niedopełnienie aktu, jak i wskaże na brak kompetencji. Ma ponadto skutki magiczne. A rytuał wygląda następująco: należy podczas stukania się kieliszkami powiedzieć sobie „na zdrowie” (*na zdravje!* lub *živeli!*) i patrzeć sobie głęboko w oczy. Niepatrzenie w oczy wskazuje na nieszczerłość, ale również spowoduje siedem lat nieudanego seksu, w wersji bardziej optymistycznej — pięć.

Tradycyjność rakii i jej stereotypowy związek z kulturą Bałkanów spowodował, iż alkohol ten stał się jednym z towarów rynkowych i turystycznych atrakcji różnych krajów bałkańskich. Pociąga to za sobą konsekwencje w postaci konfliktów o rakiję, które pojawiają się między poszczególnymi krajami roszczącymi sobie prawo do wyłączności na ten alkohol. Jest to jednak temat na osobną analizę. Tu jedynie chciałam zasygnalizować problem, a tym samym umieścić analizowane powyżej praktyki magiczne w szerszym kontekście symboliczno-kulturowym.

Informatorzy

- p. Bogdana, lat ok. 40, Tursko Rudari k. Probištipu, 9.07.2001, zapis magnetofonowy.
Ruža Morenovska, lat 60, Stanci k. Krivej Palanki, 6.07.2001, zapis magnetofonowy
p. Rade, lat ok. 40, pracownik monasteru św. Giorgij w Negotinie, Negotino, 3.09.2003, zapis magnetofonowy.
p. Slavka, lat ok. 70, zamawiaczka chorób, Radanje k. Štipu, 12.07.2001, zapis magnetofonowy.
p. Blaga, lat 42, pochodzi ze Strugi; Strumica, 18.07.2001, zapis magnetofonowy.
p. Ljupčo, lat ok. 50, owczarz w monasterze sv. Dimitrija, Selce k. Prilepu, 9.09.2003, zapis magnetofonowy.
Mężczyzna, lat ok. 40, kierowca ciężarówki, pochodzi z Valandova, rozmowa podczas drogi z Miravci do Negotina, 08.09.2003, notatki.
Ljupčo Petrevski, lat 26, absolwent teologii, Prilep, 33.09.2003, zapis magnetofonowy.
Mężczyzna, lat ok. 33, pop w parafii św. Jerzego Murtinie k. Strumicy, 07.11.2001, zapis magnetofonowy. Rozmowę przeprowadziła Karolina Rózkowska.
Višnja Nikolić, lat 23, studentka z Belgradu, rozmowa e-mailowa.
Kobieta, lat 75, Duračka Reka k. Krivej Palanki, 6.07.2001, zapis magnetofonowy.

Literatura

- Antonić Dragomir, Zupanc Miodrag, 1988, *Srpski narodni kalendar*, Beograd.
Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz Cezaria, 1922, *Święta Cecylia (przyczynek do genezy apokryfów)*, „Lud”, t. XXI, z. 2.
Caillois Roger, 1995, *Człowiek i sacrum*, Warszawa.
Chadžinikolov Veselin (et. al. red.), 1980, *Pirinski Kraj. Etnografski, folklorni i ezikovi proučvanija*, Sofija.

- Cohen Anthony P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, London.
- Čirilović Marko, 2002, *Od prvenca do patoke: put rakię kroz istoriju i od čega zavisi njen kvalitet*, „Politika”, 27.IX. (www.politika.co.yu).
- Czyżewski Feliks, 1995, *Sakramentalia a pseudosakramentalia (na wybranym materiale z zakresu meteorologii ludowej)*, [w:] *Folklor, sacrum, religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin.
- Derlicki Jarosław, 2003, *Horyłka, horyłka... Rzecz o alkoholu w kulturze żytomierskiej*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. M. Zowczak, Smyrski Ł., Warszawa.
- Djordjević Tihomir, 1929, *Naš narodni život*, t. 1, Beograd.
- Eliade Mircea, 1993, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa.
- Engelking Anna, 1993, *Jak rozumieć słowo „magia”? Potoczna definicja wobec definicji leksyko-graficznych i naukowych*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin.
- Etnologija na Makedonците*, red. Krum Tomovski, Skopje 1996.
- Kitevski Marko, 1998, *Sveti Mačenič Trifun*, „Makedonsko Sonce” nr 189, Skopje.
- Maissonneuve Jean, 1995, *Rytuaty dawne i współczesne*, Gdańsk.
- Makedonski pravoslaven kalendar* (www.mcp.org/kalendar).
- Obrębski Józef, 1972, *Obrzędowa i społeczna struktura wsi macedońskiej*, „Etnografia Polska”, t. XVI, z. 1.
- Szromba-Rysowa Zofia, 1981, *Zwyczaje towarzyskie, zawodowe i okolicznościowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Warszawa–Wrocław–Kraków–Gdańsk.
- SMR — Srpski mitološki rečnik*, red. Kuličić Špiro, Pantelić Nikola, Petrović Petar Ž. (red.), Beograd 1970.
- Šapkarev Kuzman, 1968, *Sbornik ot blgarski narodni umotvorenija*, t. 1. *Obredni pesni, narodni običaji*, Sofija.
- Šapkarev Kuzman, 1976, *Izbrani dela*, t. 4. *Običaji, obredi, nosii*, Skopje.
- Vakarelski Christo, 1965, *Etnografia Bułgarii*, Wrocław.
- Van der Leeuw Gerardus, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Wasilewski Jerzy Sławomir, 1989, *Tabu a paradygmaty etnologii (rozprawa habilitacyjna)*, Warszawa.
- Zlatanović Sanja, 2003, *Svadba — priča o identitetu*, Beograd.
- Zuberbier Andrzej (red.), 1998, *Słownik teologiczny*, Katowice.

RAKI IN BALKAN MAGICAL RITUALS

The author describes and analyzes the practices connected with raki on the basis of the data from Balkan folk culture, especially the data collected by the author herself in the Republic of Macedonia between 2000 and 2004. Following Anna Engelking, she distinguishes the rituals of creation ('a person wants something to happen'), the rituals of protection ('a person does not want something to happen'), the rituals of undoing ('a person wants something to "un-happen"'). The rituals of creation with the use of raki are performed in the Balkans on the day of St. Tryphon (Feb 14) and are meant to bring about a good harvest of the vine, e.g. by pouring raki or burying a bottle with the drink under the vine's shoots. An example of the rituals of protection is e.g. drinking raki on the grave of the deceased in order to protect the living from the dead. In wedding celebrations the red raki is supposed to bring fertility to the newlyweds, whereas the sweet raki is meant to bring them success and luck (a sweet life). Like wine, raki is symbolically connected with the blood of Christ, for in a metonymic fashion it absorbs a part of the sacral symbolism of wine.

Pieter Plas
(Gent)

ASPECTS OF THE RECOVERY OF CONTEXT AND PERFORMANCE IN A HISTORICAL POETICS AND PRAGMATICS OF WESTERN SOUTH SLAVIC RITUAL FOLKLORE

Artykuł jest próbą określenia korzyści płynących z zastosowania interdyscyplinarnej metodologii wypracowanej przez etnolingwistykę i etnopoetykę dla określenia poetyckiego, magicznego i kulturowego funkcjonowania tradycyjnych rytualnych tekstów Słowian Bałkańskich. Ilustracją oferowanych możliwości jest zastosowanie niektórych pojęć i założeń do analizy dwóch przykładów należących do obszaru językowego Bośniaków, Chorwatów i Serbów. Analizy te zmierzają do ukazania różnych korelacjach (indeksowych lub ikonicznych) między poetyką, stylizacją i strukturą tekstów o charakterze rytualnym a szerszym kontekstem socjokulturowym. Analizy prowadzą do wniosku, że ponieważ teksty te zawierają wiele elementów z rytualnego i socjokulturowego kontekstu w jakim są wykonywane, badanie tradycyjnego folkloru rytualnego może być użyteczne dla precyzyjniejszego określenia historycznej i etnograficznej specyfiki danej kultury.

1. Introduction

The typology, morphology, structure, semantics and pragmatics of traditional ritual texts and practices have received extensive attention in Slavic ethnolinguistics in recent years. Due to a predominant inclination toward comparative-Slavic lines of inquiry a substantial amount of relevant local Balkan Slavic and/or South Slavic text materials as yet remains open to closer examination in this perspective (on incantations and the world view of folk magic, however, see Radenović 1996a–b). At the same time, researchers in both Slavic ethnolinguistics and folklore studies (the latter having been either mainly oriented toward formal and

aesthetic aspects of ritual folk genres, or prevalently focused on epic genres) are acknowledging the need for a more in-depth poetic and contextual (re)analysis of ritual folk texts, more in particular of the interrelation between stylistic, compositional, referential and functional properties of ritual-magic poetry (cf. e.g. Ajdačić 1994; Gusev 1998; Judin 2001). In cognate Western currents of ethnopoetics and linguistic anthropology, elaborations of (among others) Roman Jakobson's work on linguistics and poetics in combination with Peircean semiotics have led to an intensified study of the diverse processes and contextual anchorings of social and cultural meaning, notably the verbal 'performance' and (re)production of cultural concepts and ideologies, through the analysis of texts and speech events in their ethnographic-communicative settings. Ritual has always formed a privileged focus of these investigations (e.g. Hymes 1972, 1981, 2003; Bauman 1977, 1992; Bauman & Briggs 1990; Silverstein 1976, 1996, 2003; Duranti & Goodwin 1992; Silverstein & Urban 1996). The present article will examine the possible benefits of an integrated ethnolinguistic and ethnopoetic theoretical-methodological framework for a revaluation of the poetic, magic and cultural 'performativity' of Slavic and Balkan traditional ritual texts. It will do so by applying some of the key concepts and guidelines provided by such combined framework in a microanalysis of two (types of) formulaic ritual texts from the Western South Slavic — i.e. 'štokavian' Bosnian/Croatian/Serbian — linguistic and ethno-cultural 'dialect zone'.

2. Poetics, Pragmatics and the Analysis of Verbal-Ritual Performance¹

In an ethnopoetic approach that builds on the Slavic ethnolinguistic study of ritual folklore as a source for the reconstruction and interpretation of folk cultural signification, the tight interconnection between poetics and pragmatics (defined as the study of functional and motivated meaning use in context) may be accepted as a basic premise (cf. Friedrich 1986, 1991). Here, the tenet of Jakobson that "any significant poetic composition implies a goal-oriented choice of verbal material" (1981d) applies. In addition, the observation that folk poetry and ritual as modes of cultural expression are mostly about the effectuation — through figurative mechanisms, i.e. the 'play of tropes' — of strategic movements (of 'selves' and 'others') within culture as a space of qualities or values (Fernandez 1986), can be adopted as an important perspective and methodological tool for the interpretation of ritual texts. These poetic-pragmatic views, moreover, can be meaningfully related

¹ The theoretical-methodological framework discussed here is largely similar to the one provided in an outline of ethnopoetic research on models of 'alienation' and 'familiarization' in verbal-ritual genres of the Western Balkans; see Plas 2005.

to 'indexicality approaches' in linguistic anthropology (see below). One way to conceptualize 'goal-oriented movements' in verbal-ritual text, then, is as the realizations/expressions of semantic and pragmatic models/motifs — co-dependent, of course, on the theme and functions of the ritual genre in question —, which often make up the 'magic' strategy of the text (e.g. distancing, expulsion, appropriation, familiarization, propitiation, demonization, etc.; for a systematic ethnolinguistic treatment of Slavic apotropaic texts, which employs a somewhat different terminological apparatus but basically adopts a similar pragmatic perspective, see Levkieskaja 2002).

Within the general interdisciplinary context outlined so far, our concrete manner of textual analysis may fruitfully be based on the principles of ethnopoetics elaborated by Dell Hymes (e.g. 1981, 2003). These essentially consist in a contextual, structural linguistic (in effect, largely Jakobsonian) analysis of oral literary texts, in which form (stylistic and structural properties), content (referential meaning) and (pragmatic, indexical) functions are constantly considered in terms of each other (covariation). Previous applications of this approach, notably in the analysis of Montenegrin ritual proclamation formulae in the context of birth customs (Plas 1998) and of traditional songs accompanying the Serbian and Croatian ritual of *vučari* (processions with a dead wolf: Plas 1999b), have demonstrated that stylistic and structural devices (e.g. rhyme, parallelism, chiasmus), as seen in combination with figurative language use, referential functions and performative context, establish metaphorical-associative and metonymical-causative relations, eliciting (magical) strategies and effectively accomplishing "movements" (thus, proclamation formulae at birth effectuate the movement of newborn male children towards 'health' by metaphorically identifying them with wolves, while *vučari* songs verbally perform the gradual 'expulsion' of wolves — as dangerous 'others' — along spatially and socially marked semantic continua, etc.). To use Peircean semiotic terminology, these and other verbal-ritual texts are culturally relevant and ritually performative because they *indexically* (contiguously, metonymically) as well as *iconically* (analogously, metaphorically) represent/presuppose and entail/create resp. their performative contexts (including the normative social and cultural value system that feeds into these contexts) and the effects intended by their performance. A thorough textual analysis in this sense becomes particularly important in cases where elements of situational and performative context have not, or only partly, been recorded with the texts in ethnographic description. The 'cultural-pragmatic' information contained in, and elicited from these texts may moreover form a further critical evaluation of the ethnographic and ethnological discourse surrounding their attestations (Hymes 1981; Bauman 1992; Parmentier 1993; Silverstein 1996, 2003; for an example of how ethnopoetic textual analysis may challenge ethnological interpretation, see Plas 1998: 56–58).

Indexical iconicity has been recognized by Michael Silverstein and others as the semiotic mode of ritual *par excellence*, a mode of signification which accounts for most of the performative efficiency of verbal-ritual activity and traditional oratory (Silverstein 2003: 203, 2004: 627–633; cf. Tambiah 1985: 155–157; Parmentier 1993: 281–284). It consists in the intended figurative (iconic, metaphoric) and implicative (indexical, metonymic) relation between, on the one hand, the poetic structuring and stylization of the denotational verbal-ritual text and, on the other, the ‘interactional text-in-context’ and the strategy/aim of ritual performance, including, by extension, the cultural concepts, valorizations and ideologies (or world views) that inform it (cf. Silverstein 2003: 203ff.; 2004: 627–633). Rather than merely adding terminological sophistication to a discussion on the poetics-pragmatics interface and form-meaning-function covariation in ritual text/performance (see above, and cf. Bauman & Briggs 1990: 79), ‘indexical iconicity’ can usefully serve as an overarching concept for the various ways in which poetic language/style in verbal ritual purposefully articulates socio-cultural values and strategies (in further covariation and interaction, of course, with other performative ‘codes’ of ritual) — in other words, represents ‘discursive cultural action’. Thus, it may incorporate Fernandezian views on ritual as the (poetic) acting out of culturally relevant metaphoric predications, which, in turn, are seen to function as plans for meaningful ritual behavior (Fernandez 1986; cf. the notion of ‘performative blueprints’ proposed by Tambiah [1985: 2–4]). It is in indexical iconicity as well that the ‘illocutionary force’ of ritual texts as ‘speech acts’ can be taken to reside (compare Bauman & Briggs 1990: 63–64; for linguistic-pragmatic ‘speech act’ approaches to ritual-magic folklore in Slavic ethnolinguistics, see e.g. Tolstaja 1992, Judin 2001, Levkieskaja 2002).

A ‘Hymesian’ contextual analysis of the covariation of form, meaning and function, it is argued here, may reveal the workings of this indexical iconicity in the ritual text, i.e. in both its (poetic) entextualization and (pragmatic) contextualization. If we consider ritual-magic texts as blueprints and expressions of a cultural ‘quality space’ in which, by means of poetic-pragmatic processes, goal-oriented movements (motifs/motives, strategies) take place, these movements may explicitly or implicitly appear at any level of the text and the context of its performance. The following interrelated aspects of content, form, and context should then be studied as to their ‘functional meaning’: (1) figurative language use: metaphoric and metonymic predications, the ‘play of tropes’ in the verbal-ritual text (Fernandez 1986); (2) stylistic devices in the service of semantic relations: sound likeness, rhyme, parallelism, chiasmus, emphatic processes, *figurae etymologicae*, iconicity, etc. (Jakobson 1981a–c; cf. Sikimić 1994); (3) composition, verse structure, rhythm/meter (Hymes 1981, 2003); (4) explicit pragmatic/indexical text elements/markers: deixis, performatives, imperatives, optatives, prohibitives etc.

(Silverstein 1976, 1996, 2003; Hanks 1992; Tolstaja 1992; Judin 2001; Levkieskaja 2002); (5) situational and performative context, in particular the interaction of the verbal text with actional, objectival and other components/codes of ritual (in Slavic ethnolinguistics, see esp. Vinogradova 1993); (6) metapragmatic discourse: folk interpretations of ritual texts/actions, as well as ethnographers' interpretations of recorded texts (where attested; see Vinogradova 1993, 1995; Tolstaja 2002; cf. Silverstein 1993, Hanks 1993); (7) generic intertextuality: elements of implicit or explicit 'dialogue' between (ritual) folk genres (cf. Bauman 1992); and (8) the broader folk cultural context: larger ritual or customary complexes and folk discourses or domains of knowledge, which indicate further inter- and metatextual relations. In the remainder of this article, through an examination of two sample cases from the Bosnian/Croatian/Serbian language area, I attempt to demonstrate at least partially how an analysis along these guidelines may prove fruitful for the revalorization of the poetic, performative, social and cultural efficiency of verbal ritual, and thence for a recovery of the sociocultural 'memory' of ritual texts.

3. The Performance of Ritual-Magic Formulae: Two Cases from Western South Slavic Folk Tradition

As is sufficiently well known from the ethnographic and ethnolinguistic literature, principal ritual-magic genres for the Western South Slavic (Bosnian/Croatian/Serbian — štokavian) area include — but are not limited to: ritual formulae (proclamations, blessings, formulaic dialogues etc.) and songs in the context of birth, wedding, and funerary customs (pertaining to the socialization and protection of newborn children, the detachment/alienation of the bride from her own family vs. appropriation/ acquisition by the groom, alienation of/detachment from the deceased e.g. as measure against vampirization); calendrical and occasional procession songs and other calendrical ritual folklore (for the stimulation of fertility and prosperity and protection from harmful entities: Christmas songs, spring songs for St. George, 'Jeremiah songs' for chasing off snakes, etc.; ritual blessings and formulaic dialogues performed on holidays, and so on); folk medicinal incantations (expulsion/alienation of disease and the acquisition/appropriation of health); apotropaic formulae/texts against harmful entities of various kinds; etc. A historical poetic-pragmatic revaluation of such texts, spanning mainly the 1880–1960 period (in which traditional ritual folklore has extensively been documented), should be conducted per text genre, dealing with representative groups of variants per ethnocultural, confessional, geographical and/or dialectal subzone, and, where needed, per subperiod. In the present article, however, our focus will be on two specific types of formulaic ritual texts from traditional štokavian 'wolf folklore' (Plas

2003), considered within their corresponding performative contexts and respective domains of folk culture, notably wedding ritual and (calendrical and occasional) apotropaic magic.

3.1. In the Western South Slavic area, the metaphoric association of grooms and brides with wolves resp. cattle (i.e. the *bride-taker* : *bride* :: *wolf* : *cattle* metaphor) is largely characteristic of marriage ritual and wedding folklore in Dinaric traditional cattle-breeding cultures (Plas 2004). As a token actualization of this cultural predication, let us consider one ritual formula from the region of Knin in the Dalmatian hinterland, which is shouted out by the groom's wedding guests (*svatovi*) outside the bedroom of the newlyweds during the first wedding night. Adopting the segmentation of the ethnographic attestation (Bonifačić-Rožin 1954: 6), the text may be rendered as follows:

(a) *Ujede vuk junicu za guzicu*. The wolf bites the heifer's butt.

(b1) *Junica je iz drugog sela*, The heifer is from another village.

(b2) *a vuk je iz našega sela*. and the wolf is from our village.

As has been noted elsewhere, the metaphoric expression of the alliance between groom and bride in terms of 'the wolf biting the heifer' in this formula (as opposed to other variants from the same region) is enhanced with a reference to the motif/semantic dimension of 'alienation — familiarization', which is accomplished by means of an added parallelly constructed opposition 'other village : our village', i.e. 'we' as opposed to the 'other party' from the perspective of the 'bride-takers' (Plas 2004: 286). Our ethnopoetic comments in the present analysis will elaborate on the various ways in which the poetic and figurative stylization and structuring of the verbal text correlates (indexically and iconically) with its meanings and functions within the performative (actional-ritual) and broader sociocultural context.

The formula can be seen to comprise three verses or lines, here labeled '(a)', '(b1)' and '(b2)', with (a) providing the ritual metaphor that expresses — i.e. represents and verbally performs/effectuates — the matrimonial union/consummation, and (b1–b2) forming a distich that further develops the metaphor and qualifies the actors and the process in question. In (a) (*Ujede vuk junicu za guzicu* 'The wolf bites the heifer's butt'), the physical alliance of bridegroom and bride is represented and 'indexed' (presupposed/entailed) iconically in the syntactic and denotational structure of the text, notably by the direct contiguity of *vuk* 'wolf' (subject) and *junicu* 'heifer' (object), both being 'trapped' between the action verb *Ujede* 'bites' and its qualifier *za guzicu* 'by/in the butt', which jointly form the (explicit and poignant) metaphor for sexual intercourse. Note how *za guzicu* grammatically and semantically fulfills the double function of adverbial adjunct on the one hand (qualifying the verb *Ujede*), and of predicative adjunct or object complement of *junicu*

on the other, forming a metonymic ('locative') specification of the 'heifer/bride'. The assonances (*u*-sounds, *junicu* — *guzicu*) make for further 'textural' stylization. In this way, (a) constitutes a poetically stylized metaphorical observation and confirmation of 'marital union' in definitive and physical terms (the initial verb *Ujede* moreover conveying 'perfective' and 'constative' modality), as it refers to, and coincides with, the defloration of the bride.

Syntactic parallelism between (b1) and (b2) — respectively qualifying the 'patient' and the 'agent' of the action in (a) — is complete. Note also how the extended form *našega* in (b2) (instead of *našeg*, compare *drugog* in (b1)) compensates the syllabic deficit of *a vuk* in (b2) vis-?-vis *Junica* in (b1), making for an equal amount of nine syllables for each of the two verses/lines. Parallelism of construction here correlates with the conveyed referential and pragmatic meaning of the intended alliance between two 'equal but opposed social/ritual parties', the opposition between 'other' (*drugog*) and 'own, ours' (*našega*) being marked in a trivial (i.e. grammatico-semantic) sense by the adversative conjunction *a* that initiates (b2). In addition, however, when considered in their cultural-conceptual connections, the denotational (semantico-referential) segments between (b1) and (b2) are linked chiasmatically as well: thus, both verse-initial *Junica* as a cattle term ('heifer, young cow') in (b1) and verse-final *našega sela* 'our village' in (b2) index or connote sociocultural values of 'domesticity, familiarity' (*našega* forming at once a deictic reference to the speaker and a referential index of 'possession' and 'proximity'), while the 'wolf' (verse-initial *vuk* in (b2)) as an otherwise common cultural metaphor of 'otherness' (cf. Plas 2003) may correspondingly be linked with verse-final *drugog (sela)* 'other (village)' in (b1).

Constructed and regimented poetically as an indexical-iconic expression of the cultural pragmatics of wedding ritual, the linear sequence of verses (b1–b2) — *Junica je iz drugog sela, a vuk je iz našega sela* — in performance verbally accomplishes the 'transition' and 'familiarization/appropriation' of the heifer/bride, as it moves from 'other village' to 'our village' through the agency of the 'wolf' (with *vuk* in a medial position between 'other village' and 'our village' in the sequence). This performative effect is largely signaled by the chiasmic relations described above. 'Wolf' here, in its capacity of metaphor for the groom, at the same time represents a metaphor of 'otherness' appropriated for the purpose of 'bride-taking'. The metaphoric predication put forward in (a) in turn informs and coordinates the process in question, explicating the concrete mechanism of transition and appropriation: the 'heifer' has become 'ours' by being 'bitten in the butt by the wolf'. Also, the simultaneity of reference to 'familiarity' and 'otherness' made in and between (b1) and (b2) regarding both parties involved (viz. heifer/bride and wolf/groom) forms a verbal-poetic index of the ambivalent conception of weddings/marriages as processes of 'alienation' (from the perspective

of the bride's family) and 'familiarization' (from the perspective of the groom and his family).

In sum, this verbal formula can be seen to 'encode' much of the ritual and sociocultural context of its performance. If extensive knowledge of that context is essential to a correct interpretation and appreciation of the formula's poetic-pragmatic qualities, it is equally clear that parameters of the situational and cultural context are provided by and 'unfolded from' the very formula in verbal performance (cf. also Vinogradova 1993). In other words, the text implies its context in 'presupposing' as well as 'entailing' ways. The performative efficiency of the formula lies in its capacity to furnish salient metaphoric predications which, through their textual-poetic modeling, (1) function as an indexical-iconic plan (blueprint, reproductive scheme) for the organization of ritual behavior, and (2) indicate and articulate the relevant sociocultural concepts and values at play in wedding ritual. As part of the broader folk cultural context of the verbal-ritual text, the latter pertain to 'inhabitable categories of identity', including 'partitions of social space' and the values associated with these partitions (cf. Silverstein 2003: 201). Partitions of social space in this case are represented iconically in the parallelly constructed opposition in (b1–2) between 'other village' and 'our village'. In turn, the spatial differentiation in question indexes 'normative exogamic distance', while concomitant differential social and gender roles are ascribed to the actors/parties in metaphoric terms (normative masculine 'wolf' vs. normative feminine 'heifer'; cf. Plas 2004: 305–306), with 'textual juxtaposition' in (a) (*vuk junicu*) appropriately signaling/effectuating 'ritual conjunction'.

As a preamble to the next case, a few final remarks regarding metrics and rhythm are apposite. Other than the ethnographer's statement that the formula is 'shouted' (*viču*: Bonifačić-Rožin 1954: 6), we have no further information as to the exact manner of verbal text performance in terms of rhythmic recitation or declamation, nor does the unusual syllabic measuring of the respective lines/verses as logical units of structure and content — viz. one line of eleven syllables followed by two nine-syllable lines — offer any overt indications of conventional 'genred' ritual versification. Closer investigation, however, reveals reasonable pointers to a 'heptasyllabic metricalization': the formula, it seems, is rhythmically textured at least in part by an underlying heptasyllabic metric design, governing several overlapping layers in the verbal text. This applies in particular to verse (a), where the syntagm *Ujede vuk junicu* 'The wolf bites the heifer' in itself would form a typical heptasyllable or *sedmerac* (with a caesura after the fourth syllable) stating the basic metaphor of the ritual text, while the extension *za guzicu* in its double grammatico-semantic capacity (see above) is co-referential with both *Ujede* (as an adverbial adjunct qualifying the action) and *junicu* (as a specifying predicative adjunct/object complement), which virtually yields *Ujede*

za guzicu and *junicu za guzicu* as further regular heptasyllabic syntagmata. As such, verse (a) would appear to be a layered metrical composition, consisting of three *sedmerci* collapsed into one eleven-syllable line. In a more speculative vein, lines (b1) and (b2) — each counting nine syllables — may be conceived of as two sides of a metrical ‘equation’ (mirrored by the syntactic parallelism between them), where the deletion of either of the shared identical segments/terms (*je iz* and *sela*, respectively) would result in heptasyllabic verses without drastic semantic/pragmatic loss. We may visually summarize these comments as follows:

(a) [Ujede vuk *junicu*] *za guzicu*

(b1) [Junica je iz drugog] *sela*

(b2) [A vuk je iz našega] *sela*

In this rendition, the layered heptasyllabic syntagmata per line are respectively bracketed and underlined; the italicized *junicu za guzicu* constitutes an additional heptasyllable in (a). The use of the *sedmerac* as meter in Western South Slavic oral tradition is largely restricted to ritual and ceremonial contexts; it is highly characteristic of magic text genres (for examples from ‘wolf folklore’ as well as for further references, see Plas 1998: 51; 1999b: 93–94; see also below).² The evidence of heptasyllabic metricalization found here suggests intertextual and generic ties to other forms of ritual folklore and lends the text a further ritual-magic cachet, which also adds to its performative efficiency.

3.2. Heptasyllabic versification is more overtly present in štokavian apotropaic formulae, of which the following type of texts from ritual-magic ‘wolf folklore’ forms a representative example. This second case also provides more direct illustrations of ‘intersemiotic’ and ‘metapragmatic’ aspects of the functional and cultural meaning of formulaic ritual texts (i.e. the interaction between the verbal and other codes in ritual, and folk motivations of the text and its performance), as well as of meaningful mutual reference and ‘dialogue’ between ritual texts and other folklore genres.

In calendrical as well as occasional protective measures against wolves in Western South Slavic folk tradition (as in Slavic folk culture in general), ‘shutting the wolf’s mouth’ undoubtedly represents one of the principal motifs. In the object-actional code of ritual, this motif is expressed most obviously through the shutting or closing — at the beginning of holidays or periods deemed dangerous on account of wolves — of objects which are associated with (the biting of) mouths and teeth on the basis their appearance and utilitarian functions. Cards — *grebeni*, i.e. pairs of wooden blades set with iron or copper ‘teeth’, between which wool fibers are combed or pulled (carded) so as to disentangle and clean them for spinning, and

² The generic and intrinsic properties and functions of the *sedmerac* as ritual-magic metre in Western South Slavic oral tradition still await serious folkloristic and ethno poetic investigation.

which after work are hooked up together — figure most prominently among these ritualized objects (see Plas 1999a: 186, 191–193). Corresponding object-actional ‘shuttings of the wolf’s mouth’ — typical rituals in this respect involve the herdsman or the mistress of the house driving the cattle through between two cards and then hooking the cards together — may be enhanced by the simultaneous declamation of verbal-magic formulae which parallel the action semantically/referentially as well as pragmatically/functionally. The verbal text then serves as a more or less complete ‘intersemiotic’ indexical icon of the object-actional text, and as such constitutes an emphatic reiteration/translation and additional glossing of the ritual action and its purpose; this corresponds to the various modes of formal and semantic parallelism in the interaction between text and action in ritual as distinguished by Ljudmila Vinogradova (1993). The performative figurative-metaphoric (iconic) and causal-metonymic (indexical) association between the shutting of the cards and the shutting of the wolf’s mouth in verbal ritual formulae may be accomplished, for instance, by means of correlatives and syntactic parallelism: *Kako ? grebene ? tako ? usta*, e.g. *Kako ja zaklapao grebene, tako se sklopila kurjakova usta, te ne mogao moje stoke klati* ‘As I hook up the cards, so let the wolf’s mouth snap shut, lest he be able to kill my cattle’ (in Western Serbia, Blagojević 1978: 379).

Metrical regimentation may further increase the poetic and magical efficiency of this type of text. Thus, in the formula *Grebeni se sklopiše, vuku se usta zatvoriše* (‘The cards have been closed, the wolf’s mouth has been shut’; shouted three times as the cards are joined after the cattle has passed through, in Eastern Herzegovina: Bratić 1902: 157), one notes that the same purposeful homology between the ‘shutting of the cards’ (proposition, described ritual action) and the ‘shutting of the wolf’s mouth’ (the function of the ritual and intended effect of the speech act) is articulated in successive parallelly constructed verses, signaling formal as well as semantic ‘equivalence’ between the respective members of the association. The text can be metrically analyzed as consisting of two rhymed heptasyllables (*sedmerci*), of which the second has been initially extended with the segment *vuku*, referring to the wolf as the target of apotropaic action:

Grebeni se sklopiše,
[*vuku +*] *usta se zatvoriše.*

Omission of the segment *vuku* — upon which the enclitic *se* logically moves to second position — results in two entirely regular heptasyllables with caesurae after the respective fourth syllables, and the ictus running as follows: *Grēbeni se sklōpiše, / ūsta se za-tvōriše*. Apart from this, the ‘constative’ use of aorist forms (*sklopiše*, *zatvoriše*) in the text achieves the pragmatic effect of an ‘accomplished fact’ (on the illocutionary force and pragmatic meaning of constative formulae in magic texts, see Tolstaja 1992: 37).

In the same ritual-performative context, we now turn our attention to the variants of an imperative formula, also in rhymed *sedmerci*, attested in the neighboring regions of South-west Serbia and Eastern Montenegro; it is traditionally shouted by herdsmen on Christmas Eve, after the cattle has been driven through between the cards:

Sklopi baba grebeni, zubi su ti gvozdeni!

(‘Shut your cards, woman, your teeth are made of iron!’; Blagojević 1978: 380);

Sklopi baba grebeni, zubi su ti medeni!

(‘Shut your cards, woman, your teeth are made of copper!’; Kostić 1988–89: 76);

Sklopi baba grebeni!

(‘Shut your cards, woman!’; Vlahović 1933: 51)

The attestation of the ‘short’ variant from Kolašin in Montenegro — also the earliest recorded version of these ritual formulae — includes the following motivation by the ethnographer: “Ovo se čini, da bi tako vuk sklopio vilice kad dođe u brave” (‘This is done so that *likewise the wolf would shut its jaws* when he comes among the sheep’: Vlahović 1933: 51), which elucidates the figurative and pragmatic meaning of the text in unequivocal terms. In both Kolašin and Eastern Herzegovina, the same variant is also used as an occasional protective measure against wolves: when a wolf is spotted near the cattle, herdsmen may magically shut its mouth by declaiming this formula while simultaneously *clasping their hands* (Vlahović 1933: 50; Mićović 1952: 252). Interestingly, the logical subject of the imperative, *baba* ‘(pej.) woman’, here comes to serve at least partially as a metaphoric reference to, and term of address for, the target and logical subject of the intended effect of ritual action, viz. the wolf whose jaws must be closed. This may be seen in connection with other ethnographic data from neighboring regions in Western Serbia, however scarce, which indicate that the term *baba* has functioned locally as a euphemism for the wolf.³

As to referential content, the respective second ‘verses’ in the extended variants of the formula (*zubi su ti gvozdeni* and *zubi su ti medeni* — *gvozdeni* and *medeni* rhyming with *grebeni*) represent descriptions of the (‘woman’s’) cards as ‘toothed’ objects.⁴ The metaphoric association ‘cards — mouth/jaws’, then, is additionally

³ Natalija Blagojević’s ethnographic materials from the Užice region contain a single attestation of the term *baba* for the wolf in connection with ritual prohibitions for children (1978: 393), as well as the curious local name *Baba Juka* for Saint Sava’s Day as one of the principal ‘wolf holidays’ (ibid.: 383). The latter, in fact, is a derivation from *bajuk/bauk*, another local euphemism for the wolf (cf. ibid.: 375), with an initial reduplication of the *ba-* syllable and the subsequent addition of the female *-a* ending.

⁴ Indeed, the hooks or teeth of the traditional card are typically — and ‘stereotypically’ — made of either iron or copper, cf. RJAZU, s.v. *greben*: “sprava s *gvozdenijem* ili *mjedenijem* *zupcima* kojom se češlja vuna, lan itd.” (emphasis added).

emphasized through the contiguity of *grebeni* 'cards' and *zubi* 'teeth' in the text's linear sequence, while the intended effect of the verbal ritual ('shutting the wolf's mouth') is underscored by the suggestion of a parallelistic linking of *Sklopi* and *zubi* between the two heptasyllabic lines that make up the 'distich'. As part of the broader ritual context of its performance (including its indexical-iconic interrelations with object-actional and 'personal' codes), the formula contains obvious reference to carding as a traditional female domestic activity, and in particular to the ban on carding as one of the most frequent calendrical prohibitions observed against wolves (cf. Plas 1999a: 186). Indeed, in the causal-logic and denotational sense, the 'shutting of the wolf's mouth' here is effectuated through a literal command to shut the cards (i.e. to let them rest, not to work with them), directed by herdsman (it is they who perform the text) to women. The pragmatic-indexical and sociocultural meaning of this verbal-ritual text, however, acquires an extra dimension through its intertextual connections with the variants of an otherwise rather opaque proverb about female laziness, namely:

Otpor babi grebeni da su joj zupci mjedeni.

('The copper teeth are the woman's [pej.] reason not to card'; Karadžić 1965 [1849]: 230);⁵

Uzrok babi grebeni.

('The cards are the woman's (pej.) reason' — followed by the clarification *da ne može ići na grebenanje* 'for not being able to go carding'; *ibid.*: 296)

Here we have a clear instance of intergeneric dialogue, in which the ritual-magic and the paremic text (intertextually) 'model' and (metatextually) 'comment upon' each other. Rather than treating this as a case of unidirectional 'borrowing' in which one of the texts would have to be marked as the original folkloric prototext, we may think of this relationship as a 'synchronic' cross-influencing of motifs and formal features between two texts that share the motif of 'not working with the cards' as an instantiation of 'inactivity' — either in the neutral sense of 'exemption from work' or in the pejorative sense of 'laziness' —, while otherwise functioning independently within their respective genres.⁶ In addition to aspects of structure and composition, important factors to be taken into consideration in analyzing the processes of mutual intertextual modeling are 'intelligibility' and 'context of use'. Apart from the lexical correspondences, it is primarily the elliptic and heptasyllabic composition of the proverbs — compare *Otpor babi grebeni/Uzrok babi grebeni* ([*da*] *su joj zupci mjedeni*) with *Sklopi baba grebeni (zubi su ti medeni)* — that suggests transposition and prosification (as well as ironization?) from ritual

⁵ Literally, 'To the woman [pej.] the cards are the impediment [to carding, the reason being] that her teeth [i.e. the teeth of her cards] are made of copper' — or, in other words, 'The woman [pej.] claims she cannot card because her [cards'] teeth are made of copper'.

⁶ On the diachronic and synchronic-paradigmatic character of small folkloric forms, and on borrowings and correlations between ritual resp. paremic texts, cf. Sikimić 1996: 21–24.

to paremic discourse. Conversely, it is equally plausible to assume the partial adaptation and transformation, from the paremic to the ritual text, of the proverbial-narrative motif/theme of 'a woman justifying her unwillingness to work with the cards (which, concomitantly, are closed or kept closed) with the nonsensical reason that the teeth are made of copper'. As an argumentative part (it contains the explanation for the 'unwillingness to work'), the segment *da su joj zupci mjedeni* is indispensable for a correct understanding of the proverb and of the context of its use; the explanatory note which accompanies the abridged — and therefore obscure — variant *Uzrok babi grebeni* in Karadžić's proverb collection is telling in this respect. The presence in the ritual-magic text of a corresponding verse *zubi su ti medeni (gvozdeni)* as the second half of a formulaic distich, on the other hand, *in se* does not necessarily enhance the performative efficacy of *Sklopi baba grebeni!*, much of which is in the terseness of expression, while the greater part of its pragmatic function is immediately understandable from the actional context. The second heptasyllabic line does, however, become pragmatically meaningful when seen (as well as experienced by the performer) as the poetic incorporation, in the ritual text, of the ironic-argumentative part of the proverb in question: *zubi su ti medeni (gvozdeni)* then assumes the function of a motivational/causal clause in relation to the first line, forming an additional justification of the imperative ('Shut your cards [i.e. You may stop carding], woman, for your teeth are made of copper/iron').

Considered in its intertextual and metatextual ramifications, the text under discussion encodes (and in performance, reproduces) sociocultural information that outreaches the direct (situational) context of ritual as goal-oriented multimodal (verbal, object-actional, personal etc.) semiotic action. Thus, apart from serving as a poetically optimized magical speech act for protection against wolves, the formula represents an index of the cultural value attached to female domestic works and the ritual responsibility that is correspondingly assigned to women, but also conveys the idea of a double normative (and 'gendered') sociocultural valuation of 'inactivity' as 'authorized exemption from work' vs. 'unwarranted laziness'.

4. Conclusions

In the preceding analyses, we hope to have shown how micro-revaluations of the ways in which content (including figurative language use) and formal (co-textual) poetic composition in texts of ritual folklore correlate and interact at different levels with pragmatic functions, may contribute to our 'historical-ethnographic' understanding of ritual-performative contexts, domains of folk cultural knowledge and practice, and (folk) cultural concepts in general. Through the

indexical and iconic relations they articulate and crystallize, these texts become (or remain) important sources for verifying and critically evaluating the ethnographic context of their attestations, and valuable sources for the study of 'culture' in their own right. Poetics- and pragmatics-oriented microanalyses of the kind proposed in the present article may no doubt further enrich the ongoing ethnolinguistic study of Slavic ritual texts and practices as exemplary expressions of folk lingual and cultural worldview. What they demonstrate *a fortiori* is that no 'textual' aspect of traditional forms of ritual discourse should ever be dismissed as a mere 'verbal by-product' of ritual or custom. As we have seen, it is precisely textual and stylistic devices that may purposefully code interconnections between more concrete ritual metaphors and strategies ('our wolf biting their heifer', 'women shutting mouths with cards') on the one hand, and more encompassing sociocultural concepts and concerns (spatial differentiation and social distance, exogamy, processes of alienation and familiarization, gender roles and responsibilities) on the other.

References

- Ajdačić Dejan (ed.) 1994. *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Library Vuk Karadžić.
- Bauman Richard 1977. *Verbal Art as Performance*. Rowley, MA: Newbury House.
- Bauman Richard 1992. Contextualization, Tradition and the Dialogue of Genres: Icelandic Legends of the Kraftaskáld. In A. Duranti and C. Goodwin (eds.), 125–145.
- Bauman Richard, Briggs Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59–88.
- Blagojević Natalija 1978. Vuk u narodnim običajima i verovanjima u užičkom kraju. *Užički zbornik* 7: 375–404.
- Bonifačić-Rožin Nikola 1954. *Narodni običaji i pjesme kotara Knin*. Ms. 165/1954. Institut za narodnu umjetnost, Zagreb.
- Bratić Tomo A. 1902. Pabirci iz narodnog veterinarstva. *Glasnik Zemaljskog muzeja BiH* 14: 150–58.
- Duranti Alessandro, Goodwin Charles (eds.) 1992. *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernandez James W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Friedrich Paul 1986. *The Language Parallax. Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*. Austin: University of Texas Press.
- Friedrich Paul 1991. Polytrophy. In: Fernandez J. W. (ed.), *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford, California: Stanford University Press, 17–55.
- Gusev Viktor E. 1998. Kompleksnoe (meždisciplinarno)e izučenie fol'klora. In *Slavjanskije literatury, kul'tura i fol'klor slavjanskich narodov. XII meždunarodnyj s"ezd slavistov* (Krakov, 1998). *Doklady rossijskoj delegacii*. Moskva, 357–369.
- Hanks William F. 1992. The Indexical Ground of Deictic Reference. In A. Duranti & C. Goodwin (eds.), 46–76.
- Hanks William F. 1993. Metalanguage and Pragmatics of Deixis. In J. A. Lucy (ed.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 127–157.

- Hymes Dell H. 1972. Models of the Interaction of Language and Social Life. In J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 35–71.
- Hymes Dell H. 1981. *In Vain I Tried To Tell You. Essays in Native American Ethno-poetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hymes Dell H. 2003. *Now I know only so far. Essays in Ethnopoetics*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Jachnow Helmut, Mečkovskaja Nina 2002. Das Thema "Sprache und Kultur" in der postsowjetischen russischen Sprachwissenschaft (ein analytischer Überblick). *Zeitschrift für Slawistik* 47, 305–326, 375–409.
- Jakobson Roman 1981a. Grammatical Parallelism and its Russian Facet. In: *Selected Writings of Roman Jakobson* III. The Hague — Paris — New York: Mouton, 98–135.
- Jakobson Roman 1981b. Linguistics and Poetics. In: *Selected Writings* III. The Hague — Paris — New York: Mouton, 18–51.
- Jakobson Roman 1981c. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry. In: *Selected Writings* III. The Hague — Paris — New York: Mouton, 87–97.
- Jakobson Roman 1981d. Subliminal Verbal Patterning in Poetry. In: *Selected Writings* III. The Hague — Paris — New York: Mouton, 136–147.
- Judin Aleksej V. 2001. Magičeskie performativy v zagovorach i kalendarsko-obrjadovych pesnjach vostočnyh slavjan. *Etnolingvistyka* 13: 139–148.
- Karadžić Vuk S. 1965 [1849]. *Srpske narodne poslovice. Sabrana dela Vuka Karadžića* IX. Beograd.
- Kostić Petar 1988–89. Godišnji običaji. Sjeničko-pešterska visoravan. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 52–53: 73–123.
- Levkievskaja Elena E. 2002. *Slavjanskij obereg. Semantika i struktura*. Moskva: Indrik.
- Mićović Ljubomir 1952. *Život i običaji Popovaca. Srpski etnografski zbornik* LXV. Beograd: SANU.
- Parmentier Richard J. 1993. The Political Function of Reported Speech: A Belauan Example. In J. A. Lucy (ed.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 261–286.
- Plas Pieter 1998. Some New Perspectives for the Study of Slavic Ritual Symbolism: Symbolic Anthropology, 'An-trope-ology' and Ethnopoetics. *Slavica Gandensia* 25/1, 43–58.
- Plas Pieter 1999a. Nekoliko aspekata simbolike vučjih usta u srpskim običajima i verovanjima. *Kodovi slovenskih kultura* 4, 184–212.
- Plas Pieter 1999b. The Songs of the Vučari: Relations between Text and Ritual-Mythological Context. *Slavica Gandensia* 26, 85–116.
- Plas Pieter 2003. "Wolf texts" in Western Balkan Slavic folk tradition: outlines of an ethnolinguistic/ethnopoetic inquiry. *Slavica Gandensia* 30, 77–88.
- Plas Pieter 2004. The Poetics of Cattle and Wolf in Western Balkan Slavic Wedding Traditions: Metaphors, Motivations, Performances. *Die Welt der Slaven* XLIX/2, 275–312.
- Plas Pieter 2005. K ?tnopoetike formirovanija identičnosti na slavjanskich Balkanach: strategii oščuždenija i prisvoenija v tradicionnyh narodnyh verbal'no-obrjadovych žanrach štokavskogo areala. In *Balkanskije čtenija 8. V poiskach "zapadnogo" na Balkanach. Predvaritel'nye materialy* (22–24.11.05). Moskva: Institut slavjanovedenija RAN, 92–98.
- Radenković Ljubinko 1996a. *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*. Beograd: Prosveta.
- Radenković Ljubinko 1996b. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. Niš — Beograd: Prosveta.
- RJAZU = *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 23 vols. 1880–1976. Zagreb: JAZU.
- Sikimić Biljana 1994. The Etymological Magic and the Etymology of Text. In: D. Ajdačić (ed.), 77–84.

- Sikimić Biljana 1996. *Etimologija i male folklorne forme*. Beograd: SANU.
- Sikimić, Biljana. "The Etymological Magic and the Etymology of Text." In *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, ed. Dejan Ajdačić. 77–84. Belgrade: Library Vuk Karadžić, 1994.
- Silverstein Michael 1976. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description. In K. H. Basso and H. A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 11–56.
- Silverstein Michael 1993. Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function. In J. A. Lucy (ed.), *Reflexive Language. Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 33–58.
- Silverstein Michael 1996. The secret life of texts. In Silverstein & Urban (eds.), 81–105.
- Silverstein Michael 2003. Indexical Order and the Dialectics of Sociolinguistic Life. *Language and Communication* 23: 193–229.
- Silverstein Michael 2004. "Cultural" Concepts and the Language-Culture Nexus. *Current Anthropology* 45/5.
- Silverstein Michael & Urban Greg (eds.) 1996. *Natural Histories of Discourse*. Chicago, London: Univ. of Chicago Press.
- Tambiah Stanley J. 1985. A Performative Approach to Ritual. In *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass. — London: Harvard University Press, 123–166.
- Tolstaja Svetlana M. 1992. K pragmatičeskoj interpretaciji obrjada i obrjadovogo fol'klora. In *Obraz mira v slove i rituale: Balkanske čtenija I*. Moskva: Institut slavianovedenija i balkanistiki, 33–45.
- Tolstaja Svetlana M. 2002. Motivacionnye semantičeskie modeli i kartina mira. *Russkij jazyk v naučnom osveščeenii* 1/3: 112–27.
- Vinogradova Ljudmila N. 1993. Semantika fol'klornogo teksta i rituala: tipy vzaimodejstvij. In *Istorija, kul'tura, Ėtnografija i fol'klor slavjanskich narodov: XI meždunarodnyj s"ezd slavistov*. Moskva: Nauka, 210–20.
- Vinogradova Ljudmila N. 1995. Motivirovki obrjadovych dejstvij: stereotipy religioznogo i magičeskogo myšlenija. In Bartmiński J., Jasińska-Wojtkowska M. (eds.), *Folklor, Sacrum, Religia*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 52–58.
- Vlahović Mitar 1933. *Lov u Kolašinu*. Beograd: Izdanja Etnografskog muzeja.

ASPECTS OF THE RECOVERY OF CONTEXT AND PERFORMANCE IN HISTORICAL POETICS AND PRAGMATICS OF WESTERN SOUTH SLAVIC RITUAL FOLKLORE

The author examines some of the possible benefits of an integrated ethnolinguistic and ethno-poetic theoretical-methodological framework for a revaluation of the poetic, magical and cultural 'performativity' of Slavic and Balkan traditional ritual texts. He does so by applying a number of concepts and guidelines provided by this combined framework in a microanalysis of two sample cases from the Bosnian/Croatian/Serbian language area. The presented analyses focus on the various ways in which the poetic and figurative stylization and structuring of verbal-ritual texts correlates (indexically and iconically) with their meanings and functions within the performative (actional-ritual) and broader sociocultural context. As these texts can be seen to encode much of the ritual and sociocultural context of their performance, ethno-poetic micro-revaluations of this kind prove useful, by focusing on traditional ritual folklore, in enriched studies of historically and ethnographically situated 'cultures'.

Agnieszka Gicała
(Kraków)

OBŁOKI CZY CHMURY NA MISTYCZNYM NIEBIE? RELIGIJNE KONOTACJE POLSKICH POJĘĆ *OBŁOK* I *CHMURA* JAKO MOŻLIWYCH EKWIWALENTÓW ANGIELSKIEGO *CLOUD*

Niniejszy artykuł to analiza możliwych przekładów angielskiego pojęcia *cloud* na język polski — jako *obłok* lub *chmura* na przykładzie tekstu, w którym pojęcie to jest użyte w znaczeniu metaforycznym: jako *cloud of unknowing* (*obłok/chmura niewiedzy*). Przedstawiam modele sieciowe znaczeń wszystkich trzech pojęć, wyniki ankiety badającej ich użycie, przeprowadzonej wśród polskich respondentów oraz analizuję wybrane fragmenty oryginału i jego przekładów. Podstawę materiałową stanowi anonimowy angielski traktat mistyczny z XIV wieku, którego tytułem jest właśnie powyższa metafora (*The Cloud of Unknowing*) oraz jego trzy istniejące przekłady na język polski. Ramy teoretyczne pozwalające na analizę niemetaforycznych i metaforycznych znaczeń wyżej wymienionych pojęć oraz na rozważenie stopnia ich ekwiwalencji w przekładzie to kognitywna teoria metafory, pojęcie językowego obrazu świata oraz kognitywne ujęcie jednostki w przekładzie i ekwiwalencji w przekładzie. Wyniki analizy sugerują, że wybór leksemu *obłok* lub *chmura* jako polskich ekwiwalentów leksemu *cloud* narzuca polskiemu czytelnikowi odmienny obraz doświadczenia mistycznego, o którym traktuje angielski traktat — odmienny głównie w sferze aksjologii obu polskich pojęć.

Nie sądz, że to, co nazywam „ciemnością” i „obłokiem”, podobne jest do obłoków, które widzisz na niebie, i do ciemności, która ogarnia dom, gdy pogasną światła. Ciemność i obłok tego rodzaju możesz ujrzeć oczami umysłu w pełni letniego dnia, podobnie jak w mroku zimowej nocy możesz wyobrazić sobie jasne i promieniejące światło. Wcale nie to mam na myśli. Przez ciemność rozumiem „brak wiedzy”, tak jak mówi się, że coś, czego nie znasz lub może zapomniałeś, jest „ciemne” dla ciebie, nie możesz bowiem ujrzeć tego okiem umysłu. Dlatego właśnie nazywam to „obłokiem”, oczywiście nie obłokiem pary, ale „niewiedzy”, obłokiem niewiedzy między tobą i twoim Bogiem.

Obłok niewiedzy, tłum. W. Unolt s. 43

Czym jest *obłok niewiedzy*? Dlaczego *niewiedza* to — metaforyczny — *obłok*? A może nie *obłok*, lecz *chmura*? Niniejszy artykuł jest próbą rozstrzygnięcia

tego problemu. Na przykładzie jednego (angielskiego) tekstu w jego trzech przekładach spróbuję przeanalizować wybór, jaki mieli przed sobą polscy tłumacze tej niezwyklej metafory doświadczenia mistycznego.

Jak sugerują różne tradycje medytacji — doświadczenie mistyczne każe człowiekowi „wyjść poza” nasze ludzkie kategorie i doświadczyć czegoś całkowicie pomijając te kategorie oraz konceptualizację. Jak jednak opisać doświadczenia przekraczające zdolności poznawcze człowieka? Jak wyrazić niewyraźne? Przykład tego, jak radzi sobie człowiek chcąc przekazać doświadczenie mistyczne, znajdziemy w anonimowym angielskim tekście mistycznym z XIV wieku *The Cloud of Unknowing* (*Obłok niewiedzy*). Ponieważ stanowi on rodzaj instrukcji, jak dojść do bezpośredniego doświadczenia niepoznawalnego Boga, wydawałoby się, że jest to właśnie tekst przekazujący słowami to, co niewyraźne! Ale już tu zarysowuje się odpowiedź na postawione powyżej pytanie: tekst ten opisuje drogę do Boga, a więc ujmuje doświadczenie mistyczne za pośrednictwem metafory. Tytułowy *obłok* niewiedzy to metaforyczny cel tej drogi: miejsce-osłona, w której ukrywa się Bóg. Wydaje się zatem, że to, co niepoznawalne dla ludzkiego umysłu, pozostaje jednak niewyraźne w ludzkim języku inaczej, niż za pośrednictwem czysto ludzkich sformułowań.

Narzędziem pozwalającym na sprzężenie językowego opisu takiego doświadczenia z działaniem ludzkiego umysłu jest językoznawstwo kognitywne, którego podstawową tezą jest istnienie łańcucha: percepcja — konceptualizacja — język (por. Tabakowska 1995). Percepcja świata przez zmysły (głównie zmysł wzroku), rządząca się pewnymi psychologicznymi prawami i podlegająca ich ograniczeniom, stanowi podstawę konceptualizacji, czyli tworzenia pojęć w umyśle, które z kolei znajdują odzwierciedlenie w języku. Językoznawstwo kognitywne opisuje ten fakt metaforą obrazowania, wyróżniając szereg jej wymiarów, takich jak np. poziom uszczegółowienia, rozróżnienie na figurę i tło czy perspektywę, a w niej np. punkt widzenia, czyli punkt, z którego obserwator/konceptualizator ogląda i ocenia daną konfigurację treści.

Za pojęciem obrazowania kryje się niezwykle istotny fakt, mianowicie to, że percepcja jest u człowieka głównie wzrokowa — stąd też przedstawiona właśnie kognitywna terminologia opisująca mechanizm tworzenia pojęć i ich wyrażania w języku sama czerpie z dziedziny wrażeń wzrokowych. Jak stwierdza językoznawstwo kognitywne, poznanie (przynajmniej w naszej kulturze) opisuje metafora WIEDZA TO WIDZENIE (będąca konsekwencją jeszcze bardziej podstawowej i schematycznej metafory RZECZYWISTOŚĆ UMYŚŁU TO RZECZYWISTOŚĆ FIZYCZNA). To dzięki niej nieświadomie (a metaforycznie) mówimy o wiedzy tak, jak o widzeniu, np. „Tak sprawa *wygląda* z mojego *punktu widzenia*, *Spójrzmy* na tę kwestię z innej *perspektywy*, Nie *widzę* tu żadnego problemu, itd. O braku lub niedostatku wiedzy na jakiś temat mówimy tak, jak o braku wi-

dzenia, czyli ciemności albo ślepoty, np. Jesteś *ślepy*, jeśli *nie widzisz*, o co mi chodzi. Tendencję do tego rodzaju metaforyzacji opisała Eve Sweetser jako zjawisko wszechobecne w językach indoeuropejskich (zob. Sweetser 1990), zauważając, że skojarzenie widzenia i wiedzy/rozumienia to część systemu pojęciowego użytkowników tych języków. Na przykład, słowa oznaczające WIDZENIE regularnie ulegają metaforyzacji do znaczenia WIEDZY i ROZUMIENIA (por. np. polskie *widzieć* i *wiedzieć*, czy angielskie *wit* i *vision*). Na tej zasadzie pojęcie ŚLEPOTY ma metaforyczne rozszerzenie do BRAKU WIEDZY/ROZUMIENIA; podobnie pojęcie CIEMNOŚCI; ŚWIATŁO zaś jest metaforą WIEDZY (por. wnikliwą analizę znaczeń światła i ciemności u Libury 1995). Niezwykle ciekawy fakt odnotowuje Reale (2001 s. 88–91): pisząc o platońskiej teorii idei i znaczeniu terminu *idea*, zauważa on, że dwa greckie rzeczowniki, *idea* i *eidōs*, pochodzą od czasownika, który znaczy ‘widzieć’. Przed Platonem były one zwykle używane w znaczeniu ‘widzialnej formy rzeczy’ i dopiero Platon wydobyl ich sens metaforycznie rozszerzony do ‘prawdziwej formy rzeczy, postrzegalnej przez umysł’. Reale podkreśla ten fakt jako charakterystyczną cechę duchowej kultury starożytnych Greków (odziedziczoną przez naszą zachodnią kulturę), którą określa jako ‘kulturę widzenia’, przeciwstawiając ją hebrajskiej ‘kulturze słyszenia’. Platonowi zawdzięczamy też pokrewne metafory — wyrażenia ‘oko umysłu’ i ‘oko duszy’ (którymi postrzegamy idee).

Jak potwierdza przykład terminu *idea*, metafora WIEDZA TO WIDZENIE jest w naszej kulturze „stara jak świat” — a przynajmniej „stara” jak Platon... Zgodnie z nią (a właściwie z jej odwrotnością: NIEWIEDZA TO BLOKADA WIDZENIA), duża część treści pojęciowej, przy której pomocy anonimowy angielski traktat *Obłok niewiedzy* ujmuje doświadczenie mistyczne, to domena doznań wzrokowych. Cytat rozpoczynający niniejszy artykuł zawiera wyjaśnienie niedostatku ludzkiej wiedzy w odniesieniu do możliwości poznania Boga jako blokady wzroku w postaci ciemności i obłoku (przed oczami mistyka — adresata traktatu). Obłok niewiedzy to stan duchowego odrzucenia ludzkiej wiedzy i ludzkich kategorii pojmowania świata, przygotowujący człowieka na to, co całkowicie nieznane i niepoznawalne.

Jak pokazują powyższe przykłady, znaczenie w ujęciu językoznawstwa kognitywnego jest pochodną procesów poznawczych ludzkiego umysłu — a jednym z nich jest tworzenie metafor. Nasz system pojęciowy (a więc i nasz język) jest w większości metaforyczny. Kognitywizm widzi w metaforze podstawowy mechanizm ludzkiego umysłu (a nie tylko czysto językowy ornament), a mianowicie mechanizm dostrzegania analogii. Właśnie dlatego, że metaforyzacja zachodzi w umyśle, jest ona powszechna również w języku. Językoznawstwo kognitywne określa ją więc jako metaforę pojęciową (jest nią właśnie skojarzenie RZECZYWISTOŚĆ UMYŚLU TO RZECZYWISTOŚĆ FIZYCZNA i wynikające z niej WIEDZA TO WIDZENIE, o których pisałam powyżej).

Tworzenie metafory polega na częściowym przeniesieniu schematycznej struktury jednej dziedziny pojęciowej, zwykle bardziej konkretnej (zwanej dziedziną źródłową metafory) na inną dziedzinę pojęciową, bardziej abstrakcyjną i przez to trudniejszą do uchwycenia (zwaną dziedziną docelową). Takie przeniesienie określone jest jako rzutowanie kognitywnej topologii dziedziny źródłowej na docelową. To, że topologia ta pozostaje w metaforze niezmieniona, zostało określone jako Zasada Inwariancji. Metafora uwypukla więc te aspekty dziedziny docelowej, które narzuca dziedzina źródłowa.

Trzeba tu jeszcze wspomnieć, że kognitywną topologię kształtują przedpojęciowe schematy wyobrazeniowe (Krzeszowski). Te abstrakcyjne struktury w umyśle, złożone z bytów i relacji między nimi, wynikające z orientacji i funkcjonowania naszego ciała w przestrzeni oraz z manipulacji przedmiotami, narzucają strukturę pojęć w umyśle, a w konsekwencji — wymuszają szkielet ich obrazu w języku. To schematy wyobrazeniowe są odpowiedzialne za to, że postrzegamy coś jako PRZEDMIOT albo PROCES. Posiadamy w umyśle schemat POJEMNIKA (relację WEWNĄTRZ-NA ZEWNĄTRZ), schemat GÓRA-DÓŁ, PRAWO-LEWO, ŹRÓDŁO-ŚCIEŻKA-CEL, BLOKADA-BRAK BLOKADY, i różne schematy związane z działaniem SIŁY.) Schematy wyobrazeniowe stanowią więc podstawę dla tworzenia pojęć, zarówno dosłownych jak i metaforycznych.

Doświadczenie mentalne jest nierozzerwalnie związane z wartościowaniem. Postrzegając świat, tworząc pojęcia, nieuchronnie — i częściowo nieświadomie — je wartościujemy. Ponieważ wartościowanie zależy od tego, kto postrzega (a więc tego, kto wartościuje), jest ono względne, zależne od czynnika ludzkiego. Wartościowanie jest jednym z wymiarów obrazowania; jest szczególnie związane z punktem widzenia. Według Jerzego Bartmińskiego, wartościowanie pojawia się zaraz na wstępnym etapie konceptualizacji, w momencie identyfikacji i kategoryzacji tego, co postrzegamy (por. Bartmiński 2003: 75). Wartości są więc inherentne w językowym obrazie świata:

[...] JOS [językowy obraz świata — A.G.] jest zależny (wywodliwy, pochodny) od założonego, w sposób jawny lub ukryty, systemu wartości. Są one związane z punktem widzenia i perspektywą oglądu świata. Wartości są czynnikiem sterującym konstruowaniem wizji rzeczywistości przez subiekta doświadczający (*experiencer*) i konceptualizujący, tj. przez wspólnotę nosicieli języka lub twórczą jednostkę, a w kolejności stanowią czynnik integrujący elementy obrazu świata utrwalonego w tradycji i mającej obieg społeczny. W efekcie wartości konstituują kulturową i społeczną tożsamość nosiciela języka. (Bartmiński 2003: 63)

Oznacza to, że wartości są obecne także w metaforze. Jak stwierdza Tomasz Krzeszowski (1997), metaforyzacja może wręcz ujawniać ukrytą wartość pojęć. Jak to się dzieje? Poziomy wymiar domeny wartości to schemat wyobrazeniowy SKALA PLUS-MINUS. Wchodzi ona w interakcje z wieloma innymi schematami, a one z kolei nadają strukturę metaforom. Na przykład interakcja schematu

SKALI PLUS-MINUS ze schematem GÓRA-DÓŁ stanowi materiał źródłowy dla metafory W GÓRĘ TO DOBRZE — W DÓŁ TO ŹLE, która uszczegóławia się na poziomie językowym w licznych wyrażeniach, jak np. wspiąć się na szczyt kariery, spaść na (metaforyczne) dno.

Teoria metafory pojęciowej, schematy wyobrażeniowe i wartościowanie jako element obrazowania, które właśnie krótko scharakteryzowałam, to narzędzia, jakie daje językoznawstwo kognitywne badaczowi, który widzi konieczność powiązania zjawisk widocznych na poziomie języka z tym, jak funkcjonuje umysł i zdolność postrzegania u człowieka. Wracając jednak do pytania: jak opisać to, czego nie da się postrzegać dostępnymi nam zmysłami, a w konsekwencji to, czego nie da się ująć w pojęcia? Jak opisać niewyraźne przecież doświadczenie mistyczne?

Mistycyzm ukształtował dwie tradycje mówienia o Bogu, określane jako teologia katefatyka/teologia pozytywna/*via positiva* oraz teologia apofatyka/teologia negatywna/*via negativa*. Ta pierwsza mówi o Bogu używając afirmacji: Bóg jest najwyższym dobrem, jednością, prawdą, pięknem, itd. Ta druga zauważa absolutną nieadekwatność wszystkich tych określeń, bo Bóg nie jest niczym, co znamy; nie stosują się do Niego żadne ludzkie kategorie. O Bogu nie możemy twierdzić niczego. Najlepszym przybliżeniem, jakim może posłużyć się człowiek mówiąc o Bogu, jest zaprzeczanie — stąd nazwa dla tej tradycji: *via negativa*, czyli droga zaprzeczeń.

Za ojca tej tradycji uważa się Pseudo-Dionizego Areopagite, żyjącego prawdopodobnie na przełomie V i VI wieku mnicha syryjskiego, który chciał pozostać tak anonimowy, że nie pozostawił nam nawet swojego prawdziwego imienia. Pozostawił za to pisma, a w nich obraz Boskiej ciemności, nieprzekraczalnej dla ludzkiego umysłu — ciemności, w której ukrywa się całkowicie niepoznawalny Bóg oraz stwierdzenie, że Bóg nie jest nawet żadnym naszym przeczeniem — tak bardzo nie potrafimy Go opisać. Pseudo-Dionizy posługuje się więc metaforą ciemności jako braku dostępu dla ludzkiej wiedzy oraz paradoksem: Boska ciemność jest świetlista, bo zawiera Boskie światło, niedostępne dla naszych oczu. Pseudo-Dionizy inicjuje więc tradycję mówienia o Bogu w kategoriach negacji i paradoksu, opisywanie nie samego Boga, lecz Jego zasłony, ukrycia. Narzędziem takiego opisu staje się metafora, czyli mechanizm łączenia sprzeczności.

W tym duchu napisał swoje dzieło również anonimowy angielski mistrz duchowy, którego metaforyka jest przedmiotem mojej analizy. Był anonimowy tak bardzo, że nie znamy nawet jego pseudonimu, tak że trudno o nim mówić czy pisać. Najbardziej znany jest jego własny króciutki traktat *The Cloud of Unknowing* (*Obłok niewiedzy*), napisany w formie listu do swojego ucznia duchowego, a będący objaśnieniem, jak uzyskać doświadczenie mistyczne, czyli bezpośrednie doświadczenie Boga. Postępując jednak drogą teologii negatywnej, autor *Obłoku niewiedzy* nie mówi o samym Bogu (stwierdza, że o Bogu mówić nie wolno), ani o Jego

doświadczeniu, a jedynie o dochodzeniu do progu tej tajemnicy: o samej drodze w kierunku Boskiej ciemności i o czyhających na niej niebezpieczeństwach.

Autor *Obłoku* opisuje doświadczenie mistyczne w kategoriach doświadczenia fizycznego, opierając swój model na kilku podstawowych, konwencjonalnych metaforach pojęciowych RZECZYWISTOŚĆ UMYŚLU TO RZECZYWISTOŚĆ FIZYCZNA, WIEDZA TO WIDZENIE, WIEDZA TO ŚWIATŁO i odwrotnie: NIEWIEDZA TO BRAK/BLOKADA WIDZENIA, NIEWIEDZA TO CIEMNOŚĆ. Dzięki nim możliwe było stworzenie tytułowej metafory obłoku niewiedzy.

Ten kluczowy dla angielskiego autora obraz stanowi część rozbudowanego opisu doświadczenia mistycznego jako metaforycznej podróży mistyka, odbywanej na ślepo, po omacku, bo zdolność widzenia (tak metaforycznie ujęta jest tu wiedza i poznanie) jest zbędna, a nawet szkodliwa. Podróż mistyczna ukierunkowana jest ku górze, gdzie w obłoku niewiedzy ukryty jest Bóg. Zanim jednak mistik tam dotrze, musi pozbyć się ludzkiego sposobu myślenia, który jest tu przeszkodą: mistik musi zepchnąć własne myśli, które jako wrogowie stają mu na drodze, w dół pod obłok zapomnienia. Nie jest to proste, bo myśli natrętnie powracają, więc mistik toczy z nimi wojnę. Obie strony konfliktu usiłują wzajemnie ściągnąć się w dół — coraz dalej od Boga, a bliżej do świata. Potem, u celu drogi, czeka mistyka drugie duchowe zadanie: wejść w obłok niewiedzy. Jest to kolejna walka, bo obłok jest Bożą twierdzą. Mistyk uderza w niego włócznią miłości, sygnalizując swoją obecność — i czeka. Reszta jest rzeczą Boga: może On wysłać z obłoku niewiedzy promień duchowego światła jako znak swojej obecności.

Pojęcie OBŁOKU jako metafory blokady ludzkiej wiedzy i możliwości poznawczych w stosunku do poznania rzeczywistości boskiej nie stanowi więc pojedynczego obrazu: jest on wpleciony w całą metaforyczną strukturę tekstu, opartą na różnych konfiguracjach schematów wyobrażeniowych GÓRA-DÓŁ, DALEKO-BLISKO, ŹRÓDŁO-ŚCIEŻKA-CEL, BLOKADA, POJEMNIK, KONTROLA oraz na kilku schematach SIŁY.

Specyficznym aspektem doświadczenia mistycznego jest jego aksjologia: następuje tu odwrócenie wartości w stosunku do tych akceptowanych w ludzkim świecie. Przyjęcie mistycznego punktu widzenia pozwala odwrócić wartość niewiedzy, która jako postawa konieczna w doświadczeniu mistycznym jest z tego punktu widzenia w najwyższym stopniu pozytywna. Z punktu widzenia mistyka świat i wszystko, co się z nim wiąże, ma wartość negatywną (to, co ludzkie przeszkadza w doświadczeniu tego, co wykracza poza ludzkie kategorie). Negatywnie wartościowana jest wiedza i pamięć, pozytywnie wartościowana jest niewiedza i zapomnienie (zapomnienie świata). Uwzględnienie mistycznego punktu widzenia przy określaniu wartości prowadzi do ostatecznego wniosku, że cały model przedstawiony w traktacie *Obłok niewiedzy* jest aksjologicznie spójny.

Taka wiedza o omawianym tu tekście ma fundamentalne konsekwencje dla problemu przekładu jego tytułowej metafory. Poniżej przeanalizuję wszystkie trzy istniejące przekłady na język polski: *Obłok niewiedzy* Wojciecha Unolta (dla Wydawnictwa *W drodze*), *Obłok niewiedzy* Witolda Ostrowskiego (Instytut Wydawniczy PAX) oraz *Chmura niewiedzy* Piotra Rostworowskiego (Wydawnictwo OO. Kramelitów Bosych). Posłużę się pojęciem ekwiwalencji w przekładzie w ujęciu językoznawstwa kognitywnego: jest to ekwiwalencja obrazu.

Ta definicja ekwiwalencji w przekładzie wynika z kognitywnego poglądu na to, czym jest język: wyrazem zdolności poznawczych ludzkiego umysłu. Pozwala to sytuować zagadnienie ekwiwalencji w przekładzie na poziomie konceptualizacji, czyli wyboru, jakiego dokonuje człowiek dysponując wymiarami obrazowania, jakie daje mu jego umysł. Szczególnie ważna jest wśród nich perspektywa i jej element — punkt widzenia, ponieważ konceptualizacja jest zawsze czyjaś, zawsze zdradza obecność obserwatora. Skoro więc konkretny wybór wymiarów obrazowania nadaje kształt znaczeniu w tekście, przekład danego tekstu powinien ten wybór odzwierciedlać. Zgodnie z tym Tabakowska proponuje następującą definicję jednostki przekładu i ekwiwalencji w przekładzie:

Pojęcie jednostki tekstu do tłumaczenia można rozumieć jako pokrywające się z pojęciem „obrazu” w Langackerowskiej teorii obrazowania w języku. Jako rezultat jednego z możliwych sposobów konstrukcji sceny, jednostka taka byłaby pojedynczą „sceną” widzianą przez jakiegoś jednego „konceptualizatora” w jakimś jednym momencie. Cały tekst można by wówczas postrzegać jako logiczną i spójną sieć takich scen, a ich wzajemne relacje ustalałoby się według listy parametrów odpowiadających Langackerowskiemu wymiarom obrazowania. Owe wymiary służyłyby jako nastroczające tyle kłopotów *tertium comparationis*, czy okryty równie złą sławą inwariant w przekładzie, a ich poszczególne konfiguracje tłumaczyłyby niepowtarzalny charakter każdej indywidualnej konceptualizacji (tekstu). (Tabakowska 2001:99–100)

Kognitywne pojęcie ekwiwalencji w przekładzie opiera się na przeniesieniu danej konfiguracji wymiarów obrazowania, kształtującej obraz oryginalny w tekście źródłowym, na tekst docelowy — a dotyczy to także obrazów metaforycznych. Przekład jest poszukiwaniem odpowiedniości między konceptualizacjami w języku źródłowym i docelowym; opiera się więc na tym samym mechanizmie rzutowania między źródłową a docelową domeną doświadczenia (tu: między dwoma różnymi językami), jakie jest obecne w metaforze (tu: w obrębie jednego języka). Przeniesienie metaforycznego obrazu z tekstu oryginalnego do tekstu przekładu polega na przeniesieniu obecnego w obrazie źródłowym rzutowania kognitywnej topologii (czyli układu schematów wyobrażeniowych i konfiguracji wartości) z jego dziedziny źródłowej do docelowej lub z wszystkich przestrzeni do amalgamatu.

Mechanizm tworzenia metafory i przekładu jest więc taki sam. Odwracając to stwierdzenie, można by powiedzieć, że metafora to rodzaj przekładu: to przekład

ze źródłowej do docelowej domeny doświadczenia, zachodzący w jednym i tym samym języku.

Po tych rozważaniach spójrzmy na konkretny przykład metafory w przekładzie — oczywiście metafory kluczowej dla angielskiego traktatu, uszczegółowionej jako leksem *cloud*. Podaję kolejno: czternastowieczny oryginał, dla ułatwienia odbioru wybrany przekład na współczesną angielszczyznę oraz trzy przekłady na język polski¹:

For at þe first tyme when þou dost it, þou fyndest bot a derknes, & as it were a cloude of vnknowyng, þou wost neuer what, sauynge þat þou felist in þi wille a nakid entent vnto God. Þis derknes & þis cloude is, how-so-euer þou dost, bitwix þee & þi God, & letteþ þee þat þou maist not see him cleerly by lit of vnderstanding in þi reson, ne fele him in swetnes of loue in þin affection. & berfore schap þee to bide in þis derknes as longe as þou maist, euermore crieng after him þat þou louest; for if euer schalt þou fele him or see him, as it may be here, it behouep alweis be in þis cloude & in þis derknes. (Hodgson s. 17)

When you first begin, you find only darkness, and as it were a cloud of unknowing. You don't know what this means except that in your will you feel a simple steadfast intention reaching out towards God. Do what you will, this darkness and this cloud remain between you and God, and stop you both from seeing him in the clear light of rational understanding, and from experiencing his loving sweetness in your affection. Reconcile yourself to wait in this darkness as long as necessary, but still go on longing after him whom you love. For if you are to feel him or to see him in this life, it must always be in this cloud, in this darkness. (Wolters, s. 61, 62)

Na samym początku napotykasz tylko ciemność i jakby obłok niewiedzy. Nie wiesz, co to oznacza, jedynie w woli swojej odczuwasz proste, niezmiennie pragnienie dotarcia do Boga. Cokolwiek czynisz, ciemność i obłok pozostają między tobą a Bogiem i nie pozwalają ci widzieć Go w jasnym świetle rozumnego pojmowania ani doświadczać słodczy Jego miłości w twym przywiązaniu do Niego. Bądź gotów czekać w takiej ciemności, jak długo będzie to konieczne, nie przestawaj jednak tęsknić za Tym, którego miłujesz. Jeśli bowiem przeznaczone ci jest odczuć Go albo ujrzeć w obecnym życiu, to jedynie w tym obłoku i w ciemności. (Unolt, s. 37)

Kiedy z początku zaczynasz, znajdujesz tylko ciemność i jak gdyby obłok niewiedzy. Nie wiesz, co to znaczy, z wyjątkiem tego, że w woli odczuwasz prostą, stałą intencję sięgania do Boga. Cokolwiek zrobisz, ciemność ta i obłok pozostają między tobą a Bogiem i przeszkadzają ci zarówno widzieć Go w jasnym świetle racjonalnego rozumienia, jak i przeżywać Jego kochającą słodczy w twoim uczuciu. Pogódź się z czekaniem w tej ciemności tak długo, jak to konieczne, ale nadal tęsknij za Tym, którego kochasz. Bo jeśli masz Go odczuć albo zobaczyć w tym życiu, musi to być zawsze w tym obłoku, w tej ciemności. (Ostrowski, s. 48)

Za pierwszym razem, kiedy oddasz się temu dziełu, doznasz jedynie ciemności. Będzie to jakby chmura niewiedzy, coś czego nie będziesz umiał określić, poza tym, że w twojej woli będziesz mógł dostrzec nagie i czyste dążenie do Boga. Cokolwiek byś nie czynił, ta ciemność i ta chmura będą między tobą a twoim Bogiem i nie pozwolą ci dojrzeć Go wyraźnie w świetle twojego umysłu lub zetknąć się z Nim uczuciami w słodczy miłości. Nastaw się więc na pozostawanie w tej ciemności tak długo jak będzie trzeba, wdychając wciąż ku Temu, którego miłujesz. Bo jeżeli masz w ogóle skosztować Jego obecności albo Go ujrzeć, tak jak to jest możliwe tu na ziemi, to będzie to zawsze w tej ciemności i chmurze. (Rostworowski, s. 35)

¹ Przy każdym cytacie, w nawiasie podaję nazwisko tłumacza/wydawcy oraz numer strony. Pełne dane każdego wydania znajdują się w Bibliografii.

Tym, co uderza najbardziej, jest przekład leksemu *cloud*. Podczas gdy język angielski zawiera tylko jedno ogólne określenie tego zjawiska atmosferycznego, język polski ma dwa: *obłok* i *chmura*, pozostające na niższym poziomie abstrakcji; brak natomiast wspólnej, uogólniającej nazwy dla nich obu. Słowo *obłok* wybrali tłumacze Unolt i Ostrowski; Rostworowski posługuje się leksemem *chmura*. Wybór ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla tego fragmentu tekstu — ten akurat obraz jest nośnikiem przesłania traktatu, pojawia się na każdej jego stronie oraz służy jako tytuł.

W przeprowadzonej przeze mnie ankiecie większość moich polskich respondentów (por. dane statystyczne na końcu artykułu) odrzucało użycie słowa *chmura* w kontekście religijnym, wybierając tu przeważnie słowo *obłok*. Za takim wyborem przemawia, jak sądzę, głównie aksjologiczne nacechowanie polskich pojęć CHMURA i OBŁOK. Wszystkie decydujące czynniki omówię poniżej.

Dla uwidocznienia zbieżności i różnic znaczeniowych proponuję modele sieciowe angielskiego leksemu *cloud* oraz polskich leksemów *obłok* i *chmura* (w załącznikach na końcu artykułu). Model angielski oparty jest na słownikach *Longman Dictionary of English Language and Culture* oraz *Oxford Wordpower*. Modele polskie zbudowałam na podstawie haseł w *Słowniku języka polskiego PWN* i *Słowniku frazeologicznym języka polskiego* Stanisława Skorupki.

Widoczne jest, że model angielski zawiera wszystkie znaczenia obu modeli polskich, one zaś częściowo się pokrywają: oba profilują zagęszczenie drobnych elementów, rozszerzając to znaczenie metaforycznie do domeny emocji, oraz dużą wysokość, na której znajdują się fizyczne chmury/obłoki w powietrzu (i rozszerzają metaforycznie to znaczenie aktywując metaforę pojęciową KIERUNEK W GÓRĘ TO COŚ NIEREALNEGO vs. KIERUNEK W DÓŁ TO COŚ REALNEGO; por. ich przykładowe uszczegółowienia: *chodzić z głową w chmurach lub bujać w obłokach* — *stapać twardo po ziemi, przyziemne sprawy*).

Wnikliwsze przyjrzenie się obu polskim modelom pozwala wykryć znaczące różnice obok tych ogólnych podobieństw. Centralny węzeł znaczeniowy leksemu *obłok* definiuje go jako 'lekką chmurę, chmurkę', co sugeruje bardziej pozytywne nacechowanie aksjologiczne niż w centralnym węźle znaczeniowym leksemu *chmura* (taki pozytywny ładunek przekazuje określenie *lekka* i zdrobnienie *chmurka*). Większość przykładów wymienionych pod centralną definicją *obłoku* jest nacechowana pozytywnie, stwarzając obraz czegoś lekkiego, białego i puszystego. W przeciwieństwie do niego, *chmura* jest nacechowana negatywnie: ciężka, ciemna, niosąca groźbę deszczu, lub nawet burzy — jest więc raczej niefortunnym „kandydatem” na domenę źródłową metafory wzniosłego stanu mistycznego spotkania z Bogiem (Tokarski). Co istotne, pozostałe węzły modelu *chmury* są również nacechowane negatywnie (profilują znaczenie zagrożenia czy takich negatywnych emocji jak gniew).

■ Za wyborem leksemu *obłok*, a nie *chmura*, w polskim przekładzie traktatu *The Cloud of Unknowing* przemawia fakt, że metaforyczne rozszerzenie znaczenia profilującego cechę fizycznej gęstości to brak przezroczystości czy przejrzystości dla wzroku — zachowany jest tu element blokady widzenia. To metaforyczne znaczenie jest odpowiednikiem węzła angielskiego modelu *cloud*, również profilującego blokadę widzenia (zob. na diagramie czasownik *to cloud*, mający znaczenie ‘stać się lub czynić trudnym do przeniknięcia wzrokiem, mniej przezroczystym’), z którego z kolei wynika węzeł braku rozumienia (zob. na diagramie czasownik *to cloud*, mający znaczenie ‘czynić niepewnym, niejasnym, zagmatwanym, mniej zrozumiałym’). Mimo, że w modelu *obłoku* blokada widzenia nie ma metaforycznego rozszerzenia do blokady rozumienia, to jednak stanowi ona doskonały punkt wyjścia dla stworzenia nowych rozszerzeń *obłok niewiedzy* i *obłok zapomnienia*, co jest możliwe dzięki funkcjonowaniu w naszej kulturze pojęciowej metafory WIEDZA TO WIDZENIE. Rozszerzenie metaforyczne cechy fizycznej blokady w modelu *chmury* nie ma związku z widzeniem i oczami, lecz z twarzą lub czołem (obłok ma człowiek w oczach, a chmurę na twarzy lub czole).

■ Na korzyść leksemu *obłok*, a nie *chmura*, przemawia jeszcze kilka ważnych argumentów. Pierwszy z nich to etymologia. Dane zawarte w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* Brücknera wskazują na wspólne pochodzenie słów *chmura* i *chmara*: oba profilują dużą liczbę zwykle małych elementów — cechę nieistotną dla treści traktatu *The Cloud of Unknowing*. Znaczące jest za to pochodzenie słowa *obłok*: wywodzi się on od czasownika *oblekać* i jest spokrewniony z innym czasownikiem: *oblegać*. Przedrostek *o-* nadaje sens otaczania czegoś dookoła, przywołując schemat wyobrazeniowy POJEMNIKA, ważny dla traktatu *The Cloud of Unknowing*, gdzie Bóg ukrywa się w obłoku niewiedzy. Po drugie, relacja między leksemami *obłok* i *oblegać* znajduje swój oddźwięk w motywie mistycznej wojny, obecnym w traktacie angielskiego mistrza, w którym obłok niewiedzy jest oblegany przez mistyka, chcącego doń przeniknąć. Te dane etymologiczne potwierdza też *Etymologiczny słownik języka polskiego* Bańkowskiego, który dodaje jedną ciekawą informację dotyczącą barwy *chmury*. Podaje on mianowicie, że leksem *chmura* jest spokrewniony z rosyjskim i ukraińskim *chmuryj* [mroczny] oraz z przedśłowiańską formą *smour-o-s* [ciemny], co podkreśla aspekt zagrożenia obecny w znaczeniu leksemu *chmura*. Przedstawianie zagrożenia, straszenie swojego ucznia obłokiem (czy też chmurą) niewiedzy są obce intencji angielskiego autora, ale jego obłok/chmura niewiedzy ma barwę ciemną. Ten fakt może przemawiać za wyborem leksemu *chmura*, jakiego dokonał w swoim przekładzie Rostworowski; jednakże — jak uczy angielski autor — obłok niewiedzy jedynie wydaje się ciemny dla ludzkiego umysłu, który nie jest w stanie pojąć emanującego z niego nadprzyrodzonego światła. Ciekawy w tym kontekście jest kolor na okładkach tych dwóch polskich przekładów, które zamieszczają obraz obłoku/chmury:

na okładce przekładu Unolta pt. *Obłok niewiedzy* znajduje się jasny obłok na ciemnym tle, podczas gdy okładka przekładu Rostworowskiego pt. *Chmura niewiedzy* przedstawia czarną chmurę na białym tle.

Leksem *obłok* okazał się też trafniejszy w kontekście religijnym dla uczestników przeprowadzonej przeze mnie ankiety, której wyniki zamieszczam na końcu artykułu. Zadaniem 45 osób narodowości polskiej było dobranie leksemu *obłok* lub *chmura* do kontekstów odpowiadających wybranym węzłom wszystkich trzech modeli sieciowych. Są to następujące profile: meteorologia (centralne znaczenie we wszystkich modelach, z którego wyrastają rozszerzenia) oraz jej rozszerzenia: emocje wyrażone na twarzy, emocje wyrażone w oczach oraz zagrożenie, i dodatkowo kontekst religii, w tym wyrażenie będące tytułem traktatu angielskiego mistrza. Wyniki ankiety pokazały konotacje, jakie przyjmuje każdy z polskich leksemów. Okazało się, że *chmura* częściej kojarzy się ze zjawiskami meteorologicznymi niż *obłok*. Słowem *chmura* określa się zwłaszcza to zjawisko, które jest nieprzyjemne, groźne lub neutralne. Z metaforycznym zagrożeniem kojarzy się powszechnie tylko *chmura* (w dosłownym sensie: bo chmury grożą deszczem (a obłoki nie) i w sensie metaforycznym: np. *chmury nad Europą* to zapowiedź konfliktu, nieszczęścia, wojny). Tymczasem doświadczenie mistyczne w ujęciu angielskiego autora groźby nie zawiera. Kontekst emocji okazał się niejasny dla większości respondentów ankiety; przykłady tego kontekstu odczuwano jako język przestarzały. Konotacje religijne wzbudzał zdecydowanie *obłok*, preferowany także w nieznanym dla respondentów wyrażeniu tytułowym angielskiego traktatu. Podsumowując, ankieta potwierdziła generalną tendencję do przypisywania pozytywnej wartości słowu *obłok*, zaś negatywnej — słowu *chmura* oraz wykazała, że konotacje religijne wiążą się z *obłokiem*. Potwierdza takie konotacje również statystyka użycia obu słów w polskiej edycji Biblii Tysiąclecia (wersja *online*), gdzie *obłok* pojawia się aż 119 razy, a *chmura* tylko 72 razy.

Podsumowując, chociaż obie możliwości, i *obłok*, i *chmura*, oparte są na tym samym schemacie BLOKADY (oznacza zjawisko atmosferyczne zasłaniające światło słońca), to tylko w pojęciu *obłoku* obecny jest profil BLOKADY WIDZENIA (więc tylko tu istnieje możliwość metaforycznego rozszerzenia do BLOKADY ROZUMIENIA). Wyrazisty w *obłoku* jest również schemat POJEMNIKA (wskazuje go przedrostek *o-* oraz odczytujemy go z etymologii). Schematy te budują skojarzenia bliskie obrazowaniu angielskiego traktatu, co przemawia za wyborem leksemu *obłok* jako materiału źródłowego metafory mistycznej niewiedzy. W grę wchodzi tu m.in. także aksjologia pojęć *obłok* i *chmura*. Za odrzuceniem *chmury* przemawia jej silnie negatywne nacechowanie. Przeprowadzoną tu analizę obu polskich pojęć potwierdza intuicyjny wybór dokonany przez większość uczestników ankiety, dla których konotacje religijne ma *obłok*, a nie *chmura*.

Warto na koniec przyrzeć się jeszcze jednemu fragmentowi *Obłoku niewiedzy* (czy też: *Chmury niewiedzy*) w polskich przekładach i zobaczyć, na jaką zmianę oryginalnego obrazu może narazić polskiego czytelnika nieostrożny tłumacz.

In þis cloude it was þat Marye was ocupied wip many a preue loue put. (Hodgson s. 47, 48)

It was in this same cloud that Mary experienced the many secret movements of her love. (Wolters, s. 83)

W tymże obłoku Maria doznawała licznych tajemnych poruszeń miłości. (Unolt, s. 67, 68)

W tym to właśnie obłoku Maria przeżywała tyle tajemnych poruszeń swej miłości. (Ostrowski, s. 65)

To przez tę chmurę Maria była ogarnięta i tajemna jej miłość usiłowała ją przeniknąć. (Rostworowski, s. 63)

Obłok/chmura niewiedzy jest uszczegółowieniem schematu POJEMNIKA zarówno w oryginale jak i we wszystkich przekładach tego fragmentu (angielski przyimek *in*; polski przyimek *w* u Unolta i Ostrowskiego). U Rostworowskiego uszczegółowieniem tego schematu jest czasownik *ogarnąć*. Jednakże użyta tu strona bierna uwidacznia fakt, że Maria jest biernie poddana działaniu chmury tak, jakby chmura czynnie jej zagrażała. Za taki obraz odpowiedzialna jest tu także aksjologia: negatywne nacechowanie leksemu *chmura* wydobywa negatywny odcień znaczenia czasownika *ogarniać*: chmura wydaje się pochłaniać nie stawiającą oporu, bierną Marię. Co więcej, to, że Maria usiłowała przeniknąć chmurę maluje tu obraz przeciwny do zamierzonego przez angielskiego autora: w przekładzie Rostworowskiego uwięziona w chmurze Maria chce się wydostać na zewnątrz. Tymczasem — jak wiadomo z oryginału — przebywanie w obłoku jest upragnionym celem człowieka, który ma próbować przedostać się do jego wnętrza, w pobliże Boga.

Wydania traktatu *The Cloud of Unknowing* i jego polskich przekładów

1944. „*The Cloud of Unknowing*” and „*The Book of Privy Counselling*”. (ed., trans. and intro. Phyllis Hodgson) London: Oxford University Press for The Early English Text Society.
1978. „*The Cloud of Unknowing*” and *Other Works*. (ed. and trans. Clifton Wolters) London: Penguin Books.
2001. *Obłok niewiedzy*. (tłum. Wojciech Unolt) Poznań: W drodze.
1988. *Obłok niewiedzy i inne dzieła*. (tłum. Witold Ostrowski) Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
1985. *Chmura niewiedzy i listy*. (tłum. Piotr Rostworowski) Kraków: Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych.

Bibliografia

- Bartmiński Jerzy, 2003, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*. [w:] Bartmiński, Jerzy (red.) 2003, s. 59–86.
- Bartmiński Jerzy, (red.) 2003, *Język w kręgu wartości*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Fauconnier Gilles, 1994, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krzeszowski Tomasz P., 1997, *Angels and Devils in Hell. Elements of Axiology in Semantics*. Warszawa: Wydawnictwo Energeia.
- Libura Agnieszka, 1995, *Metaforyka potoczna w przestrzeni semantycznej ŚWIATŁO–CIEMNOŚĆ*. Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe. Rozprawy Komisji Językowej XXI, s. 25–58.
- Reale Giovanni, 2001, *Historia filozofii starożytnej. Tom II. Platon i Arystoteles*. (trans. Edward Iwo Zieliński) Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sweetser Eve, 1990, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Tabakowska Elżbieta, 1993, *Cognitive Linguistics and Poetics of Translation*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Tabakowska Elżbieta, 2001, *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*. Kraków: Universitas.
- Tabakowska Elżbieta, 1995, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*. Kraków: Polska Akademia Nauk, Oddział w Krakowie.

Słowniki

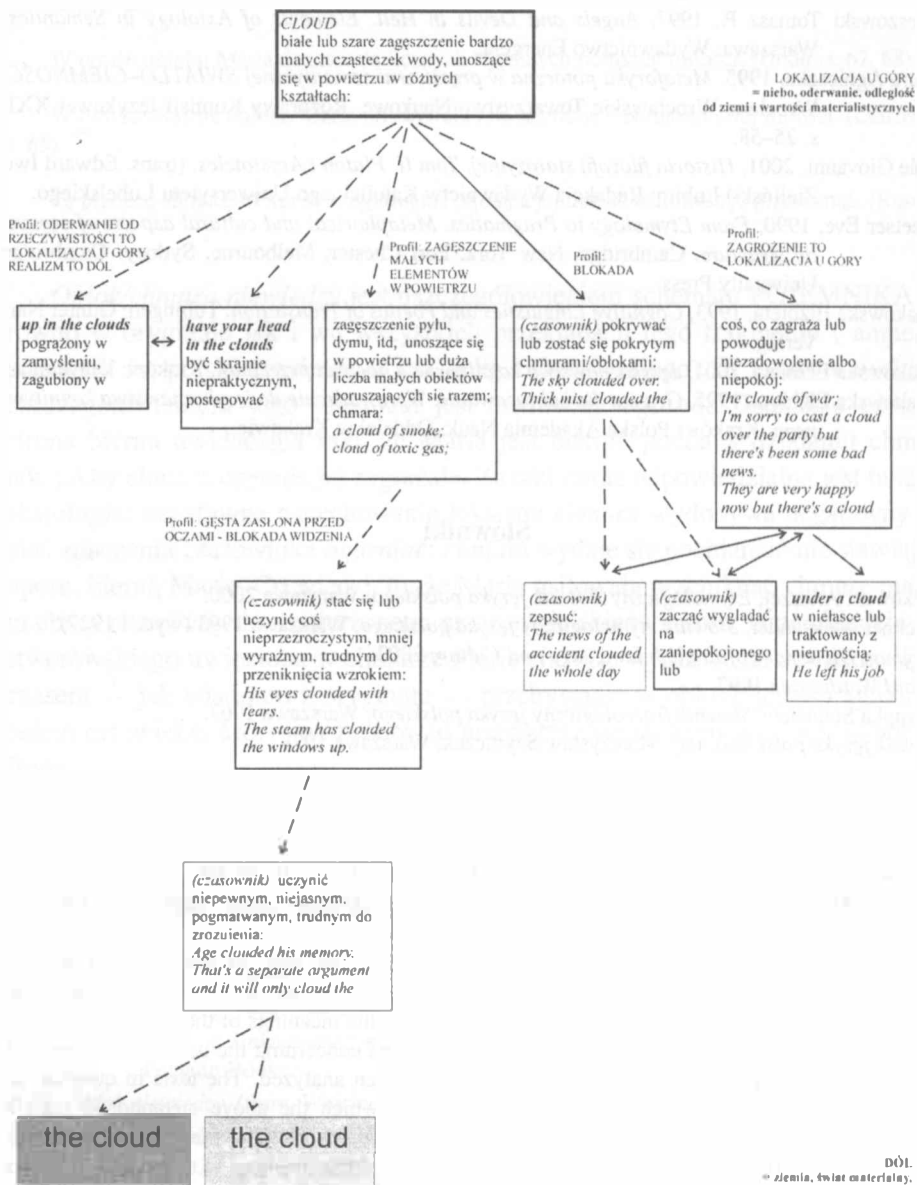
- Bańkowski Andrzej, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Warszawa 2000.
- Brückner Aleksander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993 (wyd. I 1927).
- Longman Dictionary of English Language and Culture* 2002.
- Oxford Wordpower* 1997.
- Skorupka Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1967.
- Słownik języka polskiego*, red. Mieczysław Szymczak, Warszawa 1978.

OBŁOKI OR CHMURY IN THE MYSTICAL SKY. RELIGIOUS CONNOTATIONS OF THE POLISH CONCEPTS OF OBŁOK AND CHMURA AS POSSIBLE EQUIVALENTS OF THE ENGLISH CLOUD

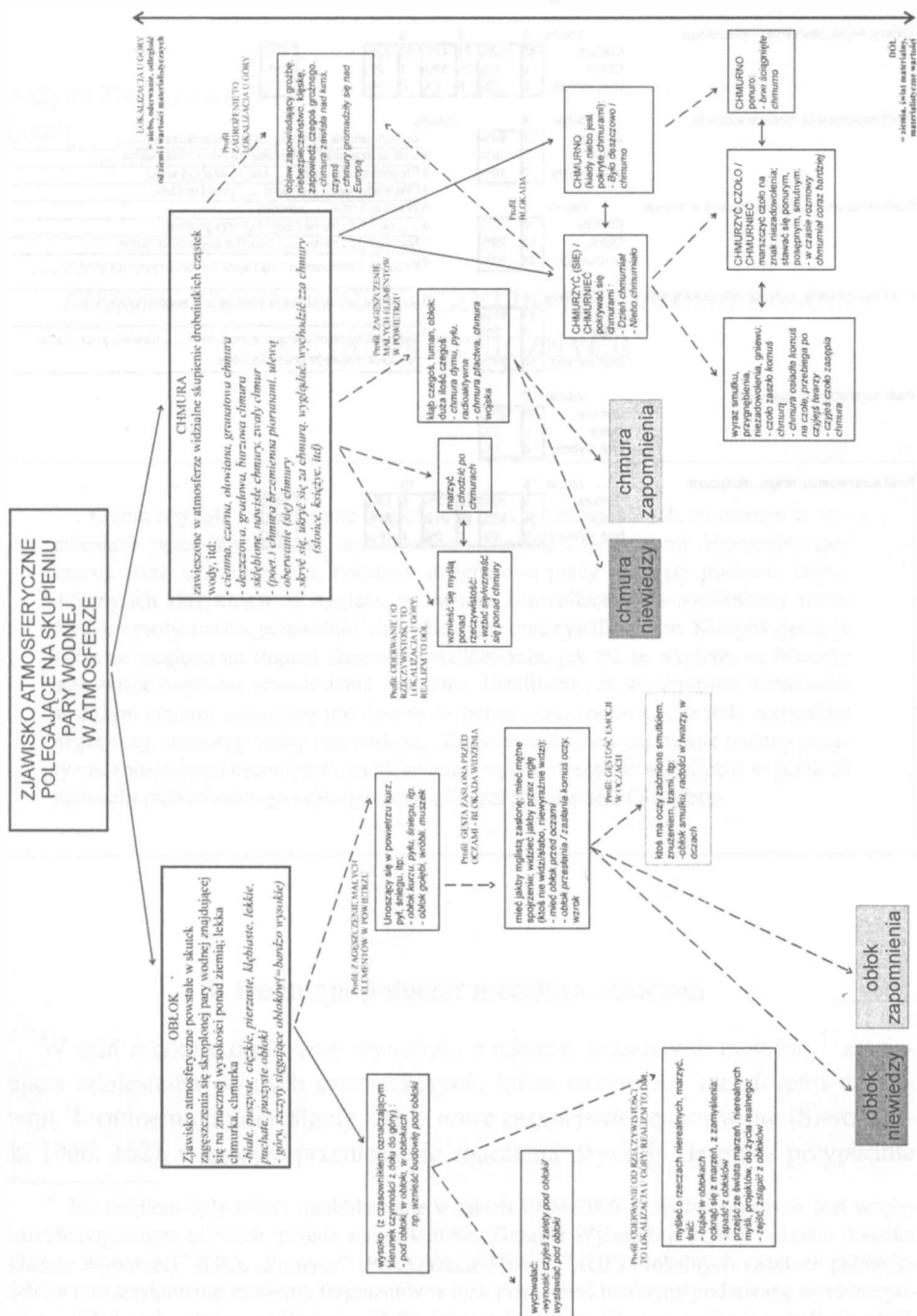
The article is an analysis of possible Polish translations of the English concept *cloud* as either *obłok* or *chmura*, based on a text in which the concept is used metaphorically: *the cloud of unknowing* (*obłok/chmura niewiedzy*). The author presents networks of the meanings of the three concepts, the results of a survey performed among Polish respondents and concerning the use of these concepts. Selected excerpts of the original and its translations are then analyzed. The texts in question are an anonymous 14th-century English mystical treatise, in which the above metaphor is used in the title (*The Cloud of Unknowing*) and its three Polish translations. The theoretical frameworks which facilitate an analysis of non-metaphorical and metaphorical meanings of the above-mentioned concepts, as well as an examination of the degree of their equivalence in translation, is the cognitive

theory of metaphor, the linguistic worldview conception and the cognitive approach to the unit translation and translational equivalence. The results indicate that the choice of either *obłok* *chmura* as the Polish equivalents of *cloud* imposes on the Polish reader a different image of mystical experience described in the English treatise: it differs mainly in the axiology of each Pol concept.

Załącznik 1



Załącznik 2



Załącznik 3: Statystyka użycia polskich leksemów 'obłok' i 'chmura'

liczba respondentów 45

Główny węzeł znaczenia: meteorologia

zdanie	1	2	3	
Chmura	41 100%	21 47%	44 98%	81%
Obłok	0 0%	24 53%	1 2%	19%
brak wyboru	0 0%	0 0%	0 0%	0%

Profil rozszerzenia: blokada widzenia

zdanie	4	Zdania
Chmura	31 69%	1 Będzie lato; na niebie są ciężkie, deszczowe
Obłok	7 16%	2 Dziś będzie ładnie; na niebie są tylko małe, lekkie
brak wyboru	7 16%	3 Prognoza zapowiada nad tą częścią kraju.
		4 Ona słabo widzi; ma jakby przed oczami.
		5 W oczach miał smutku.
		6 osiadł(a) mu na czole; był przynębiony.
		7 Nad Europą zawisły; groźba wojny była realna.
		8 Podczas Przemienienia na Górze Tabor Chrystusa zakrył(a)

Profil rozszerzenia: gęstość emocji w oczach

zdanie	5
Chmura	8 18%
Obłok	13 29%
brak wyboru	24 53%

Profil rozszerzenia: gęstość emocji na twarzy

zdanie	6
Chmura	31 69%
Obłok	1 2%
brak wyboru	13 29%

Profil rozszerzenia: zagrożenie

zdanie	7
Chmura	41 100%
Obłok	0 0%
brak wyboru	0 0%

Profil rozszerzenia: religia, mistycyzm

zdanie	8	9	10	
Chmura	9 20%	18 40%	8 18%	24%
Obłok	34 76%	25 56%	30 67%	69%
brak wyboru	1 4%	1 2%	1 2%	7%

Grażyna Zarzycka
(Łódź)

MURZYN ZROBIŁ SVOJE... , CZYLI O PEWNYCH TYPACH METAFOR ETNICZNYCH

Celem artykułu jest ukazanie językowego obrazu czarnoskórych, zawartego w wyrażeniach przenośnych (tzw. metaforach etnicznych) z leksemami *Murzyn/murzyn*, *czarny*, *Kali*, *Olisadebe* i in. Podstawą materiałową pracy są teksty prasowe. Dokonujemy ich klasyfikacji ze względu na intencje komunikatorów i wyróżniamy metafory: krzywdy, maski, przenośnie identyfikacyjne oraz cywilizacyjne. Klasyfikujemy je także ze względu na stopień skonwencjonalizowania, jak też ze względu na leksemy stanowiące podstawę przeniesienia znaczenia. Ustaliliśmy, że w zebranych metaforach w dużym stopniu powielany jest obecny w polszczyźnie potoczny, przede wszystkim negatywny, stereotyp osoby czarnoskórej. Zaobserwowaliśmy też pewne zmiany pozytywne (odejście od ksenofobii), na które miała wpływ obecność w Polsce (i w polskich mediach) utalentowanego czarnoskórego piłkarza Emmanuela Olisadebe.

1. Definicja pojęcia: metafora etniczna

W tym artykule omówimy wydobyte z tekstów prasowych metafory¹ zawierające odniesienia do osób czarnoskórych, które nazywamy metaforami etnicznymi. Terminem tym określamy każde *nowe zestawienie semantyczne* (Sierotwiński 1966: 152), w którym przeniesienie znaczenia uzyskuje się przez przypisanie

¹ Ich źródłem były teksty opublikowane w latach 1989–2005 w zróżnicowanych pod względem ideologicznym pismach, przede wszystkim w: „Gazecie Wyborczej” (GW), łódzkim dodatku „Gazety Wyborczej” (GŁ), „Polityce” (P), „Gazecie Polskiej” (GP) i lokalnych gazetach pabianickich (w tym artykule nie cytujemy fragmentów z tych pism, choć bierzemy pod uwagę wyekscerpowane z nich dane językowe we *Wnioskach*). Niniejszy tekst stanowi kontynuację rozważań zawartych w artykule opublikowanym w „Etnolingwistyce” nr 17, zob. Zarzycka (2005).

nosicielowi (osobie, zjawisku) cech osób czarnoskórych lub właściwości specyficznych dla świata osób czarnoskórych. Za pomocą tego typu metafor komunikatorzy formułują sądy o przymiotach osób białoskórych oraz o różnorodnych aspektach ich życia społecznego. Interesują nas zarówno metafory skonwencjonalizowane, jak też oryginalne; pierwsze są nośnikami zakreślonego w polszczyźnie obrazu czarnoskórych (dalej terminu *językowy obraz świata* będę używała wymieniając ze skrótem JOS), a w drugich odbijają się współczesne nastawienia autorów na temat tych osób i ich świata.

2. Typy metafor

Kluczem kategoryzacyjnym służącym wyodrębnieniu i klasyfikacji metafor etnicznych będzie wydobycie intencji komunikatora — autora wypowiedzi, w której dane wyrażenie metaforyczne się pojawiło. Naszą analizę udokumentujemy przykładami kontekstów prasowych; da to wyobrażenie o tym, jaką rolę odegrała konkretna metafora w przewodzie argumentacyjnym danego autora. We wnioskach wypowiemy się m. in. na temat „mocy językowej” metafor oraz na temat wbudowanych w nie stereotypów.

2.1. Metafory krzywdy

Najważniejszą funkcją metafor krzywdy jest umożliwienie wypowiadającym się zestawienia sytuacji danej osoby z sytuacją osoby czarnoskórej (Murzyna) jako osoby pokrzywdzonej i wykorzystywanej; a także sytuacji danego kraju z sytuacją Afryki, kontynentu uważanego za wyzyskiwany. Osoby stosujące tego typu metafory najczęściej same uważają się za osoby pokrzywdzone i wyzyskiwane, choć metafory te umożliwiają także publicystom ironiczne komentowanie pewnych zjawisk społecznych.

Metaforą o dużej frekwencji jest określenie *biały murzyn*. W podstawowym znaczeniu ta oksymoroniczna metafora oznacza tyle, co ‘biały wyrobnik’, a jeszcze częściej ‘polski wyrobnik’. Częste posługiwanie się tym określeniem przez Polaków świadczy o poczuciu krzywdy i zagrożenia w obliczu następujących w Polsce lat 90. zmian gospodarczych. Jest jednocześnie dowodem na to, że słowo *murzyn* jest w polszczyźnie nośnikiem negatywnych treści, odnosi się do kogoś o najniższym statusie społecznym²; zob. przykład:

² Słowo *murzyn* (pisane małą literą) ma w języku polskim ustalone metaforyczne znaczenie i w języku potocznym jest określeniem stosowanym do: 1. kogoś, kto wykonuje jakąś ciężką i niewdzięczną pracę: „Pisząc prace magisterskie w charakterze murzyna, zarabiał więcej niż na uniwersytecie”; 2. kogoś, kto jest gdzieś zatrudniony nielegalnie: „Zaczepiał się jako murzyn przy niewielkich budowach i tak dawał sobie radę” (Bańko (red.) 2000: 903, t. A...Ó). Podobnie

Jesteśmy biali murzyni (śródtytuł) *Reporterka*: — *A rasizm istnieje według pani?* — „Według mnie to my jesteśmy biali murzyni” — uważa sąsiadka. „Gorzej jeszcze wykorzystywani jak ci czarni.” /— *Ależ pani rozżalona...* / „No rozżalona, bo ani pracy tutaj młodzież nie ma, a jak ktoś idzie pracować, to po prostu jak biały murzyn. Za nic pracują ludzie, za nic”; *Mamy prywatnego Murzyna* (GW, 21.02.1997).³

Pytania reporterki były zadawane w związku z zamieszkaniem we wsi osoby czarnoskórej. Była to osoba o wysokim statusie zawodowym, dlatego też porównujący się z nią Polacy nie postrzegali jej jako osoby pokrzywdzonej (jako *murzyna* ‘wyzyskiwanego wyrobnika’).

W kilku artykułach obecne jest powiedzenie *Murzyn zrobił swoje*, *Murzyn może odejść*, najczęściej w wariantcie skróconym, jak w artykule *Gilowska i syn* (GW, 23.05.2005), będącym komentarzem na temat przyczyn odejścia znanej posłanki Platformy Obywatelskiej z tego ugrupowania politycznego. Interesujący nas zwrot — *Murzyn zrobił swoje* — występuje jako śródtytuł, ilustrując odczucia odsuniętych na boczny tor liderów z grupy inicjatywnej PO w Lublinie: „*Pani profesor miała pełne prawo postawić na swojego syna i ludzi z jego otoczenia. Wcześniej jednak powinna podziękować ludziom, którzy w Lublinie zakładali partię. Tego nam zabrakło. Poczuliśmy się jak zdezelowane meble, które po kupnie nowych wstawia się do piwnicy*” — *żali się inny z założycieli PO*. Główną funkcją retoryczną śródtytułu jest — podobnie innych nagłówków — podkreślanie, ekspozowanie, nazywanie najważniejszych elementów danego fragmentu tekstu. Użycie zwrotu *Murzyn zrobił swoje* w tej funkcji świadczy o jego głębokim zakorzenieniu w polszczyźnie.⁴

Omówiony zwrot w zgromadzonych kontekstach prasowych wystąpił także w wariantach: *przysłowiowy murzyn* (*Murzyn*) *który robi (zrobił) swoje*.

2.2. Metafory maski

Metafory maski służą najczęściej do opisu osób białych, zachowujących się — jak sadzą komentatorzy — w sposób specyficzny dla czarnych lub wywołujących

definiowane jest to słowo w słowniku Szymczaka (red.) (1993: 220; t. L-P). W wielu kontekstach prasowych słowo *murzyn* w znaczeniu metaforycznym pisane jest małą lub wielką literą.

³ Taka definicja określenia *biały murzyn* doskonale przystaje do definicji ze słownika Kopalińskiego (1991: 96): *człowiek wyzyskiwany, ciężko harujący dla cudzej chwały, nędznie wynagradzany*. Eksplikacje określeń: *murzyn* i *biały murzyn* pozwalają wyciągnąć wniosek, że oba oznaczają to samo; wyrażenie przydawkowe wydaje się jedynie oddziaływać z większą mocą, gdyż podkreśla się w nim fakt, że owym wyrobnikiem, człowiekiem wyzyskiwanym jest osoba biała (presupozycja: taka, która powinna występować w raczej w roli wyzyskiwacza).

⁴ Źródłem tego powiedzenia jest literatura, zob. informację na ten temat w: Kopaliński (1991: 719): *Murzyn zrobił swoje*, *Murzyn może odejść*, nm. „*der Mohr hat seine Arbeit getan; der Mohr kann gehen*”, ze sztuki Fiesco, 3,4, F. Schillera. W potocznej świadomości — przynajmniej w Polsce — powiedzenie to nie funkcjonuje jednak jako cytat literacki.

wrażenie takie, jak osoby czarne; rzadziej do opisu osób czarnych zachowujących się tak jak białe. Reprezentują je następujące wyrażenia i zwroty:

murzyński głos lub *murzyńska barwa głosu* (GŁ, 6.11.2001); jest to określenie o pozytywnej konotacji; w tekście w ten sposób charakteryzowano *chrapliwy, ciepły głos* Ewy Bem;

biały Murzyn — wyrażenie to stosuje się do opisu białoskórych muzyków, którzy osiągnęli taki stopień mistrzostwa w uprawianiu specyficznych, „czarnych” gatunków muzyki, że słuchając ich muzyki lub ich głosu (chrypliwego, chropowatego), nie sposób ich odróżnić od artystów czarnoskórych („zakładają maskę” osoby czarnoskórej). Określenie to można więc uznać za pochwałę białego muzyka; np. krytyk muzyczny określa w ten sposób lidera brytyjskiego zespołu Simply Red w artykule *Historia białego Murzyna* (GW, 7.06.1996);

biała czarna — określenie metaforyczne, kojarzące się z określeniem „mała czarna” ‘czarna elegancka sukienka mini’, będące wariantem żeńskim wyrażenia *biały Murzyn*; w artykule *Śpiewające dzieci* (P, nr 37, 2005) zastosowano je do charakterystyki piosenkarki Natalii Kukulskiej: *Przez wiele lat robiła wszystko, by uciec od podobieństwa* [do matki, piosenkarki Anny Jantar; GZ] — *chciała być „białą czarną”, choć zaśpiewała także trochę przebojów Jantar*;

biały Murzyn; określenie zawarte w tytule artykułu Katarzyny Jackowskiej (P, nr 10, 1993), odnoszące się do amerykańskiego aktora komediowego Billa Cosby’ego, a w owej metaforze jest wyrażona sugestia o tym, że „zdradził” on swoją rasę [udaje białego]”zakłada maskę” białego]: *Murzyńska rodzina Billa Cosby’ego nie pokazuje odmienności tradycji i odrębności kulturowej, mruga w stronę białych mówiąc „jesteśmy tacy jak wy, powinniście nas polubić”*.

2.3. Metafory o charakterze identyfikacyjnym

Pod tym mianem rozumiemy przenośnie, których podstawą jest identyfikacja (utożsamianie się — pozytywne lub negatywne) z osobami czarnoskórymi. Pod względem logiczno-psychologicznym tego rodzaju metafory często mają cechy metafor krzywdy, jak i metafor maski; pozwalają przedstawicielom pewnych środowisk określić własną tożsamość (służą w celach autoidentyfikacyjnych), jak też wspomagają ich opis dokonywany przez obserwatorów zewnętrznych.

Zob. fragment artykułu o środowisku polskich raperów: [...] *Raperzy z Kielc i ich publiczność z dwóch powodów czują się w Polsce Murzynami. Po pierwsze dlatego, że są młodzi, w uszach mają kolczyki, na rękach koraliki, na nogach rozszerzane spodnie. [...]. Potem przychodzi duma ze statusu mieszkańca czarnego getta w samym środku Polski [...]; Scyzoryk, gangster z Kielc* (GW, 7.09.1995).

Warto zauważyć, że w określeniach *czuć się polskim Murzynem* oraz *być mieszkańcem czarnego getta w środku Polski*, obok poczucia krzywdy, związanego

z beznadzieją życia w blokowiskach, wyczuwamy także dumę z przynależności do subkultury raperów; tym samym w obu metaforach w sposób pozytywny podkreślany jest związek emocjonalny z czarnoskórymi amerykańskimi raperami z USA.

2.4. Metafory cywilizacyjne

W tego rodzaju metaforach podstawą stają się euro- i białocentryczne przekonania komunikatorów o cechach cywilizacyjnych osób czarnoskórych (zwykle Afrykanów lub mieszkańców amerykańskich czarnych gett). Tak więc, mimo że wyrażenia i zwroty przenieśne, które zaliczamy do tej kategorii, nie są skierowane pod adresem czarnoskórych, jest w nie wpisana wyraźna informacja o tym, co ich twórca sądzi o przedstawicielach rasy czarnej oraz o ich cywilizacji. Wśród wyrażenia i zwrotów przenieśnych wydzielimy kategorie, uwzględniając intencje autorów wypowiedzi, w których odnotowano ich użycie.

2.4.1. Metafory specyficznego poczucia sprawiedliwości i wartości

Do tej kategorii zaliczamy wszystkie zwroty i wyrażenia metaforyczne, nawiązujące do Kalego, bohatera powieści Henryka Sienkiewicza *W pustyni i w puszczy* i wyznawanej przez niego „filozofii” (etyki) podwójnej moralności. Przykładami są: pojawiający się często w prasie cytaty (lub jego parafrazy) *Kalemu ukrąść to źle...*; komentarze-etykietyki typu: *filozofia Kalego*; metaforyczne okazjonalizmy z leksemem Kali, np. *Kali bez majątek* (P, nr 18, 1999) czy neologizm *kalizm*; zob. Piotr Wierzbicki, *Kalizm wobec wartości* (GP, 4.11.1998) [szerzej objaśniamy je w punkcie 3.].

Zawarta w Sienkiewiczowskiej frazie „prawda” o specyficznym dla Afrykanów poczuciu sprawiedliwości nosi cechy europocentrycznego komentarza na temat przedstawicieli mniej rozwiniętej cywilizacji; zarazem jednak obrazowość tej frazy nadaje jej symbolicznego, alegorycznego właśnie charakteru, stając się narzędziem, które łatwo wykorzystać w celach argumentacyjnych (stąd cytaty ten często wieńczy komentarze polityczne oraz artykuły dotyczące zagadnień społecznych).

Zwrot [czuć się] *jak Murzyn w buszu* (P, nr 6, 1990) zaistniał z kolei jako obrazowe porównanie w wypowiedzi warszawianina, zirytowanego zalewem sklepów przez importowane produkty niskiej jakości.⁵ Biorąc pod uwagę to, że listy do redakcji są pisane często pod wpływem impulsu, bez głębszej refleksji nad stylem i formą tego, co się chce przekazać, określenie trzeba uznać za bardzo mocno zakorzenioną w umysłach Polaków metaforę cywilizacyjną, opartą na stereotypie

⁵ Porównanie to można też potraktować jako metaforę krzywdy; a pokrzywdzonymi są — zdaniem wypowiadającego się warszawianina — polscy konsumenci.

dzikości Murzynów i przekonaniu o ich braku umiejętności oceny rzeczy wartościowych.⁶

2.4.2. Metafory uwarunkowań genetycznych

Podstawą tworzenia tego rodzaju metafor jest przekonanie o niemożności walki z naturą, z genetyką, a najbardziej jaskrawą egzemplifikacją tego przeświadczenia mają być cechy rasowe osób czarnoskórych (ich murzyńskość). Przykładami są tu zwroty, które wystąpiły w jednym z komentarzy politycznych o „incydencie językowym” w czeskim parlamencie: *Nie ma byłych Murzynów; Komuch, czyli Murzyn; Nie ma byłego komunisty, tak jak nie ma byłego Murzyna* [‘Gdy się było kiedyś komunistą, to nie można przestać nim być, tak jak Murzyn nie może przestać być Murzynem’] (GW, 26.07.2000).

Do tej samej kategorii można zaliczyć często pojawiające się w prasie wyrażenie metaforyczne *mowa Kalego* [‘mowa okaleczona (łamana); mowa dzikich’], w którym zawarte jest przeświadczenie o niemożności przyswojenia sobie przez Afrykanów języków europejskich.

2.4.3. Metafory chaosu

Charakterystyczną ich cechą jest odwoływanie się do stereotypowego przeświadczenia o Afryce — miejscu społecznego chaosu.

Arktyka dzika — ten kalambur językowy został użyty w tekście (P, nr 41, 1993), omawiającym skomplikowaną sytuację w polskiej energetyce. Fraza ta, będąc parafrazą wyrażenia *Afryka dzika*, piętnuje panujący w polskiej energetyce chaos, bałagan i brak pomysłów na rozwiązanie sprawy zadłużeń tak, by było to społecznie jak najmniej szkodliwe, a jednocześnie najmniej bolesne dla gospodarki.

Wieża Kalego; J. Safuta (P, nr 21, 2004) — wyrażenie to można uznać za metaforę chaosu językowego; przenośnia ta powstała w wyniku kontaminacji metafory chaosu i różnorodności: *Wieża Babel* oraz wyrażenia *mowa Kalego*, będącego metaforą genetycznych uwarunkowań i zarazem metaforą „mowy dzikich”.

2.4.4. Metafory mentalności niewolniczej

Są to obrazowe określenia derywowane od leksemu *Murzyn/murzyn*, w których są obecne przeświadczenia o pasywności, bezwolności, lenistwie itp. charakteryzowanych podmiotów (o ich mentalności niewolniczej). Celem takich określeń jest piętnowanie wad życia społecznego w Polsce; np.: *zmurzynienie* ‘stan pasywności i psychicznego niewolnictwa na własne życzenie’; *zmurzynieni* ‘ludzie będący w stanie zmurzynienia’ — Rafał Ziemkiewicz; *Zmurzynienie* (GP, 13.09.2000, nr 37). Zob. dłuższy fragment felietonu, w którym autor charakteryzuje duże grupy Polaków, obarczających wszystkich za swój zły los i niepodejmujących prób wydobycia się ze stanu bezrobocia oraz materialnej oraz psychicznej nędzy:

⁶ Zdaniem Idy Kurcz (2000: 206), bezrefleksyjne zachowania pozwalają na wydobycie najgłębiej zakorzenionych uprzedzeń i stereotypowych opinii.

[...] Nazywam ten syndrom zmurzynieniem. Nie chodzi w tym określeniu o rasę, tylko o pewien rodzaj zgnojenia psychicznego — na podobnej zasadzie w obozach koncentracyjnych mówiło się o „muzulmanieniu” tych, którzy poddawali się i rezygnowali z walki o przeżycie. Zmurzynienie jest dzisiaj jedną z najcięższych chorób Polski. [...] Dokładnie bowiem taką samą mentalność przejawiają mieszkańcy czarnych gett w amerykańskich miastach. [...] To jest właśnie zmurzynienie. Nieuleczalne niewolnictwo. [...] Wyleczyć zmurzynionych z polskich pegeerów czy wiosek pewnie nie ma już nadziei [...].

W obu tych derywatach podstawą słowotwórczą jest *Murzyn/ murzyn* właśnie w dwu znaczeniach — niemetaforycznym ‘przedstawiciel rasy czarnej’ i metaforycznym ‘niewolnik’. Oba powstały w wyniku działań kreatywnych autora (są autorskimi innowacjami leksykalnymi) i, za Barbarą Kudrą (2001: 30), zajmującą się leksyką w dyskursie politycznym polskiej prasy lat 80. i 90., można je potraktować jako twory potencjalne, neologizmy tekstowe (podobnie zresztą jak określenie *kalizm*). Zdaniem Kudry, powołując do życia nowe twory językowe w formie rzeczownikowej, autor nadaje im społeczną rangę, nobilitując pewne zjawiska. Ze względu na opisaną technikę tworzenia, oba określenia są przykładami neologizmów słowotwórczych (neologizmy tego typu oraz techniki ich tworzenia szeroko przedstawia Jadacka: 2001).

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że wykreowane przez Ziemkiewicza określenie *zmurzynienie* jest aluzją do *zmuzułmanienia* — określenia upowszechnionego przez Tadeusza Borowskiego w opowiadaniach obozowych, na co wskazuje sam autor w przytoczonym wyżej fragmencie felietonu. Podsumowując, *zmurzynienie* to innowacja tekstowa, nośna pod względem znaczeniowym oraz interesująca z uwagi na działania słowotwórcze, dzięki którym powstała. Ciekawy jest też efekt komunikacyjny (treść i intencja nadawcy) oraz stylistyczny (uzyskanie określenia metaforycznego o wielu niuansach znaczeniowych). Czy zleksykalizuje się ona przynajmniej do tego samego stopnia, co *muzułmanin* w znaczeniu utrwalonem w tekstach Borowskiego? To rzecz wątpliwa, gdy weźmie się pod uwagę jej „antypoprawnościowy” (a ujmując zagadnienie mniej eufemistycznie — rasistowski) charakter i porówna to nastawienie autora ze współczesnymi — „poprawnościowymi” — tendencjami socjolingwistycznymi we współczesnej polszczyźnie ogólnej.

2.4.5. Metafory zacofania cywilizacyjnego (nędzy)

Podstawą metaforycznego obrazowania w tego typu przenośniach jest przekonanie o nędzy panującej w wielu państwach afrykańskich i ogólnie — na Czarnym Lądzie — będącym prototypem miejsca zacofanego cywilizacyjnie. Przykładem może być określenie *somalijska nędza* ‘wyjątkowa nędza’, które pojawiło się w wypowiedzi polskiego reżysera Kazimierza Kutza, odnotowanej w przededniu 25 rocznicy „Solidarności”: *Ci, którzy harowali na „Solidarność”, najwięcej stracili na zmianach. Proszę spojrzeć, mamy 20-procentowe bezrobocie, somalijską*

nędzę w wielu regionach kraju, a państwo udaje, że nie ma sprawy; Nie jadę do Gdańska (GW, 26.08.2005).

2.5. Metafory obcości

Są to wyrażenia przenośne, których celem jest zobrazowanie odczucia obcości wobec kogoś, np.: *Murzyn z plemienia Zulu-Gula* — wyrażenie to nie jest omawiane przez słowniki języka polskiego ani słownik polszczyzny potocznej. Piszącej te słowa wydaje się, że można je zaliczyć do „skrzydlatych słów”⁷ i potraktować jako często używaną w języku potocznym metaforę (abstrakcję) „skrajnego obcego”, który niekoniecznie musi być czarnoskóry. Interesujące nas wyrażenie pochodzi z cyklicznego felietonu Elżbiety Isakiewicz *Moje awantury*: [...] *Antypolak uwielbia amerykańskie skarpetki, francuskie żaby i „Gazetę Wyborczą”. Anty-Polak spłonąłby na stosie w obronie prawa Murzyna z plemienia Zulu-Gula do podrzynania gardel białym, pod takim wszakże warunkiem, że Murzyn by się nie okazał potomkiem zawieruszonego tu pięćset lat temu Polaka; Antypolakom* (GP, 9.06.1994, nr 21).

3. Wnioski

W zbiorze metafor znalazły się metafory utarte (skonwencjonalizowane) oraz oryginalne, utworzone przez autorów cytowanych tekstów lub ich rozmówców, z niewielką przewagą ilościową przenośni pierwszego typu. Trzeba przyznać, że metafory oryginalne niejednokrotnie bazują na stereotypach zawartych w utartych określeniach metaforycznych. O tym, by którąś z prasowych realizacji językowych uznać za metaforę oryginalną zdecydowały oryginalna forma językowa lub szczególna intencja komunikatora, wzmacniająca znany stereotyp językowy, bądź wykraczająca poza ten stereotyp.

Do metafor skonwencjonalizowanych zaliczymy:

a. określenia przenośne z leksemem *Murzyn* oraz *murzyński*:

⁷ Zulusi to według *Encyklopedii PWN* (1997: 1048; t. Z-S) lud afrykański, zamieszkujący RPA, posługujący się językiem zulu. Nazwa *Zulu Gula* została spopularyzowana (wymyślona?) przez aktora i satyryka Tadeusza Rossa, który „w kostiumie osoby czarnoskórej” opisywał i piętnował w telewizyjnym programie „Zulu Gula” rzeczywistość polską wczesnych lat 90. W polszczyźnie potocznej używane jest również określenie (nieodnotowywane przez słowniki) *język hula-gula* (synonim określenia *mowa Kalego*), odnoszące się najczęściej do egzotycznego języka, którego nikt nie jest w stanie zrozumieć bądź też (częściej) do „śmiesznej” odmiany polszczyzny, używanej przez cudzoziemców (głównie czarnoskórych); pisząca te słowa ma poczucie, że jest ono wcześniejsze od określenia *Murzyn z plemienia Zulu-Gula*.

być Murzynem/murzynem 'być wyrobnikiem'; *biały murzyn*; (*być/czuć się*) *białym murzynem* 1. 'być/czuć się osobą pokrzywdzoną, wykorzystywaną (zwykle na rynku pracy), wyrobnikiem'; 2. 'być/czuć się osobą dyskryminowaną'⁸; 3. 'być białym muzykiem wykonującym muzykę/śpiewającym tak, jak czarni'; 4. 'być czarnoskórym udającym osobę białą'; 5. 'być mieszańcem rasowym'; *polski murzyn* 'osoba pokrzywdzona na rynku pracy'; *murzyni historii / odegrać rolę przysłowiowego murzyna historii* 'być pokrzywdzonym w efekcie rozwoju zdarzeń historycznych'; *Murzyn zrobił swoje / przysłowiowy Murzyn, który zrobił swoje* 'ktoś wykonał za kogoś pracę, a później został uznany za niepotrzebnego i niepożądanego, w związku z tym czuje się pokrzywdzony'; również w formie czasu teraźniejszego: *Murzyn robi swoje*; (*mieć*) *murzyński głos/murzyńską barwę głosu* 'mieć chrapliwą, ciepłą barwę głosu, jak śpiewający Murzyni'; *Nie ma byłych Murzynów* 'nie można zaprzeczyć swoim cechom wrodzonym'; *Murzyn z plemienia Zulu-Gula* 'osoba skrajnie obca, jak dziki Murzyn z egzotycznego plemienia';

b. Określenia z leksemem *czarny*:

czarna/„czarna” muzyka 1. 'muzyka w stylu soul, wykonywana przez czarnoskórych lub białoskórych muzyków'; 2. 'muzyka wykonywana w sposób typowy dla czarnych muzyków'; *czarny głos/czarna barwa głosu* 'chrapliwy, ciepły głos, przypominający głos czarnoskórych wykonawców'; *czarni* 'duchowni'; [*praca*] *na czarno* 'praca nielegalna'⁹;

c. określenia z leksemem *Kali* : *Kalemu ukraść to źle/ filozofia Kalego* [metafory podwójnej moralności];

d. inne: *brudasy* 'obcy'.

Do metafor oryginalnych zaliczymy:

a. określenia z leksemem *Murzyn*: *czuć się w Polsce Murzynami* — 1. 'żyć w Polsce tak, jak mieszkańcy czarnych amerykańskich gett' (metafora krzywdy,

⁸ W źródłach prasowych znajdujemy informację, że metafora dyskryminacji *być murzynem* ma zasięg międzynarodowy; zob. np. taki fragment artykułu prasowego: *Czy nas można traktować jak Negrów?*; z wypowiedzi Rosjanki, skarżącej się na praktyki dyskryminacyjne stosowane wobec Rosjan przez wybijających się na niepodległość Łotyszów (GW, 20–21.05.2000).

⁹ W języku polskim istnieją także popularne zmetaforyzowane określenia typu: *czarny scenariusz* [metafora przewidywanego złego rozwoju sytuacji], *mieć czarne myśli* 'mieć złe, posępne myśli'. Ich obecność w polszczyźnie świadczy o negatywnych konotacjach barwy czarnej, czego nie należy jednak łączyć jedynie z zagadnieniami rasowymi i odniesieniami do osób czarnoskórych. Do naszego zestawienia konwencjonalnych wyrażen metaforycznych włączyliśmy natomiast określenie *praca/pracować na czarno*, gdyż jest ono odpowiednikiem pracy niewolniczej, wyrobniczej, wyraźnie wiążąc się z metaforą murzyna 'wyrobnika, osoby pokrzywdzonej na rynku pracy'. W naszych badaniach odnotowaliśmy również następujące wyrażenia utarte z przydawką *czarny*: np. *czarna gospodarka i czarne dolary* (tytuł artykułu) 'gospodarka napędzana dewizami z niepewnych, nielegalnych źródeł' (GP, 19.10.1995, nr 42).

ale też identyfikacji); 2. 'być raperami i odczuwać z tego powodu dumę'¹⁰; *komuch* czyli *Murzyn* 'Nie ma byłych komunistów, tak jak nie ma byłych Murzynów'; *czuć się jak Murzyn w buszu* 'mieć poczucie, że jest się traktowanym jak osoba którą podejrzewa się, że nie potrafi oceniać wartości rzeczy, jak Murzyn'¹¹; *zmurzynienie* 'stan pasywności i mentalnego zniewolenia'; *zmurzyniony/zmurzynieni* 'człowiek/ludzie będący w stanie zmurzynienia' = 'mentalnego zniewolenia'; *Niech się Murzyn męczy*. . . 'Niech kto inny wykona pracę za nas'; *taki Murzyn z synem* 'ktoś obcy'; *Murzyn w synagodze* 'spotkanie obcych kultur';

b. określenia z leksemami *czarny* i *biały*: *czarny Zorro*; *biały Zorro* [o polskim, białoskórym prezenterze radiowym, który udawał osobę czarnoskórą i przedstawiał się w swoim programie jako Zorro]; *czarni Polacy*; 'Polacy pracujący nielegalnie', „na czarno”; *czarne getto w środku Polski*¹² 'Kielce; centrum gangsterskiego rapu w Polsce'; *czarny brat* 'o osobie czarnoskórej przebywającej w Polsce, z którą należy się solidaryzować' „*biała czarna*”¹³ 'piosenkarka wykonująca piosenki w „czarnej stylistyce”;

c. z leksemem *Olisadebe*: *biały Olisadebe*, *muzyczny Olisadebe*, *niemiecki Olisadebe* — 1. 'osoba, która osiągnęła tak wysokie umiejętności, jak Olisadebe' 2. 'osoba czarna, tak jak Olisadebe';

d. z leksemem *Kali*: *Kali bez majtek* 'państwo czerpiącego korzyści ze sprzedaży kaset pornograficznych, a więc z nierządu, który podobno oficjalnie potępia'; *kalizm* 'filozofia Kalego' = 'filozofia podwójnej moralności'; *Wieża Kalego* 'Unia Europejska w stanie chaosu językowego';

e. z nazwami geograficznymi: *Arktyka dzika* [o chaosie w polskiej energetyce, który może spowodować problemy z ogrzewaniem; skojarzenie z „Afryką dziką”]; *sięgnąć poziomu Zimbabwe / Lepiej jest w Nigerii* 'być w stanie zacofania cywilizacyjnego; gospodarczego' = 'sięgnąć poziomu biednych krajów afrykańskich dna'; *somalijska nędza* 'wielka nędza'; *być traktowanym jak afrykańka kolonia* 'czuć się wykorzystywanym, tak jak Afryka w okresie kolonializmu'.

To zestawienie pokazuje, że najczęściej budowano metafory w oparciu o etnonim *Murzyn*, a przerośnią najczęściej stosowaną w analizowanych artykułach jest określenie *biały murzyn*. Wyrażenie to występuje w najbardziej rozpowszechnionych w badanych tekstach metaforach krzywdy oraz maski, a czasami w innych typach przerośni. Metafora ta posłużyła autorom do wydobywania pięciu różnorodnych

¹⁰ Określenie to włączamy do metafor oryginalnych ze względu na obecne w nim wieloaspektowe, a więc wychodzące poza stereotyp myślowy, widzenie mieszkańca czarnego getta.

¹¹ Metaforę tę uznajemy za oryginalną, w przeciwieństwie do wyrażenia: zachowywać się jak *Murzyn w buszu*, stosowanego w polszczyźnie do charakteryzowania osób nieokrzesanych.

¹² To wyrażenie zaliczamy do metafor oryginalnych ze względu na to, że utarte określenie *czarne getto* zostało użyte do zobrazowania innego zjawiska.

¹³ Metaforę tę uznajemy za nowy, nieskonwencjonalizowany, żeński odpowiednik utartego określenia *biały murzyn*.

znaczeń, co świadczy o jej dużej sile obrazowania. Dużą mocą językową odznacza się także zwrot *Murzyn zrobił swoje*, jak też określenia metaforyczne z leksemem *Kali*.

Kończąc, zastanówmy się, jaki obraz czarnoskórych oraz ich cywilizacji jest zawarty w wydobytych z tekstów prasowych metaforach etnicznych, a także czym on jest umotywowany? Odpowiadając na to pytanie, przywołajmy stwierdzenie Ryszarda Tokarskiego (1999), sformułowane w pracy *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*.¹⁴ Zdaniem tego autora na kształt tego obrazu wpłynęły: ksenofobia, antropocentryzm, przekonanie o własnej wyższości kulturowej, chrześcijaństwo oraz etos rycerski (tamże: 80–81). Odniesiemy się do tego stwierdzenia po przedstawieniu stereotypu osoby czarnoskórej, zawartego w omawianych metaforach etnicznych.

Otóż taka osoba (którą określa się w prasie przede wszystkim mianem *Murzyna*) obrazowana jest najczęściej w kategoriach: niewolnika, osoby wykorzystywanej, wykonującej najbardziej niewdzięczne prace (i do tego właśnie przeznaczonej), która nie może uciec od swoich uwarunkowań genetycznych (nawet nie powinna próbować), a także w kategoriach osoby o mentalności niewolniczej (leniwej, aspołecznej, bez aspiracji); w kilku tekstach *Murzyn* staje się także abstrakcją/prototypem dzikiego (np. nieumiejącego porządnie nauczyć się europejskiego języka ani niepotrafiącego oszacować wartości przedmiotów) oraz egzotycznego i zabawnego obcego (zob. określenie: *Murzyn z plemienia Zulu-Gula*), natomiast sama Afryka staje się abstrakcją zacofanego cywilizacyjnie kontynentu, pokrzywdzonego w okresie kolonializmu (konotacje negatywne, którym towarzyszy pewna nuta współczucia). Kolejny profil *Murzyna* to osoba utalentowana muzycznie (w określonych gatunkach „czarnej” muzyki) oraz sportowo (konotacje pozytywne).¹⁵

Z tego przeglądu wynika, że w metaforach etnicznych zawierających odniesienia do osób czarnoskórych odbijają się przede wszystkim dwie z pięciu wyodręb-

¹⁴ W tej pracy R. Tokarski, na podstawie 300 jednostek słownikowych, dokonuje wyodrębnienia charakterystycznego dla polszczyzny JOS „człowieka małej wartości”. Szczególnie interesujące dla naszych badań jest stwierdzenie Tokarskiego o wyraźnym sposobie wartościowania przez Polaków osób mało wartościowych, zachodzącym zgodnie z opozycją „swój–obcy”.

¹⁵ Porównajmy JOS czarnoskórych wydobyty przez nas z tekstów prasowych publikowanych w ostatnich kilkunastu latach z wynikami badań K. Pisarkowej (1976: 20): *Murzyn. Tradycyjny stereotyp Murzyna przedstawia go jako czarnego, ciężko pracującego, źle zarabiającego i wyzyskiwanego człowieka. Do starych zwrotów („Murzyn zrobił swoje, M. może odejść”; „biały Murzyn” ‘ciężko pracujący i wyzyskiwany’, „pracuje jak M” ‘ciężko’), dołącza się nowy, powojenny: „zdawać egzamin na Murzyna” ‘za kogoś’. Stereotyp współczesny rozdwaja się jednak na dwa skrajne warianty: 1. czarnuch, brzydka, leniwa, brudas, niewolnik pogardzany i wyzyskiwany, świntuch, półzwierz, „ludożerca”, śmierdziel — 2. tajemniczy, niezrozumiały, reprezentujący coś obcego, egzotycznego, ale fascynującego (jazz i muzykalność); ostatnie stwierdzenie Pisarkowa opatruje przypisem: *Znów wbrew tezie socjologów, że obcość wywołuje wrogość!* (tamże). W haśle opisującym stereotyp zostały podkreślone te cechy, które pojawiły się w badanych przez nas metaforach.*

nionych przez Tokarskiego właściwości JOS polszczyzny: ksenofobiczny stosunek do obcych oraz świadomość własnej wyższości kulturowej, połączona jednakże z indywidualnym poczuciem niedowartościowania.

Obecność we współczesnych tekstach prasowych stosunkowo dużej liczby metafor oryginalnych, całkiem nowych lub do pewnego stopnia skonwencjonalizowanych, choć nadal nie odnotowywanych przez słowniki, jak *somalijska nęcza*; *być traktowanym jak afrykańska kolonia*, jest dowodem na to, że Murzyn i jego świat to dla Polaków wygodny i atrakcyjny punkt odniesienia, służący przede wszystkim obrazowaniu negatywnych stron życia, a jeśli już pozytywnych, to w bardzo ograniczonym zakresie.

O korzystnej zmianie nastawień do osób czarnoskórych w Polsce wnioskujemy z obecności metafor oryginalnych z leksemem *Olisadebe*, które trzeba zaliczyć do przenośni o charakterze identyfikacyjnym. Możemy je także nazwać metaforami mistrzostwa, gdyż ich funkcją jest podkreślanie wysokich umiejętności wszystkich charakteryzowanych za ich pomocą osób, co czyni te osoby podobnymi do utalentowanego czarnoskórego Polaka pochodzącego z Nigerii — piłkarza Emmanuela Olisadebe.¹⁶

Odnosząc się do rozważań Teresy Dobrzyńskiej (1994) na temat funkcji (celu) metafory¹⁷, można by powiedzieć, że przenośnie, których podstawą jest leksem *Murzyn* (i jego warianty znaczeniowe) są dlatego tak powszechne, że mają oparcie w wielu mocno zakorzenionych w mentalności Polaków stereotypach. Tworząc metaforę wykorzystującą bagaż kulturowy danej wspólnoty komunikacyjnej, nadawca ma nadzieję na to, że odbiorca przenośnię błyskawicznie odczyta i właściwie zinterpretuje.

Naszym zdaniem, wspólnota nadawcy metafory i jej interpretatora jest zarówno celem, jak i warunkiem komunikacji o charakterze przenośnym. *Wieża Ka-*

¹⁶ Nasze badania ujawniły także szereg pozytywnych i pięknych przydomków samego Olisadebe, m.in. *Oli*, *Oliperetka*. Ich twórcami byli dziennikarze, ale także koledzy piłkarza z reprezentacji, traktujący Olisadebego jak swojaka. Obecność takich silnie identyfikacyjnych określeń odnoszących się do konkretnych osób może, naszym zdaniem, przyczynić się do zmiany stereotypu językowego czarnoskórych w polszczyźnie. Jest też niewątpliwie przeciwwagą dla szerzącej się na stadionach i polskich ulicach „mowy nienawiści”, której adresatami są osoby czarnoskóre. Zagadnienie to omawiam szerzej w: Zarzycka: 2006).

¹⁷ T. Dobrzyńska (1994) w szkicu *Uwarunkowania kulturowe metafory*, opublikowanym w jej książce *Mówiąc przenośnie... Studia o metaforze* stawia pytanie: dlaczego ludzie używają przenośni? Autorka eseju dyskutuje z poglądem Cohena (1978): [...] *Nie negując kooperacyjnych mechanizmów komunikacji przenośnej, których ogólne zarys naszkicował H. P. Grice, chcę się tu opowiedzieć za stanowiskiem odmiennym od Cohenowskiego — stanowiskiem, które głosi, że bliskość nadawcy i odbiorcy nie jest celem, lecz warunkiem skutecznego porozumienia przenośnego. Bliskość tę rozumiem jako zbieżność doświadczeń życiowych oraz podobne wyposażenie kulturowe: znajomość tych samych pojęć i podobne (tożsame) ich wartościowanie, co pociąga za sobą zbliżony stosunek emocjonalny do tych pojęć* (tamże: 80).

lego czy muzyczny *Olisadebe* poza polską wspólną komunikacyjną mają niewielkie szanse na odebranie w sposób zgodny z intencją autora. Czyż podstawowym zamierzeniem twórcy tych metafor nie było osiągnięcie za ich pomocą szybkiego „rezonansu odbiorczego”?

Literatura

- Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego PWN*, Warszawa.
- Cohen Ted, 1978, *Metaphor and Cultivation of Intimacy*; „Critical Inquiry” 5. *Encyklopedia PWN*, 1997, Warszawa.
- Dobrzyńska Teresa, 1994, *Mówiąc przenośnie... Studia o metaforze*, Warszawa.
- Jadacka Hanna, 2001, *System słowotwórczy polszczyzny (1945–2000)*, Warszawa.
- Kopaliński Władysław, 1991, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków.
- Kudra Barbara, 2001, *Kreatywność leksykalna w dyskursie politycznym polskiej prasy lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych*, Łódź.
- Kurcz Ida, 2000, *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa.
- Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, „Zeszyty Prasoznawcze”, R.XXXIII, nr 1–2, s. 5–26.
- Sierotwiński Stanisław, 1966, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Tokarski Ryszard, 1999, *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s.65–83.
- Zarzycka Grażyna, 2005, *Sposoby określania osób czarnoskórych w prasie lokalnej*, „Etnolingwistyka” 17, s. 241–259.
- Zarzycka Grażyna, 2006, *Dyskurs prasowy o cudzoziemcach (na podstawie tekstów o Łódzkiej Wieży Babel i osobach czarnoskórych)*, Łódź (w druku).

‘A NEGRO DID WHAT HE WAS SUPPOSED TO DO...’

A STUDY OF SOME ETHNIC METAPHORS

The article reports on research whose goal is to analyze the press image of black people in the Polish press after 1989. The aim of this work is a presentation of ‘ethnic metaphors’ with the lexemes *Murzyn* ‘Negro’, *czarny* ‘a black man’, *Kali* (the name of a black hero in the novel *W pustyni i w puszczy* by Henryk Sienkiewicz), *Olisadebe* (the surname of a popular African football player, a member of the Polish national team) and others. Metaphors have been classified into four major categories: the metaphors of harm, mask, identification and civilization. They are also classified by the key lexical elements and by the degree of conventionality. The analysis reveals the everyday negative stereotype of black persons embodied in many press metaphors. It also reveals, however, certain positive changes in Poles’ attitudes toward black people resulting from the presence of Emmanuel Olisadebe in Poland and in the Polish media.

Svetlana Martinek
(Lwów)

POMARAŃCZE I REWOLUCJA CZYLI ZMIANY W KATEGORYZACJI BARW PODSTAWOWYCH

Autorka postawiła sobie za cel analizę konceptualizacji barwy pomarańczowej w języku ukraińskim poprzez ustalenie prototypowej referencji koloru *pomarańčevyj* oraz procesów kształtowania się symbolicznego znaczenia wyrazu. Bezpośrednim impulsem do podjęcia tego tematu były wydarzenia polityczne na Ukrainie, określane mianem *pomarańczowej rewolucji* (listopad–grudzień 2004). Podstawę materiałową badań stanowią dane ze słowników, z Internetu oraz dane uzyskane w drodze eksperymentu skojarzeniowego, przeprowadzonego z uczestnikami wieców we Lwowie, Kijowie i Charkowie.

O ile do końca 2004 roku centrum kategorii nazw koloru pomarańczowego tworzyły w języku ukraińskim nazwy *žovtogar'ačyj* i *orańčevyj*, to już z początkiem 2005 roku nazwy te trafiły na peryferie, ustępując miejsca nowej podstawie nominacji — przymiotnikowi *pomarańčevyj*, używanemu w funkcjach określenia (np. *Pomarańčowe wiece*) oraz samodzielnego podmiotu (np. *Pomarańčowi świętują*). Wyniki eksperymentu skojarzeniowego wskazują na owoc pomarańczy jako prototypowy referent. Zarazem w wyniku dokonujących się przemian politycznych powstała nowa jednostka nominalna — *pomarańčeva revolucija*, zaś znaczenie symboliczne zyskało waloryzację ambiwalentną, dla uczestników wieców — pozytywną, dla przeciwników przemian, zwłaszcza z Charkowa — negatywną. Potwierdza to tezę A. Wierzbickiej, że znaczenia nazw barw, które są artefaktami kulturowymi, mogą łatwo ulegać zmianom, które w tym przypadku polegają na symbolicznym „zaangażowaniu” barwy w sferze politycznej.

Rozwój lingwistyki w ostatnich latach świadczy o ciągłym wzroście zainteresowania problematyką związku pomiędzy językiem a ludzkim poznaniem. Jednak w badaniach kognitywistycznych większość wniosków opiera się na językowej intuicji badacza i chociaż introspekcja lingwistyczna bez wątpienia jest cenną metodą badawczą, pozwalającą otrzymywać interesujące wyniki (co więcej, użycie

każdej metody nie jest wolne od świadomego lub nieświadomego aktu introspekcji), nauka wymaga również dowodów empirycznych. Jak pisze Talmy (2003: 5) introspekcja, podobnie jak każda inna metoda naukowa, powinna liczyć się z wymogiem precyzji, a wyniki otrzymane metodą introspekcji lingwistycznej powinny odpowiadać wynikom otrzymanym za pomocą badań eksperymentalnych, między innymi psycholingwistycznych. Takie przeniesienie metodologii psycholingwistycznej na teren lingwistyki kognitywnej nie powinno budzić kontrowersji. Wszak podział językoznawstwa na poszczególne dziedziny prowadzi do sztucznych ograniczeń w procesie poznania naukowego.

Jak ustalić wyraźną granicę między lingwistyką kognitywną a etnopsycholingwistyką czy językoznawstwem kulturowym, etnolingwistyką czy etnopsycholingwistyką? I czy zawsze istnieje konieczność lub nawet możliwość takiego rozgraniczenia? Współczesna tendencja do integracji poszczególnych dziedzin nauki już udowodniła swą zasadność, podczas gdy rozczłonkowanie wiedzy (zwłaszcza w przypadku, gdy mówimy o języku i poznaniu) sprawia, że zapominamy o tym, że obiekt badania w rzeczywistości jest skomplikowaną i niepodzielną jednością, a granice, które wytycza badacz, są tylko naukową abstrakcją. Badania nad nazewnictwem barw są terenem, na którym krzyżują się zainteresowania lingwistów zajmujących się wspomnianymi dyscyplinami (psycholingwistyką, etnopsycholingwistyką, lingwistyką kognitywną itd.) i gdzie wytyczenie wyraźnych i sztywnych linii demarkacyjnych tylko ogranicza możliwości badacza (Berlin, Kay 1969; Frumkina 1984; Vasilevič 1987; Belov 1988, Zalevskaja 1988; Wierzbicka 1999; Tokarski 2004; Waszakowa 2000, 2003 i inni)].

Krystyna Waszakowa wyróżnia kilka ujęć w ustalaniu znaczeń podstawowych nazw barw: 1) ich definiowanie wyłącznie za pomocą definicji ostensywnej; 2) identyfikacja danej podstawowej barwy z przedmiotem o tym kolorze metodami stosowanymi w psychologii eksperymentalnej; 3) określanie znaczenia podstawowych nazw barw poprzez odwołanie się do świadomości rodzimych użytkowników języka, lecz nie na drodze eksperymentu (Waszakowa 2000a: 21). Zdaniem autorki „nie idzie tu też o indywidualne skojarzenia (choć jest to możliwe) nazw barw z jakimiś obiektami, ale z takimi obiektami, które są typowymi nosicielami danej barwy” (Waszakowa 2000a: 21). Wyodrębnienie obiektów, które są typowymi nosicielami danej barwy, może być dokonane na drodze eksperymentu psycholingwistycznego (nie psychologicznego), czyli poprzez bezpośrednie badanie językowej świadomości mówiących. Nie chodzi o znany eksperyment, w którym respondentom rozdaje się zbiór kolorów i zestaw nazw barw, co pozwala na zbadanie denotacji nazw barw lub pomaga w ich klasyfikacji (Vasilevič 1987: 56 i inni; Frumkina 1984: 32–107; 107–139). Jako metodologię badań konceptualizacji nazw barw proponujemy metodę eksperymentu skojarzeniowego (ES) a następnie interpretację otrzymanych rezultatów.

Jeszcze w 1988 roku Aleksandra Zalevszka pisała, że „nastąpił czas przejścia od badań opisowych do eksplikacji ustalonych faktów przez odwoływanie się do specyfiki procesów kategoryzacji otaczającego nas świata, oddziaływania na siebie wiedzy językowej i encyklopedycznej wypracowanych w społeczeństwie norm i wartości oraz emocjonalnego doświadczenia jednostki” i tylko pod takim warunkiem „analiza narodowo-kulturowej specyfiki werbalnych skojarzeń przestanie być celem samym w sobie” (Zalevszka 1988: 48).

Leksem zdolny jest do aktualizacji całej sumy konceptualnych wyobrażeń w świadomości mówiącego dopuszczalnej przez reguły danego języka oraz pozwala aktualizować skomplikowany system ocen i towarzyszących mu emocji. Zjawisko to uwarunkowane jest obecnością „licznych współrzędnych i podrzędnych, uświadomionych i nieuświadomionych powiązań między poszczególnymi jednostkami językowymi i związanych z nimi struktur konceptualnych” (Dobrovolskij, Karaulov, 1993: 5) w zasobach leksykalnych użytkownika języka. W ten sposób powiązania skojarzeniowe między wyrazami nie są przypadkowe: determinuje je cała poznawcza działalność człowieka, co z kolei pozwala na rekonstrukcję budowy i treści cech analizowanego odcinka konceptualnego obrazu świata na podstawie otrzymanych od respondentów odpowiedzi. A nawet więcej: wyniki otrzymane w trakcie eksperymentu skojarzeniowego odpowiadają wymogom relewancji psychologicznej, o której pisał Alan Cienki [Cienki 1996].

Z drugiej strony, badacz nie powinien ograniczać się tylko do wyników eksperymentu skojarzeniowego. Aby otrzymać rezultaty, które odzwierciedlają realnie istniejącą w świadomości nosiciela języka złożoną jedność, oznaczoną odpowiednią jednostką językową, konieczne jest wykorzystanie danych pochodzących z różnych źródeł. Według Jerzego Bartmińskiego analiza lingwistyczna powinna opierać się na danych trzech typów: pochodzących z systemu języka, ankiet i tekstów, które „muszą być weryfikowane na gruncie własnej intuicji językowej badacza” (Bartmiński 1988: 66). Na podstawie danych z różnych źródeł otrzymujemy za każdym razem nieco inny obraz, w którym jednak obecny jest powtarzający się zestaw cech. To, że w ankietach (a w prezentowanych badaniach — w wynikach eksperymentu skojarzeniowego) i tekstach czasami ujawniają się cechy rzadkie, a nawet okazjonalne, nie oznacza wcale, że są to cechy przypadkowe:

„Po pierwsze, cechy jednostkowe mogą tworzyć niejawną kategorię i na przykład odnosić się do jakiegoś jednego aspektu przedmiotu (pochodzenie, wygląd, budowa itp.); po drugie, poszczególne pozornie przypadkowe cechy mogą być cechami pochodnymi od innych, uznanych za podstawowe, a więc mieć wewnętrzną motywację, tłumaczyć się bądź w kontekście językowym, bądź kulturowym, bądź wreszcie na tle przyjętych strategii komunikacyjnych i konwencji stylowo-gatunkowych... Wszystkie także jednorazowo poświadczane cechy brane łącznie dają podstawę do odtworzenia fasetowej struktury wyobrażenia przedmiotu...” (Bartmiński 1988: 67)

Podstawą materiałową badań są dane słownikowe (zaczepnięte ze słowników języka ukraińskiego, frekwencyjnych, etymologicznych i synonimów); rezultaty poszukiwań w Internecie oraz dane pochodzące z eksperymentu skojarzeniowego. Eksperyment ten został przeprowadzony w kilku etapach w różnych regionach Ukrainy: z uczestnikami wieców we Lwowie¹ (od 24 listopada do 2 grudnia i od 6 do 10 grudnia 2004 r.), w Kijowie (5 grudnia 2004 roku), oraz w Charkowie (od 3 do 20 grudnia 2004 roku), w których udział wzięli przeważnie studenci. Biorąc pod uwagę okoliczności, uczestnikom eksperymentu we Lwowie i Kijowie proponowano tylko jeden bodziec — ‘pomarańčevyj’. W Charkowie uczestnikom zaproponowano listę bodźców, która zawierała nazwy kolorów bazowych, ponieważ nazwa koloru *pomarańčevyj* prawdopodobnie odbierana jest przez mieszkańców Ukrainy wschodniej jako nazwa nieco egzotyczna, zaś bardziej rozpowszechniony jest wyraz ‘oranževyj’.

Celem eksperymentu było ustalenie prototypowej referencji nazwy koloru *pomarańčevyj* oraz procesów, które zachodzą w konceptualnych strukturach świadomości dochodzących do głosu podczas kształtowania się symbolicznego znaczenia wyrazu.

Badania nad kolorem pomarańczowym od razu komplikuje problem z ustaleniem jej „statusu”. Jeszcze w 1969 roku Berlin i Kay określili kryteria zaliczenia danego koloru do kategorii kolorów bazowych (Berlin, Kay 1969), na które składają się a) brak semantycznego przyporządkowania innej nazwie barwy; b) prostota morfologiczna; c) szeroki zakres łączliwości; d) wyrazistość psychologiczna (cyt. za Tokarski 2004: 19). Waszakowa uściśla niektóre z przytoczonych parametrów, wskazując że „nazwy barw podstawowych w porównaniu z niepodstawowymi są częściej używane, szybciej i trwale zapamiętywane, a także łatwo kojarzone z naturalnymi „objektami–modelami”, do których są odnoszone” (Waszakowa 2000a, 18–19).

Kryterium częstotliwości w ustaleniu tego, czy dany kolor zalicza się do kategorii bazowych, wydaje się szczególnie istotne, ponieważ częstotliwość występowania nazwy koloru może między innymi być rozpatrywana jako świadectwo ważności tego koloru dla nosicieli określonego języka i kultury. Porównując częstotliwość występowania w języku różnych nazw kolorów nie sposób nie zwrócić uwagi na ich stopniowalny charakter. W języku ukraińskim nazwy kolorów tworzą skalę (tu i dalej przytaczam dane ČSSUChP), na której na pierwszym poziomie znajdują się kolory achromatyczne *čornyj* 310 oraz *bilyj* 282, następnie podstawowe kolory chromatyczne *zelenyj* 118, *červonyj* 116, *synij* 114 oraz mieszany achromatyczny *sirij* 114; kolejnym ważnym dla nosicieli języka ukraińskiego jest

¹ Korzystając z okazji pragnę podziękować Galinie Galas’ i Marjanie Slusar, które pomogły mi przeprowadzić eksperyment we Lwowie oraz profesor Elenie I. Goroszko, która przeprowadziła ten eksperyment w Charkowie.

kolor oznaczony synonimami *blakytnyj* 31 i *golubyj* 30, oraz *żovtyj* 50 i dalej, z odpowiednio malejącą częstotliwością: *rożevoj* 36, *fioletovij* 10 oraz kolor oznaczony synonimami *żovtogarjačyj* 6 i *oranżevoj* 4. W języku rosyjskim największa częstotliwość cechuje również kolory achromatyczne: *čěrnyj* 473 i *belyj* 471, następnie idzie przymiotnik *krasnyj* 371, a dalej: *zelėnyj* 216, *sinij* 180, *goluboj* 137, *seryj* 116, *žėltyj* 109, *rozovij* 49, *koričnevij* 23, *fioletovij* 22, *oranżevoj* 15 (Zasorina 1977). W amerykańskim wariantcie języka angielskiego według Kučery i Francis nazwy kolorów w zależności od częstotliwości używania występują w następującej kolejności: *black, white, red, brown, blue, green, grey, yellow, pink, orange, purple* (cyt. za: Taylor 2001: 30).

W ten sposób używana przez lingwistów kategoria „koloru bazowego” ma prawdopodobnie strukturę typową dla każdej kategorii, co oznacza, że w danej kategorii można wyodrębnić centrum i peryferie (por. Tokarski 2004: 134–135 o prymarnych barwach chromatycznych i barwach „drugiego planu”). W oparciu o dane frekwencyjne tej czy innej nazwy barwy możemy określić centralne i peryferyjne kolory bazowe dla danego języka. Pośrednim dowodem na to jest również fakt, że takie kolory, jak brązowy, różowy, pomarańczowy i fioletowy znacznie rzadziej trafiają na warsztat badaczy (wyjątkiem będą tu prace A. Wierzbickiej, 1999, R. Tokarskiego, 2004 i kilka innych).

Innym kryterium ustalenia „statusu” barwy jest jej związek z referentem prototypowym. Jak pisze K. Waszakowa, „za podstawowe nazwy barw uznaje się leksemy pozostające w najwyraźniejszej relacji wobec wzorców prototypowych w grupie nazw barw, które z tymi prototypami dają się powiązać” (Waszakowa 2000a: 18; por. także Kustowa, Rachilina 2003: 23). W innym wypadku kolor nie zalicza się do kategorii bazowych. Rachilina (1995) uważa, że *koričnevij* jako kolor nienaturalny, czyli tylko jako kolor farby, którą mogą być pomalowane stworzone przez człowieka obiekty (artefakty), nie zalicza się do bazowych kolorów w języku rosyjskim (o tym Waszakowa 2000, 19). Wydaje się, że bezpośrednie badanie świadomości nosicieli języka może pomóc w otrzymaniu odpowiedzi na to pytanie. Reakcje skojarzeniowe otrzymane w odpowiedzi na bodziec — nazwy kolorów — pozwalają stwierdzić, że różne nazwy kolorów charakteryzują się różnym stopniem powiązań z referentami prototypowymi. Na przykład w języku rosyjskim bodziec *oranżevoj* ‘pomarańczowy’ wywołuje reakcje eksplikujące dwie referencje, z których jedna wyraźnie dominuje: *apelsin* ‘pomarańcza’ 26,7%, *frukt* ‘owoc’ 1% i *solnce* ‘słońce’ 4% (RAS 1: 412). Bodziec *koričnevij* ‘brązowy’ (ros.) wywołuje szereg reakcji, które rzeczywiście są nazwami artefaktów: *dom* ‘dom’, *krem* ‘krem’ 3,9%; *pidżak* ‘marynarka’, *šokolad* ‘czekolada’ 2,9%; *botinok* ‘but’, *diplomata* ‘skórzana teczka’, *plašč* ‘płaszcz’, *portfel* ‘tornister’, *čemodan* ‘walizka’ 1,9%; *beret* ‘beret’, *galstuk* ‘krawat’, *divan* ‘wersalka’, *karandaš* ‘ołówek’, *kost’um* ‘garnitur’, *plastelin* ‘plastelina’, *pol* ‘podłoga’, *pojas* ‘pas’, *sviter*

‘sweter’, *šar* ‘kula’, *šarf* ‘szalik’, *jaščik* ‘skrzynia’ i inne — po 1%. Jednak część reakcji stanowią obiekty naturalnego pochodzenia i wyodrębnić wśród nich można prototypowy dla danego koloru referent: *medved* ‘niedźwiedź’ 3,9%; *pės* ‘pies’ 2,9%; *zemla* ‘ziemia’ 1,9%; *grib* ‘grzyb’, *derevo* ‘drzewo’, *der'mo* ‘gówno’, *zagar* ‘opalenizna’ 1% i inne. [RAS 1: 269–270]. Podsumowując można powiedzieć, że kategoria koloru bazowego, podobnie jak każda inna kategoria, posiada centrum i peryferie, a jej granica jest rozmyta.

Rozpatrzmy specyfikę konceptualizacji barwy pomarańczowej w języku ukraińskim. Jak wskazuje A. Wierzbicka, bez względu na to, że recepcja barw jest jednakowa u wszystkich ludzi „konceptualizacja barw jest różna w różnych kulturach, chociaż istnieją także pewne uderzające podobieństwa” (Wierzbicka 1999: 411). Co więcej, jak zauważa K. Waszakowa, nie tylko „fizyczne spektrum kolorów nie jest dzielone w ten sam sposób w różnych językach; odmiennie też są eksponowane poszczególne jego fragmenty” (Waszakowa 2000a: 17). W języku ukraińskim dla oznaczenia ‘pomarańczowego’ istnieje cały szereg synonimów; jako dominanta tego szeregu w słowniku synonimów podany jest wyraz *oranževyj* ‘żovtyj iz červonuvatym vidtinkom’ [żółty z czerwonym odcieniem], następnie idą *žovtogarjačyj*, *pomarančevyj*, *apel'synovyj* i *pomerancevyj* z kwalifikatorem ‘rzadko’ (SSUM 2: 78). Jednak w słowniku (SUM 5: 737) przymiotnik *oranževyj* definiowany jest poprzez inny przymiotnik ‘taki samy jak *žovtogarjačyj*’, który z kolei określa się jako: ‘żovtyj z červonuvatym vidtinkom, jakyj maje kolir apel'syna, morkvy; oranževyj’ [żółty z czerwonym odcieniem, który ma kolor pomarańczy, marchewki; pomarańczowy] (SUM 2: 541). Te wątpliwości w ustaleniu dominanty danego szeregu w różnych słownikach wynikają prawdopodobnie z etymologii danych nazw barw, z których *oranževyj*, mimo francuskiego pochodzenia jest w potocznej świadomości językowej uznany za zapożyczenie z języka rosyjskiego, natomiast *žovtogarjačyj* odbierany jest jako ukraiński, chociaż słownik etymologiczny języka ukraińskiego zawiera przypuszczenie, że jest to kalka, czyli dosłowne tłumaczenie polskich nazw *żółtogorący*, *gorącożółty* (ESUM, 2: 204). Inne barwy w tym szeregu synonimów mają następujące definicje: *pomarančevyj* ‘jakyj maje kolir škirki pomaranči; oranževo-červonyj’ [jak kolor skórki pomarańczy; pomarańczowo-czerwony] (SUM 7: 113), *pomerancevyj* ‘oranževo-červonyj, kol'oru styglogo pomerancja’ [pomarańczowo-czerwony, koloru dojrzalej pomarańczy] (SUM 7: 116), w znaczeniu wyrazu *apel'synovyj* znaczenie barwy w ogóle nie jest odnotowane (por. SUM 1: 54). W ten sposób *pomarančevyj* różni się od *oranževogo* i *žovtogar'ačogo* tak jak ‘pomarańczowo-czerwony’ od ‘żółtego z czerwonym odcieniem’.

Ponieważ, jak pisze Taylor, „kategorie barw mają swoje centrum i peryferie” (Taylor 2001, 37), można stwierdzić, że do niedawna centrum danej kategorii tworzyły nazwy kolorów *žovtogar'ačyj* i *oranževyj*, których znaczenie definiowane

było jako ‘żółty z czerwonym odcieniem’. Dominującą pozycję tych barw potwierdza również ich frekwencja. Jak już było powiedziane, ukraiński słownik frekwencyjny z 1981 roku podaje następujące dane *żovtogarjačyj*- 6; *orańževoj* — 4 (ČSSUCHP 1: 771), natomiast wyrazy *apel’synovij*, *pomarańčevij* i *pomerancevoj* nie zostały odnotowane.

Niedawne wydarzenia polityczne doprowadziły do gwałtownych zmian w częstotliwości użycia przymiotników nazw kolorów tego szeregu. Poszukiwania na serwerze <http://google.com>, przeprowadzone 30 stycznia 2005 roku, ujawniły 5880 przypadków użycia wyrazu *orańževoj*, 3890 — wyrazu *żovtogar’ačyj*, 474 — *apel’synovij*² oraz 42 400(!) — wyrazu *pomarańčevij*. Jeszcze bardziej wyrazistym przykładem jest łączliwość badanych przymiotników z wyrazem *rewolucija*: połączenie *orańževa revolucija* występowało 412 razy, *żovtogarjača revolucija* — 158 razy, *apel’synova revolucija* — 53, natomiast *pomarańčeva revolucija* — 48 000 (!) razy. Jaka jest więc przyczyna tej preferencji dla wyrazu *pomarańčevij*? Prawdopodobnie ma na to wpływ kilka czynników. Z jednej strony powodem rezygnacji z wyrazu *orańževoj* jest jego podobieństwo do odpowiedniej rosyjskiej nazwy koloru *orańževoj* (por. z odnotowaną przez Galinę Javorską podobną tendencją do preferowania zapożyczonego z języka polskiego przymiotnika *blakytynij* w porównaniu z rdzennie ukraińskim wyrazem *golubij*, który brzmi tak samo jak odpowiednia rosyjska nazwa tego koloru (Javorska 2000: 36–37). Tu niewątpliwie ujawnia się wpływ określonego punktu widzenia, rozumianego jako „czynnik podmiotowo-kulturowy, decydujący o sposobie mówienia o przedmiocie, w tym m.in. o kategoryzacji przedmiotu, o wyborze podstawy onomazjologicznej przy tworzeniu jego nazwy” (Bartmiński 2004: 105). Z drugiej strony, jak słusznie zauważa K. Waszakowa, „podstawowe nazwy barw nie są semantycznie podporządkowane innej nazwie barwy” (Waszakowa 2000a: 18–19), a więc nie ma nic dziwnego w tym, że ze wzrostem ważności danego koloru w świadomości nosicieli języka jednostka nominacji *żovtogarjačyj*, odsyłająca do innej nazwy koloru, ustępuje miejsca innej jednostce, wyrażającej znaczenie danego koloru stosunkowo niezależnie. Poza tym wyraz *żovtogarjačyj* posiada skomplikowaną strukturę morfologiczną, która zapewne utrudnia proces jego substantywizacji. Mimo przypadków użycia tego wyrazu w różnych funkcjach wyraz *żovtogar’ačyj* najczęściej występuje w funkcji atrybutywnej: *U spravŋnjomu deficyti žovtogarjači šalyky iz symbolikoju Viktora Juščenka*. [Jest prawdziwy deficyt na pomarańczowe szaliki z symboliką Wiktora Juszczenki]; *Žovtogarjači kol’ory polityčnoji oseni*. [Pomarańczowe kolory politycznej jesieni.]; *Na plošči zibralosja blyž’ko 100 tysjač ludej, jaki trymajut’ žovtogarjači povitrjani kul’ky*. [Na placu się zebrało około

² Odnotowywane są wszystkie przypadki użycia danych wyrazów niezależnie od aktualizowanego przez kontekst znaczenia.

100 tysięcy ludzi, którzy trzymają pomarańczowe balony]; *Žovtogarjači dni Ukrajinini napevno perekonaly navit' napječalnišogo tvorčja-samitnyka*. [Pomarańczowe dni Ukrainy na pewno przekonały nawet najbardziej ponurego twórcę-samotnika.]; *Žovtogarjača revolucija v Ukrajinie prynesla novoričnu modu na žovtogarjači ja-lynky*. [Pomarańczowa rewolucja na Ukrainie przyniosła sylwestrową modę na pomarańczowe choinki.]; *U tym golovne — postaly Ukrajinoju žovtogarjači župany*. [I to najważniejsze — odrodziły się na Ukrainie pomarańczowe żupany]; *Vsi žovtogarjači, jak žovtogarjači — a vony šče j Zeleni...* [Wszyscy pomarańczowi są normalni, ale ci na dodatek są jeszcze Zieleni...]; *28 chvylyna: „žovtogarjači” led' ne zrivn'aly rachunok*. [28 minuta: „pomarańczowi” omal nie wyrównali wyniku]; *Razom iz bilo-blakytymy na Majdani buły i žovtogarjači*. [Razem z białoniebieskimi na Majdanie byli również pomarańczowi] i inne.

Przymiotnik *pomarančevyj* jest wyrazem pochodnym od rzeczownika *pomaranča*, który zapożyczono prawdopodobnie za polskim i częściowo niemieckim pośrednictwem z języka włoskiego (patrz ESUM 4: 508) i który nie posiada podobnie brzmiącego odpowiednika w języku rosyjskim. Stosunkowo prosta struktura morfologiczna ułatwia proces substantywizacji tego przymiotnika, przy czym możliwe jest prześledzenie kolejnych etapów tego procesu, gdy przymiotnik używany jest w różnych funkcjach: jako określenie, jako samodzielny podmiot — najpierw w „cudysłowie”, a później już bez niego (patrz również przytoczone powyżej przykłady z wyrazem *žovtogar'ačyj*):

U Bilorusi zatrzymujut' čerez pomarančevi stričky. [Na Białorusi zatrzymują z powodu pomarańczowych wstążek]; *A šče pomarančevi firanky na viknach i kabinkach dla golosuvann'a, pomarančevi skatertyny...* [A jeszcze pomarańczowe zasłony na oknach i kabinach do głosowania, pomarańczowe obrusy...]; *V Zaporіžži protjagom vychidnych tryvaly pomarančevi mitingy*. [Na Zaporozżu w ciągu weekendu trwały pomarańczowe wiece]; *Pomarančevi rodzynky Novogo roku*. [Pomarańczowe rodzyinki Nowego Roku]; *Polšča i pomarančevi ukrajinci*. [Polska i pomarańczowi Ukraińcy]; *Na Majdani zнову zibratys'a „pomarančevi”*. [Na Majdanie znów zebrali się „pomarańczowi”]; *Vše tyžden' pomarančevi zi vsijeji Ukrajinu žyvut' u nametovych mistečkach u Kyjevi*. [Już przez tydzień pomarańczowi z całej Ukrainy mieszkają w namiotowym miasteczku w Kijowie]; *Pomarančevi svjatkujut' peremogu*. [Pomarańczowi świętują zwycięstwo] i inne.

W związku z tym, że odnotowano gwałtowny wzrost częstotliwości użycia nazwy koloru *pomarančevyj*, można przypuścić, że w rozpatrywanym szeregu synonimicznym dochodzi do „zmiany ról” i dany wyraz staje się dominantą całego szeregu; a ponieważ barwa pomarańczowa ma charakter mieszany i zajmuje pozycję pośrednią między czerwoną a żółtą [por. Tokarski 2004: 136], zjawisko to pozwala założyć, że w określonych granicach dochodzi do przesunięcia centrum danej kategorii w kierunku od koloru żółtego do czerwonego (patrz przytoczone wyżej definicje słownikowe dla wyrazów: *oranževyj*, *žovtogar'ačyj* i *pomarančevyj*).

Krystyna Waszakowa pisze, że „aby opisać zakres odniesień pola semantycznego podstawowych nazw barw do innych pól znaczeniowych (zwłaszcza pola nazw cech przedmiotów fizycznych), w każdym z badanych języków należy najpierw ustalić klasy nazw oznaczających zjawiska i przedmioty, do których są odnieszone podstawowe nazwy barw w ich znaczeniach nieprzenośnych” (Waszakowa 2003b: 60). Jeżeli, jak słusznie zauważyły G. Kustowa i J. Rachilina, „istotną właściwością obiektów naturalnych „przydatnych” do określenia prototypu barwy jest właśnie występowanie kojarzącej się z nimi w sposób stabilny części spektrum” (Kustowa, Rachilina 2003: 23), to nazwy tych obiektów powinny pojawiać się w procesie eksperymentu skojarzeniowego jako reakcja na odpowiedni bodziec. Jednocześnie, jak sądzi Tokarski, „argumentacja prototypu powinna koncentrować się przede wszystkim na wartości ogniskowej danej nazwy podstawowej nazwy barwy, a nie na dwóch biegunach jej odcieni” (Tokarski 2004: 119). Waszakowa podziela ten punkt widzenia twierdząc, że „referencję prototypową danej nazwy barwy wyznaczają najbardziej typowe, naturalne, najszerzej występujące odniesienia tej barwy, tj. pewne typy rzeczy, najlepsze przykłady, wzorce, jakie nazwa ta przywołuje w świadomości mówiących” (Waszakowa 2000a: 22). Co więcej wśród „melanży, dla których w większości wypadków nie można wskazać referencji prototypowej”, autorka wskazuje na *pomarańczowy* (Waszakowa 2000a: 23–24). Jednocześnie, jak pisze Tokarski, *pomarańczowy* „może być definiowany nie tylko jako barwa mieszana, lecz także jako typowa kolorystyczna właściwość denotatu”; z drugiej strony „jeśli przyjmiemy «mieszany» charakter barwy *pomarańczowej*, to na jej łączliwość i semantyczne konotacje rzutują pewne aspekty znaczeniowego podobieństwa barw prymarnych, *żółtej* i *czerwonej*” (Tokarski 2004: 136); i dalej: „W nazwie barwy *pomarańczowy* kumulują się zarówno następstwa prototypowego odniesienia do *słońca* (poprzez *żółty* jako jeden ze składników melanżu), jak też do *ognia* (*czerwony*). W konsekwencji konotuje ona wspólne im cechy ‘ciepła’, ‘blasku’, a w zakresie łączliwości... widać preferencję do określania światła, zwłaszcza źródeł światła naturalnego typu *słońce* czy *księżyc*” (Tokarski 2004: 136).

Reakcje na bodziec *pomarańčevyj*, uzyskane od respondentów we Lwowie i Kijowie wskazują jako referent prototypowy różne owoce egzotyczne, wśród których najczęściej pojawia się *apelsyn* ‘pomarańcza’ — 10%; następnie *mandaryn* ‘mandarynka’, *frukty* ‘owoce’ — po 1%; *abrykos* ‘morela’; *apelsyn*, *persyk* ‘pomarańcza, brzoskwinia’; *banan* ‘banan’; *frukt* ‘owoc’; *cytrusovi* ‘cytrusy’; *ščos* ‘dospite’ ‘coś dojrzałego’; *ščos* ‘povjazane z fruktamy’ ‘coś związanego z owocami’; *ščos* ‘solodke’ ‘coś słodkiego’ — po 0,5%. Mniej istotne obszary referencji, ujawnione w eksperymencie, również cechuje różny stopień ważności dla nosicieli języka, z jednej strony są to reakcje: *sonce* ‘słońce’ 3,5%, *garne sonce* ‘ładne słońce’, *sonečko* ‘słoneczko’, *sonjačne* ‘słoneczne’, *sonjačnyj* ‘słoneczny’, *svitlo*

'światło', *vogon* 'ogień' i nieliczne inne — po 0,5%; z drugiej zaś jest to reakcja *osin* 'jesień' — 1%. Liczba podobnych reakcji w eksperymencie przeprowadzonym w Charkowie³ jest jeszcze większa: 1) ukr./ros. *apel'syn* 'pomarańcza' 21,1%, *mandaryn* 'mandarynka' 4,5%, ros. *apel'siny* 'pomarańcze' 2,5%, ukr./ros. *abrykos* 'morela'; *grejpfrut* 'grejpfrut'; ukr. *kolir sonc'a ta apelsyniv* 'kolor słońca i pomarańczy'; *kolorom pomaranča* 'kolorem pomarańczy', *pomaranč* 'pomarańcza', *cytrus* 'cytrusy', *cytrusovi* 'cytrusowy', ros. *appetitnyj apel'sin* 'apetyczna pomarańcza', *jarko-oranżevyj* 'jaskrawo-pomarańczowy', *cytrusowyje* 'cytrusowy', *cytrusowyje frukty* 'owoce cytrusowe', *kruglyj* 'okrągły', *sočnyj* 'soczysty' — po 0,5%; 2) ros. *solnce* 'słońce' 3%; *leto* 'lato' 2%; ukr. *sonce* 'słońce' 1,3%; ros. *żara* 'upał' 1%, *raduga* 'tęcza'; *eto cvet tepla, cvet solnca, leta* 'to kolor ciepła, kolor słońca, lata' i inne — po 0,5%.⁴ Jak wynika z przytoczonych danych można założyć istnienie wtórnej referencji prototypowej dla tego koloru.

Ciekawe jest również to, że reakcja *apel'syn* 'pomarańcza' występuje częściej niż inne nazwy owoców egzotycznych, chociaż przymiotnik *pomarančevyj* jest pochodny od rzeczownika *pomaranča* (varianty *pomeranec*', *pomaranč*), który w słowniku jest definiowany jako: '1. podzwrotnikowe wieczniezielone drzewo cytrusowe z rodziny rutowatych. 2. aromatyczny pomarańczowo-czerwony owoc tego drzewa o kształcie nieco spłaszczonej kuli, który ma grubą skórkę i gorzkawo-kwaśny smak. 3. *potocznie* to samo, co pomarańcza' (VTSSUM: 854). Jako termin specjalistyczny *pomaranča* (*pomeranec*', *pomaranč*) oznacza bliski pomarańczom rodzaj, który czasami nazywany jest kwaśną lub gorzką pomarańczą (patrz Wikipedia <http://uk.wikipedia.org/wiki/>). W ten sposób przytoczona powyżej definicja słownikowa odwołuje się do niewyraźnie określonego referentu, ponieważ wyraz *pomaranča* (*pomaranč*, *pomeranec*') może oznaczać zarówno mało znane nosicielom języka owoce, jak i dobrze znaną pomarańczę. Wyniki ES świadczą, że dany kolor kojarzy się nosicielom języka przede wszystkim właśnie z pomarańczami. Pozwala to wnioskować, że przytoczona definicja barwy *pomarančevyj* prawdopodobnie oparta jest na tym znaczeniu wyrazu *pomaranča*, które jest mu przypisane

³ Oddzielnie od danych otrzymanych w procesie eksperymentów przeprowadzonych w Kijowie i we Lwowie przytaczam dane z eksperymentu w Charkowie, ponieważ eksperymenty te były przeprowadzane w różnych okolicznościach, co z pewnością znalazło swoje odbicie w wynikach. Poza tym w Charkowie część odpowiedzi padła w języku rosyjskim, pozostałe — w ukraińskim. W obu przypadkach w przytoczonych reakcjach zachowany jest język, który wybierał respondent, z odpowiednim kwalifikatorem: ukr. lub ros. W przypadku, gdy z powodu graficznego podobieństwa języków nie sposób ustalić języka odpowiedzi wprowadzony jest kwalifikator ukr./ros.

⁴ Por. również reakcje wskazujące na cechy danej barwy: ukr. *teplyj* 'ciepły' 2%; *jaskravij* 'jaskrawy' 1%; *teplyj kolir* 'ciepły kolor', *garjačyj* 'gorący', *energijnyj* 'pełny energii', *svitlyj* 'jasny' — po 0,5% (Lwów i Kijów); ros. *veseloe* 'wesole', *veselyj* 'wesoly', *krasivyy* 'piękny' — po 0,5% (Charków).

w naiwnym obrazie świata nosicieli języka ukraińskiego.⁵ W ten sposób wyniki eksperymentu skojarzeniowego pozwalają zobaczyć w naiwnym obrazie świata nosicieli języka ukraińskiego pewne rozbieżności w stosunku do naukowego obrazem świata.

Jak zauważa J. Goroszeko miejsce przeprowadzenia eksperymentu skojarzeniowego jest jednym z ważnych czynników, którego wpływ na zachowanie się skojarzeniowe praktycznie nie był badany (Goroszeko 2001: 170). Rzeczywiście w sytuacji wiecu wzrastała ilość reakcji odzwierciedlających sytuację bezpośrednią (patrz niżej), w związku z czym respondenci we Lwowie i w Kijowie podawali mniej odpowiedzi w rodzaju tych, które zostały rozpatrzone powyżej.

Reakcje otrzymane od uczestników wieców we Lwowie i w Kijowie związane są z wydarzeniami politycznymi i eksplikują rozwój symbolicznego znaczenia wyrazu *pomarańčevyj*. Najczęstsza reakcja (dodajmy, że uczestnicy wieców często skandowali te słowa) to *Juszczenko* 21%; również *Wiktor Juszczenko* i *prezydent* - po 0,5% (Kijów, Lwów). W eksperymencie przeprowadzonym w Charkowie odnotowywane są podobne reakcje: *Juščenko* 'Juszczenko' 17,5%, *Juščenko*⁶ 'Juszczenko', *kolir pryčhył'nykiv Juščenka* 'kolor zwolenników Juszczenki' — po 0,5% (w Charkowie pojawia się też reakcja *Tymošenko* 'Tymoszenko' 0,5%). Porównajmy również reakcje, w których cytowane są utrwalone w świadomości społecznej teksty (hasła lub fragmenty przemówień) — *Bukovyna za Juščenka!* 'Bukowina za Juszczenką!'; *my razom* 'Jesteśmy razem'; *Tak! Juščenko! Peremoga!* 'Tak! Juszczenko! Zwycięstwo!'; *TAK!!! trymatys'a!!!* 'trzymać się!!!'; *Janukovyč — ni!* 'Janukowicz - nie' — po 0,5% (Kijów, Lwów); *kozły* 'kozły'; *„Naša Ukrajina”* — 1%; *„Tak! Juščenko!”* — 0,5% (Charków).

Poza tym pojawiają się nazwy akcesoriów, z których korzystali zwolennicy Wiktora Juszczenki: ukr. *prapor* 'proporczyk' 2%; *bida na lobi* 'coś na czole'; *mij šarf* 'mój szalik'; pomar. *stričky* 'pomar. wstążeczki'; ruśn. *ryčnyčok* 'ręczniczek'; *strička* 'wstążeczka'; *stričky* 'wstążeczki'; *stjag* 'flaga' — po 0,5%, i których wykorzystanie oceniane było jako *vdačnyj taktyčnyj trjuk* 'udany trik taktyczny' 0,5% (Kijów, Lwów). W eksperymencie przeprowadzonym w Charkowie również pojawiają się podobne reakcje z oceną neutralną bądź z pozytywnym lub negatywnym zabarwieniem emocjonalnym: ros. *durackije oranževyje lentočki* 'głupie pomarańczowe wstążeczki'; *žiletory dnornikov i špatoukladčikov* 'kamizelki służb porządkowych'; *lentočki* 'wstążeczki'; *ludy s oranževymi lentami* 'ludzie z pomarańczowymi wstążkami'; *odežda* 'ubranie'; *pałatki so slovami TAK* 'namioty z napisem

⁵ Reakcje ukr. *tropyky* 'tropiki', *tropyčnyj* 'tropikalny' — po 0,5% (dane charkowskiego eksperymentu) również eksplikują dany fragment naiwnego obrazu świata, jednak nie są wystarczające, aby ustalić, którą z pokrewnych roślin przywołują respondenci.

⁶ Reakcja została najpierw napisana, a później przekreślona przez respondenta. Prawdopodobnie musiało to oznaczać jego negatywny stosunek do kandydata na prezydenta.

TAK'; *plašč* 'płaszcz'; *futbolka* 'podkoszulek'; *šarfik* 'szalik'; *flag* 'flaga'; ukr. *prapor* 'flaga'; *praporec* 'proporczyk'; — po 0,5%.

Pomarańčevyj odbierany jest jako *znak peremogy* 'znak zwycięstwa' oraz *kolir, v jakogo je vira v majbutn'e* 'kolor, w którym jest wiara w przyszłość' — po 0,5%, który jest ściśle związany z aktualnymi wydarzeniami: ukr. *mityng* 'wiec', *podija* 'wydarzenie', *teperišni podiji* 'obecne wydarzenia' — po 0,5% (Kijów, Lwów); ros. *aktualnyj* 'aktualny', *novosti* 'nowości' — po 0,5% (Charków). Lecz nie tylko kolor *pomarańčevyj* nabiera znaczenia symbolicznego, również nabiera go miejsce tych wydarzeń: ukr. *Majdan* 0,5% (Lwów, 6–10 grudnia); ukr. *Kyjiv* 'Kijów'; *Majdan Nezaležnosti* 'Majdan Niepodległości'; ros. *słowo „pomarańčevyj” asociirujetsja s Kievom, Majdanom Nezaležnosti* 'słowo „pomarańčevyj” kojarzy się z Kijowem, Majdanem Niepodległości' — po 0,5% (Charków, 3–20 grudnia).

Eksperyment skojarzeniowy przeprowadzony bezpośrednio w trakcie trwania wydarzeń pozwala natychmiast odnotować zmiany w świadomości ludzi uczestniczących w tych wydarzeniach bezpośrednio bądź pośrednio. Wydarzenia polityczne rozwijały się bardzo szybko i równie szybko odbywało się uświadomienie i ujęzykowanie tych wydarzeń, w wyniku czego powstała nowa jednostka nominalna — *pomarańčeva revolucija*. Jednocześnie eksperyment skojarzeniowy jest narzędziem badawczym, które pozwala ustalić, jak uczestnicy wydarzeń oceniają to, co się dzieje. Wśród reakcji zebranych we Lwowie w okresie od 24 listopada do 3 grudnia odnotowano 2,5% reakcji *revolucija* 'rewolucja'. Eksperyment przeprowadzony w Kijowie 5 grudnia przyniósł 7,3% reakcji *revolucija* 'rewolucja' i 1,5% — *pomarańčeva revolucija*. W eksperymencie przeprowadzonym we Lwowie od 6 do 10 grudnia było już 21,9% reakcji *revolucija* 'rewolucja'. Z drugiej strony w Charkowie w okresie od 3 do 20 grudnia takich reakcji było znacznie mniej: ros. *revolucija* 'rewolucja' 2%, *associacija s revoluciej za Juščenka* 'skojarzenie z rewolucją Juszczenki'; „*revolucija*”⁷ 'rewolucja'; ukr. *demokratyčna revolucija* 'demokratyczna rewolucja' — tylko po 0,5%. Tu znów mamy do czynienia z problemem badania roli podmiotu w procesie nominacji i wpływu punktu widzenia na wybór podstawy onomazjologicznej przy tworzeniu nazwy nowego zjawiska (zob. Bartmiński 2004: 105). Pojawiają się reakcje nawet na drobne wydarzenia, tak na przykład reakcja *valjanky* 'walonki' 0,5%, odnotowana natychmiast po oskarżeniu uczestników wieców o to, że otrzymują amerykańską pomoc, w tym również walonki.

Znaczna część uzyskanych odpowiedzi wykazuje związek z różnymi pojęciami politycznymi: ukr. *svoboda* 'wolność' 5,5%; *vola* 'wola', *myr* 'pokój' — po 1,5%; *demokratija* 'demokracja', *nezaležnist* 'niezależność', *pravda* 'prawda' — po 1%;

⁷ Cudzyśłów w tym przypadku prawdopodobnie wyraża stosunek respondenta do podanej nominacji, ponieważ cudzyśłów oznacza „znaczenie niewłaściwe; (mówienie o czymś) ironicznie pogardliwe" [FSRJ: 188].

borot'ba za svobodu 'walka o wolność', *vil'na nezaležna Ukrajina* 'wolna niezależna Ukraina', *dobro* 'dobro', *družnist* 'przyjaźń', *nezaležna, vilna Ukrajina* 'niezależna, wolna Ukraina', *pereminy przemiany* '...', *onovlenn'a* 'odnowa', *rivnist* 'między lud'my' 'równość między ludźmi', *svoboda i nezaležnist* 'wolność i niezależność', *sprotyv za demokratiju* 'sprzeciw na rzecz demokracji', *Ukrajina vilna* 'Ukraina wolna' i inne — po 0,5% (Kijów, Lwów); ros. *svoboda* 'wolność' 1,5%; *demokratija* 'demokracja', *nezavisimost* 'niezależność', *peremeny* 'zmiany' — po 0,5% (Charków). Poza tym we Lwowie i w Kijowie pojawiły się reakcje ukr. *narod* 'naród, lud' 1%; *jednannja* 'jedność', *ludy* 'ludzie', *nacija* 'nacja', *schid i zachid sonc'a* (*objednannja schodu i zachodu*) 'wschód i zachód słońca (zjednoczenie wschodu i zachodu)' — po 0,5%.

Uzyskane odpowiedzi ukazują także różny stosunek do wydarzeń politycznych, który, jak się wydaje, stwarza warunki dla ukształtowania ambiwalentnie ocenianego znaczenia symbolicznego wyrazu *pomarańčevyj*. Dla uczestników wieców ten kolor związany jest z pozytywnymi emocjami i zwycięstwem: ukr. *lubov* 'miłość' 1%; *vpevnenist* 'pewność'; *nadija* 'nadzieja'; *natchnennja* 'natchnienie'; *normalno* 'normalnie'; *radist* 'radość'; *gar'ače serce* 'gorące serce'; *zapal serca, teplo* 'zapal serca, ciepło' — po 0,5%; *peremoga* 'zwycięstwo' 4,5%; *peremoga z myrom* 'pokoju zwycięstwo'; *peremożemo* 'zwycięzimy'; *peremożnyj* 'zwycięski', *svjato* 'święto' — po 0,5%. Reakcje uzyskane od respondentów w Charkowie eksplikują ambiwalentny stosunek emocjonalny do wydarzeń: ros. *radost* 'radość' 2%; *agressija* 'agresja' 1,5%; *veselje* 'wesołość' 1%; „*detskaja nieožidannost*” 'biegunka, dosł.: dziecięca niespodzianka', *naprjaženije* 'napięcie', *nervnyj tik* 'tik nerwowy', *sejčas, k sožaleniju, etot cvet vyzyvajet u menja užasno negativnuju reakciju* 'teraz niestety ten kolor wywołuje u mnie bardzo negatywną reakcję', *tošnota* 'mdłości', *cvet zombirovannoj, klonirovannoj molod'oži* 'kolor zaprogramowanej, sklonowanej młodzieży'; ukr. *agresija* 'agresja', *oburenja* 'oburzenie', *ščos*, *ščo mene dratuje* 'coś, co mnie denerwuje' — po 0,5%. Odmowa odpowiedzi również może być rozpatrywana jako przejaw negatywnego stosunku do wydarzeń związanych z kolorem pomarańczowym: *ne vyklykaje asociacij* 'nie wywołuje skojarzeń' 0,5% (Kijów); — myślnik w miejscu przeznaczonym na odpowiedź) — 0,5% (Charków).

Poza tym pojawiły się reakcje ros. *nacionalističeskij* 'nacjonalistyczny', *fašistskij* 'faszystowski', ukr. *čuma v krajini* 'dżuma w kraju' — po 0,5% (Charków). Takie reakcje są wynikiem przeprowadzonej kampanii wyborczej, w której łączono *pomarańčevyj* 'pomarańczowy' z *koryčnevym* 'brązowym': *No bor'ba protiv oranževo-koričnevoj čumy i amerikanskoj diktatury na Ukraine liš' tol'ko načinajetsja!*⁸ [Lecz walka przeciwko pomarańczowo-brunatnej dżumie i amery-

⁸ <http://www.phorum.bratishka.ru/viewtopic.php>

kańskiej dyktaturze na Ukrainie dopiero się rozpoczyna!]; *Możet byt', oranżevo-koričnevyy klič „utopim moskalej v židovskoj krovi” zastavit očnut'sa sl'epo-gluchich?*⁹ [Może pomarańczowo-brunatne hasło „utopimy Moskali w żydowskiej krwi” zdoła obudzić ślepych i głuchych?]

Wykorzystywane są tu związki pojęć obecne w świadomości nosicieli języka na poziomie skojarzeń, por.: nacjonalizm — *fašizm* ‘nacjonalizm — faszyzm’ 12,6% (RAS 1: 358); fašizm — *koričn'evaja čuma* ‘faszyzm — brunatna dżuma’ 1% [RAS 1:700]. W ten sposób związek między barwami pomarańczową a brunatną, którego tak naprawdę nie ma (por. RAS 1: 269–270 i 412), zostaje zaktualizowany dla ukształtowania w świadomości użytkowników języka przywołanych skojarzeń.

Nieznaczna część reakcji odwołuje się do wykorzystywania koloru pomarańczowego w reklamach: *reklama* ‘reklama’, *reklamy* ‘reklamy’, *fiška na taksi* ‘“reklama” na taksówce’ — po 0,5%; pojawia się też reakcja *grupa „Čajf”* ‘grupa „Čajf” 0,5% (Kijów, Lwów), ponieważ repertuar tej grupy zawiera piosenkę „Pomarańczowy nastrój” oraz reakcja *f/k Šachter* ‘piłkarski klub Szachter’ 0,5% (Charków), ponieważ jego klubowym kolorem jest pomarańczowy.

Podsumowując: mimo że kategorie percepcji wzrokowej powiązane są z pewnymi wzorcami uniwersalnymi, ogniskami podstawowych modeli konceptualnych opierających się na doświadczeniu ogólnoludzkim, są tylko względnie stabilne, a znaczenia nazw barw, które „są artefaktami kulturowymi” (Wierzbicka 1999, 448), mogą ulegać zmianom pod wpływem różnorodnych czynników, między innymi poprzez „zaangażowanie” pewnej barwy w sferę symboliki politycznej. Przy czym da się zaobserwować nie tylko zmianę relacji między kolorami bazowymi, lecz również wewnątrz kategorii dochodzi do przesunięcia prototypowego ogniska konceptualizacji, które jest związane ze zmianą podstawowej jednostki nominacji w tej kategorii. Trwałość tych zmian, zwłaszcza w przypadku braku dla danego koloru ważnego prototypowego punktu odniesienia w otaczającej nosicieli języka rzeczywistości, może być względna. Pojawienie się znaczenia symbolicznego wyrazu pociąga za sobą w tym przypadku rozwijanie się niejednoznacznej, ambiwalentnej oceny danego pojęcia na podstawie różnego stosunku do symbolizowanych przez nie wydarzeń. Wszechstronna analiza danych językowych pochodzących z różnych źródeł pozwala odnotować oraz zinterpretować właściwości odpowiednich struktur konceptualnych w świadomości nosicieli języka i zachodzące w niej zmiany.

Przekład: Irina Lappo

⁹ http://www.otechestvo.org.ua/vesti/2004_12/v_16_10

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1988, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu matki*, „Język a Kultura” nr 12, s. 63–83.
- Bartmiński Jerzy, 2004, *Punkty widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*. Pod. red. J. Bartmińskiego. Lublin: UMCS, s. 103–120.
- Berlin Brent and Paul Kay, (1969). *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- Častotnyj slovar' russkogo jazyka. Pod red. L. N. Zazorinow. Moskwa: Russkij jazyk, 1977.
- Cienki Alan, 1996, *Sovremennye kognitivnye podchody k semantike: schodstva i različija v teorijach i celjach*, „Voprosy jazykoznanija”, nr 2, s. 68–78.
- ČSSUCHP - Častotnyj slovník sučasnoji ukrajins'koji chudožn'oji prozy: V 2 t. Kyjiv: Naukova dumka, 1981.
- Dobrovol'skij Dmitrij O., Karaulov Jurij N., 1993, *Idiomatika v tezaurus'e jazykovej ličnosti*, „Voprosy jazykoznanija”, nr 2, s. 5–15.
- ESUM - *Etymologičeskij slovník ukrajins'koji movy*: V 7 t. Kyjiv.
- Frumkina Revekka M., 1984, *Cv'et, smysl, schodstvo (asp'ekty psicholingvističeskogo analiza)*. Moskva: Nauka.
- FSRJa - *Frazeologičeskij slovar' russkogo jazyka*, [w:] Lidija A. Vojnova, Vlas P. Žukov, Aleksandr I. Molotkov, Aleksandr I. Fedorov. Pod red. Aleksandra I. Molotkova. Moskva: Russkij jazyk, 1986.
- Goroško Jelena I., 2001, *Integrativnaja model' svobodnogo asociativnogo eksp'eriment'a*. Char'kov: Izd. gruppa „RA — Karavella”.
- Javorska Galina, 2000, *Ukraińskie nazwy želtyj i zolotij: świat natury i świat namalowany*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej: nazwy barw, nazwy wymiarów, predykaty mentalne*, pod red. Renaty Grzegorzczukowej i Krystyny Waszakowej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, cz. 1, s. 29–38.
- Kučera, Henry, and W. Nelson Francis, 1967, *Computational Analysis of Presentday American English*. Providence: Brown University Press.
- Kustowa Galina, Rachilina Jekaterina, 2003, *O nazwach barw zelėnyj i zhėltyj w języku rosyjskim*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej: nazwy barw, nazwy wymiarów, predykaty mentalne*, pod red. Renaty Grzegorzczukowej i Krystyny Waszakowej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, cz. 2, s. 23–36.
- Rachilina Jekaterina.V., 1995, *O cv'etnom i bescv'etnom*. „Rusistika segodnja” nr 1.
- RAS I - *Russkij asociativnyj slovar'*. V 2 t. T. 1. *Ot stimula k reakcii*, [w:] Ju.N. Karaulov, G.A. Čerkasova, N.V. Ufimceva, Ju.A. Sorokin, E.F. Tarasov. Moskva 2002.
- Slovník ukrajins'koji movy*: V 11 t. Kyjiv: Naukova dumka, 1971, t. 2.
- Slovník ukrajins'koji movy*: V 11 t. Kyjiv: Naukova dumka, 1974, t. 5.
- Slovník ukrajins'koji movy*: V 11 t. Kyjiv: Naukova dumka, 1976, t. 7.
- SSUM - *Slovník synonimiv ukrajins'koji movy*: V 2 t. / A.A. Burjačok, G.M. Hnatjuk, S.I. Holovaščuk ta in. Kyjiv: Naukova dumka, 2001.
- SUM - *Slovník ukrajins'koji movy*: V 11 t., Kyjiv: Naukova dumka, 1970.
- Talmy, Leonard, 2003, *Toward a cognitive semantics*. Volume 1. Concept structuring systems. Cambridge (Mass.). London: A Bradford Book: The MIT Press.
- Taylor John R., 2001, *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*. Kraków: Universitas.
- Tokarski Ryszard, 2004, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Vasilevič A. P., 1987, *Issledovanie leksiki v psiholingvističeskom eksperimente: Na materiale cvetooboznačeniia v jazykach raznykh sistem*. Moskva.
- VTSSUM — *Velykyj tlumačnyj slovnyk sučasnoji ukrajins'koji movy*, Uklad. i holov. red. Vjačeslav T. Busel. Kyjiv–Irpin': VTF „Perun”, 2001.
- Waszakowa Krystyna, 2000a, *Podstawowe nazwy barw i ich prototypowe odniesienia. Metodologia opisu porównawczego*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej*, pod red. Renaty Grzegorzczkovej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, cz. 1, s. 17–28.
- Waszakowa Krystyna, 2000b, *Struktura znaczeniowa podstawowych nazw barw. Założenia opisu porównawczego*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej*. Pod red. Renaty Grzegorzczkovej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, cz. 1, s. 59–72.
- Waszakowa Krystyna, 2003, *Struktura znaczeniowa podstawowych nazw barw. Założenia opisu porównawczego*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej: nazwy barw, nazwy wymiarów, predykaty mentalne*. Pod red. Renaty Grzegorzczkovej i Krystyny Waszakowej. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, cz. 2, s. 59–72.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język — umysł — kultura*. Warszawa: PWN.
- Zalevskaia Aleksandra A., 1988, *Nekotorye proiavleniia specyfiki jazyka i kul'tury ispytuemykh v materialach associativnykh eksperimentov*, [w:] *Etnopsicholingvistika*. Moskva, s. 34–48.

ORANGES AND REVOLUTION: CHANGES IN THE CATEGORIZATION OF BASIC COLOURS

The aim of the article is to analyze the conceptualization of the colour orange in Ukrainian by establishing the prototypical referent of *pomarančevyy* 'orange' and the process of the emergence of the word's symbolic meaning. The direct inspiration for the study was the political upheaval in Ukraine in November–December 2004, called "the orange revolution". The analysis is based on the data from dictionaries, the Internet and an associative experiment conducted with the participants of the demonstrations in Lviv, Kyiv and Kharkiv.

If until the end of 2004, the centre of the category of "orange" terms in Ukrainian included the words *žovtogar'ačyy* and *oranževyy*, at the beginning of 2005 the terms were relegated to the category's peripheries and gave way to a new nomination: the adjective *pomarančevyy*, used attributively (e.g. 'orange demonstrations') and as the subject (e.g. 'the orange (people) celebrate').

The results of the associative experiment show that the prototypical referent for the category is the orange (the fruit). At the same time, as a result of the political changes a new nominal unit, *pomarančeva revoliutsiia* 'orange revolution', came into being, the symbolic meaning of *pomarančevyy* acquiring ambivalent valuation: positive for the participants of the demonstrations and negative for the opponents of the changes, especially from Kharkiv. These phenomena corroborate Anna Wierzbicka's claim that the meanings of colour terms, the latter being cultural artifacts, may easily undergo changes, in this case as a result of a political involvement of a colour.

Małgorzata Karwatowska, Jolanta Szpyra-Kozłowska
(Lublin)

STEREOTYP BLONDYNKI W DOWCIPACH INTERNETOWYCH

Celem artykułu jest próba przedstawienia najważniejszych cech charakteryzujących stereotyp blondynki wyłaniający się z dowcipów zamieszczanych w Internecie. Autorki dowodzą, że analizowane kawały stanowią kontynuację dość długiej tradycji, mającej swe źródło w kulturze anglosaskiej. Prezentują główne cechy bohaterki dowcipów, tj.: jej intelekt (a raczej jego brak) oraz seksualność — atrakcyjność fizyczną i jednocześnie rozwiązłość. Omawiają również mechanizmy powstawania tego typu humoru. Autorki dowodzą, że omawiane kawały można traktować jako przejaw seksizmu kulturowo-językowego. Twierdzenie to opierają nie tylko na egzemplach uzyskanych z Internetu, ale również na wynikach dwóch ankiet przeprowadzonych na grupie studentów. Ostatecznie proponują podział analizowanego materiału na dwie kategorie: nieco bardziej finezyjne, wyrafinowane, z błyskiem inteligencji dowcipy o rzekomej głupocie blondynek oraz na rubaszne, dosadne i często grubiańskie kawały o tematyce seksualnej.

„Dowcipy o blondynkach” stanowią dość liczną i popularną kategorię współczesnego humoru i choć są zjawiskiem stosunkowo nowym, to przecież ekspansywnym. Przywędrowały do nas z Zachodu i z dużym powodzeniem wyparły opowiadane wcześniej kawały o policjantach czy babie u lekarza. Ich bohaterka prezentowana jest jako osoba z jednej strony ograniczona intelektualnie i naiwna, z drugiej zaś fizycznie atrakcyjna, pociągająca, a przy tym rozwiązła. Celem naszego artykułu jest zbadanie najważniejszych cech charakteryzujących stereotyp *blondynki* wyłaniający się z dowcipów zamieszczanych w Internecie.¹

¹ Zaznaczając źródło pozyskania materiału do analiz, mamy jednocześnie świadomość, że dowcipy te funkcjonują również w przekazie ustnym.

Zanim jednak przejdziemy do szczegółowych analiz zgromadzonych kawałów i mechanizmów, które w nich funkcjonują, spróbujemy wyjaśnić, jak będziemy rozumiały w podjętych tu rozważaniach trzy pojęcia: *dowcip*, *kawał* i *stereotyp* oraz przedstawimy pokrótce genezę omawianych anegdot. W części końcowej rozważymy kwestię dowcipów o blondynkach z punktu widzenia seksizmu kulturowo-językowego.

Dowcip, kawał, stereotyp

Słownik języka polskiego pod red. Doroszewskiego (1961: 325) odnotowuje następujące znaczenia rzeczownika *dowcip*: 1. 'powiedzenie zawierające treść komiczną, pobudzającą do śmiechu; anegdota, żart, kawał; figiel, fortel'; 2. 'zdolność spostrzegania śmiesznych stron zjawisk oraz zdarzeń i przedstawiania ich w sposób zabawny'. W *Słowniku terminów literackich* (1988: 95) interesujące nas pojęcie definiowane jest jako „gatunek z pogranicza literatury i folkloru, typ towarzyskiej rozrywki charakteryzujący się pomysłowością językową (gra słów, kalambur, paradoks, paronomazja), zmierzający do humorystycznej lub złośliwej puenty”, do której odczytania niezbędny jest szeroko pojęty wspólny kontekst historyczny, geograficzny, zawodowy, lokalny (por. np. Skudrzykowa 2000: 150). Synonimy *dowcipu* to: anegdota, facecja, dykteryjka, humoreska, kawał, żart, gadka (por. *Słownik wyrazów obcych* 1984: 35), o których Simonides (1984: 10) tak pisze: „kawał jest potocznym określeniem dowcipu i żartu, facecja znaczy w zasadzie to samo, dykteryjka, humoreska czy gadka są z kolei od dawna uznanymi synonimami facecji, a dowcip oznacza nie tylko gatunek literacki, ale i pewien stan psychiki ludzkiej”. Różnice między *dowcipem* i *kawałem* dostrzegają m.in. tacy badacze, jak: Kmiecik (1998) czy Wierzbicka (1999). Ten pierwszy zauważa, że *kawał* użytkownicy języka skłonni są uznawać za coś rubasznego, pieprznego, dosadnego, grubiańskiego, a nawet wulgarnego, *dowcip* zaś kojarzy się raczej z żartem bardziej subtelny, delikatny, wyrafinowany, inteligentny (por. Kmiecik 1998: 82–83). Wierzbicka (1999: 262–265) z kolei zauważa, że o ile zarówno *dowcip*, jak i *kawał* są zawsze werbalne, o tyle różnica między nimi sprowadza się, po pierwsze, do powtarzalności, szerokiego obiegu społecznego (ma go *kawał*), po drugie, twórczości słownej (*kawał* nie zawiera odniesienia do indywidualnej twórczości, natomiast *dowcip* oznacza pewną cechę osobowości i sugeruje błysk inteligencji). Badaczka proponuje następujący zestaw formuł definiujących *kawał* (1999: 265):

- (a) chcę powiedzieć ci coś w rodzaju rzeczy, jakie wielu ludzi mówi do siebie
- (b) mówię: można wiedzieć X
- (c) myślę, że wiesz, że to nie jest prawda (tj. że nie można wiedzieć)
- (d) mówię to, bo chcę, żebyś się śmiał
- (e) myślę, że wiesz, że kiedy to mówię, to chcę, żebyś pomyślał o czymś, czego nie mówię

- (f) myślę, że kiedy pomyślisz o tym, będziesz się śmiał
- (g) myślę, że obydwaj będziemy czuli coś dobrego z tego powodu
- (h) myślę, że mogę ci to powiedzieć
bo i ty, i ja myślimy to samo o rzeczach tego rodzaju
i czujemy to samo, kiedy myślimy o nich.

Wynika z nich jednoznacznie, że *kawały* nie tylko krążą w szerokim obiegu, ale funkcją ich jest stwarzanie przyjemnej atmosfery i rozwijanie solidarności grupowej, bowiem nie każdy kawał można opowiedzieć każdemu. Innymi słowy, nadawca musi zakładać podobieństwo poglądów, wspólnotę światów z interlokutorem.²

Niezależnie od ustaleń badaczy w języku potocznym oba słowa traktowane są synonimicznie. *Kawał* i *dowcip* to humorystyczne teksty mówione, na ogół łatwe do zapamiętania, których zadanie sprowadza się do rozbawienia słuchacza, bowiem cel komunikacyjny nadawcy opowiadającego kawał jest jednoznaczny i można go sprowadzić do formuły: *mówię to, bo chcę, żebyś się śmiał* (por. Wyrwas 2001: 221).

Jeśli chodzi o drugi, interesujący nas, termin — *stereotyp* — to znaczenie jego przyjmujemy za *Encyklopedią języka polskiego* (1999: 374–375): „Stereotyp w języku to uproszczone, schematyczne, uogólniające, potoczne wyobrażenie (lub wyobrażenia) określonej kategorii osób (jakiejś narodowości, zawodu, wieku, płci itp.), zwierząt (np. psa, kota), instytucji (np. policji, szkoły), wydarzeń (np. wesela, wyborów), wspólne dużej liczbie ludzi, któremu zwykle towarzyszy pozytywna lub negatywna postawa”. Stereotypy można najogólniej traktować dwubiegunowo: 1) jako reprodukowane z pamięci związki wyrazowe (por. np. Lewicki 1976 czy Kurkowska, Skorupka 1966); 2) jako specyficzne zespoły sądów o elementach rzeczywistości, tkwiące w świadomości mówiących (por. np. Pisarek 1975, Pi-sarkowa 1976, Bartmiński, Panasiuk 1993). Cokolwiek by powiedzieć, stereotypy odgrywają istotną rolę w naszym życiu, tworząc teorie tłumaczące świat (por. Mi-szewski 1998: 235) lub przybierając charakter etykietek, które ułatwiają odbiorcy podział świata na strony dobre i złe. Sztywność (względna niezmienność na przestrzeni lat), silne nacechowanie emocjonalne, generalizacja i kategoryzacja wiedzy o świecie, zmierzające do ekonomizacji wysiłku poznawczego, a także społeczny charakter, subiektywna pewność oraz powszechność użycia i sposobu rozumienia

² Wierzbicka (1999: 263) utrzymuje, że struktura semantyczna rzeczownika *kawał* zawiera komponent: ‘myślę, że mogę ci to powiedzieć, bo myślimy to samo o rzeczach tego rodzaju’. To z kolei implikuje, że: ‘mogę to powiedzieć tobie, ale są ludzie, którym nie mógłbym tego powiedzieć’. Warto dodać i to, że badaczka za prototypowy kawał uważa kawał polityczny, odnosząc jego prototypowość jedynie do warstwy tematycznej, co nie wydaje się ujęciem właściwym, gdyż, jak słusznie zauważa Wyrwas (2001: 208), ten sam temat może być rozwijany w różnych typach struktur tekstowych. Ponadto tematyka kawałów zmienia się nieustannie, a obecnie bardzo często dominuje w nich problematyka erotyczna, obsceniczna i etniczna.

to podstawowe kryteria będące podstawą uznania danego pojęcia lub wyrażenia za stereotypowe (por. Miszewski 1998: 224).

Od polskiego chłopca w Ameryce do blondynki

Badacze humoru dostrzegają liczne, często wręcz uderzające podobieństwa między seriami dowcipów popularnymi w różnych okresach czasu, które wysmiewiają ten sam stereotyp (np. głupoty, skapstwa, cwaniactwa), przypisując go odmiennym grupom narodowościowym, zawodowym czy społecznym. Prześledźmy kilka takich przypadków, istotnych dla rozważań w tym artykule.

W pierwszej połowie XX wieku w Stanach Zjednoczonych dominowały tzw. „dowcipy etniczne”, których bohaterami byli imigranci przybywający do Ameryki, np. Polacy, Włosi czy Irlandczycy, a właściwie przypisywane im negatywne stereotypy kulturowe. Zwłaszcza nasi rodacy stali się synonimami głupoty, braku elementarnego wykształcenia oraz prymitywizmu cywilizacyjnego, co stało się tematem licznych *Polish jokes*.³ Przedstawiały one Polaków jako ludzi z gruntu nieinteligentnych i niewyuczalnych, nieposiadających żadnej szerszej wiedzy o świecie, cywilizacyjnie opóźnionych, o prymitywnym sposobie myślenia i działania. Ze zrozumiałych względów, dowcipy tego typu w Polsce nie są zbyt znane, a u Polaków, którzy zetknęli się z nimi, wywołują zazwyczaj poczucie niesmaku i niesprawiedliwości.

Z czasem, wraz z coraz większą poprawnością polityczną, ten typ humoru cieszył się zmniejszoną akceptacją społeczną.⁴ Pojawiły się dowcipy o różnych grupach zawodowych, w tym o policjantach, których, tak jak wcześniej polskiego chłopca w Ameryce, cechował brak inteligencji, bezmyślność i ograniczoność horyzontów umysłowych. Kawały o policjantach stały się popularne w wielu krajach, również w Polsce. W tzw. krajach socjalistycznych trafiły one na szczególnie podatny grunt, gdyż po wojnie, zgodnie z zasadą: „nie matura, lecz chęć szczerą...”, poziom wykształcenia wielu milicjantów był dość niski, co uwiarygodniało treść tych dowcipów.

Nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób doszło do przemiany nierozgarniętego Polaka czy też policjanta w głupią blondynkę. Nie ulega jednak wątpliwości, że znaczna część omawianych tu dowcipów pozostała ta sama, a zmianie ulegli jedynie jej bohaterowie. Dowodzą tego przytoczone poniżej przykłady, w których hasło *blondynka* po prostu zastąpiło wcześniejszego *policjanta* lub/i *Polaka*:

³ Genezę tego typu dowcipów upatruje się w braku wykształcenia większości polskich imigrantów z przełomu XIX i XX wieku, a zwłaszcza w ich nieznajomości języka angielskiego, która przyczyniała się do powstania wrażenia, iż nieporozumienia z udziałem Polaków wynikały z ich braku inteligencji.

⁴ Nie znaczy to, że *Polish jokes* przestały być opowiadane w USA.

Jak Polak / policjant / blondynka odkręca żarówkę?

— *Stoi trzymając żarówkę i czeka, bo wie, że Ziemia się kręci.*

Dlaczego Polak / policjant / blondynka chodzi z psem?

— *Bo co dwie głowy, to nie jedna.*

Dlaczego Polacy / policjanci / blondynki nie jedzą ogórków konserwowych?

— *Bo nie mogą wsadzić głowy do stoika.*

Należy w tym miejscu dodać, że w dowcipach o blondynkach pojawił się także dodatkowy element, którego nie było w uprzednio omawianych kawałach, a mianowicie seksualność. Blondynka portretowana jest w nich jako kobieta zarówno atrakcyjna fizycznie i przyciągająca do siebie mężczyzn, jak też rozwiązła, posiadająca wielu partnerów seksualnych. Szerzej piszemy o tym w dalszej części niniejszego artykułu.

Interesująca jest geneza uzyskania przez blondynki tak specyficznego statusu: z jednej strony kobiet atrakcyjnych, godnych pożądania, a przy tym źle się prowadzących, z drugiej zaś pustych i bezmyślnych. Badacze kultury wielokrotnie analizowali ten problem, dowodząc, że blond włosy od zarania dziejów ludzkich były, poprzez swoją rzadkość świadcząca o genetycznie nordyckim pochodzeniu, czymś niezwykłym i przyciągającym uwagę. Wendolyn (2001), śledząc karierę jasnych włosów na przestrzeni dziejów, stwierdza, iż w starożytnych Atenach elitarnie prostytutki, piękne i wykształcone, należące do najwyższej spośród pięciu klas kobiet uprawiających ten zawód, rozjaśniały włosy lub nosiły blond peruki. Z czasem zwyczaj ten zaczęły naśladować inne Greczynki, a później Rzymianki z wyższych sfer. Te ostatnie szczególnie chętnie nosiły peruki z jasnych włosów niewolnic z dalekiej północy. Także w bliższych nam epokach, np. w przedrewolucyjnej Francji czy elżbietańskiej Anglii, blond włosy były modne wśród arystokratycznych elit. W renesansowych Włoszech rozjaśniano włosy, wyciągając ich pasemka przez otworki w słomianych kapeluszach, a następnie smarując sokiem z cytryny, rumiankiem lub naparem z ziół i wystawiając je na działanie słońca. Zdaniem Wendolyn włosy najczęściej rozjaśniały prostytutki oraz dość zepsute, dekadencjonalne kobiety (czasem również mężczyźni) z wyższych sfer. Obyczaj ten (jak też stosowanie makijażu), surowo potępiony przez purytanów, na wiele lat stał się cechą kobiet z półświatka, utrzymanek oraz tancerek o podejrzanym reputacji. Istnieją zatem historyczne przesłanki łączenia blondynek zarówno z urodą, jak i pewnym zepsuciem i dekadencją.⁵

W XX wieku szczególnie status uzyskały blondynki w hollywoodzkich filmach. W latach 1931–1933 powstało kilka znanych produkcji, które eksponowały ich

⁵ Należy dodać, że nie jest to obraz jednoznaczny, gdyż włosy blond wiążą się także z „aniel-skością” — na większości obrazów anioły mają przecież jasne włosy, podobnie zresztą jak liczne Madonny na obrazach i rzeźbach (w tym słynna Madonna z Montserrat), Afrodyta Boticellego czy Ewa w „Utraconym raju” Milтона.

urodę i atrakcyjność fizyczną, np. *Platynowa blondynka* z Jean Harlow, *Blond Venus* z Marleną Dietrich, *Nie jestem aniołem* z Mae West i wreszcie *Blond seksbomba* z Jean Harlow. Z tego ostatniego filmu pochodzi właśnie znane i często używane wyrażenie *seksbomba*. Reputację jasnowłosych seksbomb, fascynujących i przyciągających mężczyzn jak ćmy do ognia podtrzymała znana powieść Anity Joos i oparty na niej głośny film z 1953 roku *Mężczyźni wolą blondynki*.⁶

Należy podkreślić, że blondynki z wczesnych filmów hollywoodzkich były atrakcyjne, czasami złe i podstępne, czyhające na zgubę mężczyzn, czasami słodkie i anielskie, lecz z pewnością nie były głupie. Nie jest jasne, z jakich względów kobietom o jasnych włosach zaczęto przypisywać brak rozumu. Wendolyn (2001) dowodzi, że było to wynikiem emocjonalnych potrzeb — żonom łatwiej było znieść mężowskie zdrady przy założeniu, że górują intelektem (choć, być może, nie urodą) nad blond kochankami, zaś reformatorom społecznym porażkę w nawracaniu na drogę cnoty jasnowłosych prostytutek przy założeniu, że są nieinteligentne i przez to niereformowalne. Często winą za oskarżenie blondynek o głupotę obarczano brunetki, które z zazdrości w ten sposób mściły się za swoją ponocniejszą atrakcyjność. Wydaje się, że zadziałał tu prosty mechanizm psychologiczny: piękne kobiety łatwiej było zaakceptować, jeśli przypisało się im jakieś wady i ułomności, a zarzuty braku inteligencji i złego prowadzenia się były najprostsze do postawienia.⁷

Z czasem nastąpiło połączenie obu stereotypów blondynki: z jednej strony symbolu urody i *sex appealu*, z drugiej zaś uosobienia braku inteligencji. Wykreowana została ładna i pusta lalka Barbie, o długich nogach i rzęsach, ale „krótkim” rozumku, która stała się wdzięcznym tematem licznych dowcipów. I znowu stereotyp ten został wykorzystany przez Hollywood. Znalazł on najpełniejszy wyraz w wielu rolach Marilyn Monroe, a później Goldie Hawn i kilku innych aktorek.⁸

Jak już wspominałyśmy, dowcipy o blondynkach stanowią kontynuację dość długiej już tradycji, mającej swoje źródło w kulturze anglosaskiej. Niewątpliwie większość tego typu kawałów opowiadanych w Polsce to bezpośrednie tłumaczenia z języka angielskiego. Na dowód podajmy kilka przykładów w wersji angielskiej i polskiej:

What do you call a blonde who dyes her hair? Artificial intelligence.

Co powstaje, gdy blondynka farbuje włosy na ciemno? Sztuczna inteligencja.

If a blonde and a brunette fell from a building at the same time, who would hit the ground first? The brunette, because the blonde would have to stop and ask for directions.

⁶ Warto dodać, że liczne są także współczesne hollywoodzkie blond seksbomby, np.: Kim Basinger, Melanie Griffith, Daryl Hannah, Sharon Stone czy Cameron Diaz.

⁷ Jak dowodzi Raskin, najczęściej spotykane dowcipy dotyczą właśnie seksu i głupoty.

⁸ Stereotyp ten próbują przełamać np. twórcy filmu *Legalna blondynka* z Reese Witherspoon.

Blondynka i brunetka spadły z dachu budynku. Która pierwsza znajdzie się na ziemi? Brunetka, bo blondynka zatrzyma się, żeby spytać o drogę.

Why was the blonde happy when she finished the puzzle in four months?

Because it was written on the box: 'from 2 to 5 years.'

Czemu blondynka cieszy się, że ułożyła puzzle w cztery miesiące?

Ponieważ na pudełku napisano: 'od 2 do 4 lat'.

W świetle tych obserwacji powstaje pytanie, czy jest to wyłącznie importowana twórczość humorystyczna, czy nosi ona również znamiona rodzimej oryginalności. Niewątpliwie z typowo polskim dowcipem mamy do czynienia w następujących przypadkach:

Przychodzi blondynka do sklepu elektrycznego i mówi:

— Poproszę lotnika.

— Nie mamy lotników, ale chyba pani chodzi o pilota do telewizora.

— O tak, tak. Proszę się ze mnie nie śmiać. W tej dziedzinie jestem lajkonikiem.

Blondynka do brunetki:

— Och, macie nowy stół!

— Tak, wczoraj mąż przyniósł od stolarza.

— Masz dobrego męża. Mój był wczoraj w konserwatorium i nie przyniósł do domu żadnej konserwy.

O polskim rodowodzie tych dowcipów świadczą wyraźnie wykorzystane tu nieprzetłumaczalne gry językowe — zastąpienie słowa *laik* wyrazem *lajkonik* (nie-mającym angielskiego odpowiednika), zaś w drugim przypadku błędne połączenie semantycznie niespokrewnionych ze sobą wyrazów: *konserwa* i *konserwatorium*, które w języku angielskim brzmieniowo są sobie odległe (*can/tin* 'konserwa' i *conservatory* 'konserwatorium'). Polskość kolejnego przykładu jest szczególnie bezdyskusyjna ze względu na swoje kulturowe odniesienia i przywołanie nazwiska naszego rodzimego poety:

Co to jest: mężczyzna — blondynka — mężczyzna?

Kazimierz — Przerwa — Tetmajer!

Zatem dowcip anglosaski nie tylko zostaje przeniesiony na grunt polski, ale bywa także wzbogacany o dodatkowe rodzime elementy.

Intelekt blondynki

Spróbujmy nieco prześledzić wizerunek *blondynki* z dowcipów zamieszczanych w Internecie, w których odnajdujemy wiele kryteriów typowych dla stereotypu. Już ich pobieżna lektura pozwala dostrzec dwie główne cechy bohaterki analizowanych kawałów: intelekt (a raczej jego brak, czyli głupotę, miałość intelektualną) oraz jej seksualność (atrakcyjność fizyczną i rozwiązłość). Około połowa dowcipów o blondynce traktuje o jej intelekcie, np.:

Przychodzi blondynka do lekarza:

— Panie doktorze czuję się fatalnie, chyba mam coś w głowie.

— Zapewniam Panią, że w Pani głowie nic nie ma.

Wicie, co to jest, jak dwadzieścia blondynek stoi obok siebie, dotykając się uszami?

— Kanał powietrzny!

Dlaczego blondynce nie można nic mówić na ucho?

— Bo echo jej głowę rozniesie.

Mówi jeden rekin do drugiego:

— Ale miałem dzisiaj wyżerkę, utonął statek pasażerski.

— Ja już się na taki numer nie nabiorę. Raz trafiłem na blondynkę i miała tak pustą głowę, że przez tydzień nie mogłem się zanurzyć.

Jak nazywa się intelekt blondynki?

— Intelaktumanizm.

Przywołane dowcipy zawierają jednoznaczną aluzję do braku mózgu — źródła intelektu. Owa „pustka w głowie” kreuje blondynkę jako osobę niemyślącą. Ciekawy neologizm *intelektumanizm* utworzony został ze skrzyżowania wyrazów: *intelekt* i *tuman* ‘głupiec’. Taka kontaminacja podkreśla ciężkość myślenia blondynki, jej miałkość intelektualną. W cytowanych kawałach ta cecha jest nazwana wprost, bez żadnej finezji czy aluzyjności, co umniejsza ich wartość humorystyczną.

W innych dowcipach brak inteligencji blondynki nie jest określony *expressis verbis*, lecz wyraźnie implikowany. Przejawia się w jej bezmyślnych, pozbawionych sensu i logiki wypowiedziach oraz działaniach, np.:

W czasie rejsu blondynka próbuje nawiązać rozmowę z siedzącym obok mężczyzną:

— Przepraszam, czy pan też płynie tym statkiem?

O co blondynka zapytała lekarza, kiedy powiedział jej, że jest w ciąży?

— Czy to moje?

Jaką kartkę przysyła blondynka z wakacji?

— Bawię się świetnie! ... eee, gdzie ja jestem?

Należy stwierdzić, że ta grupa dowcipów, w dużej mierze oparta na absurdzie i zaskakującej puencie, ma znaczne walory humorystyczne.

Blondynkę z kawałów cechuje brak bystrości umysłu i logicznego myślenia, umiejętności wyciągania sensownych wniosków. Bystrość umysłu, polot polega głównie na szybkiej analizie i ocenie zaistniałej sytuacji i opartych na nich trafnych decyzjach, łatwości, lekkości w sposobie rozumowania, myślenia czy wyrażania się. Tymczasem bohaterka dowcipów jawi się jako osoba ograniczona, wręcz ociężała, umysłowo prymitywna, a przy tym bardzo naiwna, np.:

Blondynka do blondynki:

- Jak byłam w Afryce to ugryzł mnie skorpion!
- I co? Odratowali Cię?

Jak zatopić łódź podwodną z blondynką na pokładzie?

- Zapukać w okienko, to otworzy.

Ponadto blondynka z dowcipów wykazuje rażące braki w elementarnej wiedzy i wykształceniu, np.:

Blondynka pyta znajomego muzyka:

- Gra pan tylko na skrzypcach?
- Nie, także na pianinie.
- To świetnie! Może pan sam sobie akompaniować.

Do sklepu elektromechanicznego wchodzi blondynka i mówi:

- Poproszę przepaloną żarówkę.
- Słucham?
- Przepaloną żarówkę.
- A na co pani przepalona żarówka?
- Potrzebuję do ciemni fotograficznej!

Do sklepu radiowo-telewizyjnego wchodzi blondynka i prosi o radio.

- Czy chciałaby pani radio na długie, czy krótkie fale?
- Na krótkie. Mam małe mieszkanie.

Do tej gamy przywar można dołączyć brak orientacji i całkowitą niezaradność w typowych sytuacjach życiowych, w których bohaterka działa absurdalnie, np.:

Ktoś puka do drzwi. Blondynka:

- Kto tam?
- Ja!
- Ja?!?

Blondynka poszła w odwiedziny do znajomych. Po godzinie rozmowy pyta, gdzie jest łazienka. Wraca:

- Który kurek jest od ciepłej wody, bo odkręciłam lewy, a tam leciała zimna woda?

Swoistym typem dowcipów dotyczących zarówno braku inteligencji blondynek, jak i umiejętności potrzebnych w życiu codziennym są anegdoty o blondynkach nieradzących sobie z „męskim” światem techniki — z telefonem komórkowym, komputerem, a nawet radiem czy mikrofalówką, np.:

Jak poznać, że blondynka używała komputera?

- Po korektorze na ekranie monitora.

Jak poznać, że blondynka używała faxu?

- Jest na nim znaczek pocztowy.

Blondynka dostała telefon komórkowy. Zabrała go idąc na zakupy. Stała akurat w warzywniaku, gdy zadzwonił. Odebrała:

- Och, cześć Zosiu! Skąd wiedziałas, że jestem w sklepie?

W kategorii „technicznej” szczególnie liczne są dowcipy o blondynkach za kierownicą, które nagminnie łamią przepisy i nie potrafią opanować podstawowych zasad ruchu drogowego oraz tajników działania samochodu, np.:

Policjant zatrzymuje blondynkę jadącą pod prąd ulicy jednokierunkowej.

Policjant: „Czy pani wie, GDZIE pani jedzie?”

Blondynka: „Nie wiem, ale gdziekolwiek by to było, to muszę być solidnie spóźniona, bo wszyscy już wracają”.

Blondynka kupiła sobie nowy samochód. Wsiada i mówi: „Chyba są źle ustawione lusterka, bo nie widzę siebie, tylko jakieś samochody”.

Blondynka przekroczyła prędkość. Policjant macha lizakiem, a blondynka zatrzymuje się i pyta: „Gdzie pana podwieźć?”

Powyższe dowcipy łączą w sobie dwa stereotypy kulturowe: o tępcie blondynek i o fatalnych kierowcach-kobietach. Innymi słowy, czy może być coś bardziej beznadziejnego niż blondynka za kierownicą?

Seksualność

Jak wspominałyśmy, kulturowy stereotyp blondynki obejmuje nieprzeciętną urodę powiązaną z brakiem inteligencji. Można się zatem spodziewać, że liczne będą dowcipy dotyczące jej atrakcyjności fizycznej. Tymczasem drugą grupę omawianych kawałów, równie liczną co poprzednia, stanowią dowcipy, w których mówi się nie o jej wyglądzie, a o zachowaniach erotyczno-seksualnych, np.⁹:

Dlaczego blondynki są jak jajecznicza?

— Proste, łatwe i dobrze smakują.

Co robi blondynka po stosunku?

1. Otwiera drzwi samochodu.

2. Mówi: „Czy wszyscy gracie w tej samej drużynie?”

3. Mówi: „Kim są ci wszyscy faceci?”

— Wiesz, niedawno w Warszawie miał się odbyć zjazd cnotliwych blondynek.

— I co?

— No i nie odbył się! Jedna nie przysłała, bo padał deszcz, a druga, bo nie miała czasu...

Kiedy blondynka wie, że straciła pracę?

— Kiedy widzi, że z pokoju szefa wynoszą kanapę.

Brunetka i blondynka rozmawiają o swoich chłopcach:

— Wczoraj w nocy miałam trzy orgazmy pod rząd — chwali się brunetka.

— To nic. Ja miałam ich trzydzieści — mówi blondynka.

⁹ Warto dodać, iż w przekazie ustnym w Polsce dowcipy o tępych blondynkach są znacznie liczniejsze niż te, które mówią o ich lekkim prowadzeniu. W dowcipach internetowych proporcje te są wyrównane.

— *Rety, nie wiedziałam, że on jest taki dobry!*

— *Och, miałaś na myśli z jednym facetem?!*

Co oznacza dla blondynki termin „bezpieczny seks”?

— *Dokładne zamknięcie drzwi samochodu.*

Przywołanie zaledwie tych kilku przykładów dowcipów internetowych (z których większość nie nadaje się do przytoczenia ze względu na ich wulgarność) dowodzi niezbicie, że *blondynka* ukazywana jest w nich jako osoba rozwiązła, której nie obowiązują standardy zachowań w sferze obyczajowości i zachowaniach erotyczno-seksualnych. Uprawia ona seks wszędzie i ze wszystkimi, nie przebiegając w partnerach, których często nie zna. W istocie staje się pozbawionym uczuć i głębszych doznań przedmiotem, maszynką do kopulacji, przyzwalającą na instrumentalne traktowanie jej przez mężczyzn, którzy chętnie i bez skrupułów korzystają z jej wdzięków. Nie żywi szacunku do samej siebie i sama nie jest nim darzona.

Jak wykazałyśmy w książce *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim* (2005), na ogół niemoralność, rozpusta czy nieobyczajny tryb życia mężczyzn tolerowane są z dużo większą wyrozumiałością niż podobny tryb życia kobiet. Analogiczne zachowania w tej sferze uznawane są u mężczyzn za dowód ich męskości i są dla nich powodem do dumy, zaś u kobiet stanowią podstawę do ich wyszydzenia i potępienia.¹⁰ Jak dowodzimy, w języku polskim, ale też w innych językach, granice między kobietą niezamężną, aktywnie seksualną oraz kobietą, która żyje z nierządu często są płynne i łatwo się zacierają, o czym świadczą, między innymi, podobne określenia wobec nich stosowane, np. *dziwka, cichodajka, latawica*. Ponadto wykazujemy, iż dla polszczyzny „normą” wydaje się obrażanie kobiet głównie poprzez aluzje do ich swobody obyczajowej (s. 97). Prawdopodobnie dlatego ta sfera aktywności życiowej *blondynki* została tak wyraziście skarykaturowana w omawianych dowcipach.

Należy dodać, że seksualność blondynek jest często związana z ich atrakcyjnym wyglądem, o który wykazują przesadną dbałość połączoną z próżnością, np.:

Jak najprościej utopić blondynkę?

— *Umieścić lustro na dnie basenu.*

Niektóre dowcipy podkreślają jednak sztuczność tej urody, często wspomaganą skalpelem chirurga, np.:

Blondynka wpadła do basenu i krzyczy: Tonę!

Obok przechodzi brunetka i mówi:

— *Głupie żarty! Przecież silikon nie tonie.*

¹⁰ Przyzwolenie na swobodę obyczajową mężczyzn, ale nie kobiet, dobrze oddaje powiedzenie: *mężczyzna / chłop musi się wyszumieć*.

Bywa i tak, że uroda i atrakcyjność blondynek są podawane w wątpliwość.

Jak wyglądają nogi blondynki?

— Jak dwa wykruszone „Klubowe”.

Jaka jest idealna blondynka?

— Metr wzrostu, bez zębów i płaska głowa do postawienia kufla z piwem.

Na tym nie kończy się jednak lista przywar blondynki. W relacjach z mężczyznami cechuje ją nie tylko rozwiązłość, ale również interesowność oraz wykorzystywanie ich pod względem finansowym.

Czy blondynka może zrobić z mężczyzny milionera?

— Może, jeśli jest miliarderem.

Jakie są ulubione zwierzęta każdej blondynki?

— Norki w szafie, jaguar w garażu i osioł, który na to wszystko zapracuje.

Jaka jest najgorsza bomba na świecie?

— Blondynka — wpada w oko, rani serce, dziurawi kieszeń i wychodzi bokiem.

Podsumujmy krótko cechy stereotypu blondynki wyłaniające się z omawianych dowcipów. Jest ona przede wszystkim bezdennie, bezgranicznie głupia i bezymyślna, wręcz upośledzona umysłowo, na progu imbecylijizmu. Najprostsze rzeczy i zjawiska pozostają dla niej całkowicie niejasne i niezrozumiałe. Brak jej elementarnej wiedzy o świecie. Blondynka nie potrafi posługiwać się nawet prostymi przedmiotami codziennego użytku, zaś za kierownicą jest całkowicie nieobliczalna. Niewątpliwie fizycznie atrakcyjna, choć dość sztuczna, jest przy tym niezwykle rozwiązła. Pusta i próżna blond „lala” potrafi jednak wykorzystywać mężczyzn, skutecznie wydając ich pieniądze.

Mechanizmy humoru w dowcipach o blondynce

Z całą pewnością w „dowcipach o blondynkach” mamy do czynienia z kulturowo-językowym stereotypem, który przypisuje tej grupie kobiet określone negatywne cechy, będące przedmiotem wyszydzenia i wykpienia. Jak stwierdza Reber (dsc), negatywne stereotypy utrwalone w dowcipach oparte są poczuciu wyższości ich autorów wobec jakiejś grupy ludzi, którym przypisują pewne wady czy ułomności, sądząc, że sami są ich pozbawieni. Innymi słowy, zakłada się, że osoby będące przedmiotem żartu („oni”) są pod pewnymi względami gorsze od nadawcy („my”). Jeśli ich odbiorca przyjmie ten punkt widzenia, staje się jednym z „nas”. Stereotyp mówiący, iż blondynki są głupie, czyli umysłowo ułomne, implikuje, że „my” jesteśmy znacznie od nich inteligentniejsi. Nasze obyczaje seksualno-erotyczne też odbiegają od ich zamiłowania do niewybrednej rozpusty. Innymi słowy, „my” jesteśmy od „nich” bystrzejši i moralnie lepsi. W świetle tych uwag

staje się jasne, dlaczego analizowane dowcipy nie dotyczą urody blondynek¹¹ — jest ona atutem, czymś godnym podziwu, świadczącym o ich (rzekomej) wyższości nad nie-blondynkami, a zatem nie stanowi dobrego tematu żartów. Zazwyczaj śmiejemy się z czyichś, prawdziwych czy domniemanych, wad, ale nie z zalet.

Zdaniem wielu badaczy (np. Shiblea <http://http://Rebera.dsc>), humor w ogóle oparty jest na zaskoczeniu odbiorcy wywołanym odstępstwem od powszechnie przyjętych norm myślenia i postępowania opisanym w dowcipie. W kawałach o blondynkach owo odstępstwo przejawia się w takich działaniach i wypowiedziach bohaterek, które odbiegają od naszych oczekiwań, naruszają zasady logiki, zdrowego rozsądku i racjonalnego myślenia, jak też społeczne reguły dotyczące zachowań seksualnych kobiet niebędących prostytutkami.

Jeżeli chodzi o formę omawianych dowcipów, oprócz tradycyjnych, krótkich tekstów narracyjnych zakończonych puentą, znaczna ich część, a nawet większość, przybiera formę zagadki, tj. pytania i zaskakującej odpowiedzi na nie, np.:

Jak blondynka robi dżem?

— *Obiera pączki.*

Dlaczego blondynki nie lubią tartej bułki?

— *Bo się kiepsko masłem smaruje.*

Dlaczego blondynka biega naokoło wanny?

— *Bo nie może znaleźć wejścia.*

W tego typu dowcipach elementy zabawy słownej oparte są na pytaniach wyrażonych na „powierzchni” (*Słownik terminów literackich* 1988: 585). Posiadanie przez zagadkę struktury pytania sugeruje, że nadawca coś wie i czegoś pragnie się dowiedzieć, tymczasem w tym przypadku sytuacja jest zgoła odwrotna. Nadawca pozoruje tylko niewiedzę, gdyż inaczej efekt zabawy nie zostałby osiągnięty (Boniecka 1988: 139). Na postawione pytania mówiący sam udziela odpowiedzi, nie czekając na reakcję odbiorcy. Pytania nie służą zatem poszerzeniu wiedzy pytającego, ale celom ludycznym — naiwne pytanie steruje wiedzą odbiorcy, a absurdalna odpowiedź zaskakuje słuchającego.

W dłuższych dowcipach często stosowanym zabiegiem jest wykorzystanie kontrastu. Przeważnie przeciwstawione sobie zostają blondynka i brunetka, z których pierwsza to uosobienie głupoty, druga zaś to wcielenie sprytu, inteligencji i racjonalizmu, np.¹²:

Kim jest brunetka siedząca między dwoma blondynkami?

— *Tłumaczką.*

¹¹ Mogą zaś dotyczyć braków w urodzie.

¹² W wielu dowcipach amerykańskich, oprócz blondynki i brunetki, pojawia się też kobieta o rudych włosach, która wraz z brunetką przeciwstawiona jest blondynce. Przytaczamy tu jeden z takich dowcipów.

Jak nazywa się blondynka ufarbowana na ciemno?

— *Sztuczna inteligencja.*

Blondynka, brunetka i ruda jechały przez pustynię, kiedy zepsuł się im samochód. Postanowiły dalej iść pieszo zabierając po jednej rzeczy z samochodu. Brunetka zabrała butelkę z wodą, ruda parasolkę, a blondynka drzwi samochodowe.

— *Po co bierzecie te rzeczy?* — *zapytała blondynka.*

— *Biorę wodę, jak będzie mi się chciało pić* — *odpowiedziała brunetka.*

— *A ja parasolkę, gdyby słońce mocno świeciło* — *odpowiedziała ruda. Następnie zapytały blondynkę:*

— *A po co ci drzwi?*

— *Jak będzie mi gorąco, to okno sobie otworzę!* — *odpowiedziała.*

Oczywiście często blondynka skonstrastowana jest również z mężczyzną — mężem, kochankiem, sprzedawcą w sklepie, policjantem, itp., którego inteligencja, według omawianych dowcipów, nie budzi żadnych wątpliwości, np.:

Jak nazywa się blondynka, która utraciła 90% swojej inteligencji?

— *Rozwiedziona.*

Jaka jest jedyna inteligentna komórka w ciele blondynki?

— *Plemniki.*

Należy dodać, iż dowcipy o blondynkach, zwłaszcza te o wydźwięku erotycznym, cechuje rubaszny, dosadny humor, często na pograniczu dobrego smaku lub ten smak zdecydowanie przekraczający. Warto jednak podkreślić, że sporadycznie pojawiają się również bardziej wyrafinowane kawały, o literackich odniesieniach, jak cytowany już przykład z Kazimierzem Przerwą-Tetmajerem. Inne interesujące anegdoty tego typu przytaczamy poniżej.

Co ma wspólnego blondynka z przekładem literackim?

— *Tak, jak przekład — im piękniejsza, tym mniej wierna.*

Brunetka do blondynki:

— *Lubisz Kaskę?*

— *Tak, ale bez cukru i mleka.*

Podsumowując, wypada także zaznaczyć, że w przypadku dowcipów o blondynkach mamy do czynienia z „etykietkowaniem”, które jest perswazyjnym zastosowaniem nazwy. Etykiety, zdaniem Kochana (1994: 86), to „okazjonalne opisowo-wartościujące nazwania różnych bytów, [...] służące przekazywaniu odbiorcom określonych wartości”. *Blondynka* z dowcipów, będąc synonimem głupoty, bezmyślności i rozwiązłości, stała się również swoistą etykietką dla wszystkich kobiet o takim kolorze włosów.

Kawały o blondynkach a seksizm

Kończąc nasze rozważania, warto chyba spojrzeć na dowcipy o blondynkach w kontekście seksizmu, który, jak stwierdza Wojciszke (2002), ma wymiar społeczny, kulturowy i językowy. Pisząc książkę *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim* (2005) stwierdziłyśmy, że „współczesny język polski nie odbiega w znaczący sposób od innych języków i cechują go liczne asymetrie w traktowaniu kobiet i mężczyzn, z wyraźnie gorszym wizerunkiem tych pierwszych” (s. 56). Dowcipy o *blondynkach* wydają się potwierdzać te spostrzeżenia — nie ma wszak kawałów o blondynach.¹³ Innymi słowy, to nie sam kolor włosów staje się synonimem głupoty, ale barwa powiązana z nosicielką płci żeńskiej.¹⁴ Zatem omawiane dowcipy można traktować jako przejaw seksizmu kulturowo-językowego. W licznych zachodnich pracach dotyczących humoru (np. takich autorów, jak Shibles 1985, Reber 1985 czy Raskin 1985) są one jednoznacznie przypisane do kategorii dowcipów seksistowskich (*sexist jokes*).

Warto jednak pamiętać, że wiele z nich początkowo nie dotyczyło blondynek, lecz grup etnicznych czy zawodowych. Można zatem twierdzić, że ich przedmiotem jest bezmyślność i głupota jako taka, przypisywana różnym ludziom — od Polaków, czyli grupy narodowościowej obejmującej obie płcie, poprzez mężczyzn-policjantów, do kobiet-blondynek. Innymi słowy, wyśmiewany w nich brak inteligencji nie jest ściśle związany z jedną tylko płcią. Tę tezę zdaje się potwierdzać dość abstrakcyjny typ humoru, który dominuje w wielu omawianych kawałach. Dodajmy, że opisane w nich wypowiedzi i zachowania blondynek w znacznym stopniu pozbawione są znamion realności, a nawet prawdopodobieństwa. Zatem przytoczone dowcipy śmieszą nas nie dlatego, że ich bohaterkami są blondynki. Gdyby zamiast nich pojawił się ktoś inny, kawały pozostałyby równie zabawne.

Wydaje się jednak, że trudno podważyć twierdzenie o seksistowskim charakterze dowcipów o blondynkach ze względu na drugi, analizowany przez nas typ kawałów, w którym dominuje tematyka erotyczno-seksualna. W tym przypadku przypisanie ich bohaterkom skrajnej rozwiązłości i braku jakichkolwiek zasad dotyczących tej sfery życia połączone ze znaczną dosadnością lub wręcz wulgarnością, musi u wielu odbiorców wzbudzać negatywne odczucia. Trudno też nie wiązać tych dowcipów z płcią blondynek, a tym samym z ich seksistowskim wydźwiękiem.¹⁵

¹³ Tak jak nie ma dowcipów o teściach, tylko o teściowych, o złych kierowcach, tylko o kobietach za kierownicą.

¹⁴ Należy dodać, iż sporadycznie można spotkać dowcipy, w których synonimem głupoty są wyłącznie włosy koloru blond, niepowiązane z płcią właściciela, np.: *Czy słyszeliście o wilku blondynie, który wpadł we wnyki? Odgryzł sobie trzy łapy i nadal nie mógł uwolnić się z wnyków. Czy znacie tego blondyna, którego żona powiła bliźnięta? — Chciał wiedzieć, kim był ten drugi facet.*

¹⁵ W języku angielskim obydwa typy dowcipów noszą odrębne nazwy — pierwsze z nich to

Wniosek ten potwierdzają wyniki niewielkiej ankiety przeprowadzonej przez nas w 50 osobowej grupie studentów (złożonej z 36 kobiet i 14 mężczyzn). Zdania w kwestii, czy dowcipy o blondynkach są obraźliwe dla kobiet, były podzielone. Według 22 osób są one zdecydowanie seksistowskie i obraźliwe, według 20 respondentów nie są, zaś zdaniem 9 uczestników ankiety obraźliwe są tylko te wulgarne.¹⁶

Przyjrzyjmy się typowym, charakterystycznym wypowiedziom i stosowanym w nich argumentach. Miłośnicy tych dowcipów są autorami następujących stwierdzeń:

- Takie dowcipy są nieszkodliwe i nie powinniśmy brać ich serio.
- Nie są obraźliwe, bo nie uważam, żeby była w nich jakaś prawda. Każdy z nas, kobieta czy mężczyzna, jest czasem „blondynką”.
- Są wśród nich dowcipy, które śmieszą bez względu na to, czy zamiast słowa „blondynka” użyjemy innego wyrazu, np. „stolarz” lub „struś”.
- Myślę, że śmiejemy się z sytuacji, z dowcipnej puenty, a nie z blondynki.
- Pomimo to, że jestem blondynką, śmiesz mnie te kawały, bo nie biorę ich do siebie.

Widać wyraźnie, że w tych wypowiedziach następuje oddzielenie samej treści dowcipu, jego zalet humorystycznych od osoby bohaterki, którą traktuje się bardziej jako pretekst do żartu niż jego właściwy temat. Charakterystyczna i często powtarzająca się jest tu ostatnia wypowiedź studentki-blondynki, którą śmieszą omawiane dowcipy, gdyż dystansuje się wobec nich i nie odnosi ich do siebie. Jak stwierdza Reber (dsc) „we may tell or laugh at a joke that is directed toward my own group thinking that the stereotypical label doesn't quite fit me” („możemy opowiadać i śmiać się z dowcipów dotyczących grupy, do której należę, sądząc, że stereotypowa etykieta nie całkiem do mnie pasuje”).

Odnotaliśmy także liczne negatywne opinie na temat analizowanych dowcipów, np.:

- Takie dowcipy bardzo mocno kształtują negatywne nastawienie do kobiet o włosach blond.
- Przedstawiają kobiety w bardzo niekorzystnym świetle i tworzą bardzo przykry w skutkach stereotyp, że wszystkie blondynki są nieinteligentne i puszczalskie.
- Najgorsza są dowcipy wulgarne, które uwłaczają nie tylko blondynkom, ale wszystkim kobietom.
- Zastanawia mnie poziom intelektu facetów, których bawią takie seksistowskie dowcipy, bo może powinniśmy się z nich śmiać, a nie z blondynek.

dumb blond jokes, czyli dowcipy o tępych blondynkach oraz *dirty blond jokes*, czyli nieprzyzwoite dowcipy o blondynkach.

¹⁶ Warto dodać, iż nie było istotnych różnic w wypowiedziach ankietowanych kobiet i mężczyzn. Mniej więcej taka sama ich liczba uważała dowcipy o blondynkach za obraźliwe lub nieobraźliwe. Kobiety zostały dodatkowo poproszone o określenie naturalnego koloru swoich włosów. Okazało się, iż omawiane dowcipy urażają bardziej blondynki (10 spośród dwunastu) niż kobiety o ciemniejszych włosach (8 z dwudziestu czterech).

— Wiele z tych dowcipów pozbawionych jest taktu i kultury, są głupie i prymitywne, często nawet chamskie.

— Śmieszą mnie te dowcipy, które pozbawione są podtekstu seksualnego.

Z powyższych wypowiedzi jasno wynika, że wiele z ankietowanych osób nie akceptuje dowcipów o blondynkach, zwłaszcza tych o tematyce seksualnej. Podkreślają one negatywne społecznie skutki takiego stereotypu i ich krzywdzący, obraźliwy dla kobiet charakter. Warto zwrócić uwagę również na dość ostry ton tych stwierdzeń, wyraźnie świadczący o emocjonalnym zaangażowaniu ich autorów i autorek.

Opinie odmiennie wartościujące obydwa typy dowcipów, znalazły również potwierdzenie w innym badaniu, w którym wzięła udział 30 osobowa grupa studentów (20 kobiet i 10 mężczyzn). Przedstawiono im listę sześciu dowcipów o blondynkach — trzy z nich traktowały o ich głupocie, a trzy o złym prowadzeniu się.¹⁷ Następnie poproszono ankietowanych o wybór najśmieszniejszego i najmniej śmiesznego kawału. Okazało się, że aż 28 osób wybrało jako najlepszy jeden z dowcipów pierwszego typu, zaś 24 respondentów uznało za najgorszy jeden z kawałów drugiego typu. Dowodzi to, że młodych ludzi dużo bardziej śmieszą dowcipy o „tępach” niż „rozwiązanych” blondynkach.¹⁸ Jak stwierdza Reber (dsc), śmiejąc się, odbiorcy potwierdzają punkt widzenia wyrażony w dowcipie („by laughing, the audience affirms the point of view expressed in the joke”).

W świetle powyższych obserwacji, jak i ustaleń badaczy (Kmieciak 1998, Wierzbicka 1999), uzasadniony wydaje się podział analizowanego materiału na dwie kategorie: nieco bardziej finezyjne, wyrafinowane, z błyskiem inteligencji dowcipy o rzekomej głupocie blondynek oraz na rubaszne, dosadne i często grubiańskie kawały o tematyce seksualnej.

Literatura

- Bartmiński Jerzy, Panasiuk Jolanta, 1993, *Stereotypy językowe*, [w:] Bartmiński Jerzy (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2 *Współczesny język polski*. Wrocław, s. 363–389.
- Boniecka Barbara, 1988, *Łamigłówni dla uczniów i nauczycieli*, „Poradnik Językowy”, z. 2, s. 134–141.
- Encyklopedia języka polskiego*, 1999, Urbańczyk Stanisław, Kucala Marian (red.). Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Głowiński Michał, Kostkiewiczowa Teresa, Okopień-Sławińska Aleksandra, Sławiński Janusz. 1988, *Słownik terminów literackich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

¹⁷ Wszystkie wykorzystane w badaniu dowcipy zostały przytoczone w różnych częściach tego artykułu. Nie powtarzamy ich zatem w tym miejscu.

¹⁸ Należy oczywiście również wziąć pod uwagę fakt, iż ankietowani to studenci, których większość stanowiły kobiety. Można przypuszczać, iż podobne badania wśród innych grup zawodowych czy społecznych mogą przynieść odmienne rezultaty.

- Karwatowska Małgorzata, Szypra-Kozłowska Jolanta, 2005, *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*. Lublin.
- Kmiecik Stanisław, 1998, *Wolne żarty! Humor i polityka, czyli rzecz o polskim dowcipie politycznym*. Warszawa.
- Kochan Marek, 1994, „Przyklejanie etykietek”, czyli o negatywnym określaniu przeciwnika, [w:] Anusiewicz Janusz, Siciński Bogdan (red.). *Język polityki a współczesna kultura polityczna*. Wrocław.
- Kurkowska Halina, Skorupka Stanisław, 1966, *Stylistyka polska. Zarys*. Warszawa.
- Lewicki Andrzej Maria, 1976, *Wprowadzenie do frazeologii syntaktycznej. Teoria zwrotu frazeologicznego*. Katowice.
- Miszewski Brigitta, 1998, *Stereotypy we współczesnym polskim dyskursie kaznodziejskim*, [w:] Anusiewicz Janusz, Bartmiński Jerzy (red.). *Stereotyp jako przedmiot badań lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*. „Język a Kultura”. T. 12, s. 224–238.
- Pisarek Walery, 1975, *Wyobrażenie o polskich stereotypach regionalnych*. „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1.
- Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*. „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1.
- Raskin V., 1985, Jokes. *Psychology Today*. Online, Oct. 1985.
- Reber E. Riddle: *When is a joke not a joke?* dsc.dixie.edu/owl/ForumTalk14Jan03.pdf.
- Shibles, Warren. *Humour Reference Guide: A Comprehensive Classification and Analysis*. <http://facstaff.uww.edu/shiblesw/humorbook/index.html>.
- Simonides Dorota, 1991, *O współczesnych pamiątkach dzieci. Monografia folklorystyczna*. Opole.
- Skudrzykowa Aldona, 2000, *Czym bawi kawał śląski?*, [w:] Gajda Stanisław, Brzozowska Dorota (red.). *Świat humoru*. Opole, s. 149–155.
- Słownik terminów literackich*. 1988. Sławiński Janusz (red.). Wrocław.
- Słownik języka polskiego*, 1961, Doroszewski Witold (red.). Warszawa. T. 2.
- Słownik języka polskiego*, 1978, Szymczak Mieczysław (red.). Warszawa.
- Słownik wyrazów obcych*, 1984, Tokarski Jan (red.). Warszawa.
- Wendolyn (2001). *Dumb/dizzy blond*. <http://www.randomhouse.com/wotd/indexpperl?date=200110205>.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Akty i gatunki mowy w różnych językach i kulturach*. Tłum. Kornacki Paweł, [w:] Wierzbicka Anna. *Język — Umysł — Kultura*. Wybór prac pod red. Bartmińskiego Jerzego. Warszawa, s. 228–270.
- Wojciszke Bogdan (red.), (2002), *Kobiety i mężczyźni: odmienne spojrzenia na różnice*. Gdańsk.
- Wyrwas Katarzyna, 2001, *Kawał a narracja*. „Stylistyka” X, s. 207–218.

THE STEREOTYPE OF *blondynka* ‘A FEMALE BLOND’ IN INTERNET JOKES

The article presents the most important characteristics of the stereotype of *blondynka* ‘a female blond’, as it functions in the jokes found on the Internet. The authors argue that the jokes continue a rather long Anglo-Saxon tradition. The major characteristics of the woman referred to as *blondynka* are the lack of intelligence and her sexuality: attractiveness and promiscuousness. Also analyzed are the mechanisms of the emergence of this type of humour. On the basis of the data collected from the Internet as well as from two questionnaires administered to students, the authors argue that the jokes may be treated as a manifestation of cultural-linguistic sexism. The data are divided into two categories: (i) jokes characterized by sophistication, finesse and ingenuity, dealing with the alleged stupidity of blonds, and (ii) bawdy, crude and frequently boorish jokes with sexual motifs.

Dariusz Trzeźniowski
(Lublin)

DOŚWIADCZENIE KOBIECOŚCI W TEKSTACH MŁODOPOLSKICH POETEK

Skala i artystyczna ranga lirycznych wypowiedzi kobiet na przełomie XIX i XX wieku jest zjawiskiem bez precedensu w historii polskiej literatury. Więcej nawet, trudno znaleźć by było sytuację analogiczną w którejkolwiek z literatur europejskich tamtego czasu. Stało się to konsekwencją faktu, że druga fala emancypacji w Polsce znalazła swój wyraz przede wszystkim w literaturze. O ile XIX-wieczny pozytywizm dopominał się o prawo do wykształcenia i pracy, modernizm (czy też wczesna jego faza) emancypował kobietę jako świadomy podmiot kultury. Wiersze piszą wówczas takie autorki, jak Bronisława Ostrowska, Kazimiera Zawistowska, Maryla Wolska, Maria Komornicka, Zofia Trzuszczowska.

Traktując tę poezję całościowo wyróżniłem kilka zasadniczych tematów, obejmujących doświadczenia egzystencjalne, jakie dostępne są wyłącznie kobietom, bądź przeżywane są na kobiecy sposób. Zapisane w wierszach doświadczenie ciała było znakiem rewolty obyczajowej (i językowej) przeciwko ciężącym konwenansom, było też znakiem zyskiwanej somatycznej samoświadomości, niekiedy jednak prowadzącej na granice lęku (u Ostrowskiej), czy też prowokującej sytuację utraty płciowej tożsamości (u Komornickiej). Doświadczenie świata byłoby efektem ekstrawertyzmu kobiecej natury, skłonnej rysy feministyczne przypisywać zarówno światu, jak i Bogu. Doświadczenie macierzyństwa w lirykach Ostrowskiej wyrażone zostało w oksymoronicznym zespoleniu skrajnych uczuć — radości, szczęścia oraz strachu, fizycznego bólu; przede wszystkim jednak zyskało wymowę religijną, odsłaniając prawo wiecznego odradzania się życia, ciągłego zmartwychwstawania. Doświadczenie upływającego czasu pozwoliło poetkom na proustowski sposób wywoływać z pamięci obrazy, ocalające minione miłości i minionych ludzi. Doświadczenie przeczuwanej śmierci skłaniało do dojrzałej autorefleksji, rozmów ze sobą, z cieniami przeszłości, z Bogiem. Śmierć była odbierana jako wyciszenie, odpoczynek po bolesnych doświadczeniach życia, dający też, jak u Wolskiej, pewność nieśmiertelności, poczucie raju odzyskanego, jak u Komornickiej.

Młodopolskie autorki pełnym literackim głosem wypowiedziały swoją kobiecość odmienną, zapowiadając teksty zrewoltowanych pisarek XX wieku (Nałkowskiej, Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, a zwłaszcza Świrszczyńskiej i Poświatowskiej).

Na czas Młodej Polski przypada druga faza emancypacji w Polsce. Hasło równouprawnienia kobiet formułowane w wieku XIX miało na celu modernizację społeczeństwa. Chodziło, jak wiadomo, o walkę z przesądem społecznym, odmawiającym kobiecie prawa do wyższego wykształcenia i pracy. Ale także o walkę z przesądem naukowym; jeszcze ceniony przecież przez modernistów Lombroso uważał, że kobieta ma mniejszy mózg, niezdolna jest do abstrakcyjnego myślenia, a pod względem fizycznym jest niedorozwiniętym mężczyzną (Lombroso, Ferrero 1895). I wreszcie o walkę z upodrzednieniem kulturowym kobiety, której pozostawiano skromne miejsce. Kobieta-twórca pozostawała wciąż wyjątkiem.

Modernizm, wyrastający z doświadczenia kryzysu dotychczasowego porządku wartości, przynosił projekt nowej kultury. Emancypacja nabierała zatem na przełomie XIX i XX wieku przede wszystkim znaków kulturowej rewolty. Nigdy dotąd w literaturze nie pojawiło się tak dużo kobiet gotowych pisać o sobie: Bronisława Ostrowska, Kazimiera Zawistowska, Maria Komornicka, Maryla Wolska; a także: Zofia Trzuszczkowska, Maria Grossek-Korycka, Marcelina Kulikowska, Anna Zahorska, Flora Hufnagel. Ich literacki głos uznać można za przejaw psychologicznej autoanalizy, będący odpowiedzią na modernistyczne hasło „szczerości”. Zapisany został portret kobiety próbującej świadomie określić się wobec świata, mężczyzny, samej siebie, swoich skrywanych dotąd potrzeb.

Interesujące mnie tu, zapisane językiem poezji (czy poetyckiej prozy), doświadczenie kobiecości układa się w kilka kategorii przeżyć egzystencjalnych, dostępnych wyłącznie kobietom, bądź częściej — odbieranych na inny, kobiecy, jak się wydaje, sposób. Siłą rzeczy, stojąc na zewnątrz kobiecego doświadczenia, spróbuję sformułować (ostrożną) diagnozę kobiecej odmienności w postrzeganiu rzeczywistości, natury człowieka, może także sfery transcendencji. Wyróżniłbym tu pięć zasadniczych doświadczeń:

1. Doświadczenie ciała, emocji wpływających z odkrywanej cielesności

1.1. Wczesna poezja młodopolskich autorek przynosi jakiś rodzaj pamiętnika ciała nieuświadomionego, które wbrew konwenansom obyczajowym manifestuje swoją obecność i swoje oczekiwania. Debiuty literackie ukazują się w czasie, gdy już dokonana się modernistyczna rewolta. Jak podkreśla Agnieszka Baranowska (1981: 6–12), wszystkiemu winne były lektury. Pokolenie młodych poetek było już nieźle wykształcone (Komornicka ma za sobą epizod studiów w Cambridge) i odcytane (bardzo przydawała się znajomość języków, a mamy tu do czynienia z kobietami wychowanymi często w salonach). Odkryciem pokoleniowym stała

się, poznawana jako sensacja (o czym wspomina choćby Zapolska w powieści *Z pamiętnika młodej mężatki*), twórczość Emila Zoli. Wydawane były przekłady Baudelaire'a (wśród tłumaczek znaleźć można poetkę — Zofię Trzszczkowską¹). W Polsce ukazały się już prowokacyjne wiersze erotyczne Kazimierza Przerwy-Tetmajera i poematy prozą Przybyszewskiego.

Wśród wierszy poetek, pisanych na przełomie XIX i XX wieku, odnaleźć można szereg utworów, często ballad (nastrojowych, ze zredukowaną fabułą) czy poematów, których bohaterki liryczne nie potrafią rozpoznać własnej natury, nie rozumieją siebie, nie wiedzą, kim są. Piękne, choć najczęściej nieświadome swej urody, wyizolowane, pozostają uosobieniami samotności, melancholii i smutku. Nie potrafią sprecyzować swej tęsknoty za czymś czy raczej za kimś. Może jednak przede wszystkim próbują odkrywać siebie (*Maruna Ostrowskiej*, *Biała królowna Zawistowskiej*, *O Doli królownie Wolskiej*). Dramatyczne pytania o swą tożsamość stawiają bohaterki tekstów Komornickiej (*Odrodzenie z Forpoczt*, *O ojcu i córce z Baśni*).

Wiersze autorek (czy ich proza poetycka) to typowo młodopolskie mówienie nie wprost, poprzez symbole. Są to teksty nastrojowe, typowe dla symbolistycznej normy młodopolskiego języka Tetmajera, wczesnego Staffa, także Przybyszewskiego z *Pentateuchu*. Morze zatem określa tu tajemnicę wnętrza, które budzi lęk (*Cud-królowna Ostrowskiej*, *Odrodzenie Komornickiej*). Introspekcja zapisywana jest w symbolu dzikiego, zimnego wiatru (*Odrodzenie*). Podobnie ciemny las na baśniowy sposób określa zagubienie w sobie, w tym także podświadome pożądanie śmierci (*O Doli królownie Wolskiej*). Analogiczne emocje wyraża zmierzch (*Maruna Ostrowskiej*). Księżyc symbolizuje zarówno niepokój i nieokreślony lęk, jak i tęsknotę za uśpionymi emocjami (*Biała królowna Zawistowskiej*). *Obłąkana Ostrowskiej* ucieka od ludzi, by wpatrywać się w światło księżyca. Zgoda na siebie, na własną kobiecość, autopożnanie to słońce: *Cud-królowna* tejże poetki żali się, że nie widzi słońca. *Mniszka* ucieka w przestrzeń klasztornego ogrodu, tęskniąc do słońca i kwiatów. Słońce ożywia zniewalającą urodę najmłodszej z trzech sióstr (*Baśń o trzech siostrach*)². W słonecznych ogrodach wkraczają w dorosłość bohaterki liryczne wierszy Wolskiej (*Przez złoty las*, *Godzina, której nie było*). Smutek to zawsze śmierć słońca, jak u Komornickiej: „umarło nasze słońce i nie wstanie więcej”³.

Natura, widziana w blasku słońca, staje się przestrzenią samopoznania, inicjacji w życie. To często ogród wielobarwnych kwiatów, na które nikt nie pa-

¹ Zob. J. Świątek, *Zofia Trzszczkowska* (Adam M-ski), „Annales Universitatis M. Curie-Skłodowska”, Sectio F, 1967.

² Zob. uwagi A. Wydryckiej, „*Rymów gałązeczki skrzydlate...*”. W *Świecie poetyckim Bronisławy Ostrowskiej*, Białystok 1998, s. 119–121.

³ M. Komornicka, *Tęsknota*, [w:] *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, opr. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1996, s. 137.

trzy (*Biała królowna* Zawistowskiej). Lub też, „bujny gąszcz splecionych powoi”⁴, „ogród dziki, po którym nikt nie chodzi”⁵. To ogród zapachów — „woń gorzka i świeża” czeremchy, „woń słodka czerwonych róż”⁶ i dźwięków — „słowikiem ogród dygoce”⁷. Ten ogród bywa personifikowany i erotyzowany, staje się wymarzoną kochanką; Wolska pisze: „W same usta szuwar całowałam”⁸.

1.2. Prawdziwe, pełne poznanie siebie, a zatem odkrywanie cielesności i emocji związanych z ciałem możliwe jest wyłącznie w relacjach ja — ty. German Ritz podkreśla: „ciało w refleksji Ja jest bezpłciowe, dopiero w odniesieniu do Ty doświadczenie ciała staje się doświadczeniem roli płciowej. Pożądane ciało innego jest zawsze czymś opornym i jednocześnie echem własnego doświadczenia ciała” (Ritz 2001: 46). Szukające prawdy o własnej naturze bohaterki liryczne kobiet-poetek nie wpadają w pułapkę narcyzmu. W ogóle narcyzm jako egotystyczne autouwielbienie wydaje się przypadłością mężczyzn (Borkowska 2001:170–182). Grecy bohaterem mitu uczynili przecież chłopca. Lustro, zwierciadlane odbicie pozostaje dla kobiety niewystarczającym surogatem męskich oczu (dobitnie fakt ten pokazuje *Herodiada* Mallarmégo). Uroda kobiety nie istnieje, gdy nikt na nią nie patrzy. O pułapce lustra pisze Komornicka w *Biesach*, w lustrzanym odbiciu zobaczyć można niemal wyłącznie demony własnego wnętrza.

Dlatego też głównym atrybutem lirycznego adresata wierszy poetek pozostają oczy. Kobięce postrzeganie oczu jest inne niż w męskiej poezji erotycznej tamtego czasu. Młodopolscy poeci widzieli oczy czarownicy, które rzucają zły urok, w których można się było zatracić, oczy Meduzy, które zabijają (Miciński). Salome z *Uczty Herodiady* Kasprowicza odpowiada na takie męskie zapotrzebowanie:

Me oczy
to dwie otchłanie w omroczu,
ogniem zjejące w dal...
Kto zajrzał do ich czeluści,
tego już z rąk swych nie puści
i ból i rozkosz i żal...⁹

Oczy mężczyzn w poezji kobiet to takie, które potrafią patrzeć z uwielbieniem i najlepiej tęsknotą za spełnieniem niemożliwym (u Trzeszczkowskiej: „[...]”

⁴ B. Ostrowska, *Mniszka*, [w:] *Poezje wybrane*, opr. A. Wydrycka, Kraków 1999, s. 58.

⁵ M. Wolska, *Na dnie zwierciadeł*, [w:] *Poezje wybrane*, opr. K. Zabawa, Kraków 2002, s. 310.

⁶ Ead., *Wizja różana*, [w:] *ibid.*, s. 80.

⁷ Ead., *Godzina, której nie było*, [w:] *ibid.*, s. 278.

⁸ Ead., *Przez złoty las*, [w:] *ibid.*, s. 281.

⁹ J. Kasprowicz, *Uczta Herodiady*, [w:] *Pisma zebrane*, t. 4: *Utwory literackie*, opr. R. Loth, Kraków 1984, s. 346.

spojrzenie pełne pieszczoty"¹⁰; Zawistowska prosi: „daj mi Twe oczy”¹¹; w oczach mężczyzn Andronice Komornickiej widzi „zachwyt i pożądanie”¹²). Oczom uroku dodaje mgła — smutku („smutne oczy”¹³) i łez („Ja z łez ocierać będę twoje oczy”¹⁴). Oczy innego u Komornickiej są koniecznym warunkiem autopoznania (*Biesy*).

Kolejny etap odkrywania ciała to pieszczoty, dlatego atrybutem kochanka bywają dłonie („długie czarne warkocze więzione w twojej dłoni”¹⁵), niekiedy ramiona („Niech więc ramiona mię Twoje oplotą”¹⁶). Oczywiście mężczyzna to głos, słowa, „jak najpiękniejszy ton piosenki”¹⁷. Wreszcie bardzo często zapowiedź pocałunków — usta: „usta, usta purpurowe/ Co za czar z was tchnie”¹⁸; „usta całowane, drogie usta twoje”¹⁹, „płomień Twych ust”²⁰, „gdy pocałunkiem przesłonisz mi oczy”²¹.

Liryka kobiet-poetek nie przekracza właściwie erotycznego tabu. U Komornickiej mamy najwyżej pożądania, rozkosze i niewysłowione pieszczoty (*Andronice*). „Pieszczot fala” może ogłuszyć u Zawistowskiej (*Herodiada*). Wyjątkiem pozostaje niezwykle śmiała (przy czym posądzana nie bez racji o skłonności grafomańskie) Flora Hufnagel. Jej wiersze są próbą zapisu doświadczenia stricte erotycznego, przekraczającego opis jedynie spojrzeń, pocałunków i pieszczot. Jest to jakby kobiecy zapis emocji z Tetmajerowskiego wiersza *Lubię kiedy kobieta*:

Nieraz, gdy śnię w przesłodkich omdlewań godzinie,
Nieuchwytnym całunkiem łono pieścisz skrycie...
Chciałabym tej krwi twojej, która we mnie płynie,
Krwi tej — dać życie...²²

1.3. Ciało rozpoznane, świadome ciało kobiety potrafi triumfować nad męską wyobraźnią. Niekiedy bohaterki liryczne przyjmują maskę *femme fatale*, która ma wszelako nieco inne znaczenie, niż w twórczości autorów-mężczyzn. Poezja

¹⁰ Z. Trzszczkowska, *Dumki*, [w:] *Poetki przełomu XIX i XX wieku. Antologia*, opr. zespół pod red. J. Zacharskiej, Białystok 2000, s. 208.

¹¹ K. Zawistowska, *Kocham Ciebie*, [w:] *Utwory zebrane*, opr. L. Kozikowska-Kowalik, Kraków 1982, s. 76.

¹² M. Komornicka, *Andronice*, [w:] *op. cit.*, s. 109.

¹³ Z. Trzszczkowska, *Dumki*, [w:] *Poetki przełomu XIX i XX wieku*, s. 209.

¹⁴ Ead., *Lilia*, [w:] *ibid.*, s. 206.

¹⁵ K. Zawistowska, *Długie czarne warkocze*, [w:] *op. cit.*, s. 48.

¹⁶ Ead., *Kocham Ciebie*, [w:] *ibid.*, s. 76.

¹⁷ Z. Trzszczkowska, *Cicha*, [w:] *op. cit.*, s. 204.

¹⁸ Ead., *Usta*, [w:] *ibid.*, s. 203.

¹⁹ K. Zawistowska, *O maków purpurowych*, [w:] *op. cit.*, s. 50.

²⁰ M. Wolska, *Przez złoty las*, [w:] *op. cit.*, s. 283.

²¹ F. Hufnagel, *Nieraz, gdy pocałunkiem przysłonisz mi oczy*, [w:] *Poetki przełomu XIX i XX wieku*, s. 60.

²² *Ibid.*

kobiet mieści się oczywiście w atmosferze epoki, naznaczonej przez mizoginizm schopenhauerowsko-stridbergowski. W modernistycznym, męskim mizoginizmie kobieta jest istotą wyłącznie niemal naturalną, uosobieniem siły natury, która walczy z mężczyzną o zachowanie gatunku (mężczyzna wojownik głównie niszczy i zabija). U Weiningera (o czym przypominał Wojciech Gutowski 1992: 62–64) jest zaledwie quasi-bytem, nie wykraczającym poza biologię. U Przybyszewskiego jest również emisariuszką chuci, choć łaskawie jednak obdarzaną pierwiastkiem duchowym, milknącym najczęściej jednak wobec siły ciała. U Strindberga wreszcie życie jest walką dla samej walki, to nieracjonalna rywalizacja płci, w której czasem wygrywa kobieta (*Ojciec*), czasem mężczyzna (*Panna Julia*), czasem jest równowaga (*Taniec śmierci*).

U autorek napięcie między kobietą a mężczyzną ma raczej znaczenie gestu kulturowego. Rywalizacja, w konsekwencji dominacja nad światem wyobraźni pokonanego mężczyzny jest jakimś rodzajem kompensacji za upodrždzone miejsce w świecie kultury, polityki, religii. To manifestacja wiecznej kobiecości, refleks zanegowanego matriarchatu. Kobieta rozpoznając siebie, swoje ciało zyskuje przewagę nad emocjami mężczyzny, potrafi wykorzystać jego zmysłowe pożądanie. Wbrew modernistycznym mizoginom to mężczyzna okazuje się w twórczości młodopolskich poetek istotą bardziej biologiczną; silny jako prawodawca czy zdobywca jest bezradny wobec kobiety, czy wobec wydobytej przez bliskość kobiety atawistycznej siły własnej natury. Szczególnie wyraźnie u Marii Komornickiej, w *Andronice*, *Biesach*, *Miłości*, choć także w wierszach Zawistowskiej mężczyzna jest istotą zdominowaną przez ciało, opętaną przez pożądanie (to „przepyszne zwierzę ludzkie”²³). Duchowość jest kobieca, konieczna walka płci toczy się zatem o stawkę duchowego ubogacenia człowieka.

W swym autoportrecie kobiety, rywalizujące z mężczyznami, eksponują te atrybuty swej urody, które pobudzają wyobraźnię mężczyzn i które kobietom zapewniają emocjonalną przewagę. Są to młodopolskie fetysze. Najwięcej przykładów dostarczają tu teksty Zawistowskiej. To włosy, w kolorze rudym (barwa prerafaelitów, wielokrotnie portretowanej Elisabeth Sidal, Dagny Przybyszewskiej): „Ewy płonąca, złotowłosa głowa”²⁴, Magdalena jest „blada pod złożonych warkoczy płomieniem”²⁵, przed Chrystusem „miedź złotą warkoczy pod stopy rozsypała”²⁶; podziwiać można „złoto ciężkich, królewskich warkoczy” Yseult²⁷. Czasem są to włosy ciemne, włosy samej Zawistowskiej, obdarzonej egzotyczną, or-

²³ M. Komornicka, *Miłość*, [w:] *op. cit.*, s. 197.

²⁴ K. Zawistowska, *Ewa*, [w:] *op. cit.*, s. 84.

²⁵ Ead., *Magdalena II*, [w:] *ibid.*, s. 96.

²⁶ Ead., *Magdalena III*, [w:] *ibid.*, s. 97.

²⁷ Ead., *Królowe z gobelinu I*, [w:] *ibid.*, s. 111.

miańską urodą: Herodiada obiecuje: „ja ci włosy me rozplotę czarne”²⁸. To również stopy. Nimfa „lotną stopą z ziół rośnych chłodne krople strąca”²⁹. Całowane ustami Cezara stopy Kleopatry deptały zwycięskie rzymskie sztandary. Król-Słońce „Francję pod stopy cisnął faworyty” — madame Pompadour³⁰. Patrycjusz i „wasale dzicy” chylą głowy do stóp Agrypiny³¹. Magdalena „drobną stopą zdeптawszy syryjskie purpury/ Słuchała nieruchoma, przegięta niedbale”³². Również Andronice Komornickiej pozwala zakochanemu królowi całować swoje stopy.

Erotyczne tabu obowiązuje tu w mniejszym stopniu, choć odwaga nazywania nie przekracza granic określonych jeszcze przez Petrarke, wzbogaconych może o wizualizacje typowo młodopolskie. A zatem „piersi odkryte” Chryzys „są jako jaśmin księżycowo białe”³³, „piersi królewskie” Kleopatry wąż oplótł „szmaragdowym pierścieniem”³⁴. Zauważyć wypada częsty w liryce młodopolskiej wpływ języka *Pieśni nad Pieśniami*: „wonnejszą od kwiatu jest biel mego łona”³⁵.

W misterium miłości współuczestniczy natura. To „noce parne” w *Herodiazie*. Andronice Komornickiej jest szczęśliwa w powodzi pachnących kwiatów. W lirycznym ogrodzie rosną młodopolskie kwiaty: lilie, irysy, jaśmin, białe róże (Zawistowska, Ostrowska, Hufnagel). Emblematami pozostają pawie i białe łabędzie (*Biała królowna* Zawistowskiej). Choć także symbolizujący namietność tygrys, z którym zakochany mężczyzna musi stoczyć walkę (*Andronice* Komornickiej).

Ten zmysłowy czar kobiecy pozwala na panowanie nad męską wyobraźnią. Cesarzowa Agrypina Zawistowskiej, ze względu na czar, jaki roztacza, utrzymuje posłuch u poddanych. Król Gynajkofilos Komornickiej jest niewolnikiem Andronice. U Zawistowskiej oszalały po stracie kochanki Inez de Castro król Portugalii każe koronować trupa kobiety, zmuszając dworzan do oddawania hołdów. Jedynie Jan Chrzciciel pozostaje obojętny na zmysłowe kuszenie Salome. W tym przypadku jednak, sugeruje Zawistowska, jest to jakiś rodzaj emocjonalnego upośledzenia, utraty ważnej części życia. Święty zdaje się budzić współczucie — ślepy na świat i życie, gubi ważny element egzystencji.

Miłość młodopolskich poetek to posiadanie na własność. Salome kuśi, ale i grozi. Nie chce dzielić uczucia Jana Chrzciciela z kimkolwiek, nawet z Bogiem. Podobnie zaborcze jest uczucie św. Teresy. Mistyczna ekstaza jest tu rywalizacją o Chrystusa, walką z pamięcią o Marii Magdalenie; cierpiąca przez miłość,

²⁸ Ead., *Herodiada*, [w:] *ibid.*, s. 91.

²⁹ Ead., *Nimfa*, [w:] *ibid.*, s. 86.

³⁰ Ead., *Pompadour*, [w:] *ibid.*, s. 92.

³¹ Ead., *Agrypina*, [w:] *ibid.*, s. 89.

³² Ead. *Magdalena II*, [w:] *ibid.*, s. 96.

³³ Ead. *Chryzys*, [w:] *ibid.*, s. 87.

³⁴ Ead., *Kleopatra*, [w:] *ibid.*, s. 90.

³⁵ Ead., *Magdalena I*, [w:] *ibid.*, s. 95.

umierająca w pasyjnej męce stygmatyczka chciałaby stać się jedyną oblubienicą Chrystusa.

Kochająca kobieta u Komornickiej zadaje ból, który jest ceną, jaką mężczyzna musi zapłacić za duchowe przebudzenie (*Miłość, Andronice*). I wreszcie całkowite wyzwolenie od ogłupiającego ciężaru ciała dać może śmierć, dobrowolnie przyjmowana przez mężczyznę-zwierzę; król Gynajkofilos prosi Andronice: „Daj mi nóż swój zatruty, a gdy będę konał, całuj mnie i w oczy patrz, i duszę oczyma wyciągaj ze mnie”³⁶.

1.4. Ciało uświadomione może w wierszach poetek przełomu wieków budzić także lęk. W ten sposób piszą Ostrowska i Zawistowska o Marii Magdalenie, rozdartej wewnątrz, poprzez doświadczenie ciała szukającej miłości doskonałej. Dlatego też biblijna bohaterka postrzega Chrystusa w sposób somatyczny, świetlista wizja Zmartwychwstałego jest zawodem („Zjaw się ciałem! Wróć! Przemów sam żywymi usty!”³⁷). Nie potrafi w pełni otworzyć się na Wieczność, może zaledwie modlić się o „łaskę przejrzenia” dla ducha, o światło prawdy i duchowe wyciszenie.

Bohaterka trzech sonetów Kazimierzy Zawistowskiej (z cyklu *Dusze*) pokazana jest jako opętana czy usidlona przez Erosa nierządnica, wyrażająca w słowach *Pieśni nad Pieśniami* swą tęsknotę do kochanka, który dać jej może dreszcz zmysłowej rozkoszy. Słowa Chrystusa otworzyły przed nią inny, nieznany jej wcześniej, duchowy wymiar miłości, która potrafiłaby ugasić ogień niezaspokojonej namietności, dać wyciszenie i szczęście. Magdalena otrzymała dar, ona także jednak potrafiła obdarować; chwila miłości i oddania pozwoliła Chrystusowi zapomnieć o jego męczeńskim przeznaczeniu.

W wierszu z cyklu *Święte* Magdalena ponownie jest pokutnicą, żalującą u stóp Chrystusa występków swojego życia. Chrystus widzi w niej jednak przede wszystkim oblubienicę, której droga do mistycznej religii miłości wiodła przez (konieczne) doświadczenie uczucia ziemskiego, przez rozpoznanie własnego ciała. Szczególnej wagi nabierają, przełożone na język poezji, skierowane do Magdaleny słowa Chrystusa z *Ewangelii Łukasza* (Ł 7, 47): „Zmazan grzech ciała, boś nieskończenie umiłowała”³⁸.

Ciało przeraża też bohaterki Komornickiej. Miłość, mająca swój fizyczny aspekt, jest „okropna, brutalna, która gardzi i wyje pożądaniem”³⁹. Opętanie przez cielesność zamyka głos duszy, jest pułapką. Bohaterki Komornickiej marzą

³⁶ M. Komornicka, *Andronice*, [w:] *op. cit.*, s. 119. Zob. analizę tekstu pióra K. Krąkowskiej-Gątkowskiej, *Cień twarzy. Szkice o twórczości Marii Komornickiej*, Katowice 2002, s. 134–157.

³⁷ B. Ostrowska, *Eloe i Magdalena*, [w:] *op. cit.*, s. 183. Zob. A. Wydrycka, *op. cit.*, s. 129–134.

³⁸ K. Zawistowska, *Magdalena*, [w:] *op. cit.*, s. 122.

³⁹ M. Komornicka, *Miłość*, [w:] *op. cit.*, s. 198.

o wyjściu poza ograniczenia ciała, o jakiejś postaci transseksualizmu, duchowej transgresji (Janion 1982: 187–192).

1.5. Ciało odrzucone.

Często w utworach pokazywane są emocje kobiet wybierających życie odosobnione z pobudek religijnych: *Mniszka Ostrowskiej*, *Mniszki*, *Ksieni*, *Kasztelanki Zawistowskiej*. Klasztor nie daje tutaj jednak spodziewanego spokoju i wyciszenia. Błękit nieba, blask słońca, zapach kwiatów budzą w tekście Ostrowskiej u młodej mniszki silniejsze emocje niż śpiew klasztornej chóru i chłód gotyckiej świątyni. Obietnica wiecznego szczęścia wydają się zaledwie, jak u Zawistowskiej, „Atlantydy krajem śnionym”⁴⁰. Buntuje się ciało, któremu świadomość nie w pełni może rozkazywać:

Na marginesach sztywnych psalterzy,
Uczona ksieni skroń spiera biała,
I usta wtula w różane ciało.⁴¹

Prawdziwa świętość i czystość, wolna od tragicznego rozdarcia, jest, jak wskazują poetki, wyborem Boga, nie zaś samego człowieka, który powinien wsłuchać się w głos własnego wnętrza, przede wszystkim poznać i zaakceptować siebie. To Bóg wybiera swoją świętą służebnicę w pięknym wierszu *Agnesa Zawistowskiej*:

Pan na jej duszę, jak na harfę złotą,
Dłonie położył i rzekł: „Moją będzie”.⁴²

Wybór Boski pokazany został w licznych wierszach poświęconych Marii — Matce Bożej (o popularności motywów maryjnych w poezji świadczy wydana w 1911 roku antologia *Niebios i Ziemi Królowa*). U Zawistowskiej Maria pozostaje wcieleniem czystego, doskonałego piękna, uduchowionego i cielesnego jednocześnie, jest cudem doskonałej harmonii wpisanej w świat, w materialną rzeczywistość (*Zwiastowanie*, *Godzinki*). W wierszu *Przed Madonną Ostrowskiej* Maria wtopiona zostaje w słoneczną, rozśpiewaną, pachnącą naturę-ogród. W dojrzałym, głęboko religijnym utworze *Immaculata* Maria symbolizuje pojednanie Boga i rzeczywistości, jest znakiem Bożego błogosławieństwa dla materialnego istnienia. Poetki widzą jednak także w osobie Matki Boskiej kobietę, młodą dziewczynę, której nieobce pozostają ludzkie emocje. W wierszu *Panagia* (jest to przykład ekfrazy, przepisane na język poezji obrazu ludowego artysty) Maria to kobieta na siłę jakby ubrana w ziemskie oznaki świętości. Deifikacja, ludzkie hołdy stają się tu ciężarem: „Młode Jej skronie gniecie korona,/ Młodą pierś gniotą dostojne szaty”⁴³. Zdaje się tęsknić za zwyczajnym życiem, chciałaby jak wieśniaczka

⁴⁰ K. Zawistowska, *Mniszki*, [w:] *op. cit.*, s. 118.

⁴¹ Ead., *Ksieni*, [w:] *ibid.*, s. 117.

⁴² Ead., *Agnesa*, [w:] *ibid.*, s. 126.

⁴³ Ead., *Panagia*, [w:] *ibid.*, s. 133.

prząc kądziel czy zbierać zboże. Ją właśnie wybrał Bóg, sugeruje poetka, ale jej los mógłby stać się udziałem każdej innej dziewczyny. Świętość budzi respekt, szacunek, podziw, ale także zdumiewa. Święta Agnieszka z wiersza Zawistowskiej utraciła ważną część ludzkiego doświadczenia, nie dane jej było poznać swojego ciała (*Agensa*). Marii zabrakło radości zwyczajnego życia. Świętość oznacza samotność, istnienie poza światem i ludźmi (*Panagia*).

1.6. Zagubienie we własnym ciele.

Młodopolskie autorki zapisują także pewne rozchwianie tożsamości płciowej. Publikują czasem pod męskimi pseudonimami lub pseudonimami skutecznie skrywającymi płeć: Adam M-ski (Trzeszczkowska), D-mol (Wolska), Savitri (Anna Zahorska). Pojawia się niejednokrotnie w tekstach kategoria męskiego podmiotu lirycznego — *Usta Trzeszczkowskiej*, *Serce mnie boli Zahorskiej*, wielokrotnie u Komornickiej zarówno przed przemianą, jak i po niej (*Pan kona*, *Akt pokory*, *Bunt anioła*, *Skargi*, *Odnalezienie*, *Brama niebieska*)⁴⁴. Można to tłumaczyć sytuacją debiutu kobiet, które chciały zaistnieć na rynku literackim, spodziewając się pewnej rezerwy czytelników wobec literatury kobiecej. Kobiety-autorki miały wyraźne poczucie, że pozostają w cieniu wielkich, męskich nazwisk.

Ale także należałoby chyba zobaczyć w fakcie przyjmowania maski męskiego podmiotu pragnienie wyjścia poza siebie i własną naturę. To próba spojrzenia na świat z męskiego punktu widzenia. I tak w *Ustach Trzeszczkowskiej* znaleźć można próbę męskiego spojrzenia na kobietę. To apoteoza ust — tym razem kobiecych, „zmysłowych” i „purpurowych”⁴⁵. To zapis męskiego rozpoznania otchłani erotycznego pragnienia i nienasycenia: usta, które stają się obsesją, zdolną prowadzić do śmierci.

Zwrócić można tu także uwagę na (dość banalny) wiersz Zahorskiej *Ja pragnęłam*, który zapisuje przeżycie uczuć wielkich (męskich) prawodawców kultury, którzy doświadczają bolesnej konfrontacji z niechęcią świata, nie przygotowanego na ideały. W odświeżonej oświeceniowej paraleli Chrystus-Sokrates wyrażać by się miało przeświadczenie, że życie to kielich goryczy i zarazem cykuty.

Ciekawy pozostaje przypadek części wierszy Zawistowskiej, których adresatkami bywają kobiety, piękne i zmysłowe, pociągające przepychem cielesności, która ożywia wyobraźnię. Nie wiadomo tylko czyją? Poetka nie sięga tu po gramatyczną maskę męskiego podmiotu; trudno rozpoznać, kim jest liryczne „ja”.

⁴⁴ Maria Komornicka została w 1907 roku psychiczną transwestytką, rozpoznała w sobie mężczyznę i kazała się nazywać Piotr Włast. Rodzina zdecydowała się poddać ją leczeniu psychiatrycznemu; poetka w kolejnych szpitalach przebywała aż do wybuchu Wielkiej Wojny. Leczenie nie odniosło żadnych skutków, w kolejnych latach mieszkała, uważając się wciąż za mężczyznę, w swym rodzinnym Grabowie, gdzie pisała wiersze, składające się na, nigdy w całości nie wydany, tom *Xięga poezji idyllicznej*. Puentą dramatu jej tożsamości jest fakt, że ostatnią kartkę wysłaną przed śmiercią w 1949 roku do siostry podpisała znów jako kobieta — Maria.

⁴⁵ Z. Trzeszczkowska, *Usta*, [w:] *op. cit.*, s. 203.

W efekcie powstaje zapis emocji niezmiernie rzadkich w literaturze polskiej. To literatura kobiecego (chyba jednak) podmiotu i kobiecego adresata. Kobieta w tych kilku wierszach poetki staje się obiektem estetycznej fascynacji, np.:

Wszędzie Cię widzę, o smętna, biała,
Oczy Twe patrzą z szmaragdów mórz,
Barwą Twych włosów mi słońce pała,
Lilia ma tony Twojego ciała,
Usta Twe płoną w purpurze róż!⁴⁶

Prawdziwie dramatycznych przykładów rozchwiania tożsamości płciowej dostarcza oczywiście twórczość Komornickiej. Poruszający obraz emocji odmienca, żyjącego na uboczu ludzkiego świata, podpatrującego cudze uczucia przynoszą *Biesy*⁴⁷. Metaforą zagubienia w niezrozumiałym świecie jest sytuacja wędrującej po wielkim mieście, przeganianej zewsząd Cyganki w *Intermezzo*⁴⁸. W wierszu *Na rozdrożu* podmiotem jest kobieta, wyzwająca się z ograniczeń narzuconych jej przez świat — to liryka dialogu z niedokonkretyzowanym adresatem, uosobieniem rodziny, świata, pierwiastka szatańskiego. Puenta zapowiada wyzwolenie, oznaczające jednakowoż samotność: „Tyś nasza! — Niegdyś. Dziś wolna, sama, niczyja.” Opowiadanie *O ojcu i córce* zapisuje przekonanie, że ucieczka od nieakceptowanego świata w ogóle nie istnieje. Chyba, że jedynie w śmierci⁴⁹.

2. Ekstrawertyzm autorek pozwala postrzegać rzeczywistość jako kobietę czy realizację idei kobiecości

2.1. Świat jest kobietą.

Grzech Ewy, twierdzą młodopolskie artystki, jeśli nie powołał świata do istnienia, to przynajmniej jego istnienie utrwalił. U Zawistowskiej kuszona przez węża Ewa wybiera zmysłową, erotyczną ziemską miłość przeciwko posłuszeństwu wobec Boga. Spodziewana rozkosz miłości staje się silniejszą wizją od spokojnego szczęścia w Raju. W wierszu *Moja dusza jest łąką chaotycznych kwieci* poetka idzie jeszcze dalej, stwierdzając, że świat z nicości powstał mocą Rozkośzy. Zatem Ewa powtarzałaby tylko gest samego Boga, postrzeganego podobnie, jak obdarzona mocą stwórczą Chuć Przybyszewskiego.

Hewa Ostrowskiej przynosi ujęcie o teologicznych wręcz ambicjach. Stworzona pierwsza kobieta jest zachwycona światem i jakby tożsama ze światem. To

⁴⁶ K. Zawistowska, *Wszędzie Cię widzę*, [w:] *op. cit.*, s. 73.

⁴⁷ Zob. uwagi M. Janion, *op. cit.*, s. 180–187.

⁴⁸ Jest to, jak trafnie zauważa M. Podraza-Kwiatkowska (*Tragiczna wolność. O M. Komornickiej*, [w:] *Somnambulicy — dekadenci — herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985, s. 253), „daleka krewna Józefa K. z *Procesu* Kafki”.

⁴⁹ Por. K. Kralkowska-Gątkowska, *op. cit.*, s. 90–134.

pierwsza macierz, starsza niż Adam. Ewa obawia się, „że żywot ma być jeno snem przelotnym Boga”⁵⁰, jej grzech zatem nabiera znamion ofiary. Kobieta wybiera życie (więc i śmierć) przeciwko wieczności (więc przeciwko Bogu).

Magdaleno, ciszo polna teje poetki to małe arcydzieło. Wiersz ma podwójnego bohatera. W biografii biblijnej Marii Magdaleny zobaczyć można zapis fundamentalnego doświadczenia egzystencjalnego, które prowadzi od grzechu i buntu do wyzwolenia, od cierpienia do wewnętrznego uspokojenia, harmonii. Postać grzesznicy, odpersonalizowana i wyabstrahowana z biblijnego kontekstu („cisza leśna, cisza polna”), wpisana zostaje w uświęcony, jak we franciszkańskich wierszach Kasprowicza czy Staffa, świat. Drugim bohaterem wiersza jest człowiek, identyfikowany z Chrystusem, ziemskim wędrowcem, który doświadcza miłosiernego gestu Magdaleny-natury, zarówno pomagającej znosić trud życia, jak i przygotowującej na śmierć (Podraza-Kwiatkowska 1985: 239–244).

2.2. Bóg jest kobietą.

Autorki poszukują kobiecej twarzy Boga, rozwijając tezy modernistycznych mistyków, przypuszczających, iż sfera religii dostępna jest przez kobietą, emocjonalną naturę. Dusza kobiety to nasze okno na nieskończoność (Maeterlinck). Kobieta to *aîsya*, przez którą Bóg przemawia do ludzkości (Schuré).

Zawitowska w *Godzinkach czy Boleściwej* przekonuje, że tajemnica Boskiej obecności dostępna pozostaje człowiekowi przez to, co ziemskie, co można rozpoznać sensualnie, co przynależne jest ludzkiemu doświadczeniu. Bóg objawia się poprzez doświadczenia zmysłowe, przez zachwyt nad światem i adorację istnienia. Kobiecość, pojmowana tu jako sublimacja zmysłowości, stwarza szanse odczucie transcendencji w zwyczajnym, pozornie tylko banalnym świecie.

Dojrzała poezja Ostrowskiej silniej jeszcze dokumentuje wartość kobiecego objawienia. W poemacie *Chusty ofiarne* zapisana jest rozmowa z duszą (oczywiście jest to żeńska Psyche, otwarta na wymiar duchowy i transcendencję). Poszukiwanie religijnej pewności okazuje się tu ścieżką fałszywą. Chusty Weroniki, legendarnej bohaterki zdomowionej w katolickiej wyobraźni, pozostają nietknięte cudem, człowiekowi pozostaje zatem jedynie nadzieja. Bóg wymaga od człowieka duchowego wysiłku.

Bohaterka liryczna wiersza *Immaculata* - Maria, Matka Boża — jest współuczestniczką historii zbawienia. Wtopiona w naturę, czysta i niewinna jest przeciwieństwem grzesznej Ewy. Daje życie Zbawicielowi, przygotowując go na męczeńską śmierć, mającą odkupić grzech pierwszej kobiety. Ludzka egzystencja otrzymuje odtąd pieczęć świętości.

Ciekawe teksty religijne przynosi *Xięga poezji idyllicznej* Komornickiej. We wcześniejszych utworach tej autorki w wymiarze religijnym dominowała postawa

⁵⁰ B. Ostrowska, *Hewa*, [w:] *op. cit.*, s. 173.

ekspresjonistycznego buntu i krzyku, jak u hymnicznego Kasprowicza (*Psalmodie*)⁵¹. W *Hymnach nadziei* pojawia się sytuacja spokojnej, radosnej nawet rozmowy, która staje się manifestacją religijnego uspokojenia, zapatrzenia w Transcendencję. Wszyscy jesteśmy, przekonuje poetka, „Embrionami Wieczności”⁵², dojrzewającymi do duchowego współuczestnictwa w Boskości. Choć Bóg pozostaje tu aksjomatem, nie ma jednego objawienia: każdy z nas jest inny i każdy nosi w sobie swojego Boga. Stąd obserwacja ludzi pozwala pełniej poznać naturę Stwórcy.

Pisarki przełomu XIX i XX wieku proponują inną, alternatywną wobec instytucjonalnej (męskiej?) drogę do *sacrum*. Wiara, podkreślają, pozostaje dobrem prywatnym, zdobyтым w geście duchowego wysiłku. Bóg jest przyjacielem odnalezionym w intensywnie przeżywanym świecie, w doświadczeniach życia, w ludzkim wnętrzu.

3. Doświadczenie macierzyństwa

Bronisława Ostrowska w cyklu *Macierzyństwo* zapisuje emocje związane z tajemnicą dawania życia. Jest to oksymoroniczne zespolenie skrajnych uczuć — radości, szczęścia, ale także strachu, fizycznego bólu. Przede wszystkim doświadczenie macierzyństwa ma wymowę religijną, pozwala zrozumieć prawo wiecznego istnienia, regułę nieustannego odradzania się życia, ciągłego zmartwychwstawania. Pobrmiewają tu co prawda echa filozofii Schopenhauera — kobieta okazuje się częścią naturalnego cyklu. Nie ma tu wszakże schopenhauerowskiego smutku i fatalizmu. Kobieta jest Artystą powołującym do życia nowy byt. Jest też Nauczycielem, któremu przyjdzie formować osobowość drugiego człowieka. Macierzyństwo, pisze poetka, to „boskie okrucieństwo nowego żywota”⁵³. Jest pojmowane jako przeznaczenie kobiety. Kobieta powołana jest do bycia matką, co prowadzi ją także do odczucia znikomości jej istnienia — kobieta jest „śmiertelnym Bogiem”, dając życie zaczyna dojrzywać do myśli, że jej los się wypełnił, że żyć teraz już będzie życiem swojego dziecka, w jakimś stopniu życiem подарowanym⁵⁴.

⁵¹ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Tragiczna wolność*, s. 239–244.

⁵² M. Komornicka, *Hymny nadziei*, [w:] *ibid.*, s. 402.

⁵³ B. Ostrowska, *Macierzyństwo*, [w:] *op. cit.*, s. 108.

⁵⁴ Por. A. Wydrycka, *op. cit.*, s. 126–128.

4. Doświadczenie wpływającego czasu

4.1. Ocalanie miłości.

Poezja potrafi grać rolę kompensacyjną wobec życia. Bywa zapisem miłości niemożliwej, zakazanej przez świat, także przez uwewnętrznione zasady moralne. Podkreśla Trzeszczkowska: „czego prawa nie uświęcą -/ Ja nie chcę brać i nie biorę”⁵⁵. Autorki piszą wiersze dyskretne, kamuflujące rzeczywistego adresata wyznań i deklaracji. Wyjaśnień trzeba szukać w faktach biograficznych. Wiadomo o romansach Zawistowskiej z Tetmajerem i Wyrzykowskim (choć głównym informatorem pozostaje tu mało wiarygodny pamiętnik samego Wyrzykowskiego, spisywany po latach). Wiadomo również o fascynacji Maryli Wolskiej Ignacym Paderewskim, Bronisławą Ostrowskiej — Wacławem Berentem. Niekiedy nie sposób ustalić odbiorcy kobiecych wyznań, jak ma to miejsce w przypadku Trzeszczkowskiej (która pisała o swym nieszczęśliwym uczuciu w listach do Miriama).

Miłość niemożliwa przeżywana jest i sublimowana w wierszach. Liryki pozostają ekwiwalentem spotkań czy bezpośrednich wyznań. W egzaltowany, przeżywany na literacki sposób o swych uczuciach piszą Trzeszczkowska i Zawistowska. Wzorem dla Trzeszczkowskiej stały się listy Abelarda i Heloizy, powieści Rousseau i Goethego. Zawistowska sporo wyczytała z liryków miłosnych Tetmajera. Więcej może w tych wierszach odwagi w nazywaniu przedmiotu tęsknoty. Trzeszczkowska pisze: „pieczęć pieśczoły/Na ustach moich pozostaw na wieki”⁵⁶, Zawistowska: „Chcę zapomnieć o wszystkim, co nie jest pieśczołą”⁵⁷, „przymknę pijane rozkoszą powieki”⁵⁸. Rozstanie opisywane jest jednak w kategoriach szablonowo-literackich, z atrybutami: mogiła, wieko trumny, pożegnanie na wieki, oczy ocierane z łez⁵⁹; czy zwrotami: „rozdzieliła nas Ananke błada”, „pójdę, byś nigdy nie spotkał się ze mną”, „przedzgonnych psalmów hymn pokutny”⁶⁰. Oczekiwana śmierć jest jedyną możliwą puentą niemożliwego uczucia.

Rozstanie i tęsknota nie zawsze jednak rozpoznawane są wyłącznie jako dramat. Samotność nie przekreśla miłości, nawet może wyostreza jej pamięć. Marzenie i wyobrażenie pełnią rolę kompensującą. Kobiety-poetki, przynajmniej w swych wierszach, lepiej niż mężczyźni radzą sobie z rozstaniem i brakiem ukochanej osoby. Przestrzenia, w której miłość wciąż trwa, jest dla Zawistowskiej sen („Daj mi sny Twoje, daj ten sen skrzydlaty/ O mnie prześniony”⁶¹) i spodziewana per-

⁵⁵ Z. Trzeszczkowska, *Lilia*, [w:] *op. cit.*, s. 205.

⁵⁶ Ead., *Rozstanie*, [w:] *ibid.*, s. 206.

⁵⁷ K. Zawistowska, *Kocham Ciebie*, [w:] *op. cit.*, s. 76.

⁵⁸ Ead., *O przyjdź Ty do mnie*, [w:] *ibid.*, s. 80.

⁵⁹ Z. Trzeszczkowska *Rozstanie*, [w:] *ibid.*, s. 206–207.

⁶⁰ K. Zawistowska, *Z marzeń moich*, [w:] *op. cit.*, s. 74–81.

⁶¹ Ead., *Daj mi sny Twoje*, [w:] *ibid.*, s. 75.

spektywa wieczności („Chciałabym, z tobą poszedłszy w zaświaty”⁶²). Apolliniński dystans potrafi przyjąć Maryla Wolska. Miłość, nawet niemożliwa („Wiem, że nie będziesz dla mnie niczym więcej, jak mgłą i snem”⁶³), okazuje się wartością samą w sobie, zdolną przebudować porządek życia. To punkt orientacyjny, wokół którego układane są myśli. Píše poetka: „Tobie zawdzięczam, że mam tęsknić za czym”⁶⁴.

Poruszający dramat osobisty Ostrowskiej zapisany został w lirykach wydanych dopiero pośmiertnie⁶⁵. Uwypuklona tu została bezradność „ja”, doświadczającego uczuć nieznanych wcześniej, którym zabrakło adekwatnych formuł językowych. Sięga niekiedy poetka po słownictwo i rytmikę ludowej piosenki. Widać w tym zarówno inspirację poezją Konopnickiej, jak też zapowiedź prymitywizmu charakterystycznego dla początków dwudziestolecia międzywojennego (*Śpiewanki*).

Często pojawiają się przykłady liryki bezpośredniej, liryki zwrotu do adresata, w której poetka wyraża emocje dalekie od młodopolskiej egzaltacji i wyzbyte kamuflażu. Jest to poezja bliska *Pocałunkom* Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. Ostrowska wyzyskuje tu poetyckie konwencje, nadając im nowy sens. Oczywiście, czy nawet banalne rekwizyty poetyckie (ćmy, wieczór, świerszcz w kominie), wytarte klisze poetyckie („serce pierś rozrywa”) zestawione zostają z prostą, niepoetycką, jakby nieporadnie budowaną puentą: „Czy wiesz, że to bez ciebie życie nie jest życiem?”⁶⁶. Wiersze są zapisem rozpaczliwej dojrzałej, odpowiedzialnej kobiety, nie potrafiącej poradzić sobie z uczuciem, które, jak mogłoby się wydawać, bardziej przystoi wchodzącym w życie, egzaltowanym, czekającym na wielką miłość dziewczętom. Odwrócona zostaje tradycyjna sytuacja liryczna — to matka ucieka od domowników w samotność, skrywając łzy i usiłując, nie zawsze skutecznie, ukryć prawdę o swym uczuciu. Sytuacji bezradności życiowej odpowiada bezradność w sferze języka, wyzbytego cech poetyckiej nadorganizacji, sprowadzonego do najprostszych słów dziecka:

Zostawcie wy mnie w spokoju
Nie płaczę, nie płaczę przecie!
Dobrze mi w kącie pokoju,
Czego wy jeszcze chcecie?

⁶² Ead., *Chciałabym z Tobą poszedłszy w zaświaty*, [w:] *ibid.*, s. 79.

⁶³ M. Wolska, *Ex voto*, [w:] *op. cit.*, s. 187.

⁶⁴ Ead., *Cieniom*, [w:] *ibid.*, s. 59.

⁶⁵ Bronisława Ostrowska, przykładna żona i matka, przeżyła gdzieś przed 1910 rokiem odwzajemnioną, choć niespełnioną miłość do prozaika Wacława Berenta. Była to, jak się uważa, jedna z istotnych przyczyn (obok traumatycznego przeżycia z dzieciństwa — aresztowania za finansowe malwersacje i skazania na pobyt na Syberii matki oraz wypadku samochodowego z 1924 roku) głębokiej depresji, która odizolowała poetkę w ostatnich kilku latach życia od otoczenia.

⁶⁶ B. Ostrowska, *A kiedy ćmy wieczorem*, [w:] *op. cit.*, s. 237.

Nie męczcie mnie już daremnie —

Nie płaczę przecie, nie szlocham!

Czego wy chcecie ode mnie? —

Kocham go! kocham!! kocham!!!⁶⁷

Poczucie zagubienia w życiu, boleśnie przeżywana samotność pośród bliskich sobie osób, rozpamiętywanie przeszłości prowadzi w tych wierszach aż na granicę obłąd (Nie mogę sobie dać rady). Bardzo wątłą nadzieję pokłada się w Bogu. Religijna bez wątpienia poetka, jaką była Ostrowska, nie potrafi znaleźć antidotum na swą rozpacz w modlitwie. Wyciszenie dramatu, jakie w końcu przecież nadchodzi, nie oznacza spokoju, jest stanem letargu, śmierci za życia czy oczekiwania już tylko na śmierć, może na wieczność, po której spodziewać się można jedynie spokoju; to bardziej żydowski *szeol* niż chrześcijańskie niebo:

Na ranę serca śnieg pada,

Pada powoli, powoli. . .

Cisza się Bogu spowiada

Z tego, że nic już nie boli.⁶⁸

2.2. Ocalanie przeszłości.

Wiersze pisane przez Ostrowską w latach 20-tych XX wieku pokazują sytuację uwięzienia człowieka w nowoczesnym, bezdusznym świecie, w którym brakuje miejsca na uczucia (zwłaszcza poemat *Koło święconej kredy*). Jest to zwrot w stronę twórczości Skamandra, który oznacza wypracowanie nowego języka poetyckiego, mającego być zapisem emocjonalnych doświadczeń czasu technicznej nowoczesności. Poetka pisze wierszem wolnym, wprowadza nowe rekwizyty poetyckie (gięte krzesła, elektryczne świece, kaloryfer, wozy motorowe), zapisuje banalne, codzienne rozmowy. Zbudowany zostaje obraz świata nieprzyjaznego, obcego. To rzeczywistość pozorów, to fasada, życie w tandetnych dekoracjach, które skrywają pustkę („Nie ma rzeczywistości. Nie ma prawdy i treści”⁶⁹). Poetka, podpatrując nieautentyczność zunifikowanych emocji („ludzie — plakaty, etykiety”⁷⁰), zapisuje przeświadczenie, że wszystko, co najlepsze zdarzyło się już w przeszłości, że pozostają tylko wspomnienia. Człowiek skazany jest wyłącznie na siebie, życie jest dialogiem z samym sobą. Proustowski powrót do przeszłości nie daje tu szczęścia, jest raczej traktowany jako bolesna konieczność: przeszłości nie można przywrócić do życia, to „przeszłość zatracona”⁷¹, „kłamane sny”⁷².

⁶⁷ Ead., *Zostawcie wy mnie w spokoju*, [w:] *ibid.*, s. 240.

⁶⁸ Ead., *Na ranę śnieg pada*, [w:] *ibid.*, s. 246.

⁶⁹ Ead., *Koło święconej kredy*, [w:] *ibid.*, s. 338.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 346.

⁷¹ *Ibid.*, s. 337.

⁷² *Ibid.*, s. 339.

Inaczej przywołują wspomnienia wiersze i poematy Maryli Wolskiej (tom *Dzbanek malin*). To łagodny i estetyzowany powrót do przeszłości. Czas miniony okazuje się ważniejszy od teraźniejszości, jednak w tym przypadku samotność i tęsknota za minionym światem dają odczuć inny, równie wartościowy smak życia. Ocalony dzięki wspomnieniom zostaje dawny Lwów, przestrzeń rodzinnego domu i miasta, rodzina i postaci krewnych, goście kulturalnego salonu na Zaświeciu, bohaterowie rodzinnych opowieści. Poetka wyraża przeświadczenie, że uczucia zostawiają niezatarty ślad. Nie przemija miłość (Zaduszki matka zawsze rozpoczęła od pielęgnacji grobu ukochanego mężczyzny swojego życia — Artura Grotgera). Nie umierają ludzie, których ożywia pamięć (brat Albert). Pogrzeb osoby, która czegoś w życiu dokonała, nie jest smutną uroczystością, dopóki żyje w ludzkiej pamięci (Seweryn Goszczyński, pani Szpergowa — lwowska aktorka). Najgorsze, co może się przytrafić u schyłku życia, twierdzi Wolska, to zapominanie, pojmowane jako skazywanie na śmierć, to „bezkarna, ciężka krzywda zapomnianych rzeczy” (Boniecki 1988: 79–114). Starość wreszcie to koniec obowiązków wobec świata i ludzi, to życie z samym sobą. Zatem to bezkarna możliwość powrotu do dzieciństwa („mam znowu dziewięć lat”⁷³), przeżywane na nowo dziecięce pasje, radości i lęki (*Las*). To radość wyzwolenia wyobraźni, powrotu do świata baśni (*Swaty*).

Niezwykły obraz starości przynosi późna twórczość Komornickiej. To oczywiście także wspomnienia, będące tu jednak próbą uwiecznienia ludzi okaleczonych i odrzuconych (*Modlitwa za Żenię*). To również na poły fantasmagoryjne wspomnienia z dzieciństwa, w którym pojawiały się pierwsze znaki odmienności (*Strzyż*). To przede wszystkim jednak, wobec „veta organizmu”, tworzenie na nowo samego siebie, czas powtórnego dzieciństwa i początku nowej egzystencji. To budowa, jak pisał Edward Boniecki, raju odzyskanego⁷⁴.

4. Doświadczenie śmierci

W wierszach Ostrowskiej znaleźć można głęboką autorefleksję, rozmowę z sobą, z cieniami przeszłości, z Bogiem. Jedynymi bliskimi ludźmi wydają się ci, którzy znają smak cierpienia (cykl *W karnecie balowym*). Zapisuje poetka bolesne modlitwy, wyrażające zmęczenie życiem, rezygnację: „daj mi przeżyć Panie,/ Ten wieczór długi”⁷⁵. Zwyczajne życie wydaje się ciężarem, codzienne winy urastają do rozmiarów grzechu. Oczekiwania Boga wobec człowieka, mającego postępować wedle ewangelicznych reguł mogą być zbyt wygórowane (*Nie pracuję, o Panie!*). Można tu znaleźć trudną akceptację upływającego czasu, w tym chyba także

⁷³ Ead., *Demnia*, [w:] *ibid.*, s. 386.

⁷⁴ E. Boniecki, *Modernistyczny dramat ciała. Maria Komornicka*, Warszawa 1988, s. 79–114.

⁷⁵ B. Ostrowska, *Nad czarną wodą latarnie*, [w:] *op. cit.*, s. 377.

własnej choroby, narastającego poczucia obłądu, oddzielającego od życia. *Biała godzina* przynosi poetyckie świadectwo wewnętrznego wyciszenia i zamknięcia w pejzażu własnej wyobraźni. Rozrachunek z życiem jest sporządzony w (charakterystycznym dla kobiecej poezji?) języku zmysłowych doświadczeń. Przeszłość określana przez kolory wyraziste, z ekspresjonistycznej palety, które wyrażają pasję i emocje: „płomienne rabaty”, „żar nasturcji”, „szkarletów krew”, czerwień jarzębiny. To mocny zapach jaśminu, smak miodu. Wieczność ma kolory zimne, białe i srebrzyste: „białe kwiaty”, „szare ćmy”, księżyc, „srebrne kwiaty, gwiazdy, łązy”. Wieczność to upragniony spokój, to ostateczny kres wspomnień i emocji: „pamięć nie boli i życie nie boli”⁷⁶. Trzeba także wyzbyć się złudzeń, sugeruje poetka wbrew długiej poetyckiej tradycji poezji miłosnej (przynajmniej począwszy od liryki średniowiecznych trubadurów), że wieczność przynieść może spełnienie niemożliwej, istniejącej na przekór normom etycznym miłości. Z tego uczucia można się tylko u schyłku życia wzajemnie rozgrzeszyć (*Biała godzina III*).

Dużo spokojniejsze przygotowanie na śmierć zapisują wiersze Maryli Wolskiej. Obie poetki w tym są sobie bliskie, że potrafią znaleźć radość we franciszkańskiej obserwacji przyrody, wciąż równie pięknej, takiej samej, niezmiennej, której życie toczy się znajomym rytmem (*Wiosna Ostrowskiej, Pożegnanie, Czas Wolskiej*). Wolska podkreśla jeszcze, iż śmierć jest częścią procesu naturalnego, zmartwychwstanie w cyklu biologicznym tutaj nie przeraża (*Może*), inaczej niż u wczesnego Tetmajera (*Wszystko umiera z smutkiem i żalobą*). Śmierć jest także oczywistym zamknięciem życia, konieczną puentą istnienia (*Przyjdzie czas*).

I to, co chyba najbardziej frapujące w późnych wierszach autorki *Dzbanka malin*, to przeczucie czy raczej pewność nieskończoności. Pisze poetka: „Bierze mnie w siebie Wielki Ład na wieczne nieoddanie”⁷⁷. Doświadczenie metafizyczne, analogicznie do doświadczenia świata, ma charakter sensualny, wieczność ma swoje barwy, dźwięki, zapachy („moje niebo musi pachnieć świerszczyną”)⁷⁸, ma przyjemny dotyk chłodnej wody (*Wpław*). Spodziewanym rajem będą także ludzie, których się kochało, którzy byli bliscy:

Wiem, że ich odzyskam oczyma,
Wiem, że ich rozpoznam ustami,
Że mi wyjdą naprzeciw ci sami,
Że nie są mgłą ani snami,
Wiem...⁷⁹

Klimat uspokojenia i wpatrzenia się w harmonię, Wielki Ład istnienia odnaleźć też można w ostatnich wierszach Komornickiej. Zaskakująco pogodne są takie

⁷⁶ Ead., *Biała godzina I*, [w:] *ibid.*, s. 360.

⁷⁷ M. Wolska, *Wielki ład*, [w:] *op. cit.*, s. 337.

⁷⁸ Ead., *Nie wiem*, [w:] *ibid.*, s. 385.

⁷⁹ Ead., *Wiem*, [w:] *ibid.*, s. 397.

teksty, jak *Kąpiel słoneczna*, *Czerwiec w polu*, *Wieczór czerwcowy*. Odkrywana na nowo przyroda, doświadczana jako harmonia barw, dźwięków i zapachów, postrzegana jest jako zapowiedź Raju „odkupionego Adama”⁸⁰.

Przejdźmy do krótkich wniosków. Wychowane przez młodopolską atmosferę poetki potrafiły poszerzyć skalę tematyczną polskiej liryki. Zapisaly emocje wcześniej nieobecne w literaturze, rozluźniły jej moralny gorset. Utrwaliły portret kobiety początku czasów nowoczesnych, dopominającej się w bardzo jeszcze „męskocentrycznym” świecie o swoje prawa — do niezależnych wyborów miłosnych, do odkrywania własnego ciała, do określania własnej tożsamości (także płciowej, jak u Komornickiej), innego przeżywania świata, religii, upływającego czasu, wreszcie śmierci. Kobiety-autorki pełnym literackim głosem wypowiedziały swoją odmienność, zapowiadając teksty zrewoltowanych pisarek XX wieku (Nałkowskiej, Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, a zwłaszcza Świrszczyńskiej, Poświatowskiej). I, trzeba mocno podkreślić, skala tego zjawiska pozostaje czymś wyjątkowym na tle literatury europejskiej. Nigdzie indziej literacki głos kobiet nie zabrzmiał tak wyraziście, ich twórczość nie zajęła tak rozległego i artystycznie doniosłego miejsca na mapie kultury.

Literatura

- Baranowska Agnieszka, 1981, *Kraina modernistycznego cierpienia*, Warszawa.
- Boniecki Edward, 1988, *Modernistyczny dramat ciała. Maria Komornicka*, Warszawa.
- Borkowska Grażyna, 2001, *Nierozważna i nieromantyczna. O Halinie Poświatowskiej*, Kraków.
- Gutowski Wojciech, 1992, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków.
- Janion Maria, 1982, „Gdzie jest Lemańska?”, [w:] *Odmieńcy*, opr. Maria Janion i Zbigniew Majchrowski, Gdańsk, s. 187–192.
- Kralkowska-Gątkowska Krystyna, 2002, *Cień twarzy. Szkice o twórczości Marii Komornickiej*, Katowice.
- Lombroso Cesare, Ferrero Gina, 1895, *Kobieta jako zbrodniarka i prostytutka. Studia antropologiczne, poprzedzone biologią i psychologią kobiety normalnej*, [brak tłumacza], Warszawa.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 1985, *Tragiczna wolność. O M. Komornickiej*, [w:] *Somnambulicy — dekadenci — herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków.
- Ritz German, Maria Komornicka, 2001, *Zagrożenie autorstwa a kategoria „gender”*, „Pamiętnik Literacki”, z. 1, s. 46.
- Święch Jerzy, 1967, *Zofia Trzuszczowska (Adam M-ski)*, „Annales Universitatis M. Curie-Skłodowska”, Sectio F.
- Trzeźniowski Dariusz, 2005, *To czuję ja, to czuję moje ciało. O poezji Kazimierzy Zawistowskiej*, [w:] *Gender — wizerunki kobiet i mężczyzn w kulturze*, red. Elżbieta Ostrowska i Elżbieta Durys, Wydaw. Rabid, Kraków.
- Wydrycka Anna, 1998, „*Rymów gałązeczki skrzydlate...*”. W świecie poetyckim Bronisławy Ostrowskiej, Białystok, s. 119–121.

⁸⁰ M. Komornicka, *Brama niebieska*, [w:] *op. cit.*, s. 425.

Źródła

- Kasprowicz Jan, *Pisma zebrane*, t. 4: *Utwory literackie*, opr. Roman Loth, Kraków 1984.
- Komornicka Maria, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, opr. Maria Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1996.
- Ostrowska Bronisława, *Poezje wybrane*, opr. Anna Wydrycka, Kraków 1999.
- Poetki przelomu XIX i XX wieku. Antologia*, opr. zespół pod red. Jadwigi Zacharskiej, Białystok 2000.
- Wolska Maryla, *Poezje wybrane*, opr. Krystyna Zabawa, Kraków 2002.
- Zawistowska Kazimiera, *Utwory zebrane*, opr. Lucyna Kozikowska-Kowalik, Kraków 1982.

THE EXPERIENCE OF WOMANHOOD IN THE WRITINGS OF FEMALE POETS OF YOUNG POLAND

The scale and significance of the lyrical output of women at the turn of the 20th century is unprecedented in the history of Polish literature. Indeed, it would be difficult to find its analogue in any European literature of the time. The reason for this state of affairs is that the second wave of emancipation was manifested in Poland above all in literature. If the 19th-century positivism strived for the right to education and work, modernism emancipated the woman as a conscious subject of culture. The active poets of the period include: Bronisława Ostrowska, Kazimiera Zawistowska, Maryla Wolska, Maria Komornicka and Zofia Trzszczkowska.

The author has distinguished several topics connected with existential experiences either accessible only to women or lived through and understood in woman-like ways. A record of bodily experiences was a manifestation of a social revolt against conventions and of the development of a fuller self-awareness, which was ready to ascribe feminine attributes to the world and to God. The experience of motherhood in Ostrowska's lyrical poetry was expressed in the oxymoronic juxtaposition of extreme feelings: joy, happiness, fear and physical pain; above all, however, it acquired a religious meaning by revealing the law of the eternal rebirth of life, an everlasting resurrection.

The female poets of Young Poland gave a full literary voice to their feminine distinctiveness, anticipating the writings of the revolutionary women authors of the 20th century (Nałkowska, Pawlikowska-Jasnorzewska, but especially Świrszczyńska and Poświatowska).

Grażyna Zarzycka

PRZECIWKO MOWIE NIENAWIŚCI
W DISKURSIE PUBLICZNYM

Sergiusz Kowalski, Magdalena Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Wydawnictwo ab, Warszawa 2003, 548 s.

Mimo że mowa nienawiści jest nie tylko wyrazem nastawień, ale także ich obrazem językowym, jej opisem nadal częściej zajmują się socjologowie i politolodzy niż językoznawcy. Samo wyrażenie *mowa nienawiści* nie występuje jeszcze w słownikach ogólnych języka polskiego, ani tym bardziej w językoznawczych, chociaż w niektórych źródłach anglojęzycznych figuruje już w postaci terminu (znakomicie opracowane hasło *hate speech* znajdziemy chociażby w *Wikipedii*, internetowej encyklopedii). Świadczy to o tym, że w innych krajach (dotyczy to szczególnie społeczeństw wielokulturowych, jak USA) szybciej zauważono problem społeczny związany z upowszechnianiem się mowy nienawiści, jak też, że dostrzeżono potrzebę podjęcia z nią walki.

Nie znaczy to, że w naszym kraju nie uważa się problemu związanego z używaniem mowy nienawiści. Prekursorską pracą na interesujący nas temat jest niewątpliwie *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, w której dwoje autorów — socjolog Sergiusz Kowalski i pisarka Magdalena Tulli przedstawiają i analizują fragmenty artykułów prasowych opublikowanych w roku 2001 w kilku polskich dziennikach i tygodnikach, w których ujawnił się ten typ mowy. Omawiana książka powstała w ramach działalności Otwartej Rzeczypospolitej — Stowarzyszenia przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii.

Autorzy w nocie wstępnej tak piszą o podbudkach, które skłoniły ich do podjęcia tematu:

„Książka ta powstała dlatego, że naszym zdaniem była pilnie potrzebna. Chcieliśmy podważyć szeroko rozpowszechnione mniemanie, że mowa nienawiści to nieistotny margines życia publicznego, niezasługujący na uwagę ludzi kulturalnych. Postanowiliśmy przede wszystkim przedstawić zjawisko — niech czytelnik sam rozstrzygnie, z czym ma do czynienia [...]”. Przyjętą przez autorów formę gatunkową najlepiej chyba określić jako studium zjawiska; w tym wypadku — mowy nienawiści, którą autorzy książki uznają za odrzucającą i jednocześnie na tyle mocno rozpowszechnioną w polskim życiu publicznym, że widzą w niej poważne zagrożenie społeczne. Pierwszym krokiem w kierunku walki z tym zjawiskiem jest podjęta przez nich próba jego *nazwania, rozpoznania i opisu* (s. 10). Autorzy podkreślają jednocześnie, że *książka ta jest przede wszystkim materiałem źródłowym i tak powinna być traktowana* (s. 11). Widzą jednocześnie jej zastosowanie w politologicznych, socjologicznych czy językoznawczych badaniach specjalistycznych.

Książka została podzielona na trzy części; w pierwszej znajdujemy wyjaśnienia wstępne (20 stron), w kolejnej obszerną — obejmującą ok. 400 stron — dokumentację zjawiska (kronikę mowy nienawiści) w oparciu o cytaty zaczerpnięte z „Naszego Dziennika”, „Naszej Polski”, „Głosu”, „Najwyższego Czasu” i „Tygodnika Solidarność” — pięciu pism o ideologii prawicowej, w których (zdaniem autorów) w największym stopniu ujawniła się mowa nienawiści. Autorzy świadomie pominęli pismo „Nie”, które epatuje mową nienawiści i pogardy w sposób cyniczny i otwarty, nie aspirując do rządu dusz. Po zakończonej pracy mieli jednak — naszym zdaniem słusznie — poczucie niespełnienia, że nie uwzględnili *różnych gatunków mowy nienawiści, bez względu na ich proveniencję* (26). W ostatniej części pracy autorzy podejmują się (na ponad 100 stronach) scharakteryzowania opisywanego zjawiska i podsumowania wyników badań.

Mimo że *Zamiast procesu...* nie jest książką naukową *sensu stricto*, oprócz walorów dokumentacyjnych ma także dużą wartość teoretyczną. W rozdziale wstępnym znajdujemy cenne rozważania na temat definiowania mowy nienawiści. Autorzy zwracają uwagę, że w *sensie potocznym mową nienawiści jest każda wypowiedź łącząca, wyszydająca i poniżająca jednostki lub grupy* (s. 21). Przytaczają następnie wąską definicję mowy nienawiści, przyjętą przez komitety helsińskie i inne organizacje (również polskie) walczące z rasizmem i homofobią: *agresja werbalna wobec „obcych” rasowo, etnicznie czy religijnie* (tamże). Stwierdzają zarazem, że wychwycenie przykładów takiej mowy z tekstów prasowych wymagało przyjęcia bardziej precyzyjnych kryteriów; mowa nienawiści może bowiem przybierać wyrafinowane, subtelne formy, daleko wykraczające poza dosłowność.

Owe dodatkowe kryteria zostały uwidatniane w takiej oto autorskiej definicji kluczowego pojęcia: „mowa nienawiści adresowana jest do zbiorowości, a nie jednostek. Nawet jeśli uderza na pozór w konkretnego człowieka, czyni to, redukując go do roli typowego przedstawiciela grupy [...], odziera go z indywidualności. [...] Mowa nienawiści skierowana jest przeciwko zbiorowościom szczególnego rodzaju takim, których się w zasadzie nie wybiera” (s. 21–22). Pierwsze kryterium pozwala, zdaniem autorów raportu, wyeliminować ataki czysto personalne, a drugie ataki skierowane przeciwko partiom politycznym, organizacjom ideowym itp. Autorzy zauważają także, że „mowa nienawiści funkcjonuje w świecie wyobrażonym i sama wyznacza swoje cele” (s. 22). To przeświadczenie pozwoliło zaliczyć do mowy nienawiści wypowiedzi adresowane np. do masonów czy trockistów — grup nienaturalnych, bo istniejących zwykle w głowach wypowiadających się osób.

Dokumentację mowy nienawiści (nazywanej też czasem *nienawistną mową*) stanowi 630 zapisów — każdy z nich opatrzony metryczką (znajdujemy w niej nazwę czasopisma, informacje o autorze, datę publikacji artykułu oraz jego tytuł) i komentarzem odautorskim, którego celem jest rozszyfrowanie tematu (kontekstu zewnętrznego) danej wypowiedzi oraz odsłonięcie zamysłu jej autora; zob. przykłady:

1. H.K. *Cywilizacja nowych barbarzyńców*; „Głos”, 2 VI 2001, s. 17; [Unia Europejska] — rozpoznany przez autorów raportu kontekst cytowanej wypowiedzi; Cytat właściwy: „Polacy tak dokładnie naśladową Zachód, jakby nie mieli własnych pomysłów. W związku z tym wielu Niemców uważa, że Polacy «są po prostu głupi».” Komentarz autorów raportu: „uogólnienie obraźliwe dla Polaków autorka wkłada w usta «wielu Niemcom»; symboliczne wykluczenie Polaków ze wspólnoty Zachodu; zewnętrznym kontekstem jest integracja z UE” (s. 355).

2. J.U. *Antypolska jedność*; „Głos”, 18 VIII 2001, s. 7; [Jedwabne w prasie niemieckiej]:

a. „Słowo «głupiec» jest jednak za łagodne i nietrafne w stosunku do wszystkich obszczechających nas kundelków zza Odry.” Komentarz autorów raportu: „obraz «szczekających kundelków», kiedyś przywołany przez prymasa, tu użyty przeciwko Niemcom.”

b. „Nic to, że niektórzy Żydzi opublikowali, kto rzeczywiście mordował w Jedwabnem («Holocaust Chronicle») [...]” Komentarz autorów raportu: „próbą uwiarygodnienia tezy przez powołanie się na «samych Żydów»” (s. 378).

Ten model przytaczania oraz komentowania stosowanych przez komunikatorów strategii argumentacyjnych i środków stylistycznych jest powielany w całej części dokumentacyjnej.

Podsumowując wyniki swoich badań, autorzy przedstawili częstotliwość pojawiania się 21 wybranych wątków tematycznych. Okazało się, że „tematyka żydowska wybija się zdecydowanie na czoło. Żydom poświęcono najwięcej miejsca — w siedmiu przypadkach na dziesięć mowa nienawiści właśnie ich obiera za cel” (s. 484). Popularnymi tematami były także: krytyka antypolonizmu, historia, spiski, pieniądze, Jedwabne, Niemcy. Oprócz Żydów adresatami mowy nienawiści stały się mniejszości narodowe (Rosjanie, Ukraińcy, Białorusini, Litwini), niekatolicy — epatujący obcą obyczajowością: libertyni, homoseksualiści, feministki, sekty. Przykładowo — Niemców dotyczyło 32,4% cytowanych wypowiedzi, Rosjan i ZSRR — 22,7%, Ukraińców — 5,2%, masonów i trockistów itp. — 2,1% (tamże). Najczęściej wykorzystywanym (bo aż w 40%) środkiem stylistycznym była ironia. Autorów raportu nie zaskoczyła wysoka frekwencja

„nienawistnych wypowiedzi” skierowanych pod adresem Żydów, natomiast z pewnym zaskoczeniem przyjęli niską frekwencję wypowiedzi, których przedmiotem były sekty, masoni czy organizacje feministyczne.

W części końcowej pracy autorzy dokładnie omawiają także swoją metodę, którą — naszym zdaniem — można określić, używając terminologii prasoznawczej, jako krytyczną analizę jakościową zawartości prasy. Charakterystyczne dla niej jest właśnie skupianie się na odkrywaniu niuansów znaczeniowych dyskursu prasowego, a nie tylko, jak w przypadku metod ilościowych na treściach tkwiących na powierzchni. Ta metoda, choć z pewnością mniej obiektywna od metod statystycznych (które również w tych badaniach są stosowane, choć w mniejszym zakresie), umożliwiła badaczom wydobyć zamysłu komunikatorów, opis ich ideologii i przyjętych przez nich sposobów segmentacji świata.

Kowalski i Tulli we wnioskach końcowych stwierdzają, że „tym, co najbardziej uderza w przedstawionych tekstach, jest nieustanna gotowość czynienia rozróżnień, wszechogarniająca pasja dzielenia świata” (s. 486). Ze zbioru kilkuset tekstów źródłowych można wydobyć obrazy językowe *wyobrażonych Polaków*, uprofilowanych m.in. jako patriotów, katolików, osoby wyłącznie heteroseksualne, tradycjonalistów potępiających aborcję i antykoncepcję, zawsze łagodnych i wielkodusznych. Na przeciwnym biegunie znajdują się *wyobrażeni obcy* — Żydzi, Ukraińcy, masoni, zachodni Europejczycy i inni. Etnolingwista znajdzie w zebranych i opracowanych przez Sergiusza Kowalskiego i Magdaleny Tulli bogaty materiał do badań nad sposobami profilowania pojęcia *obcego* we współczesnej prasie prawicowej. Sami autorzy omawianego studium wyróżniają kilka kategorii obcych: *bliskich*, *dalekich*, *ukrytych* i poświęcają szczególnie wiele miejsca opisowi wylaniającego się z analizowanych tekstów JOS *wyobrażonego Żyda* — obcego, wobec którego autorzy zebranych wypowiedzi w największym stopniu się dystansują.

S. Kowalski i M. Tulli dokonali także analizy schematów narracyjnych pojawiających

się w zebranych zapisach oraz podjęli ciekawą próbę analizy „gier komunikacyjnych”, przyjmując perspektywę deszyfrantów znaczeń; ukrytych w wyniku stosowania np. ironii, aluzji, słów-znaczników. Stają się jednocześnie interpretatorami obecnych w cytowanych fragmentach alegorii, przypowieści, cytatów itp. Uwienieniem tych pracochłonnych działań interpretatorskich jest zawierający 80 haseł *słownik znaczeń uzgodnionych*, w skład którego weszły wydobyte przez autorów leksemy, zwroty i wyrażenia frazeologiczne, będące hasłami-wykładnikami wrogości (pogardy) do obcych (jak: *aj-waj*, *geszeft*, *hucpa*, *pachołkowie Rosji*, *Judeopolska*, *katolewica*, *sąsiedzi*, *rezun* i in.); określone wcześniej jako słowa-znaczniki. Zdaniem autorów raportu pełnią one bardzo ważną rolę w budowaniu „świata wyobrażonego” danego tytułu prasowego, stając się środkami budowania dystansu wobec treści niewygodnych pod względem ideologicznym; np.: „aj waj iron. zaczerpnięte ze słownika szmoncesu, podobnie stosowane: cymes, geszeft, goj, huca; rejwach; m.in. w tytułach i śródtytułach, sygnał obcości Żyda, często bez związku z tematem; sprawa wrażenie cytatu przypisanego tym, o których mowa: «Aj waj. Ofiary politycznie poprawne», «nieruchomości w centrum miasta to przecież dla nich prawdziwy cymes»” (s. 535).

Książka Sergiusza Kowalskiego i Magdaleny Tulli *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści* skłania do zastanowienia się nad tym, czy powinno się przechodzić do porządku dziennego nad językiem pogardy i nienawiści, którego używa się bez zażenowania w sytuacjach publicznych. Autorzy książki świadomie odstąpili od stosowania neutralnej perspektywy badawczej, by zaprotestować przeciwko zjawisku nienawiści zobrazowanej w języku i — co jest szczególnie bolesne i trudne do zrozumienia — tak dobrze zdomowionemu w systemie komunikowania się w demokratycznej Polsce. Trzeba powiedzieć, że tak ze względu na zastosowaną metodę, jak też z powodu przyjętej perspektywy aksjologicznej i etycznej, omówiona praca z pewnością wytycza nowy kierunek w badaniach dyskursu publicznego.

Grażyna Zarzycka

LITERATUROZNAWCY O STEREOTYPACH

Stereotypy w literaturze (i tuż obok), Włodzimierz Bolecki, Grzegorz Gazda (red.), Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2003, 351 s.

Omawiana książka jest zbiorem artykułów przedstawionych podczas XXXI Konferencji Teoretycznoliterackiej, która odbyła się w dniach 15–19 września 2002 roku w Unieście koło Łodzi. Redaktorzy tomu w nocie wstępnej stwierdzają, że „stereotyp [to] polisemiczne pojęcie przejęte przez literaturoznawstwo z socjologii” (s. 5). Jednak, jak piszą dalej, „stereotypy w literaturze są nie tylko — jak się potocznie uważa — uproszczonymi i zdeformowanymi obrazami świata, lecz pełnią także szczególne funkcje artystyczne, komunikacyjne, perswazyjne oraz — inaczej niż w nauce — poznawcze. Literatura [...] jest bowiem szczególną i wyjątkowo bogatą w egzemplifikacje instancją rejestrującą stereotypy istniejące w świecie rzeczywistym [...]; [stając się] zarówno obszarem używania, utrwalania i produkowania stereotypów, jak i sposobem walki z nimi, formą ciągłego z nimi sporu [...]” (tamże).

Owa deklarowana przez redaktorów tomu różnorodna obecność stereotypów w literaturze przełożyła się na wielką różnorodność tematów podjętych przez autorów dziesiętnastu — zebranych w tomie *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)* — długich artykułów. W przypadku tej pracy trudno mówić o cyklach tematycznych, lepiej chyba o występowaniu pewnych centrów-fokusów tematycznych. Spróbujemy omówić prace, grupując je zgodnie z przyjętą przez autorów perspektywą tematyczną. Ta próba kategoryzacji jest wyłącznie działaniem recenzenta; redaktorzy tomu nie dokonali bowiem (z premedytacją?) klasyfikacji tematycznej prac.

Do pierwszej z grup włączmy analizy poświęcone stereotypom pewnych zjawisk — zwykle kierunków literackich oraz pojęć — obecnych w refleksji krytycznoliterackiej. Grzegorz

Gazda w pracy *Stereotypy i awangarda* (s. 173–185) podejmuje np. zagadnienie stereotypów XX-wiecznej polskiej awangardy, które definiuje jako „zespoły nawarstwiających się w czasie opinii, sądów i wartościujących ocen na temat i wokół tzw. nowej sztuki (ściślej — literatury) wytwarzanych w celu jej dyskredytacji bądź nobilitacji, a determinowanych przez postawy zachowawcze, konserwatywne oraz światopoglądowo-estetyczne fobie” (s. 176). Autorami, których — podobnie jak Grzegorza Gazy — zainteresowało badanie stereotypów zjawisk literackich / krytycznoliterackich są ponadto: Danuta Ulicka (*Widma formalizmu*, s. 7–37), Adam Dziadek (*Stereotypy intertekstualności*, s. 67–83) oraz Krzysztof Uniłowski („Proza środka” lat dwudziestych, czyli stereotyp literatury nowoczesnej, s. 259–284).

Ciekawe, że np. w inicjującej tom pracy Danuty Ulickiej, w której dokonano krytycznego przeglądu funkcjonowania i zawartości określenia (często — etykiety) *formalizm* w XX wieku, ani razu nie został użyty termin *stereotyp*; zamiast niego stosowane są terminy *fabuła* i *narracja o formalizmie*; a dalej — już w węższym znaczeniu — *przezwal/użycie przezwowe*. Danuta Ulicka kończy część wstępną artykułu taką deklaracją: „Interesuje mnie nauka o literaturze jako pamięć. Przetrwwały w niej opowieści typu «rozrzedzonego» i typu «zagęszczonego»; złożone z anegdot [...], zbudowane z celnych fraz [...]. A że łańciski memorator znaczy «ten, który opowiada», to interesować mnie będą także niektóre mechanizmy naukowej pamięci, te zwłaszcza, które dowodnie potwierdzają prawdę: *cuius memoria, eius victoria*” (s. 12). Przywołana tu autorka, zgodnie z tą deklaracją, rozsypuje więc worek z pamięcią o formalizmie, obrazując wieloaspektowe rozumienie tego pojęcia w formie scenariuszy fabuł o formalizmie, poczynając od tzw. opowieści uniwersyteckich — fabuł najbardziej znanych i najbardziej zachowawczych, które znalazły dla siebie miejsce w monografiach i antologiach, ukazując dalej mechanizmy tworzenia innego typu narracji na ten sam temat — np. opowieści tragicznej/cynicznej czy artystowskiej.

Analiza różnorodnych fabuł o formalizmie doprowadziła autorkę do następującej konkluzji:

„Nazwa «formalizm» stała się przezwą nie tylko w literaturoznawstwie. Szaflowano nią w odniesieniu i do stanowisk myślowych w filozofii, estetyce, logice, lingwistyce, i do koncepcji artystycznych [...], zawsze w intencji krytycznej, zarówno w użyciach potocznych, jak specjalistycznych” (s. 32). Autorka z analizy fabuł formalizmu wyprowadza jego najbardziej szablone rozumienie jako nie tylko kierunku, ale każdego działania twórczego, w którym forma przeważa nad treścią, estetyzowanie nad związkiem z rzeczywistością, kosmopolityzm nad patriotyzmem itd. Autorka nie kończy tym wnioskiem swojego „studium pamięci o formalizmie”, ale idzie jeszcze dalej, twierdząc, że we frazesach i przezwach odbija się przede wszystkim prawda o antyformalistach, autorach owych frazesów i przezw; która przyjmuje postać wielowątkowej fabuły — niezakończony, bo snutej również i dzisiaj.

Dokładniej przyjrzelśmy się artykułowi Ulickiej, gdyż jest on przykładem pracy, w której podejmuje się próbę niestereotypowego badania stereotypu. „Obejście” pojęcia stereotypu za pomocą innych określeń ukazuje dążenie literaturoznawców (bo nie tylko Ulickiej, o czym zaświadczały kolejne prace zgromadzone w tomie!) nie tylko do tropienia klisz i frazesów w literaturze i refleksji o niej, ale także do bycia oryginalnym (niestereotypowym) w chwili snucia własnego dyskursu naukowego.

Z kolei Adam Dziadek przedstawia historię pojęcia intertekstualności, sprowokowany pełnym gorczy stwierdzeniem Julii Kristevej z 1983 roku: „Moja koncepcja dialogowości, ambivalencji czy tego, co nazwałam «intertekstualnością», które zawdzięczałam tyleż Bachtinowi, co i Freudowi, miały się stać gadżetami odkrywanych w tej chwili na amerykańskich uniwersytetach” (s. 68). Autor zwraca uwagę na to, że nadmierna eksploatacja pojęcia doprowadziła do wygaśnięcia jego ważności i nośności w połowie lat 90. i spowodowała, że rzeczywiście stało się ono w dyskursie literaturoznawczym gadżetem-ornamentem. Uwieńczeniem badań nad stereotypami intertekstualności jest zaproponowana przez autora — próbującego na nowo odczytać pisma Kristevej czy de Saussure’a — analiza wiersza Iwaszkiewicza *Do*

siostry. Jest to emocjonujący dialog interpretatora z tekstem poetyckim i z jego podświadomymi warstwami, ukierunkowany na odczytanie ukrytych w utworze anagramów, wtórnych znaczeń, które A. Dziadek traktuje — wykorzystując określenie Jacques’a Lacana — jako egzemplifikację „dyskursu Innego” (s. 75).

Drugą grupę prac stanowią te, w których autorzy podejmują dyskusję na temat roli stereotypów w dyskursie krytycznoliterackim. Zaliczymy do nich artykuły Danuty Szajnert, Grzegorza Grochowskiego, Jarosława Pluciennika, Janiny Abramowskiej, Piotra Michałowskiego, Andrzeja Skrendy oraz Bożeny Tokarz.

Danuta Szajnert w artykule *Stereotypy w komunikacji literaturoznawczej* (s. 37–46) obnaża skłonności literaturoznawców do posługiwania się kliszami, frazesami, bonmotami i modnymi w danym momencie frazami (wszystkie te określenia są — jej zdaniem — synonimami stereotypu) w sposób tendencyjny lub nietendencyjny (tu: wynikający z ekonomii myślenia). Ukazuje dalej paradoks pożyteczności stereotypów, które wzbudzając opór, stają się „gwarancją trwania dyskursu literaturoznawczego” (s. 40), a w zakończeniu nawołuje (literaturoznawców) do „autokrytycznej refleksji nad tym, jakim stereotypom podlegamy my sami” (s. 46). Podobny punkt widzenia reprezentuje Andrzej Skrendo (*Stereotypy we współczesnej krytyce literackiej*, s. 197–211), który podstawowy cel krytyki literackiej i nauki o literaturze widzi w „poszerzaniu komunikacji, bo komunikacja, aby pozostać sobą, musi się rozszerzać; stereotypy warunkują wprowadzenie do rozszerzania, ale i ograniczają [...]” (s. 211). Dobry i uczciwy krytyk powinien — zdaniem Skrendy i przywoływanych przez niego autorów — podejmować starania, by nie korzystać z modnych klisz, by mówić własnym językiem.

Jarosław Pluciennik (*Stereotypy i kreacyjność a literatura*; s. 99–111), badając zależność między kreacyjnością a stereotypem, opowiada się za utrzymaniem ich opozycyjności, z zastrzeżeniem, że oba pojęcia są stopniowalne, a geniusz (i dzieło stworzone przez geniusza) musi znaleźć oparcie w całym systemie kultury, a więc w systemie ustabilizowanym (tzn. w dużym stopniu pozbawionym kreacyjności). Piotr

Michałowski, który zajmuje się mechanizmami recepcji literackiej w artykule *Strategie skandalu i stereotypy odbioru* (s. 284–304), doszedł do wniosku, analizując sytuacje pozornych nieraz skandali związanych z odbiorem bądź promocją dzieł literackich, że „skandal staje się stereotypem i zostaje zaanektowany przez mechanizm komunikacji” (s. 303). Dzieje się tak np. wtedy, gdy książka promowana jako skandalizująca (jako skandal?) — jak omawiana przez autora *Polka* Manuela Gretkowskiej — jest w rzeczywistości opowieścią o rzeczach zwyczajnych. Podobnie więc, jak Skrendo. Piotr Michałowski ukazuje nieostrość opozycji pojęć stereotyp — skandal. Janina Abramowska (*Stereotyp w syntezie historycznoliterackiej*, s. 150–172) zajęła się problemem stereotypizacji w tworzeniu obrazów epok oraz kierunków literackich i doszła do wniosku, że oprócz mechanizmu dziedziczenia przekonań o danej epoce, działającym szczególnie w okresie bezpośrednio po niej następującej, działa także sprzężony z pierwszą tendencją mechanizm wyboru przekonania, uzależniony od mody na daną epokę (np. od mody na średniowiecze, romantyzm czy barok).

Zbiorowy charakter omawianej pracy sprawia, że jej recenzent musi rozwiązać dylemat, którym artykułom poświęcić w omówieniu więcej miejsca i dlaczego właśnie tym, a nie innym. Wydaje nam się istotne, by w tym miejscu poświęcić więcej uwagi tym artykułom, których autorzy w największym stopniu ustosunkowują się do teorii stereotypu wypracowanych w innych dyscyplinach i jaką rolę w badaniu stereotypów przyznają samym sobie — literaturoznawcom.

Za taką pracę uznajemy artykuł Grzegorza Grochowskiego *Stereotypy — komunikacja — literatura* (s. 47–66), w którym autor podejmuje próbę „wskazania miejsca (a raczej miejsc), jakie stereotypy zajmują w komunikacji literackiej, oraz roli, jaką mogą odgrywać” (s. 47). Grochowski dokonuje przeglądu definicji i synonimów pojęcia stereotyp funkcjonujących w różnych dziedzinach naukowych, przyjmuje za Jerzym Bartmińskim semantyczną definicję stereotypu, traktując go w kategoriach zespołu sądów, kompleksów znaczeniowych, określonych mniemań (s. 51). Grochowski widzi różnice w lin-

gwistycznych i literaturoznawczych badaniach stereotypów. Jego zdaniem językoznawców zajmuje zwykle zagadnienie rekonstrukcji stereotypu językowego lub obserwacja jego przemian w czasie, natomiast literaturoznawca „bada [...] nie tyle stereotypy, co strategie ich użytkowania, sposoby artykułowania” (s. 53.). Autor sądzi, że obszarem wspólnym może stać się diachroniczne badanie stereotypów językowych, a „szczególnie wdzięcznym materiałem egzemplifikacyjnym [...] proza utrzymana w poetyce realistycznej” (s. 54), choć autor za wyjątkowo ciekawy materiał do badania zjawiska stereotypizacji uważa też np. powieści Gombrowicza (np. *Transatlantyk*, w którym stereotypizacja i krytyka sarmatyzmu została ukazana za pomocą zabiegów stylizacyjnych); przywołuje też przykłady dzieł literackich Mrożka, Andrzejewskiego oraz nowofalową poezję Stanisława Barańczaka, w której stereotyp (obraz) komunizmu konstruowany jest za pomocą gier z kliszowymi frazeologizmami obecnymi w tej epoce.

Podobnie jak Grzegorz Grochowski, również Bożena Tokarz w tekście *Twórca — stereotyp — profilowanie, czyli literacka rzeczywistość alternatywna* (s. 161–172) zajmuje się ustaleniem roli stereotypów i sposobów ich badania w literaturoznawstwie. Autorka, bardzo dobrze zorientowana w lingwistycznych teoriach stereotypu, podnosi rolę profilowania (w wersji Langackera) w badaniu stereotypów w literaturze: „profilowanie nie uszczegóławia stereotypu, lecz stwarzając szerokie pole dialogowe, dopuszcza grę opartą na opalizujących znaczeniach i wzajemnie zdialogizowanych sensach dzięki uruchomieniu różnych punktów widzenia w narracji, wieloznaczności słowa, złożoności postaw postaci, rozwoju fabuły czy zawiązaniu intrygi” (s. 172). Celem tych działań badawczych ma być — zdaniem autorki — tzw. dezautomatyzacja stereotypu, polegająca na „podważeniu wiary w tzw. prawdę zawartą w stereotypie” (s. 172).

Kolejną grupę prac tworzą te, których autorzy badają specyficzne problemy związane z „objawianiem się” stereotypów (znów — nie tylko postaci, ale także zjawisk!) w konkretnych tekstach tworzonych przez indywidualnych autorów w poszczególnych epokach literackich. Większość prac dotyczy literatury współczesnej,

jak artykuły Anny Łebkowskiej *Empatia i stereotyp w prozie współczesnej* (s. 83–99), Bożeny Witosz *Przeciw stereotypom — ku stereotypowi? (o kształtowaniu wizerunku postaci w najnowszej prozie polskiej)* (s. 212–229) i Magdaleny Lachman *Niedyskretny urok stereotypów. O prozie polskiej po 1989 roku* (s. 229–259). Kilku autorów skupiło się na badaniu stereotypów obecnych w literaturze wcześniejszych epok, jak Tomasz Bocheński w artykule *Stereotypy w literaturze międzywojnia. Wybrane przykłady* (s. 185–197), Ewa Kraskowska w pracy *Powieść o sociecie a stereotypy* (s. 127–150). Tropieniem stereotypów w szesnastowiecznym tekście historyograficznym zajął się Dariusz Ścieżko w artykule *Swojskie i obce w kronice uniwersalnej (przykład Marcina Bielskiego)* (s. 305–321). Nieco inne zagadnienie podejmuje Andrzej Hejmej w tekście *Stereotyp(y) muzyki w literaturze* (s. 322–330.)

Ze względu na to, że prace z tej grupy w mniejszym stopniu korespondują z obszarem lingwistycznych badań nad stereotypami, poświęcamy im w naszym omówieniu mniej miejsca, zwracając wszakże uwagę na bardzo szeroki repertuar zainteresowań autorów tych publikacji oraz ich dużą oryginalność i wartość merytoryczną, którą z pewnością docenią literaturoznawcy, prowadzący badania twórczości Żeromskiego, Gombrowicza, Witkacego, Gretkowskiej, Tokarczuk (by wymienić tylko kilka nazwisk pisarzy, na których skupili swoją uwagę autorzy wymienionych wyżej prac), jak też zainteresowani badaniami nad wielkimi XIX-wiecznymi, nie tylko polskimi, powieściami realistycznymi, wizerunkami literackimi kobiety, obrazowaniem tego co znane (swojskie) i nieznane (obce) w najwcześniejszych epokach literackich, jak też badaniami nad „korespondencją wszystkich sztuk”.

Pracą nie mieszczącą się w wyróżnionych dotychczas grupach jest artykuł Kingi Iwasiów — będący studium stereotypu w krytyce feministycznej — *Gender, tożsamość, stereotypy* (s. 112–126). Autorka pokazuje, jak w kry-

tyce feministycznej różnych epok, od feminizmu pierwszej fali (pomiędzy rokiem 1830 a 1920) aż do nowego feminizmu, prowadzono grę (ze) stereotypami płciowymi; gdyż jak stwierdza Iwasiów — „płeć [...] jest stereotypem” (114). Nie tylko jednak ta praca spełnia, wskazane w tytule tomu *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)* [podkreśl. G.Z.], kryterium „okołoliterackości”, bowiem wielu autorów odnosi się do teorii lingwistycznych (przede wszystkim), rzadziej do socjologicznych (choć najczęściej przywoływana definicją są ciągle „obrazy w naszych głowach” Lippmana), będąc świadomymi tego (lecz równocześnie nie ubolewając nad tym faktem), że literaturoznawstwo nie wypracowało własnych definicji pojęcia, ani też specyficznych, literaturoznawczych, metod badania stereotypów.

W omówionym zbiorze prac odbija się usiłowanie literaturoznawców do poszukiwania „miejsc wspólnych” z innymi dyscyplinami, w których bada się stereotypy. I jest to fakt wart podkreślenia, gdy się weźmie pod uwagę postępujące rozczłonkowanie dyscyplin humanistycznych i wzajemne zamykanie się badaczy pracujących na różnych polach humanistyki na dorobek naukowy drugiej strony. Praca *Stereotypy w literaturze (i tuż obok)* powinna stać się lekturą obowiązkową także dla językoznawców, którzy z pewnością — po zapoznaniu się z jej zawartością — nie tylko odświeżą swoją wiedzę literaturoznawczą, ale zapoznają się z nieco innymi perspektywami badań stereotypów, jak też z odmiennym — a dzięki temu interesującym — typem narracji naukowej. Omawiana praca przekonuje, że językoznawcy i literaturoznawcy mogą spotkać się (i porozumieć z pożytkiem dla obu stron), jeśli tylko pojmą (a taką świadomość mają autorzy artykułów, które weszły w skład recenzowanego tomu), że badacze obu dyscyplin skupiają się nie tyle na tekstach literackich czy na samym języku, ale na wielopoziomowym dyskursie — języku/tekście (tekstach) w kontekście, którego niuanse odkrywamy, prowadząc z nim dialog z użyciem wielu różnorodnych, ale i równorzędnych, optyk.

Urszula Majer-Baranowska

KATEGORIA WYKONAWCY ZAWODU
W UJĘCIU KOGNITYWNYM

Elena Iosifovna Golovanova, *Kategorija professional'nogo dejatelja. Formirovanie. Rozvitie. Status v jazyke*, Čeljabinsk 2004, Čeljabinskij gosudarstvennyj universitet, 330 s.

Książka Jeleny I. Gołowanowej poświęcona jest szeroko znanej w różnych językach kategorii wykonawcy zawodu. Celem monografii było ustalenie prawidłowości rozwoju tej kategorii w języku rosyjskim oraz wskazanie — na podstawie badań diachronicznych — jakimi środkami językowymi jest wyrażana. Podstawą materiałową badań był zbiór ponad 80 tysięcy nazw wybranych z różnego typu źródeł: zabytków piśmiennictwa, historycznych i współczesnych słowników języka rosyjskiego, ogólnorosyjskiej klasyfikacji zawodów oraz z czasopism. To, co stanowi *novum* pracy, to oparcie jej na założeniach współczesnej lingwistyki kognitywnej. Koncentrując się na analizie nazewnictwa zawodów, Gołowanowa przyjmuje, że nominacja jest nie tylko procesem językowym i komunikacyjnym, ale też procesem poznawczym.

Książka składa się z pięciu części. W pierwszej Autorka przedstawia kognitywne podstawy kategoryzacji wykonawcy zawodu. Przyjmuje, że w języku rosyjskim fundamentem konceptualnego modelowania tej kategorii jest w pierwszej kolejności pojęcie 'działalności', czyli 'specyficznie ludzkiej formy aktywnego stosunku do otaczającego świata, której istotę stanowi zmiana skierowana na określony cel oraz przekształcenie świata w interesie ludzi' (s. 17); wyróżnikiem działalności jest jej „świadomościowy” charakter. Działalność zawodową z kolei charakteryzują wzajemnie dopełniające się cechy: ukierunkowanie, rezultatywność i społeczna doniosłość. Jest ona językowo wyrażana przede wszystkim przez czasowniki konkretnego działania fizycznego. Wydaje się, że to stwierdzenie Autorki wymaga dopowiedzenia, iż wspomniane czasowniki nazywają prototypowe formy dzia-

łalności zawodowej, wokół nich bowiem rozciąga się duży obszar działań нефизycznych, np. mentalnych. Pod względem genetycznym — stwierdza Gołowanowa — nazwy wykonawcy zawodu zawsze noszą wtórny charakter, tzn. powstają wtedy, kiedy już zostaną określone takie komponenty, jak: samo działanie, przedmiot działalności, produkt działalności i instrument. Utworzenie nazwy wykonawcy jest etapem finalnym w procesie tworzenia mentalnych obiektów, wchodzących w zakres pojęcia 'działalności zawodowej'; potwierdzeniem jest produktywność modelu, zgodnie z którym nazwę zawodu tworzy się od nazwy wykonawcy, np. *gončarnoe* (< *gončar*) *delo*, (czyli *garncarstwo* od: *garncarz*), *stoljarnoe* (< *stoljar*) *delo* (*stolarstwo* od: *stolarz*). Powstanie kultury nierozzerwalnie związane jest z narodzinami zawodów, z pojawieniem się profesjonalnej działalności człowieka. To właśnie stanowi — według Autorki omawianej książki — istotę kategorii wykonawcy zawodu, ujawnia też jej kognitywny status. Stwierdzenie takie zmusza czytelnika do postawienia pytania: A czy rola, jaką pełni owa kategoria w późniejszych epokach i we współczesności nie wpływa na jej istotę i status kognitywny?

Dalszą część swoich rozważań Gołowanowa opiera na założeniu, że struktura kategorii wykonawcy zawodu zorganizowana jest wokół konceptu „professija”. Porównawszy definicje słownikowe tego pojęcia, dochodzi do wniosku, że w rosyjskiej konceptosferze są mu przypisywane następujące cechy semantyczne: 1) nastawienie działania na określony cel, 2) specjalne przygotowanie (przez nauczanie lub samokształcenie), 3) kompleks wiadomości i umiejętności, 4) materialne wynagrodzenie. Koncept ten przedstawia też w postaci schematu opartego na elementach struktury propozycjonalnej: *agens* — *instrument* — *obiekt* — *działanie* — *rezultat*, a także w postaci ramy (*frame*), którą tworzą następujące asocjacje: *wykształcenie*, *kwalifikacje*, *stanowisko*, *służba*, *praca*, *zapłata*, *status społeczny*, *prestiż*, *zdrowie*, *charakter*, *staż*, *wyrażenie samego siebie*, *powołanie*, *koлекtyw*, *dynastia*. Tu nasuwają się co najmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze: czy Rosjanie nie kojarzą określonych zawodów z symbolami, np. *koval* — *kowadło*, *pielęgniarka* — *strzykawka*, *le-*

karz — stetoskop? Po drugie: czy przynajmniej niektóre zawody nie mają swego etosu i własnej tradycji? Jeśli tak, to podany zestaw należy uzupełnić przynajmniej o symbole, etos i tradycję. Analiza łączliwości leksykalnej pozwoliła Autorce stwierdzić, że oprócz czterech podstawowych cech semantycznych, wymienianych w definicjach słownikowych leksemu *professija*, w jego strukturze funkcjonuje jeszcze sześć cech peryferyjnych: 5) niezależność w wyborze zawodu, 6) powołanie, 7) wartościowanie przez społeczeństwo, 6) wpływ na zdrowie, 9) obecność/ brak zobowiązań (por. *svobodnye professii* 'wolne zawody'), 10) związek z podziałem społeczeństwa na grupy społeczne.

Według Gołowanowej w języku rosyjskim należy wyróżnić siedem poziomów kategoryzacji wykonawców zawodu: 1) najwyższy — właściwy nazwę do antroposfery: *čelovek* 'człowiek'; 2) metakategorialny — wskazuje cechę, na podstawie której tworzy się klasyfikację przedstawicieli antroposfery: *dejaťel'* 'osoba działająca'; 3) kategorialny — ogranicza liczbę pomyślanych obiektów do sfery działalności zawodowej: *professional'nyj dejaťel'* 'wykonawca zawodu'; 4) superporządkowy (*superordinatnyj*) — służy do rozgraniczenia typów działalności zawodowej, np. *рабо́чий* 'robotnik', *специали́ст* 'specjalista'; 5) podstawowy — daje wyobrażenie o językowym ujęciu statusu zawodowego poszczególnych ludzi, nie wskazuje na konkretną dziedzinę fachowej wiedzy i umiejętności, lecz na istotę działalności zawodowej; jednostki z tego poziomu kumulują w sobie informacje ogólnojęzykowe i specjalistyczne, np. *аппаратчик* 'kontrola pracy oprzyrządowania technologicznego', *маши́нист* 'kierowanie różnego typu maszynami', 6) tematyczny — określa specjalizację przez wprowadzenie nie więcej niż jednej ukonkretniającej cechy; na tym poziomie używa się terminów, np. *менеджер по прода́же*; 7) subtematyczny — odsyła do wąskospecjalistycznych cech zawodu; terminy zawierają dwie i więcej cechy dyferencjujące, np. *менеджер по прода́же технологи́ческого обо́рудования*. Podstawowy, bazowy poziom wbudowuje się w jądro komunikacyjnej świadomości wspólnoty; jest przyswojony przez niemal wszystkich nosicieli języka, co jest zgodne ze znanymi usta-

leniami E. Rosch (której publikacji — nawiasem mówiąc — Gołowanowa w bibliografii nie podaje).

Podstawą konceptualizacji wykonawcy zawodu są — jak pisze Gołowanowa — relacje propozycyjalne: miejsce, przedmiot, środek/ narzędzie, proces i rezultat działalności zawodowej. Nazywając osobę wykonującą jakąś profesję, użytkownicy języka odwołują się do któregoś z tych prymarnych konceptów. W związku z tym wydzieliła się konceptualizacje: 1) instrumentalne (przez odniesienie do narzędzia), np. *крановщик* 'operator dźwigu' (*кран* 'dźwig'); 2) procesualne, np. *упаковщик* 'pakowacz'; 3) przedmiotowe (przez odniesienie do przedmiotu czy obiektu pracy), np. *стекло́щик* 'szklarz' (od: *стекло* 'szkło'); 4) rezultatywny, np. *пе́чник* 'zdun' (od: *пе́ч* 'piec'); 5) przestrzenny, np. *киоске́р* 'kioskarz'. Sposób postrzegania danego zawodu może być różny w jednym i tym samym języku, np. 'rzeźnik' to *резник* (konceptualizacja procesualna) i *мясник* (konceptualizacja rezultatywna). Ciekawe i kulturowo ważne kwestie metaforycznych i metonimicznych konceptualizacji wykonawcy zawodu (np. *глу́хар* 'ślusarz', *блжа́ча* 'dosł.: blaszka; patrolujący milicjant') zostały potraktowane przez Autorkę dość pobieżnie. W tym fragmencie zaskakuje też brak metodologicznych nawiązań do prac Johnsona i Lakoffa, zamieszczonych w bibliografii.

Zamknięcie pierwszej części stanowią rozważania na temat rozwoju kategorii wykonawcy zawodu w historii języka rosyjskiego. Rozwój ów polega na zmianie „dominującego kognitywnego modelu nominacji, który dotyczy toku myślowej działalności człowieka w trakcie tworzenia nowej nazwy i odzwierciedla cechy charakterystyczne określonego etapu rozwoju społeczeństwa” (s. 53). W każdej z czterech epok, wyróżnianych w społeczno-ekonomicznej historii Rosji, panował inny typ kognitywny, ponieważ zmiana w środowisku działalności człowieka pociąga za sobą określoną reakcję języka (szczegółowe omówienie tych procesów zawiera część trzecia).

W drugiej części książki podjęty został problem kategorii wykonawcy zawodu w języku profesjonalnej komunikacji. Autorka, odwołując

się do obszernej literatury przedmiotu, zdefiniowała wyjściowe pojęcie „język profesjonalnej komunikacji”, wskazała naturalne i „sztuczne” elementy w tym języku, omówiła kognitywno-komunikacyjne podejście do terminologii oraz orientującą funkcję terminu. Nazwy ludzi aktywnych zawodowo (zwłaszcza nazwy zawodów, stanowisk i specjalności) ulegają w języku rosyjskim terminologizacji, co oznacza, że funkcjonują jedynie w sferze komunikacji profesjonalnej, w tekstach specjalistycznych; nazywają ważne w danym zawodzie pojęcia; wskazują na miejsce specjalisty w cyklu produkcji, w systemie podziału pracy, obowiązującym w danym zawodzie.

Trzecia, najobszerniejsza część publikacji, nosząca tytuł „Główne etapy tworzenia i rozwoju kategorii wykonawcy zawodu w języku rosyjskim”, zawiera kognitywną charakterystykę nazewnictwa zawodów w poszczególnych epokach, bowiem ewolucja omawianej kategorii pozostaje w ścisłym związku z materialną i społeczną kulturą Rosjan. W najstarszej epoce podstawową rolę w gospodarskich zajęciach Słowian pełniła uprawa roli, hodowla oraz wczesne formy rzemiosła, które dały początek działalności zawodowej. Zrekonstruowane nazwy wykonawców czynności (nie można ich jeszcze nazwać w pełnym sensie „zawodowymi”) pozwalają ustalić, że dominującym sposobem konceptualizacji była wówczas interpretacja przez odniesienie do charakteru działania (np. **pastuŭb*, **kovaľ*) i przedmiotu pracy (np. **rybar*). W epoce ukształtowanego rzemiosła (X–XVII wiek) w konceptualizacji wykonawcy zawodu najczęściej nawiązywano do produktu pracy (np. *gvozdar*, *ikonnik*). W epoce manufaktur (XVIII wiek) dokonuje się proces terminologizacji nazw zawodów, co odzwierciedla się w rozbudowywaniu ich struktury (np. *rabotnik dlja odnoski dosok, pri dele żeleznych koles master*); jest to wyraz dążenia do precyzji w określaniu zakresu działania poszczególnych osób. Największą grupę wśród analizowanych terminów stanowią nazwy, których podstawą jest odniesienie do działania, np. *brakovščik* — *brakovat*, *varovščik* — *varit*. Główny akcent w tej epoce został przeniesiony z produktu działalności na funkcjonalny aspekt podziału pracy; człowiek był postrzegany

jako wypełniający taką lub inną funkcję. Etap industrializacji (XIX wiek — koniec XX wieku) przyniósł nie tylko zasadniczą zmianę w społecznym podziale pracy (wymuszoną przez mechanizację produkcji), ale wydobyl nową dominującą cechę, wedle której dokonywano kategoryzacji podmiotu zawodowej działalności, mianowicie — jego funkcję kierowania określonym mechanizmem. Sygnały tego procesu pojawiły się już w XVIII wieku (por. np. *mašinnyj master*), ale liczba nazw zbudowanych zgodnie z tym modelem kognitywnym (wykorzystującym przede wszystkim nazwy instrumentów, maszyn i mechanizmów) w epoce uprzemysłowienia niezwykle wzrosła. Leksemy konkretyzujące wykonawcę czynności, jak np. *aparatchik*, *avtomatčik*, *mašinist*, *operator*, łączone są najczęściej z następującymi określeniami: *ustanovka* ‘urządzenie’ (np. *operator uskoritel'noj ustanovki*), *linija* ‘linia produkcyjna’ (np. *operator linii prigotovlenija farša*), *oborudovanie* ‘oprzyrządowanie’ (np. *operator sušil'nogo oborudovanija*), *mašina* ‘maszyna’ (np. *operator stekloformujuščich mašin*). Dla współczesnej — postindustrialnej — epoki charakterystyczny jest „obiektowy” (*ob"ektnyj*) typ kognitywny, co wynika z faktu, że w nowych warunkach obiekt uzyskuje rozszerzoną interpretację — to nie jest po prostu przedmiot, na który skierowana jest działalność, lecz obszar działalności postrzegany całościowo, np. *dizajner*, *vizażyst*, *florist*, *imidżmeker*, *specjalist po reklame*. Rozwój kategorii wykonawcy zawodu postępuje dalej. Przyczynami przemian stały się: po pierwsze — rewolucja związana z powstaniem technologii mikroprocesorowej i upowszechnieniem profesjonalnego komputera, po drugie — proces integracji ekonomicznej w skali międzynarodowej. W języku rosyjskim — tak jak w wielu innych językach — doprowadziło to do ukształtowania wielu nowych nazw zawodowych, przy czym zwykle są one angloamerykanizmami (np. *veb-programist*, *menedżer*, *broker*), często obudowanymi bardzo złożonymi określeniami różnicującymi, np. *inżynier po marketingu i komplektacji elektrooborudovanija*. Obecnie można zauważyć dwie tendencje: z jednej strony dążenie do precyzji w określaniu profesji człowieka, z drugiej — do racjonalizacji oznaczania podmiotu działalności

zawodowej (przez uproszczenie struktury nazw).

Czwartą część swojej książki Gołowanowa poświęciła kwestiom dynamizmu i otwartości w nazewnictwie wykonawców zawodu (m.in. na przykładzie słowa *master* oraz leksyki zapożyczonej z innych języków). Szczególnie interesujący jest tu rozdział charakteryzujący wpływ czynnika płci (*gender*) na sposób konceptualizacji. Analiza dowodzi, że język odzwierciedla zmieniający się status kobiety we współczesnym społeczeństwie: rozszerza się sfera zawodów (zwłaszcza o te, które cieszą się wysokim prestiżem) i stanowisk zajmowanych przez kobiety, w nazwach wyraźnie sygnalizuje się żeńskość wykonawcy, por. np. *filozofka, stichotvorica, żurnalistka, ženščina-politik, direktrisa*.

Przedmiotem rozważań w ostatniej, piątej, części książki są swoiste etniczne elementy w kategorii wykonawcy zawodu. Autorka stara się pokazać, że w konceptualizacjach zawarta jest aksjologia charakterystyczna dla obrazu świata utrwalonego w świadomości Rosjan. Omawia więc pod tym kątem stereotypowe postaci np. kowala, garncarza, młynarza; pokazuje, jak funkcjonują nazwy wykonawców zawodów w indywidualnej charakterystyce człowieka oraz charakterystyce grupy (np. jako przezwiska), a także we frazeologizmach i w przysłowkach. Dochodzi do wniosku, że wartościując zawodową działalność człowieka, Rosjanie uwzględniają siedem kryteriów: społeczną korzyść, włożony wysiłek, pracę fizyczną, życiową nieodzowność produktu, odpowiedzialność, jakość pracy, jej złożoność, kwalifikacje. Nadto Autorka analizuje wykorzystanie nazw wykonawców zawodów jako podstawy wtórnej semiozy (rzeczowniki pospolite, zwłaszcza nazwy zwierząt, np. *mogil'ščik* 'żuk-grabarz'; nazwy własne różnego typu, np. nazwy drużyn, placówek kultury, klinik). W procesie tym użytkownicy języka odwołują się do tzw. treści nadanych, związanych z daną nazwą zawodową, i utrwalonych w kulturze tej społeczności. W zakończeniu Autorka stwierdza, że nazwy ludzi — z tzw. poziomu podstawowego, bazowego — odnoszące się do ich działalności zawodowej sta-

nowią jądro etnokulturowej przestrzeni, a „kategoria wykonawcy zawodu funkcjonuje w mentalnej i językowej przestrzeni wspólnoty jako instrument poznawania świata i człowieka w tym świecie” (s. 291). Po lekturze książki nasuwa się refleksja, że to właśnie jest istotą statusu kognitywnego omawianej kategorii w świadomości współczesnych Rosjan.

W niektórych kwestiach rozprawa porostawia uczucie niedosytu. Analizując językowe środki wyrażania kategorii wykonawcy zawodu, Autorka skoncentrowała się na leksyce i słowotwórstwie, natomiast pominęła poziom składniowy, a przecież warto byłoby sprawdzić, jakie role semantyczne w zdaniu przypisywane są wykonawcom zawodu oraz z jakimi elementami — typu: przedmiot, narzędzie, rezultat, miejsce — one współwystępują (tak jak to zrobiono dla leksemu *professija*). Warto też było w większym stopniu wykorzystać materiał z tekstów potocznych i tzw. żargonu zawodowego, daje on bowiem wgląd w swoiste sposoby konceptualizacji, oparte na metaforze i metonimii (więc — jak twierdzą kognitywiści — podstawowych mechanizmach poznawczych człowieka). Autorka zbyt mało uwagi poświęciła współczesności. Czytelnik z pewnością chciałby się dowiedzieć, jaki językowy obraz kosmonauty, menedżera, polityka, milicjanta, nauczyciela itp. mają współcześni Rosjanie, a nie jedynie przypomnieć sobie stereotypy kowala, garncarza, młynarza itd. utrwalone w folklorze (od dawna zbadane i wielokrotnie opisane). W charakterystyce epoki postindustrialnej należałoby odpowiedzieć na pytanie nie tylko o to, jakie nowe profesje pojawiły się w tym czasie, ale też — czy i jak zmieniło się postrzeganie wykonawców tradycyjnych zawodów (zwłaszcza tych społecznie i kulturowo ważnych) po rozpadzie Związku Radzieckiego.

Praca, zawód i człowiek, który pracuje zawodowo — to koncepty kluczowe w wielu językach i kulturach. Już chociażby z tego powodu warto przeczytać monografię Jeleny Gołowanowej. Jest to książka bardzo interesująca i inspirująca.

Maciej Abramowicz

FOLKLOR, FOLKLORYSTYKA
I GLOBALIZACJA

Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics, pod red. Zuzany Profantovej, Institute of the Ethnology of Slovak Academy of Sciences, Bratislava 2003, 143 s.

Jaka jest sytuacja i status folkloru w dobie procesów powszechnej globalizacji, zacieraania się specyfiki kulturowej poszczególnych regionów Europy i świata? Czy procesy integracyjne ściśle związane z rozwojem nowych technologii i form komunikacji społecznej sytuują folklorystykę w rzędzie dyscyplin badających relikty przeszłości i samą do tej przeszłości należącą, podobnie jak będące w zaniku tradycyjne kultury ludowe, czy też może ona jeszcze spełnić istotną rolę w opisie aktualnie pojawiających się form kultury?

Świadomość aktualności i doniosłości tych zagadnień mają nie tylko folklorysty czy etnolodzy, ale również międzynarodowe instytucje powołane do ochrony tradycyjnych kultur. Wrazem takiej troski jest fundamentalny dokument przyjęty w 1972 roku przez UNESCO „Konwencja o ochronie światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego”, skonkretyzowany w 1989 roku w postaci „Rekomendacji zachowania tradycyjnej kultury i folkloru” oraz „Listy światowych arcydzieł ustnej spuścizny ludzkości” ogłoszonej przez tę organizację w 2001 roku. Już samo opracowanie i proklamowanie „Rekomendacji” ujawniło wagę, a zarazem złożoność problemu — tak w sensie różnorodnego rozumienia podstawowych pojęć, jak i politycznych aspektów mówienia o folklorze (V. Voigt).

W nurcie tej właśnie debaty sytuuje się zorganizowana w dniach 23–25 października 2002 roku przez Instytut Etnologii Słowackiej Akademii Nauk przy współpracy bratysławskiego oddziału Austriackiego Instytutu Europy Środkowej i Środkowo-Wschodniej międzynarodowa konferencja „Kultura tradycyjna jako

część kulturowego dziedzictwa Europy. Stan obecny i perspektywy folkloru i folklorystyki”. Wzięło w niej udział 20 uczestników reprezentujących 9 krajów (Słowację, Bułgarię, Słowenię, Niemcy, Austrię, Węgry, Estonię, Czechy, Norwegię). Opublikowane w ósmym zeszycie bratysławskich Studiów Etnologicznych materiały konferencyjne stanowią nie tylko wielostronne świadectwo sposobu ujmowania i traktowania tych istotnych kwestii, ale również wnoszą interesujący wkład do refleksji nad definicją folkloru oraz miejscem i zakresem folklorystyki w dniu dzisiejszym.

Horyzonty tematyczne konferencji zarysowuje Z. Profantová w rozpoczynającym tom artykule, przywołując historię folklorystyki i określania jej przedmiotu, poczynając od stanowiących punkt odniesienia dla wielu autorów omawianego tomu definicji Thoma i Czystowa, czy ustaleń Bogatyriewa i Jakobsona, po próby określania ich miejsca w kontekście globalizacji. Autorka definiuje trzy podstawowe tematy konferencyjnych debat: 1) miejsce tradycyjnej kultury ustnej i folkloru w kulturowym pejzażu współczesnej Europy, 2) związki między tradycyjną kulturą ustną a nowoczesnymi środkami komunikacji jako przedmiotem zainteresowania folklorystyki, 3) aktualny stan folklorystyki i jej miejsce wśród nauk społecznych.

O trwałości i wadze w dniu dzisiejszym folkloru rozumianego jako ustna twórczość artystyczna ściśle powiązana z wiejską społecznością świadczy przykład kształtowania się norweskiej świadomości narodowej. W tym, w dużym stopniu sterowanym, procesie starły się dwie tendencje: budowanie tożsamości poprzez odwołanie się do kultury wysokiej i promowanie kultury ludowej, która w końcu okazała się zwycięska, co znalazło swój wyraz w symbolice uroczystości otwarcia zimowej olimpiady w Lillehammer w 1994 roku (W. Espeland).

Niemniej jednak przykład Norwegii wydaje się odosobniony, a tradycyjny folklor stanowi głównie domenę przeszłości. Jeśli nawet istnieje dziś jeszcze, to w postaci repertuaru zespołów ludowych występujących na scenie czy produkujących się na festiwalowych estradach. Przeniesienie folkloru do kontekstu produkcji scenicznych sprawia, że staje się on w wyraźny spo-

sób sztuczny, poddany jest „obróbce” właściwej innemu gatunkowi sztuki estradowej, a w konsekwencji ulega deprecjacji, co ilustruje pejoratywne używanie samego rzeczownika *folklor* (J. Hamar). Wynika to z zasadniczej modyfikacji polegającej na oderwaniu się od prymarnej sytuacji komunikacyjnej. Tradycyjnie rozumiany folklor oddala się od praktyk i rytuałów społecznych, od kontekstu życia codziennego, a jego produkty ulegają petryfikacji uniemożliwiającej reagowanie wykonawcy na zmienność sytuacji komunikacyjnej (R. Ivanova). Ta fundamentalna zmiana nie daje się wyeliminować mimo coraz doskonalszych metod zapisu żywego folkloru i tworzenia coraz pełniejszej dokumentacji folklorystycznej, jak widać to na przykładzie Słowenii (M. Stanonik).

Artykuły omawiające tę podstawową zmianę sygnalizują sposób, w jaki folklor i folklorystyka potraktowane są w całości, tomu, stanowiącym świadectwo kwestionowania wyznaczników tradycyjnego pojmowania dyscypliny i jej przedmiotu. Pierwszym tego symptomem jest odrzucenie ustności jako niezbywalnego wyznacznika folkloru. Konsekwencją tego jest rozszerzenie listy obiektów zainteresowania folklorystów na pewne formy pisane, jak np. wspomnienia ludności słowackiej z okresu I Wojny Światowej, które, oprócz świadectwa kulturowego, mają również dużą wartość historyczną (G. Kiliánová).

Włączenie w sferę zainteresowań folklorystyki zjawisk kulturowych komunikowanych pośrednio szeroko otwiera dyscyplinę na zjawiska dotychczas „niezagospodarowane” przez naukę, lub „zagospodarowane” jedynie marginalnie. Swoistą ewolucję tego rozszerzenia widać na przykładzie systematycznego uwzględniania coraz to nowych form komunikatów: od ustnych utworów artystycznych po SMS-y i wiadomości internetowe (M. Leščák). I tak obecnie przedmiotem zainteresowania folklorysty jest literatura popularna, taka jak powieści fantastyczne (science fiction, fantasy, etc.), ale również reprezentujące ten sam gatunek serie telewizyjne, reklama, a nawet gry komputerowe (O. Herec). Najlepszą ilustracją roli folklorysty badającego współczesne zjawiska kultury jest analiza młodzieżowego ruchu hiphop z jego stanowiącymi

pewien system semiotyczny różnorodnymi przejawami: modą, tańcem *break-dance*, malarstwem *graffiti*, itp. (I. Schneider).

O ile poddanie w wątpliwość ustności jako niezbywalnego wyznacznika folkloru nie stanowi aż tak wielkiego novum w toczonych w środowiskach specjalistów dyskusjach, to jest nim niewątpliwie zakwestionowanie artystycznego charakteru stanowiącej esencję folkloru twórczości słownej i włączenie w zakres zainteresowań folklorysty stereotypowych komunikatów życia codziennego (Z. Vanovičová). Podobnie postrzegać należy zdystansowanie się w stosunku do roli tradycji, trwania zjawisk w czasie, będącego mechanizmem generującym folklor. Okazuje się, że o folklorze można mówić nie tylko w odniesieniu do treści, obyczaju, form artystycznych przenoszonych przez pokolenia, ale również do zjawisk wchodzących w orbitę zainteresowań folklorysty zaliczyć można udokumentowane w tekstach reakcje na dające się precyzyjnie określić jednostkowe wydarzenia życia społecznego czy politycznego. Przykładem jest powstanie całego szeregu tekstów wywołane zbliżającymi się wyborami parlamentarnymi na Węgrzech w 2002 roku. Teksty te mają głównie humorystyczny charakter, są to dowcipy, quasi-przysłowia, wykorzystujące niekiedy utrwalone w tradycji kulturowej formy (np. bajki) do nowych treści. Zjawisko to jest na tyle istotne, że powstała cała baza danych, w której gromadzi się te wytwory (I. Nagy).

W ten sposób jedynym niepodważonym i od dawna uznanym kryterium przesadzającym o folklorystycznym charakterze danego typu twórczości werbalnej, a nawet szerzej, zachowań czy komunikatów społecznych, jest ich kolektywny, powtarzalny charakter często wiążący się z anonimowością. Daje to asumpt do analiz produkcji dziecięcych, np. zapisów w pamiętnikach (J. Pospišilová) lub wojskowych (D. Bittnerová), czy wreszcie miejskich legend, a nawet mniej sformalizowanych plotek zbudowanych według podobnych schematów. Oczywiście uwzględnienie takich zjawisk jako elementów folkloru stawia istotne i trudne do rozstrzygnięcia kwestie ich klasyfikacji (Z. Galiová).

Zakwestionowanie tradycyjnych wyznaczników folkloru skutkujące rozszerzeniem pola

zainteresowań i uwzględnienie obiektów bądź to dotychczas umiejscowionych poza polem zainteresowań folklorystów, bądź to nowych zjawisk doprowadziło siłą rzeczy do modyfikacji samej dyscypliny naukowej — folklorystyki. Nawet jeśli przedmiotem badań są tradycyjne wspólnoty wiejskie, to już pytania, na które badacz szuka odpowiedzi, są nieco innej natury, jak ma to miejsce w przypadku próby rekonstrukcji wyobrażeń nieba i piekła w społeczności małej słowackiej wioski (H. Tužinská). Modyfikacje te dotyczą również metodologii badań, czego przykładem może być wykorzystanie np. matematycznych modeli dla opisu tańca tradycyjnego, choć zaproponowane procedury mogą być zastosowane w odniesieniu do innych typów tańca (I. Murín). Podobnie ma to miejsce w przypadku zastosowania semiotycznych metod analizy właściwych badaniom nad teatrem do sytuacji komunikacji, w której wykonawcą jest artysta ludowy (B. Beneš).

Nie chodzi również tylko o wykorzystanie nowych zdobyczy technicznych do rejestracji wszelkich form folkloru, czy wypracowywanie metodologii zdolnej do analizy zjawisk ale o zmianę paradygmatu dyscypliny. Konsekwencją wspomnianych rozszerzeń pola badań jest zbliżenie folklorystyki do takich dziedzin humanistyki, jak etnologia, antropologia kulturowa czy wręcz komunikacja społeczna. Nieuchronną tego konsekwencją jest swoiste rozmycie granic, utrata przez tradycyjną folklorystykę w jakimś stopniu swej tożsamości, a właściwie przekształcanie jej w przestrzeń interdyscyplinarną,

dającą możliwość badania różnych zjawisk, np. muzycznych i etnologicznych, co stanowi specyfikę słowackiej folklorystyki obecnej doby (E. Krekovičová). Ale też w tej umiejętności przystosowania się do wyzwań współczesnego świata zdominowanego przez pośrednie formy komunikacji należy upatrywać jej żywotności. Dowodnym tego przykładem jest historia obecności folklorystyki na uczelniach Słowacji i zmiany usytuowania tej dyscypliny w programach studiów. Mimo zanikania tradycyjnie rozumianego folkloru nauczanie folklorystyki ulega rozszerzeniu, tak w sensie ilościowym, jak i jej pozycji, zwłaszcza w kombinacjach z innymi dyscyplinami, np. filologicznymi (H. Hlôšková).

Mimo, a może właśnie dzięki zróżnicowanemu charakterowi tomu właściwego wszelkim pracom zbiorowym, a materiałom pokonferencyjnym w szczególności, czytelnik uzyskuje bardzo cenny przegląd aktualnych współczesnych poglądów na temat folkloru i folklorystyki. Różnorodność pól zainteresowań, prób wypracowania adekwatnej metodologii badań, a zwłaszcza uwzględnianie przez autorów nowych zjawisk społecznych pozwala na wyrobienie sobie opinii co do przyszłości dyscypliny. Niewątpliwie dotychczasowe osiągnięcia folklorystyki dają się wykorzystać do badań nad współczesnymi formami kolektywnej twórczości, zdeterminowanej rozwojem technologii i sposobów komunikowania się społeczeństwa we współczesnym świecie. Należy życzyć sobie, aby dalsze zeszyty bratysławskich Studiów Etnologicznych podjęły i rozwinęły tematy zaprezentowane w tomie.

Nela Szpyczko, Mariola Tymochowicz

POETYKA SŁOWIAŃSKICH OBRZĘDÓW POGRZEBOWYCH

Ol'ga A. Sedakova, *Poetika obrjada. Pogrebal'naja obrjadnost' vostočnych i južnych Slavjan*, Izdatel'stvo „Indrik”, Moskwa 2004, 319 s., 16 fot.

W swojej ostatniej książce Olga Siedakowa przedstawia obfity materiał z zakresu tradycyjnej

kultury słowiańskiej, który jest ściśle związany z archaicznymi przedstawieniami śmierci, zmarłych, duszy i jej życia pozagrobowego. Opisuje obrzęd pogrzebu i stypy, opierając się na materiale naukowym i zabranym podczas badań terenowych. Na podstawie znanych faktów z dotychczasowych opracowań autorka wysunęła bardzo interesujące hipotezy o typologicznym charakterze słowiańskiego pogaństwa i jego odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej. Siedakowa proponuje koncepcję obrzędu jako bezsłownej wiadomości, posiadającej własne prawo ustroju i swoją poetykę. Stwierdza także, że są sfery zwią-

zane z tą obrzędowością, których nie jesteśmy w stanie poznać, nie wiemy, np. co się dzieje z duszą po śmierci. Między innymi ta niewiedza w wyobrażeniach dawnych Słowian wzbudzała strach przed śmiercią, duszami zmarłych, a tym samym powodowała, że obrzędowość pogrzebowa była tak bardzo rozbudowana i odnosiła się do całego życia Słowian. Ponadto autorka potwierdza, że wiele z dawnych zwyczajów słowiańskich przetrwało do obecnych czasów.

Książka obejmuje dwa rozdziały i aneks. Pierwsza część zawiera wstęp, pięć podrozdziałów i zakończenie, a druga — słowniki charakteryzujące pojęcia z zakresu obrzędowości pogrzebowej i stypy.

W części pierwszej omówiony został treściowy plan tekstu obrzędowego. Autorka opisuje w nim aktualne dla obrzędu i określające jego skład przedstawienia śmierci, życia, duszy, życia na tamtym świecie itd. Według autorki pogrzeb to obrzęd przechodzenia (*les rites de passage* — terminologia van Gennepa), w którym rytualnie utrwalono przemianę statusu człowieka — jako wyjście z jednego miejsca i wejście w inny.

W recenzowanej pracy O. Siedakowa eksplikuje pojęcia *inny świat*, *swoja* i *nie swoja* śmierć. Rozpatruje obrzęd pogrzebu jako oddzielenie żywych od zmarłych przez śmierć, która następuje poprzez rozdzielenie duszy od ciała. Śmierć rozpatrywana jest w dwóch kategoriach: *śmierci swojej*, czyli takiej, która nastąpiła w naturalny sposób, i *śmierci nie swojej*, czyli przedwczesnej. Autorka wyróżnia cztery rodzaje *śmierci nie swojej*: przez uderzenie pioruna, utopienie; złożenie w ofierze; gdy zgon nastąpił podczas porodu, dziecko zmarło bez chrztu, śmierć w okresie dziecięcym; śmierć nagłą, wywołująca zawieszenie między światem żywych i umarłych. Omówione przez autorkę przedstawienia śmierci są aktualne dla ludowego światopoglądu i powiązane z cerkiewną tradycją. Są one także wyrażenie wpisane w krąg słowiańskich wierzeń.

W następnym podrozdziale autorka opisuje skład, strukturę i funkcje obrzędu pogrzebowego. Podaje zakres działań obrzędowych, które są nierównomiernie rozłożone w czasie rytualnym; (od dnia śmierci do trzech, pięciu lat po po-

grzebie). Siedakowa wyraźnie opisuje funkcjonalne składniki działań obrzędowych, interpretując je jako skierowane do dwóch adresatów: żywych i zmarłego.

Dokładna analiza zebranych materiałów pozwoliła autorce uogólnić schemat obrzędu pogrzebowego. Przy czym oddzielnie potraktowane zostały zwyczaje związane z pogrzebem (tabl. 1, s. 85) i osobno kolejne stypy w ciągu roku i następnych latach (tabl. 2, s. 93). W pierwszej tablicy przedstawiony został schemat — maksimum obrzędu, realnie nieprzedstawiony w żadnym z wariantów lokalnych. Ponadto została tu podana terminologia danych aktów dla poszczególnych regionów i krajów. Zaciemnione miejsca w ostatniej kolumnie tabelki oznaczają różnicę danego aktu w stosunku do wielu znanych opracowań. W taki sposób możemy rozpoznać schemat — minimum obrzędu.

Siedakowa wydzieliła następujące etapy pogrzebu u Słowian wschodnio-południowych: przygotowanie do śmierci (to dotyczy starszych ludzi); czas do momentu śmierci; moment agonii; okres po śmierci; przygotowanie trumny i pogrzebowego ubrania; przygotowanie mogiły; obrzędowe akty realizowane w domu — do wyniesienia trumny; czuwanie przy nieboszczyku; dzień pogrzebu; wynoszenie trumny; procesja pogrzebowa; pochówek; powrót z cmentarza; stypa, obiad w domu, drugi i trzeci dzień po pogrzebie; działania w okresie 40 dni, czterdziesty dzień; działania w przeciągu roku; działania w czasie trzech (pięciu, siedmiu) lat. Natomiast w obchodach styp kalendarzowych wyróżniła następujące struktury: wigilia stypy; dzień stypy (dom); dzień stypy (przy mogile).

Siedakowa wyodrębniła także kilka etapów postępowania obrzędowego, które obejmuje okres do zgonu, kolejny do pogrzebu (trwający zazwyczaj od jednego do trzech dni; trzydzielny okres ustalony został w Rosji ukazem Piotra I). Po pogrzebie w ciągu czterdziestu dni (lub sześciu tygodni) odbywają się kolejne stypy, w których szczególnie znaczenie mają pierwsze trzy (albo dziewięć, lub dwanaście). Ponadto w przeciągu roku od dnia śmierci odprawia się dwa razy nabożeństwa z *posłankami* (*obiadem*) (pół roku i rok, czasami w trzecim i dziewiątym miesiącu) to jest w okresie żałoby.

Autorka podaje również trzy podstawowe fazy obrzędu związane z przestrzenią, w której odbywają się poszczególne działania obrzędowe. Mają one miejsce w domu i tu też ten czas można podzielić na moment od włożenia ciała do trumny do wyniesienia. Drugi etap to droga od domu na cmentarz, a trzecia faza dokonuje się w domu i przy mogile.

W drugiej tablicy autorka przedstawia dwa typy działań obrzędowych zwianych ze stypami: w domu (zazwyczaj realizowany w zimie i jesienią) i wiosenno-letnie stypy za zmarłych — odprawiane na cmentarzu. Ze schematu podanego w tabelce wynika, że obrzęd pogrzebowy dysponuje ogólnymi dla całej obrzędowości „narzędziami”, swego rodzaju gramatyką, przestrzenną symboliką różnych pojęć, np. końca i początku aktu, wejście w daną przestrzeń i wyjście z niego itd.

Obrzęd pogrzebowy jest dialogiem z nieboszczykiem, rozmową żywych ze zmarłym. Tej właśnie tematyce jest poświęcony kolejny podrozdział. Autorka wyodrębnia w nim typy styp, opisuje semantykę relacji. Opinie wykonawców obrzędu przedstawia w parach opozycyjnych: swój — obcy, starcy — młodzież (dzieci), mężczyźni — kobiety, żonaci — wdowy itd. Obrzędowe reglamentacje tego rodzaju odzwierciedlają archaiczny system słowiańskiego pokrewieństwa i semantykę mitologiczną takich społecznych oznak, jak bogactwo, nędza i inne.

Bardzo szczegółowo w pracy przedstawiony jest problem obrzędowej semantyki przedmiotu, tj. skład przedmiotów, którymi włada obrzęd. Chodzi tu między innymi o posiłek przygotowywany na stypę, przedmioty profilaktyczne, ekwipunek (odzienie) nieboszczyka i in. Autorka wnioskuje, że mamy tu do czynienia z symboliką rozmaitych rekwizytów, które występują też przy innych obrzędach, np. *ziarno*, którym posypują młodych na weselu, — i *ziarno*, którym posypują grób albo ławę nieboszczyka. Każdy z obrzędowych przedmiotów rozpatrywany może być z dwóch stron: 1) opisywane są jego właściwości, niezbędne dla wcielenia symboliki obrzędowej (np., *chleb* — niesmaczny; niedopieczony itp.); 2) opisuje się jego funkcje obrzędowe, związane z miejscem, czasem, wykonawcą aktu obrzędowego.

W ostatniej części tego rozdziału Siedakowa analizuje terminologię — leksykę, powiązaną z nazwą elementów obecnego tekstu obrzędowego, rozpatruje charakter i semantykę metafory, na bazie której formuje się leksyka obrzędu pogrzebowego. Dogłębnie wyjaśnia podstawowe tematy metafor terminologii pogrzebowej: Śmierć — droga. Śmierć — drzewo. Śmierć — woda. Trumna, mogiła — dom. Śmierć — zima, Śmierć — wesele. Śmierć — siła magiczna itd.

W podsumowaniu pierwszej części książki jest podany „słownik” obrzędu poświęcony metaforom tradycyjnej kultury słowiańskiej — jej znaczeniowym składnikom, które można nazwać „słownikiem semantycznym” obrzędu. Autorka wyjaśnia w nim kluczowe formuły, którymi posługiwała się w tekście, np. *swoja, nie swoja śmierć*, analizuje obrzęd jako tekst folkloru, a także język obrzędu i język opisu.

Drugi rozdział pracy ma charakter słownikowy. Zebrano w nim i ułożono alfabetycznie materiał leksykalny dotyczący obrzędowości pogrzebowej i stypy. Ten materiał, jak zaznacza sama autorka, nie jest wyczerpujący. Jego celem jest rozszerzenie zestawu faktów, które rozpatrywane były w pięciu wcześniejszych podrozdziałach. W związku z tym proponuje dwa rodzaje słowników przedmiotowych, które zatytułowała: *Akty obrzędowe i ich wykonawcy* i *Zwierzęta w obrzędzie*. Dopelniają one trzeci podrozdział. Z kolei słowniki zatytułowane: *Pogrzebowe posiłki i napoje*, *Niektóre części mieszkania i sprzęt w obrzędzie* oraz *Trumna i mogiła w obrzędzie* tworzą rozdział czwarty, a *Leksyka i frazeologia, dotycząca obrzędu pogrzebowego* (w tym leksyka wschodnio- i południowosłowiańska) — rozdział piąty. Bardzo dobrze, szczegółowo są tu wyjaśnione terminy, kluczowe słowa, działania (akty) dotyczące obrzędu pogrzebowego. Wartością tego słownika jest zestawienie chronologiczne obrzędowego materiału, przedstawienie źródeł, z których pochodzą dane, a także kwalifikatory geograficzne (kraj, gubernia, województwo) dokumentujące zakres występowania danego zjawiska.

W swojej pracy Siedakowa wykorzystала bardzo bogaty materiał pochodzący z badań terenowych, zebrany w różnych regionach zamiesz-

kałych przez Słowian. W aneksach umieściła wybrane opracowania, między innymi *Materiały do opisu poleskiego obrzędu pogrzebowego* i *Temat losu w obrzędzie pogrzebowym (wschodnio- i południowosłowiański materiał)*, a także zaprezentowała kilkanaście zdjęć i rysunków.

W dziedzinie etnologii i etnolingwistyki pogrzebowa obrzędowość jest istotnym i szerokim tematem do badań. Materiał dotyczący tradycyjnej obrzędowości pogrzebowej jest przydatny dla poznania słowiańskiego pogaństwa, ale jest też ważny dla ogólnoteoretycznego określenia archaiczno-religijnego systemu Słowian.

Książka Siedakowej *Poetyka obrzędu. Obrzędowość pogrzebowa Słowian wschodnich i południowych* zajmuje szczególne miejsce w dorobku etnolingwistów i etnologów, o czym

we wstępie wspomina S. M. Tołstojowa, ale przede wszystkim wnosi dogłębne i oryginalne opracowanie bardzo ważnego fragmentu słowiańskiej tradycji ustnej, dokonane z zastosowaniem filologicznych metod analizy i rekonstrukcji etnokułturowego i etnojęzykowego obrazu świata dawnych Słowian. Obiektem centralnym tych badań jest nie tyle obrzęd pogrzebowy, co *słowo i działalność*, za którymi stoi *myśl* człowieka i jego interpretacja życia i śmierci. I w takim przewartościowaniu, od opisu do semantyki, należy widzieć największe osiągnięcie recenzowanej publikacji. Można ją również uznać za wzorzec metodologiczny, oparty na podstawach etnolingwistycznych, który może być zastosowany do badań innych obrzędów tradycyjnych traktowanych jako swoiste teksty kultury.

Oleksiy Nahornyuk

KULT PRZODKÓW W KRĘGU WARTOŚCI SŁOWIAN WSCHODNICH

Olga Šaraja, *Cennostno-normativnaja priroda počitanija predkov*, Minsk 2002.

Większość prac dotyczących kultu przodków na terytorium Europy rozpatruje ten temat w kontekście kultury Słowian zachodnich i południowych.¹ Monografia etnologa z Białorusi, Olgi Szarej, jest jedną z pierwszych wyczerpujących prac poświęconych problematyce kultu przodków i jego cechom charakterystycznym w tradycyjnej kulturze duchowej Słowian wschodnich. Praca opiera się na analizie literatury naukowej oraz materiałów z badań terenowych prowadzonych na Polesiu Zachodnim, Białorusi i północno-zachodniej Rosji. Główną uwagę zwraca autorka na obrzędowość Zielonych Świąt analizowaną w kontekście problematyki kultu przodków. Szczególną wartość wyników pracy polega na wykorzystaniu nowych materiałów, które zostały zebrane przez O. Szarą

w latach 1989-2001 podczas badań terenowych na Polesiu Pińskim (południowy zachód Białorusi — północny zachód Ukrainy), gdzie jeszcze do dziś istnieją (np. we wsi Swarycewicz obwód Równieński), w formach transformacyjnych, kalendarzowe obrzędy „Kust” („Krzew”) i „Dedy” („Dziady”), obchodzone w czasie święta chrześcijańskiej Św. Trójcy — prawosławnego odpowiednika Zesłania Ducha Świętego, czyli Zielonych Świąt („Trojca”, „Zelene swiato”).

Początki oddawania czei przodkom sięgają okresu przedchrześcijańskiego. Badaczka wyróżnia dwa największe kompleksy: czas po Wielkanocy i czas po święcie Św. Trójcy. W różnych tradycjach lokalnych na Polesiu funkcjonowało kilka kalendarzowych dni wspominkowych poświęconych zmarłym przodkom — „Dedy” (kiedy zmarłych wspomniano w domu), „Radunycja”, „Naws'kyj Welykden” (Wielkanoc zmarłych), „Trojca”, „Naws'ka Trijca” (Trójca zmarłych). Wyraźnie wspominkowy charakter miała obrzędowość wigilijna. Kompleks obrzędowy w czasie Trójcy na Polesiu Pińskim składa się z obrzędu „trojeckych Dedow”, obrzędu „Kust”, „Naws'koji Trojcy”, wierzeń o rusałkach („Ru-

¹ Byrnes Robert F., *Communal Families in the Balkans: The Zadruga, Notre Dame*, London 1973; R. Paševa, *Rod, rodstveni grupy i tradicii*, „Etnografija na Bolgarija”, t. I, Sofia 1980.

salny tydzień"). Rytuały wykonywane podczas tych obrzędów były związane z tymczasowym powrotem przodków z innego świata i pojawianiem się „nieczystych” zmarłych i rusalek. Wprowadzenie święta Trójcy do wschodniosłowiańskiego kalendarza cerkiewnego odbyło się w XIV wieku. Cerkiewna Trójca przypadała na największy przedchrześcijański cykl wspominkowy, między wiosną i latem.

Na Polesiu Pińskim obrzęd „Dedy” odbywał się w piątek albo sobotę przed Trójcą. W symbolice obrzędowej podczas wspominania przodków wykorzystywane były zielone gałęzie drzew (klonu, brzozy, liście tataraku). Obrzęd miał przebieg następujący: 1) dom i podwórze przyozdabiano zielonymi gałęziami; 2) dla członków rodziny gotowano obrzędową kolację z wyznaczoną ilością i określonym rodzajem dań; 3) gospodarz domu, wygłaszając specjalne rytualne teksty i modlitwy, zapraszał na kolację zmarłych przodków; 4) członków rodziny obowiązywał rytualny porządek dnia, należało rozmawiać o przodkach, wspominać przypadki z ich życia; 5) po kolacji odbywał się obrzęd wyprowadzenia „Dedow”.

Na tym samym obszarze przez badaczy jeszcze w latach 90. XIX wieku był zafiksowany obrzęd „Kust”.² Do niedawna jego opis naukowy miał charakter fragmentaryczny, analiza ograniczała się przeważnie do materiału pieśni „kustowych”.³ W pracy Olgi Szarej dokładnie wyznaczono obszar rozpowszechnienia obrzędu „Kust”, ustalono jego centrum i peryferie, zanalizowano odmiany obrzędu w granicach obszaru występowania, wyodrębniono część archaiczną i nowe elementy oraz określono zasady transformacji obrzędu, która dokonuje się pod wpływem nowych warunków kulturowo-historycznych. „Kust” to zarówno nazwa obrzędu, imię głównej występującej w nim postaci oraz temat obrzędowej pieśni. Centralną figurą obrzędu jest osoba przybrana zielonymi gałęziami. Podstawowe akty rytualne odbywają się

w niedzielę po mszy w granicach wsi. Obrzędowa grupa kobiet obchodzi z „Kustem” podwórze. Kobiety prowadzą rytualne dialogi z gospodarzami, podczas tych obchodów wykonywane są pieśni kustowe. Obowiązkowym elementem obrzędu jest zwracanie się do gospodarzy z prośbą o obdarowanie „Kusta”.

Obrzęd składa się z kilku części: 1) etap przygotowawczy — wybór kobiety (panny) do roli „Kusta”, ubieranie ją gałęziami, co odbywa się w lesie niedaleko wsi; 2) główna część — obchodzenie wiejskich podwórz, zwracanie się do gospodarzy z życzeniami i wykonywanie pieśni „kustowych”, odebranie darów dla „Kusta”; 3) wspólna biesiada rytualna z uczestnictwem przedstawicieli społeczności wiejskiej. „Kust” i otaczające go osoby znajdowały się w centrum ceremonii obrzędowej, nie omijały żadnego podwórze. W obrzędzie uczestniczyli również mieszkańcy całej wsi.

W monografii O. Szarej obrzędy: „Dedy” i „Kust” są przedstawione jako najważniejsze części wspominkowej obrzędowości tygodnia św. Trójcy na Polesiu Pińskim, gdzie „Kust” występuje jako postać główna, która symbolicznie reprezentuje społeczno-kulturowy fenomen Rodu. Autorka rozpatruje kult przodków jako system religijno-symboliczny, którego elementy w formach transformacyjnych przetrwały do czasów dzisiejszych (s. 10). Obrzędy „Dedy” i „Kust” są fragmentami tego systemu, przedchrześcijańskimi pozostałościami kultu przodków.

Uregulowane formy oddawania czci przodkom pojawiają się w społeczeństwach tradycyjnych pod koniec epoki paleolitu jako archaiczny system religijny, co wiąże się, zdaniem naukowców, z powstaniem społeczeństwa patriarchalnego oraz pojęcia „Ród”. Przy badaniu tej problematyki bardzo ważne jest wyraźne rozgraniczenie kultu przodków i rytuałów pogrzebowych. W kwestii tej przyjmuje się w literaturze naukowej, że pojawienie się wierzeń w istnie-

² N. Ja. Nikiforovskij, *Prostonarodnye primety i poverja, suevernye obrjady i obyčaj, legendarnye skazanja o licach i mestach*, Witebsk 1897.

³ S. A. Kitova, *Tradicionnaja i sovremennaja poezija vesiennie-letnich kalendarnych obrjadov Volynskogo Polesja* (avtoreferat), Kiev 1976; R. M. Kovaliova, *Belorusskie kustovye pesni* (avtoreferat), Minsk 1976.

nie duszy jest powiązane z rytuałem pogrzebowym w okresie, gdy na rozwój kultu przodków miały wpływ szczególne warunki społeczno-historyczne.⁴ Oddawanie czci przodkom jest nierozłącznie związane ze społeczną historią rodziny. Niemal do końca XIX wieku u Słowian wschodnich rozpowszechniona była forma wielorodzinnej gromady patriarchalnej. Wielkie znaczenie dla rodowego społeczeństwa patriarchalnego miały przedstawienia religijne, których podstawą był kult przodków. Rodzinne wychowywanie, ukształtowane pod wpływem szacunku dla przodków, synchronizowało więzi pokoleniowe na poziomie systemów wartości kulturowych i moralnych. W społeczeństwie przedpiśmiennym potrzebne było utrwalenie obrazu rodu, należało znaleźć konieczne formy, które umożliwiłyby utrzymanie w świadomości ludowej rodu jako jedyne go organizmu przechowującego obraz całości (s. 120).

W systemie tworzenia obrazu w obrzędzie wykorzystywano swoiste metody symbolicznego wyrazu. W symbolice, która reprezentuje Ród i rodzinne stosunki, wykorzystywane są motywy roślinne. Drzewo to jeden z podstawowych elementów tradycyjnego obrazu świata, który modeluje jego przestrzenną i czasową strukturę. W obrzędowości tradycyjnej drzewo jako symbol-obraz (wyobrażenie), semantycznie nawiązywało do pojęcia Ród. Rośliny i ich części występują tutaj nie jako element opisowy lub tło, lecz odtwarzają stosunki społeczne. W tradycji ludowej odłamana gałązka mogła symbolizować zmarłych członków Rodu (s. 76–77).

Analizując obrzędowość wspominkową wschodnich Słowian, Olga Szara formułuje ważny wniosek dotyczący roli zieleni występującej w tych obrzędach. Symbolizuje ona nie tylko zmarłych przodków, ale także i miejsce obecności ich dusz w domu w momencie obrzędowej ceremonii wspominania. Autorka podkreśla, że wykorzystywanie zielonych gałęzi w obrzędach nie jest związane z kultem roślin, ale z kultem przodków. Badaczka występuje także przeciw hipotezie, która interpretuje pojawienie się zieleni podczas św. Trójcy — w kulturach agrar-

nich — jako zapewnienie płodności. Autorka uważa, że „nieczystych” zmarłych i rusalki nie dopuszczano do domów. Obcięte gałęzie drzew, którymi na Trójce ozdabiano chatę i podwórkę, symbolizowały „czystych” zmarłych (przodków rodu), którzy pełnili funkcję ochronną wobec zmarłych „nieczystych”.

Obrzęd „Kust”, którego główną postacią była dziewczyna „ubrana” w obcięte zielone gałęzie, symbolizował nie świat przyrody czy ducha roślinności, ale złożony charakter społeczny, wyrażał pewną ideę społeczną — ideę kultu Rodu (s. 117). Ród był tutaj porównywany z „Kustem” (krzewem) — rośliną przez analogię — ród jest pęczkiem (wiązką) w tym sensie, że jego pokolenia (jak promienie) wychodzą z jednego źródła, jednego korzenia — pierwszego przodka. Jest to idealna konstrukcja czy też obraz, który adekwatnie oddaje symboliczną istotę rodu jako zjawiska społecznego.

Autorka rozpatruje „Kust” jako rytualny symbol okresu przedchrześcijańskiego, symboliczną formę społecznych wyobrażeń, która powstała w czasach archaicznego systemu wierzeń religijnych. „Kust” — obrzęd przede wszystkim religijny, był wcieleniem idei archaicznej jedności, nie był związany z magią agrarną i obrzędami wywołania deszczu. Symboliczna struktura fenomenu „Kust” w zachodnio-poleskiej obrzędowości może być przedstawiona następująco: „Kust” — centrum sakralne rytualnego kontaktu indywidualnego z siłami innego świata; „Kust” — imię sakralne (na Polesiu w znaczeniu „krzew” jest używane słowo „korcz”, leksem „kust” był używany tylko raz w roku i tylko jako nazwa dla głównej postaci obrzędu i jako synonim święta Trójcy); „Kust” — symbol rodu w zjednoczeniu żywych i zmarłych. Charakterystyczne rytualne cechy głównej figury obrzędu — milczenie i hermetyczność, wskazują na jej związek z innym światem. W granicach cyklu świętej Trójcy symbolika świeżo obciętej zieleni reprezentowała w kontekście obrzędu zmarłych przodków rodu, co stosuje się także do „Kusta” — głównej postaci, pokrytej gałęziami drzew (s. 122).

⁴ B. Malinovskij, *Magija, nauka i religija*, Moskwa 1998; E. B. Tajlor, *Pervobytnaja kultura*, Moskwa 1989.

W obrzędzie biorą udział tylko kobiety. Być może jest to powiązane ze szczególnym statusem kobiety w społeczeństwie patriarchalnym — biorąc ślub musi opuścić swój i wejść do innego rodu. W innej rodzinie — w rodzinie męża — jest zobowiązana czcić jego przodków. Udział w obrzędzie „Kust” był pewnym rodzajem manifestacji uznania przodków obcego kiedyś rodu i podtrzymywanie z nimi mocnych związków przez kobietę jako przedstawicielkę niegdyś innego rodu.

Obecnie w „trojeckim” cyklu wspominkowym obrzęd „Dedy” chronologicznie wyprzedza obrzęd „Kust”, ale Olga Szara uważa „Kust” za bardziej archaiczny, ponieważ w systemie archaicznym (kult rodu) dominuje symbolika roślinna, natomiast w „Dedach” symboliczny element zieleni jest słabiej obecny. „Dedy”, które odbywają się o określonej porze roku, to przodkowie rodziny, zmarli rodzice, pewni ludzie, których jeszcze pamiętają żyjący potomkowie (s. 177). W „Dedach” akcentowane są związki rodzinne w linii męża (składa się z nich struktura całego obrzędu), natomiast w rytuale „Kust” rola mężczyzny jest już zminimalizowana, o czym świadczą chociażby „kobięcy” repertuar „kustowych” pieśni lirycznych, które są wykonywane po obchodzie domostw.

Obrzęd „Kust” miał wyraźne społeczne uwarunkowanie. Nie zauważono w nim wpływów chrześcijaństwa. Obecnie obrzęd stracił już swoją pierwotną sakralność, transformuje się w granicach świadomości uczestników i przemian społecznych. Ogólny kierunek transformacji obrzędu to zanik funkcji symboliki zieleni. W chwili obecnej możemy jeszcze zauważyć zachowany do dziś związek obrzędu z przestrzenią wiejskiego społeczeństwa.

Ród był wspólnotą religijną, w której szanowani byli zmarli przodkowie. Każdy ród miał swoich świętych protoplastów. W rodzie wspólnota religijna i społeczna tworzyły całość. Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa system ten został zrujnowany. Chrześcijaństwo proponowało całkiem inny model stosunków. Społeczeństwo re-

ligijne (kościół) składało się z chrześcijan niezależnie od ich stosunków rodzinnych. W Nowym Testamencie drzewo występuje już jako symbol zjednoczenia wszystkich chrześcijan (chrześcijańskiego rodu) (s. 199).

Początkowo chrześcijaństwo występowało przeciw tradycji czczenia przodków, jako nowa formacja religijno-kulturowa, która weszła w konflikt z modelem tradycyjnym. Zmieniło się centrum wierzeń religijnych i oddziaływanie kultu przodków weszło na poziom normatywno-zwyczajowy. Chrześcijaństwo było przeciwnie zastanemu systemowi stosunków rodzinnych i zamieniało je na wspólnotę wyznaniową.

W archaicznym systemie aksjologiczno-normatywnym brak idei cielesnego zmartwychwstania człowieka do nowego życia, występowała jednak idea istnienia dusz po śmierci, a także ich tymczasowej obecności wśród żywych w pewne określone dni.

Autorka nie zgadza się z hipotezą, że archaicznego sensu wspominkowych obrzędów kalendarzowych należy poszukiwać w magii agrarnej. Uważa ona, że obrzędy w formie symbolicznej odzwierciedlały przede wszystkim cechy charakterystyczne religijnych wyobrażeń ludowych.

Idea symbolizacji procesów socjalnych w obrzędach tradycyjnych została poparta przez badaczy jeszcze w osiemdziesiątych latach XX wieku.⁵ Kalendarzowa obrzędowość wspominkowa prezentowała niezależny cykl rytuałów. Odpowiadała ona religijnym wyobrażeniom ludowym o duszy i o innym świecie. Pełniła także ważną funkcję społeczną — wskazywała na związek między żywymi i zmarłymi (s. 203).

W obrzędowości prawosławnej kult przodków nie był tak wyraźny jak w tradycji ludowej: w czasie wspominania przodków nie przynoszono dla nich ofiar, w modlitwach poświęconych zmarłym nie było prośb o dobry wpływ przodków na życie potomków. W ramach doktryny chrześcijańskiej występuje inna semantyka wspominania przodków — pozostaje idea duchowej jedności żywych i zmarłych, ale w ramach wspólnej chrześcijańskiej idei o wspólnym zmartwychwstaniu w bliskiej przyszłości. Wyż-

⁵ V. J. Propp, *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-etnografičeskogo issledovanija)*, Sankt-Peterburg 1995; *Russkie*, Moskva 1997.

szy status ma w tradycji chrześcijańskiej kult świętych, którym Bóg razem z aniołami dał możliwość wpływania na ludzkie życie i pomoc ludziom. Elementy kultu przodków zachowały się w ludowych obrzędach kalendarzowych i jako element religii oficjalnej. Pierwsza forma jest charakterystyczna dla konserwatywnego światopoglądu rolników, który przechował najbardziej nietknięte dziedzictwo religii przedchrześcijańskiej. Początki religijności ludowej są ściśle związane z oddawaniem czci zmarłym członkom rodu.

W kulturze tradycyjnej możemy odnaleźć formy oddawania czci nie tylko nadnaturalnym siłom przyrody, ale i zjawiskom o charakterze społecznym, które były skierowane na zachowa-

nie społecznego ładu i regulowanie skomplikowanych stosunków rodzinnych.

Książka Olgi Szarej jest wydarzeniem naukowym w białoruskim piśmiennictwie etnograficznym, a zarazem ma wartość wykraczającą poza granicę Białorusi i Ukrainy. Zachowanie do dziś archaicznych form wspominkowej obrzędowości we wsiach Polesia Zachodniego już od lat siedemdziesiątych XX wieku budzi zainteresowanie wśród etnografów, folklorystów, etnomuzykologów i ogólnie antropologów kultury równo na Białorusi, jak i na Ukrainie, w Rosji, a także w Polsce. Wyniki analizy obrzędów „Kust” i „Dedy” mają istotne znaczenie dla kolejnych badań innych form zanikających obrzędów wspominkowych Słowian wschodnich.

Anna Kaczan

NAZWY ISTOT DEMONICZNYCH W GWARACH POLSKICH

Renata Dźwigoł, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2004, 224 s.

Celem rozprawy Renaty Dźwigoł *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne* jest opisanie genezy polskich gwarowych nazw demonów i innych istot mitycznych czy z mitologią związanych, a także wykorzystywanych środków eufemizowania. Autorka postawiła sobie również za cel zgromadzenie możliwie najpełniejszego materiału — jak sama twierdzi — dotąd rozproszanego.

Przedmiotem analizy były nazwy istot demonicznych cytowane z gwar polskich, które badaczka analizowała semantycznie i słowotwórczo. Podstawa materiałowa rozprawy jest bardzo bogata — stanowią ją źródła folklorystyczne, etnograficzne i językoznawcze: słow-

niki i słowniczki gwarowe (dołączane do materiałów folklorystycznych czy kończących monografie gwaroznawcze), teksty gwarowe (wydane przez K. Nitscha oraz innych dialektologów, a także drukowanych w „Języku Polskim”, „Poradniku Językowym” i w monografiach gwaroznawczych), atlasy gwarowe, opracowania etnograficzne i materiały folklorystyczne zgromadzone przez O. Kolberga, a potem wydane w 60 tomach jako *Dziela wszystkie* oraz drukowane w czasopismach: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, „Wisła”, „Lud”, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, „Zaranie Śląskie”, „Ziemia”, „Orli Lot”, „Pomerania”, „Etnografia Polska”, „Literatura Ludowa”, „Etnolingwistyka” i innych — odwołania materiałowe konsekwentnie opatrywane są metryczkami źródeł, których wykaz zamieszczony jest na końcu książki.

Recenzowana rozprawa opiera się w znacznej mierze na tych samych materiałach, które stanowią bazę źródłową *Słownika stereotypów i symboli ludowych*¹ Dźwigoł we *Wstępie* pisze: „etnolingwistyczne opracowanie polskiej demonologii przygotowują autorzy lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, wydawa-

¹ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, pod. red. J. Bartmińskiego, t. 1: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie*, Lublin 1996; cz. 2: *ziemia. Woda. Podziemie*, Lublin 1999, cz. 3 — w przygotowaniu.

nego pod redakcją J. Bartmińskiego. Znajdzie się ono w VI tomie". W opracowywaniu wspomnianego tomu słownika winna być uwzględniona także recenzowana pozycja, gdyż jest to rozprawa fachowa i rzetelna.

Autorka, „by przybliżyć opisywaną i analizowaną rzeczywistość językową”, często wzbogaca wywody przekazami etnograficznymi, charakteryzującymi demoniczne istoty, co czyni pracę ciekawszą i bardziej zrozumiałą, także dla przeciętnego czytelnika, który po raz pierwszy syka się z tą tematyką.

Książka składa się ze *Wstępu*, dwunastu rozdziałów — każdy z nich poświęcony jest odmiennej grupie demonów, *Zakończenia*, wykazu stosowanych skrótów i wykorzystanej literatury specjalistycznej, która jest niezwykle bogata (s. 189–204). Na początku każdego z rozdziałów R. Dźwiągół podaje w przypisie wykaz opracowań szczegółowych, tj. dotyczących poszczególnych istot demonicznych. Na końcu książki autorka zamieszcza także indeks wykorzystanych zapisów gwarowych (s. 205–223), bardzo przydatny zwłaszcza dla tych, którzy szukają informacji o konkretnej nazwie. Indeks ten jest bardzo obszerny — liczy ponad osiemnaście stron, gdyż Dźwiągół w swojej pracy podaje wszystkie warianty fonetyczne i morfologiczne danej nazwy, jaka występuje w przywoływanym źródle, co czyni rozprawę momentami nużącą.

We *Wstępie* autorka przywołuje klasyfikacje istot demonicznych autorstwa K. Moszyńskiego i H. Łowmiańskiego; wspomina także podział L. Stommy, U. Lehra, U. Janickiej-Krzywdy. Stwierdza jednak, że żadne kryterium i żadna klasyfikacja nie są doskonałe i przyjmuje stanowisko Z. Libery, który postuluje „wyszczególnienie postaci demonicznych — w miejsce niespójnych i fałszywych klasyfikacji”. Dźwiągół wprowadza klasyfikację w założeniu najprostszej — opartą głównie na kryterium przebywania. W poszczególnych rozdziałach analizuje kolejno nazwy: demonów domowych, demona śmierci, demonów chorób epidemicznych, nazwy uroku — przyczyny choroby oraz choroby, nazwy osób zajmujących się leczeniem, nazwy: zmory, upiora, czarownicy, demona zła — diabła, demonów: polnych i zbożowych, leśnych, wodnych i brzegowych.

W *Zakończeniu* stwierdza, że polskie nazwy istot demonicznych są niezwykle różnorodne — są wśród nich 1. kontynuacje dawnych słowiańskich formacji wyrazowych (np. *mądry*, *guślarz*, *czarownik*), 2. nazwy mające ostateczne źródło greckie czy łacińskie (np. *szatan*, *diabeł*, *Lucyfer*), 3. nazwy powstałe na gruncie polskim — derywaty: słowotwórcze, składniowe, semantyczne oraz zestawienia słowotwórcze, 4. zapożyczenia wyrazowe z innych języków — a) takie, które towarzyszyły przejmowaniu do polskiej mitologii ludowej obcych postaci i wątków mitologicznych (np. *skrzat*, *klabâterriik*) i b) takie, które wynikały z istnienia w mitologiach ludowych innych narodów podobnych lub takich samych postaci i wątków mitologicznych, 5. zapożyczenia wewnętrzne (przejęte do polskich gwar za pośrednictwem utworów literatury kościelnej i popularnej, adresowanej do ludu oraz literatury pięknej (*strzygi*, *syreny*, *krasnołudki*), 6. nazwy przeniesione — czyli takie, które są wynikiem przeniesienia nazwy jednej istoty demonicznej na drugą.

Nazwy, których etymologii nie udało się ustalić, badaczka umieściła w osobnej grupie nazw niejasnych etymologicznie. Grupa ta nie jest liczna, a jeśli wziąć pod uwagę cały materiał — bogaty w wyrazy nieprzejrzyste i trudne etymologicznie — bardzo nieliczna. Wśród nazw powstałych na gruncie polskim (grupa 3) autorka wyróżniła nazwy demonów informujące o: a) miejscu ich przebywania, b) działaniach w stosunku do ludzi, c) zachowaniu się demonów, które jest postrzegane przez ludzi, d) zachowaniu się ludzi wobec demonów (związane z czynnościami o charakterze apotropaicznym) — w istocie: obelżywe przezwiska jako nazwy demonów, e) stosunku ludzi do demonów, f) upostaciowieniu i wyglądzie demonów, g) czasie pojawiania się demonów, h) genezie tychże istot.

Dźwiągół w *zakończeniu* opisuje także środki eufemizowania analizowanych nazw (najczęściej eufemizowane są nazwy diabła) — fonetyczne, morfologiczne, składniowe, leksykalne, semantyczne. Stawia hipotezę, że pewną rolę w procesach eufemizowania w analizowanych nazwach odgrywają także formuły grzecznościowe (*pani Piasecka*, *pan Rokicki*, *pan Li-chocki* ‘diabeł’), rym (*kusy panek przez katanek*

'diabeł', *nota-cota* 'czarownica') i humor (*apostotka weznaniô djôbelskięgo* 'czarownica').

Najwięcej miejsca w polskich wierzeniach ludowych zajmuje diabeł — to on jest nadrzędną postacią wśród istot demonicznych. Analiza językowa zgromadzonego materiału pokazała, że demon ten przejął funkcję demonów domowych, leśnych i polnych demonów wodzenia, demonów wodnych, a nawet zmory.

Opisywane w książce *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne* istoty demoniczne są wrogo ustosunkowane do człowieka. Przyjazne bywają tylko te, które przebywają w domu czy gospodarstwie — demony domowe, które mnożą bogactwo i zapewniają szczęście. Wśród nazw demonów domowych badaczka wyróżnia nazwy 1. nawiązujące do miejsca ich przebywania (np. *domownik, piecuch, komornik, pasiecznik*), 2. in-

przodków (np. *dziad, duszyczki*) — kult zmarłych przodków, opiekunów rodziny wywodzi się z prasłowiańszczyzny, szczególnie silny był u Słowian wschodnich 3. informujące o działaniach w stosunku do gospodarzy, u których przebywają (np. *bożęta, sporysz, inkluz*), 4. informujące o postrzeganiu przez ludzi ich zachowaniu się (np. *lataniec, gwizdek, mrucek*), obelżywe przezwiska jako nazwy demonów domowych (np. *srajk, srajek, sraka*), 5. nazwy wskazujące na ich upostaciowienie i wygląd (np. *kłobuk, gospodarek, smok*) i 6. nazwy zapożyczone z innych języków (np. *skrzał, kautek, chowaniec*).

Praca Renaty Dźwigoł jest wartościową i interesującą pozycją. Bogaty materiał autorka podaje w przejrzystej i przystępnej formie, co powoduje, że pozycja ta może być lekturą nie tylko dla językoznawców, czy folklorystów, ale także dla osób zainteresowanych polską demonologią.

Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura

DOKTORATY HONOROWE DLA PROFESOR
ANNY WIERZBICKIEJ W LUBLINIE
(2004) I W WARSZAWIE (2006)

Senat Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie w roku 2004, i senat Uniwersytetu Warszawskiego w roku 2006 nadały tytuł doktora *honoris causa* Profesor Annie Wierzbickiej. W Uchwale senatu lubelskiego motywowano ten akt zasługami Laureatki w ukazywaniu „głębokich związków języka, umysłu i kultury”, w „badaniu elementów uniwersalnych w różnych językach świata”, podkreślono też jej wrażliwość moralną i „bezkompromisową służbę prawdzie naukowej”. Opinie na użytek przewodów napisali w Lublinie prof. prof. Andrzej Bogusławski, Henryk Kardela i Jadwiga Puzynina, w Warszawie prof. prof. Teresa Dobrzyńska, Renata Grzegorzczakowa i Stanisław Karolak. Laudacje wygłosili promotorzy: prof. Jerzy Bartmiński i prof. Jadwiga Puzynina. Oba uniwersytety wydały specjalne broszurki, zawierające dokumentację przewodów, recenzje i przemówienia laureatki. W Lublinie nadto ukazała się specjalnie na tę okoliczność wydana książeczka Anny Wierzbickiej *Jak można mówić o Trójcy Świętej w słowach prostych i uniwersalnych*, z kolorową reprodukcją fragmentu XV-wiecznych fresków z kaplicy św. Trójcy na Zamku lubelskim.

Anna Wierzbicka zaczęła pracę w Instytucie Badań Literackich w Warszawie, od ponad 30 lat pracuje w Instytucie Lingwistyki na Australian National University w Canberze. Jej dorobek obejmuje prawie 20 książek, obok polskich z okresu warszawskiego — *System składniowo-stylistyczny polskiej prozy renesansowej* (1965), *O języku dla wszystkich* (1965), *Praktyczna stylistyka* (1967, z P. Wierzbickim), *Dociekania semantyczne* (1969), *Kocha — lubi — szanuje. Medytacje semantyczne* (1971) —

także liczne książki po angielsku: *Semantic primitives* (1972), *Lingua mentalis* (1980), *The case for surface case* (1980), *Lexicography and conceptual analysis* (1985), *English speech act verbs: A semantic dictionary* (1987), *The semantics of grammar* (1988), *Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction* (1991), *Semantic, culture and cognition: Universal human concepts in culture-specific configuration* (1992), *Semantics, Primes and Universals* (1996; polskie tłumaczenie: *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, 2006), *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German, Japanese* (1997), *Emotions across languages and cultures. Diversity and Universals* (1999), *What did Jesus mean? Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts* (2001; pol. tłum. *Co Jezus mówi? Objawianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, 2002), *English — Meaning and Culture* (2006). Mimo przebywania w dalekiej Australii utrzymywała ścisły kontakt z nauką polską. Mówił o tym w Lublinie w swojej laudacji prof. J. Bartmiński:

„Anna Wierzbicka uczestniczy aktywnie w polskim życiu naukowym. [...] Wytrwale zabiega o to, by polski język i polskie doświadczenie językowe, kulturowe, historyczne, ostatnio też — religijne, uobecnić w międzynarodowej wymianie informacji, wprowadzić do skarbca wartości uniwersalnych. Na podkreślenie zasługują szczególne związki, jakie łączą ją z Lublinem, bowiem środowisko lubelskich językoznawców od lat korzysta z prac Anny Wierzbickiej, znajdując w nich inspiracje i wsparcie dla własnych poszukiwań. Związek ten — powstały z inicjatywy nieodżałowanej Profesor Marii Renaty Mayenowej — pielęgnowany przez obie strony, nigdy się nie przerwał. W roku 1985 Profesor Wierzbicka zgodziła się być konsultantem inicjowanych wówczas badań aksjologicznych z myślą o opracowaniu słownika polskich wartości. Wypracowana w Lublinie w środowi-

sku etnolingwistycznym koncepcja „definicji kognitywnej”, stosowana w wydawanym w UMCS *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* wykorzystuje koncepcję fasetowych eksplikacji semantycznych stosowanych przez Wierzbicką, wyłożoną w jej książce *Lexicography and conceptual analysis*, 1985. Anna Wierzbicka publikowała też niektóre ze swoich prac na łamach wydawnictw lubelskich. W tomie 4. „Etnolingwistyki” (1991) ukazała się rozprawa *Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych językach*, w tomie 8. (1996) — szkic *Między modlitwą a przekleństwem*, w dwu innych lubelskich pracach zbiorowych — rozprawy *Nazwy zwierząt* oraz *Semantyka i Ewangelia*. Lubelska „Etnolingwistyka” w tymże tomie 4. poświęciła Wierzbickiej serię artykułów. Od tomu 9. Anna Wierzbicka jest członkiem rady redakcyjnej lubelskiej „Etnolingwistyki”. Z Lublina wyszła też inicjatywa wydania po polsku specjalnego tomu prac Wierzbickiej, która została zrealizowana we współpracy ze środowiskiem warszawskim w postaci tomu pt. *Język, umysł, kultura* wyd. przez Wydawnictwa Naukowe PWN SA w roku 1999 pod red. Jerzego Bartmińskiego. Wydawnictwo UMCS wydało¹ w polskim przekładzie dra Adama Głaza podstawowe dzieło Anny Wierzbickiej, *Semantics. Primes and Universals* (z 1996), stanowiące podsumowanie Jej badań semantycznych i syntetyczny wykład Jej teorii. Fragmenty Jej prac znalazły się we wszystkich sześciu tomach „zielonej” serii dydaktycznej, przeznaczonej dla studentów polonistyki UMCS.”

Głównym przedmiotem badań Anny Wierzbickiej jest naturalny semantyczny metajęzyk (NSM). Idąc za myślą Leibniza o istnieniu „alfabetu myśli ludzkiej”, poszukuje obecnych we wszystkich językach, niedefiniowalnych, elementarnych pojęć, które wykorzystuje do budowania eksplikacji pojęć złożonych. Pojęcia złożone („słowa wieloelementowe”) stanowią specyficzne dla danej kultury konfiguracje elemen-

tarnych „cegiełek” i decydują o różnicach między językami i utrwalonymi w nich obrazami świata. Ich opis stał się możliwy właśnie dzięki zastosowaniu zaproponowanego przez Wierzbicką narzędzia, jakim jest wolny od wpływów poszczególnych kultur i języków naturalny metajęzyk semantyczny.

W okolicznościowym przemówieniu w czasie uroczystości lubelskich Laureatka położyła główny akcent na „ideał poszukiwania prawdy poprzez badania naukowe i przekazywania tej prawdy innym” i za świętym Augustynem podkreśliła, że „do prawdy nie można dążyć w pojedynkę”, bo „wiedzy można szukać samemu, ale nie prawdy”. Dodała osobiste wyznanie: „Dla mnie prawda jest ideałem większym niż wiedza”, a poszukiwanie prawdy jest poszukiwaniem rozumienia, a także porozumienia międzyludzkiego. Wspominała też z wdzięcznością, jak wiele zawdzięcza środowisku warszawskiemu, a także lubelskiemu, szczególnie zaś swojej promotorce, prof. Marii Renacie Mayenowej i prof. Andrzejowi Bogusławskiemu, którego wykład w Warszawie w roku 1964 na temat istnienia pojęć elementarnych zadecydował o całym jej przyszłym życiu naukowym. Zainspirowana tą koncepcją, „zaraziła” nią wielu studentów, a później kolegów w Warszawie i w Canberze, gdzie — jak się wyraziła — „powstało coś w rodzaju szkoły”. Za szczególnie ważny punkt w swojej pracy semantycznej uznała książkę *Co mówi Jezus? Objąśnianie przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych* wydaną po angielsku w roku 2001, po polsku w rok potem. Książka ta, pozwalająca lepiej rozumieć wiarę chrześcijańską, „może także mieć wartość dla ludzi niewierzących” — dodała. W obu swoich przemówieniach A. Wierzbicka z wdzięcznością wspominała „przyjaciół — Moskali”, zwłaszcza Jurija Apresjana i Igora Mielczuka, którzy obudzili w niej pasję do dociekań semantycznych i przyjaźń z którymi uznała za „jeden z najcenniejszych darów [jej] życia”.

¹ Książka ukazała się w 2006 roku i nosi tytuł *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*.

Dorota Piekarczyk, Joanna Szadura

O PODMIOCIE W JĘZYKU I W KULTURZE
— LUBLIN, 23–24 X 2004

Konferencja o podmiocie, która odbyła się w Lublinie 23–24 X 2004 r. w ramach ogólnopolskiego konwersatorium „Język a kultura” (było to kolejne, 37., spotkanie tego konwersatorium, działającego nieprzerwanie od roku 1985), stanowiła swego rodzaju zwieńczenie pewnego tematycznego cyklu, który tworzyły konferencje na temat derywacji (1981), konotacji (1985), językowego obrazu świata (1990), definiowania (1991), kategoryzacji (1994), profilowania (1995), tekstu (1996), wartości (2000), punktu widzenia (2002).¹ Kategoria podmiotu, która stanowiła pojęciowy zwornik większości z wymienionych spotkań i towarzyszących im publikacji, doczekała się wreszcie osobnego, jej tylko poświęconego sympozjum, co zbieгло się z faktem, że w ostatnich latach stała się ona szczególnie ważna, a nawet kluczowa także dla wielu innych dyscyplin naukowych. W dyskusji nad podmiotem, organizowanej przez językoznawców — prof. prof. Annę Pajdzińską i Jerzego Bartmińskiego, na ich zaproszenie uczestniczyli także literaturoznawcy, filozofowie, psycholodzy i badacze kultury.

Uczestnicy przyjechali z kilku ośrodków polskich (Gdańsk, Katowice, Kraków, Lublin, Opole, Warszawa) i zagranicznych (Australia, Belgia, Rosja, Ukraina), honorowym gościem konferencji była profesor Anna Wierzbicka, która w przeddzień rozpoczęcia konferencji otrzymała doktorat *honoris causa* UMCS. Otwarcia konferencji dokonał prorektor UMCS ds. nauki, profesor Karol Wysokiński, fizyk, który w swoim przemówieniu zwrócił uwagę na to, że kategoria podmiotu odgrywa coraz ważniejszą rolę nie tylko w humanistyce, która od dawna przyjmowała postulat subiektywizmu, ale także w naukach ścisłych, uważanych dotąd za domenę obiektywizmu.

Anna Wierzbicka (Canberra) w referacie pt. *Podmiot rozdwojony w sobie* poświęciła swoje rozważania problemowi związku podmiotowości człowieka z językiem i z kulturą, która w tym języku się wyraża. Ukazaniu tego, w jak dużym stopniu nasze „ja” wiąże się z językiem i z kulturą, posłużyła Wierzbickiej perspektywa autobiograficzna — perspektywa człowieka dwujęzycznego. Opierając się na ponad 30-letnim doświadczeniu życia „między” dwoma językami i dwiema kulturami (kulturą anglosaską i językiem angielskim a kulturą polską i językiem polskim), badaczka udowodniła, że metafory „polifonii” czy „przełączania się z kodu na kod” nie oddają całej prawdy o zachowaniu bilingwisty. W każdym języku jest bowiem utrwalona inna interpretacja rzeczywistości, inny świat myśli, doświadczeń i uczuć. Świat ten jest tym, co kształtuje podmiotowość człowieka. Wzajemna nieprzekładalność różnych skryptów kulturowych i emocjonalnych wpisanych w języki, sprawia, że człowiek mówiący dwoma językami, jest podmiotem kształtowanym przez dwa języki, a w konsekwencji, jak ujmował to tytuł referatu, „podmiotem rozdwojonym w sobie”.

Jerzy Bartmiński (UMCS, Lublin) w referacie *Polifoniczność podmiotu. Podmiot w dialogu z samym sobą*, postawił pytanie o tożsamość podmiotu w tekście, który jest w jakiś sposób semantycznie niespójny. Czy warunkiem tożsamości podmiotu jest koherencja cech traktowanych jako tekstowe „ślady podmiotu”? Jeśli mamy w tekście, w języku różne punkty widzenia, zmieniające się punkty obserwacji, coś w rodzaju „rejestracji wielokamerowej”, różne postawy, to czy tym samym powinniśmy mówić o różnych podmiotach? Czy o zmieniającym się podmiocie? Referent wysunął hipotezę o istnieniu podmiotu wewnętrznie zdialogowanego, polifonicznego, który nie powinien być traktowany jako rozdwojony, wewnętrznie skłócony, lecz właśnie zdialogowany, poszukujący, więc twórczy.

Referat Wojciecha Chlebdy (UO) *Językowy autoportret Polaków. Spotkanie podmiotów* miał na celu przedstawienie sposobu językowego kre-

¹ Odpowiednie tomy pokonferencyjne ukazywały się na ogół w dwa lata po spotkaniach, w ramach tzw. czerwonej serii, która do 2006 roku objęła 23 tomy.

owania tożsamości narodowej. Podstawą rekonstrukcji autoportretu stały się tzw. skrzydlate słowa — frazy będące przejawem autorefleksji. Autor dowodził, że zbiór fraz składających się na autoportret jest miejscem spotkania trzech różnych podmiotów: jednostkowego podmiotu twórczego (autora frazy), zbiorowego podmiotu etnicznego (wybierającego daną frazę z tekstu autorskiego) i badacza języka (decydującego o tym, które frazy uznać za eksponenty polskości, jak je zdefiniować i jak zbudować z nich obraz). Autoportret nie jest czymś danym obiektywnie, ale stanowi serię subiektywnych przybliżeń. O wiarygodności autoportretu decyduje zatem, paradoksalnie, ujawnienie przez językoznawcę cech wpływających na jego postawę badawczą.

Problem podmiotu z punktu widzenia filozofii i psychologii przedstawili: Robert Piłat (IFiS PAN, Warszawa), Zbysław Muszyński (UMCS, Lublin) i Piotr Francuz (KUL, Lublin). Celem referatu Roberta Piłata było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy mamy pojęcie siebie samych. Autor, referując i analizując, w jaki sposób w filozofii (Kripke, Brinck, Kaplan, Ricoeur) radzono sobie z problemami samoodniesienia i samoidentyfikacji, z aporetycznością pojęcia JA, udowodnił, że nie mamy pojęcia JA. Odnosimy się do siebie samych (na przykład za pomocą zaimka *ja*) na mocy zdolności do potwierdzania siebie wobec tego, co jawi się nam jako inne, a nie dzięki posiadaniu pojęcia JA. Zbysław Muszyński zajął się omówieniem kategorii podmiotu „kognitywistycznego” (podmiotu poznającego). Referent przedstawił dwa założenia metodologiczne: naturalizm podmiotu (podmiot pojmowany jako element świata przyrody i konstruowany zgodnie z metodami nauk przyrodniczych) oraz indywidualizm podmiotu (byty ostateczne to obiekty jednostkowe — ludzie — i ich własności), na których gruncie wypracowano dwa modele podmiotu. Pierwszy to model „reprezentacjonistyczny”, w którym podmiot (jego stany umysłowe) jest tożsamy ze stanami wewnętrznymi reprezentacji; drugi to model ekologiczno-fenomenalny przyjmujący, że stany umysłowe (zwykle tożsame z podmiotem) nie mają charakteru „reprezentacyjnego”. Tematem wystąpienia Piotra Francuza były spo-

soby rozumienia podmiotu w psychologii. Systematyzując koncepcje podmiotu, badacz zwrócił uwagę na koncepcje wypracowane na gruncie psychologii humanistycznej, psychologii społecznej, psychologii poznawczej, neuropsychologii oraz oparte na tzw. holizmie operacyjnym. Pojęcie podmiotu w psychologii ulegało modyfikacjom, ewoluowało na przestrzeni XX wieku zwłaszcza pod wpływem neuropsychologii.

Jolanta Maćkiewicz (UG, Gdańsk) w wystąpieniu: *Ja i moje ciało (egocentryzm i "bodycentryzm")*, wyszła od tezy Wierzbickiej, że „rzeczy wokół nas są konceptualizowane w znacznym stopniu w odniesieniu do ciała ludzkiego”. Na określenie postrzegania i interpretowania świata z punktu widzenia własnego ciała zaproponowała termin „bodycentryzm”, rozumiany jako „antropocentryzm do kwadratu”. Zrekonstruowała cztery potoczne modele pojęciowe ciała ludzkiego: 1. CIAŁO to człowiek// składnik człowieka, 2. CIAŁO to rzecz należąca do człowieka; 3. CIAŁO to części ciała; 4. CIAŁO to pojemnik.

Przedmiotem wystąpienia Elżbiety Tabakowskiej (UJ, Kraków) i Anny Pajdzińskiej (UMCS, Lublin) była kategoria podmiotu w tekście. Elżbieta Tabakowska w referacie *Kategoria podmiotu literackiego w gramatyce* przedstawiła możliwości zastosowania językowej kategorii podmiotu do analizy podmiotu literackiego w tekstach. Badaczka pokazała, że drogę do opisu podmiotu literackiego otworzyły kierunki językoznawcze (zwłaszcza kognitywizm) oparte na założeniu, że język jest wyrazem czyjejś subiektywnej, a zatem podmiotowej, interpretacji rzeczywistości. Proponowane przez Tabakowską ujęcie wpisuje się w nurt badań łączących dwie dyscypliny: językoznawstwo i naukę o literaturze. Natomiast Anna Pajdzińska poświęciła swoje wystąpienie sposobom uobecniania się podmiotu w tekście. Zwróciła uwagę na fakt, że każdy tekst implikuje podmiot, ale nie w każdym tekście jego obecność jest wyrazista. Podstawowym sposobem ujawniania się podmiotu są wyrażenia egocentryczne. W tekście przejawiają się różne role podmiotu — jako osoby postrzegającej, konceptualizatora, czy werbalizatora. Podmiot ujawnia się wyjątkowo wyraziście w tekstach, w których ma twórczy stosunek do języka: ujawnia wpisane w język szablony, ograniczenia

i przezwyciężając je, wyraża siebie i swoje subiektywne postrzeganie świata.

Do prac z zakresu językoznawstwa i teorii literatury nawiązała także Bożena Witosz (UŚ, Katowice) w referacie *Podmiot w stylistyce wobec różnych koncepcji podmiotowości w dyskursie współczesnej humanistyki*. Pokazała, że kategoria podmiotu sytuuje się dziś w centrum badań nad stylem. Przyjmując semiotyczno-antropologiczną koncepcję stylu, podkreśliła, że o tożsamości podmiotu decyduje szereg wartości, takich jak: wiedza o świecie, typ racjonalności, intencje komunikacyjne i stosunek do *innego*. O wyborze instancji podmiotu (wcieleniu się w określoną rolę) decyduje przede wszystkim rozumienie wymogów sytuacji. Wszystko to sprawia, że stylistyka zbliża się zarówno do wspólnotowej, jak i indywidualistycznej teorii podmiotu.

O kategorii podmiotu w szczególnego typu tekstach — ludowych zamówieniach magicznych — mówiła Swietłana M. Tołstaja (RAN, Moskwa). Na materiale słowiańskim pokazała, że kategoria ta ma w tekstach magicznych bogatą i złożoną charakterystykę. W formułach wyrzeczenia się siebie podmiot rzeczywisty — znachor, zwraca się o pomoc do podmiotu działającego: postaci sakralnych oraz postaci świata mitologicznego. Inny typ zamówień ma postać formuł niewyrzekania się własnej mocy: wykonawca takiego tekstu nie dzieli się mocą z innymi postaciami, lecz całkowicie utożsamia się z „wewnętrznym” podmiotem. Badaczka stwierdziła, że zamówienia magiczne, jak i inne gatunki folkloru silnie związane z sytuacją wykonania tekstu, charakteryzują się złożoną pragmatyczną strukturą, a wielowarstwowość konstrukcji dotyczy nie tylko kategorii podmiotu.

Aleksy Judin (UG, Gandawa, Belgia) przedstawił referat *„Smutnoe vremja” v rus-*

skej istoriografii. Rol’ sub’ekta v formirovanii diskursa. Na przykładzie tekstu *Smutnoe vremja* ukazany został sposób, w jaki najpierw autorski, indywidualny punkt widzenia i ocena zdarzeń historycznych utrwalają się w świadomości społecznej, a w kolejności wpływają na widzenie świata przez jednostki.

Celem wystąpienia Eleny L. Berezovič (Uniwersytet w Jekaterinburgu, Rosja) pt. *„Čelovek” i „ljudi” v zerkale vtoričnoj nominacii v russkom jazyke* było zrekonstruowanie „zasad organizacji przestrzeni semantycznej” leksemu *ljudi* w zależności od zmieniającego się punktu widzenia oraz uwarunkowań jego użycia. Wyraz *ludi* i jego derywaty, według autorki, funkcjonują w różnych „sferach ideograficznych”, np. fizycznej (pleć, stan fizyczny i wiek), psychicznej, społecznej (opozycja swój : obcy, stan cywilny istotny szczególnie dla kobiety, rola społeczna), zawodowej (praca, podziały na chłopów, rzemieślników i robotników), kulturowej i ideologicznej itd. Wedle referentki mimo wieloaspektowości analizowany kompleks semantyczny związany z leksemem *ludi* jest wewnętrznym spójny.

Urszula Majer-Baranowska (UMCS, Lublin) w referacie *Sposoby rozumienia podmiotu w lingwistyce* dokonała przeglądu zastosowań pojęcia podmiotu. Wychodząc od tradycyjnej składni zdania, w kolejności omówiła funkcjonowanie tego pojęcia na innych niż składnia poziomach języka. Zaprezentowała koncepcje odzracujące kategorię podmiotu i przedstawiła postulaty zrewidowania modelu zdania proponowanego przez kognitywizm.

Materiały z konferencji ukazały się drukiem w Wydawnictwie UMCS jako kolejny, dwudziesty czwarty tom lubelskiej „czerwonej serii”.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

ONOMASTYKA W KRĘGU NAUK
HUMANISTYCZNYCH — KONFERENCJA
W JEKATIERINBURGU 20–23 IX 2005

Onomastyka w Rosji przeżywa okres dynamiczny, a jej centrum znalazło się na granicy Europy i Azji, w Jekatierinburgu, trzecim co do wielkości mieście Rosji, gdzie od 1920 roku działa Państwowy Uniwersytet Uralski. Tamtejszy uniwersytet skupił grono licznych badaczy, wydaje pismo ogólnorosyjskie *Voprosy onomastiki* i podejmuje inicjatywy badawcze, które stawiają go w pozycji lidera rosyjskiej onomastyki, uznawanej przez wszystkie ośrodki badawcze z Rosji i spoza jej granic. Potwierdziła to konferencja pt. *Onomastika v krugu humanitarnych nauk*, która odbyła się w dniach 20–23 września 2005 roku, na której przedstawiono 24 referaty plenarne i 42 sekcyjne, przygotowane przez językoznawców z samego Jekatierinburga, a także innych ośrodków: z Moskwy, Sankt-Peterburga, Nowosybirsk, Wołgogradu, Tomsku, Permu, Pietrozawodska, a także zagranicznych — niemieckiego Hamburga, Umea w Szwecji, Daugapils z Łotwy. Z Polski w konferencji wzięły udział trzy osoby: prof. Olga Molczanowa pracująca aktualnie w Szczecinie oraz Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska z UMCS w Lublinie.

Czterodniowa konferencja była tematycznie bardzo rozległa i dała obraz aktualnych zainteresowań onomastów rosyjskich. Odbyło pięć sesji plenarnych. W czasie obrad pierwszej sesji podnoszono ogólne problemy teorii nazw własnych (Swietłana Tolstojowa, Maria Rut, Elena Bierezowicz, Olga Molczanowa, Jerzy Bartmiński). Kolejne spotkania dotyczyły relacji onomastyki — etnolingwistyki (Irina Rodionowa, Aleksandr Anikin, Roza Namitokowa, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska), onomastyki i rekonstrukcji językowej (Aleksandr Matwiejew, Władimir Napol'skich, Jewgienij Chielimskij), problemu nazw własnych w aspekcie funkcjonalnym i dynamicznym (Anatolij Żurawlow, Fiodor Uspienski, Tatjana Nikolajewa, Natalia Wasiljewa).

S. M. Tolstojowa pokazała dynamiczną współzależność dwóch przeciwstawnych procesów: onimizacji (tj. przekształcenia nomen apelativum w nomen proprium) i apelatywizacji (przekształcenia nomen proprium w nomen apelativum), budując skalę zjawisk przejściowych między nimi. Nawiązując do prac W. Toporowa, przyjęła, że dla procesów onimizacji i apelatywizacji istotne są trzy parametry: formalny (leksyka, gramatyka, wewnętrzna forma, model semantyczny), funkcjonalny (indywidualizacja, personifikacja, tabuizacja, symbolizacja, użycie magiczne) oraz semantyczny i pragmatyczny. Najważniejszy jest aspekt funkcjonalny. Jelena Berezowicz w referacie pt. *Teoria konotacji i onomastika* wyszła od Apresjanowskiej definicji konotacji jako dodatkowego komponentu znaczeniowego, niewchodzącego do ścisłej definicji leksykalnej, argumentowała na rzecz obecności konotacji w onomastikonie, np. w seriach nazw własnych typu *Biała Niedziela*, *Andriej Bietyj*, *Sasza Krasnyj* itp. Z oboma referatami współbrzmiał referat J. Bartmińskiego, który denotację i konotację nazw własnych interpretował jako kontrast, a nie opozycję, i przedstawiał przykłady powstawania stereotypów na bazie nazw własnych typu *Napoleon*, *Warszawa*, mających bogatą i stabilizującą się konotację. Olga Molczanowa w referacie *Nazwy własne w świetle kognitywizmu* omówiła możliwości, jakie dla onomastyki otwiera lingwistyka kognitywna z jej pojęciami „figur” i „tła”, „bazy” i „profilu” oraz koncepcja metafor antropomorfizujących. Podawała przykłady z toponimii altajskiej (Republika Górny Altaj), w której ogromna liczba nazw topograficznych odwołuje się do części ciała człowieka (głowy, tułowia), eksponując zwłaszcza opozycję góra — dół.

Nie sposób omawiać wszystkich interesujących referatów, było ich wiele. Warto odnotować, że środowisko naukowe uniwersytetu uralskiego zaprezentowało się wyjątkowo okazale. Jego twórca, prof. Aleksandr Matwiejew, wykształcił trzy kolejne generacje onomastów, reprezentowane na konferencji m.in. przez Marię Rut, Lenę Berezowicz i ich młode uczennice: Lubow Fieoktistową, Ksenię Piankową, Julię Kriwoszczapową.

Obrady w sześciu sekcjach poświęcono zmianom semantyki imion (Irina Kjurszunowa, Natalia Komlewa), nowym procesom w onomastyce, relacji między onomastyką i „lingwistyką regionalną” (Ludmiła Gusiewa, Elena Iwanowa, Elena Korolewa, Ludmiła Zacharowa), onomastyce literackiej, wreszcie osobno — onomastyce ugrofińskiej. Dla etnolingwistów szczególnie interesujące były kwestie omawiane w sek-

cji „Onomastyka w paradygmacie lingwistyki antropologicznej” (Sergiej Gorajew, Julia Kriwoszczapowa, Ksenia Piankowa, Natalia Łabuniec).

Organizatorzy zadbali o opublikowanie referatów (w wersji pełnej lub skróconej) w postaci starannie wydanej książki, zredagowanej przez Marię Rut i Lubow Fieoktistową, o objętości 340 stron.

Mirosław Ryszkiewicz

PROWINCJA W UJĘCIU
INTERDYSCYPLINARNYM — LUBLIN,
12–13 IX 2005

Międzynarodowa konferencja naukowa Prowincja — świat, Europa, Polska. I Lubelskie Sympozjum Polonistów z Europy Środkowo-Wschodniej¹ to wedle intencji organizatorów spotkanie, które ma zainicjować cykliczne sympozja polonistów z Europy Środkowo-Wschodniej.

Formuła tematu konferencji stanowiła pozycję namysłu nad rozmaitymi aspektami pojęcia *prowincja* w polskiej i międzynarodowej, synchronicznej i diachronicznej perspektywie kulturowej, literackiej oraz lingwistycznej. W każdym z tych ujęć *prowincja* wydaje się ważkim i wcale nie „prowincjonalnym” problemem, integrującym także naukowe badania, zwłaszcza w krajach Europy Środkowo-Wschodniej.

Konferencja wzbudziła duże zainteresowanie. Zaproszenie na nią przyjęło 36 naukowców, głównie polonistów, z kraju i z zagranicy. Reprezentowali oni następujące uczelnie: Katolicki Uniwersytet Leuven i Uniwersytet w Gandawie (Belgia), Uniwersytet w Łucku i Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny w Drohobyczu (Ukraina), Uniwersytet Debreczyński (Węgry), Akademię Bydgoską im. Kazimierza Wiel-

kiego, Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie, Akademię Podlaską, Akademię Świętokrzyską, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Rzeszowski, Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Wiele wystąpień wywołało żywą, twórczą i owocną dyskusję.

Wśród wygłoszonych referatów wyraźnie wyodrębniły się trzy kręgi tematyczne. Pierwszy obejmował językowy obraz prowincji, drugi — jej wizerunek w utworach literackich i tekstach użytkowych, trzeci — prowincję w kulturze.

Funkcjonowaniu pojęcia *prowincja* i terminów bliskoznacznych w perspektywie lingwistycznej, historycznej i synchronicznej, poświęconych było kilka referatów: Józefa Kościa *Leksem „prowincja” w historii języka polskiego*, Anny Pajdzińskiej *Obraz prowincji w polszczyźnie*, Doroty Filar *Tekstowe realizacje leksemu „prowincja” we współczesnym języku polskim*, Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej *„Prowincja” w kręgu mitów inteligenckich* oraz Beaty Żywickiej *Zmiany językowo-kulturowego obrazu regionu w Polsce (w okresie ostatniej dekady)*. Opisowi poddano nie tylko dawną i współczesną polszczyznę, lecz również język rosyjski i węgierski — w wystąpieniach Aagje Weynants i Aleksego Judina *Pojęcia „prowincja” i „region” we współczesnym języku polskim i rosyjskim* oraz Melindy Farkas *Stereotypy prowincji*

¹ Konferencja zorganizowana przez Zakład Teorii Literatury Instytutu Filologii Polskiej UMCS, odbyła się w dniach od 12 do 13 września 2005 roku w Lublinie. Honorowy patronat nad tą konferencją objął Wojewoda Lubelski oraz Prezydent Miasta Lublina, finansowo wsparł ją Zarząd Lubelskiego Węgła „Bogdanka” SA.

i stolicy w języku węgierskim. Wszyscy referenci uwytłumaczali złożony proces znaczeniowych, konotacyjnych, kontekstowych i konsytuacyjnych przekształceń leksemu *provincia*.

Ujawnioną w językoznawczych analizach wieloznaczność pojęcia *provincia* potwierdziły również te referaty, których autorzy opisywali obraz prowincji w różnych formach piśmiennictwa. Liczne wystąpienia pozwoliły unaocznnić historyczne przemiany pojmowania prowincji: od twórczości Biernata z Lublina (Sławomir Baczewski *Prowincjonalność i uniwersalizm twórczości Biernata z Lublina*) i Juliana Ursyna Niemcewicza (Małgorzata Chachaj *Obraz prowincji szlacheckiej w komediach Juliana Ursyna Niemcewicza*), poprzez *Dziady* Adama Mickiewicza (Olaf Kryszowski), prozę młodopolską (Krystyna Walc), poezję Kazimierza Wierzyńskiego, Jana Śpiewaka i Stanisława Misakowskiego (Robert Mielhorski) oraz prozę Edwarda Stachury (Adam Kalbarczyk), do powieściopisarstwa autorki *Prawieku* (Ewa Połczyńska *Prowincje realne i prowincje wyobrażone czy miesca uniwersalne — czyli o przestrzeni w opowieściach Olgi Tokarczuk*) i reportaży (Aleksandra Chomiuk *„Prowincja” jako „świat”. O prymacie „wiedzy lokalnej” w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*). Rodzajowa i gatunkowa różnorodność analizowanego piśmiennictwa artystycznego i użytkowego umożliwiła pokazanie całej złożoności problemu subsumowanego w pojęciu *provincia*. O jego uniwersalności zaś, przynajmniej w kręgu kulturowym Europy Środkowo-Wschodniej, świadczą tak studia komparatystyczne — polsko-węgierskie (István D. Molnár *Wartości stolicy i „prowincji” węgierskiej w literaturze polskiej XX wieku*, László Kálmán Nagy *Prowincja w wybranych utworach współczesnych pisarzy polskich i węgierskich*) oraz polsko-ukraińskie (Swietłana Krawczenko *Dyskurs polsko-ukraiński na łamach prasy Wołynia okresu międzywojennego*) — jak też doty-

czące na przykład Czech (Maria Woźniakiewicz-Dziadosz *„Prowincja — demoludy” w powieściach Vladimira Párala*) i Rosji (Ewa Pogonowska *Sołowki w Wilczym notesie Mariusza Wilka*).

Kolejną grupę referatów tworzą teksty opisujące kulturę na prowincji czy też kulturową prowincję. Mieszczące się w tym kręgu tematycznym wystąpienia poświęcone zostały teatrowi (Elżbieta Stoch *Klasyka szekspirowska na scenie prowincjonalnej w XIX wieku*, Marta Meducka *Aktorzy prowincjonalni. O aktorach stałych teatrów w województwie kieleckim w latach 1918–1939*), dydaktyce szkolnej (Iwona Morawska *Prowincja jako wartość w kształceniu polonistycznym*), reklamie (Ewa Urbaniec *Product placement na prowincji Europy. Kształtowanie nowych zachowań konsumenckich w Polsce*) i radiu (Grażyna Stachyra *Program lokalny w radiu globalnym*). W porządku chronologicznym referaty obejmują różnorodne zjawiska kulturowe, od XIX wieku poczynając, na postmodernizmie skończywszy (Dorota Utracka *„Po-boki” literacko-kulturowe jako estetyczny kod ponowoczesności*). Wspólny mianownik wszystkich analiz ponownie stanowiło pojęcie *provincia*, w tym przypadku w wymiarze niejako wyłącznie pozajęzykowym.

Wygłoszone w trakcie konferencji referaty przyniosły potwierdzenie przekonania, że pojęcie prowincji nie stanowi problemu prowincjonalnego, że nawet jako jeden z mitów inteligentnych nie da się sprowadzić do *partykularza* lub *grajdotki*, że prowincja nie implikuje wyłącznie pojęcia *centrum*, lecz łączy się ona, nie tylko poprzez tytuł jednego dziennika, z pojęciami *świat*, *Europa* i *Polska*.

Pokłosiem konferencji będzie złożona już do druku książka. Znajdą się w niej wygłoszone referaty i artykuły, których autorzy z różnych powodów we wrześniowym sympozjum nie mogli uczestniczyć.

Marta Wójcicka

KONFERENCJA „MĘSKOŚĆ JAKO
KATEGORIA KULTUROWA” — LUBLIN,
20–21 IV 2006

Problemy tożsamości współczesnego mężczyzny stały się przedmiotem, zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa UMCS, konferencji naukowej. Konferencja odbyła się w Lublinie w dniach 20–21 kwietnia 2006 roku i skupiła badaczy z licznych krajowych ośrodków naukowych (m.in. z Krakowa, Warszawy, Białegostoku, Łodzi, Poznania, Wrocławia, Olsztyna, Torunia, Gdańska, Katowic) oraz z zagranicznych (z Uniwersytetu Viadrina — Frankfurt nad Odrą i Uniwersytetu Św. Cyryla i Metodego — Macedonia). Hasłem wywoławczym konferencji, organizowanej we współpracy z lubelskim Oddziałem Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, była „Męskość jako kategoria kulturowa”.

Konferencja miała charakter interdyscyplinarnej, zgromadziła przedstawicieli kulturoznawstwa, socjologii, psychologii, językoznawstwa, literaturoznawstwa, historii sztuki i in. Podczas dwóch konferencyjnych dni wygłoszono 68 referatów, które zaprezentowane zostały w kilku blokach tematycznych.

Kondycję współczesnego mężczyzny ukazywały referaty kulturoznawców, socjologów, psychologów. Wspólnym problemem wyłoniłym z tej grupy referatów okazał się kryzys męskości we współczesnym świecie, pełnym aktywnych i przedsiębiorczych kobiet. Problemy mężczyzn ukazywały m.in. referaty Andrzeja Radomskiego (*Męskość w „Rzeczywistości Integralnej” Zachodu*), Małgorzaty Dziekanowskiej (*Męska pleć kulturowa w perspektywie socjologicznej*), Sylwii Cieniuch (*Kryzys męskości jako zmiana tradycyjnego paradygmatu*) i Adama Pomiecińskiego (*Mężczyzna w popkulturze: od supremacji do kryzysu męskości*). Przestrzeń mężczyzn stała się przedmiotem analizy Ewy Głazewskiej. Wyniki ankietowych badań na temat relacji mężczyzn do kwestii bogactwa i ubóstwa zaprezentowała Agnieszka Golczyńska-Grondas

(*Kryzys męskości a świat społecznego ubóstwa*), natomiast zachowania mężczyzny w obliczu śmierci próbowała nakreślić Agnieszka Przepiórska. Studium męskiej przyjaźni przedstawiły Iwona Chmura-Rutkowska i Joanna Ostrouch, opatrując referat znaczącym tytułem *Od optymizmu do cynizmu*.

Obraz mężczyzny, zaprezentowany podczas obrad w sekcjach, próbowano określić na podstawie analizy różnych tekstów kultury: utworów literackich, filmów, gatunków medialnych, dzieł malarskich.

Filmoznawcze analizy, przedstawione podczas konferencji, opierały się na dokonaniach znanych reżyserów ostatnich lat: Pedro Almodovara, Godarda oraz na amerykańskich filmach science fiction i na polskim kinie lat 90. Ukazywały kryzys mężczyzny, próbowały uchwycić mężczyznę w charakterystycznych, dla analizowanego materiału, typach (referaty: Katarzyny Citko, *Artysta, policjant, kochanek, ojciec — obrazy męskości w filmach Pedro Almodovara*; Radosława Doleckiego, *Android jako wojownik, ojciec i kochanek — kulturowe wyznaczniki męskości w wybranych amerykańskich filmach science-fiction*). Sposoby męskiego ciała w filmie i kulturze wizualnej ukazywały referaty Arkadiusza Lewickiego i Anny Klameckiej.

Obraz mężczyzny zawarty w literaturze wyeksplikowano na podstawie powojennych utworów polskich pisarzy, m.in. W. Gombrowicza i utworów współczesnych W. Kuczoka i Sławomira Shutego oraz na podstawie tekstów XVII-wiecznych.

Problem wyłonił się w literaturoznawczych analizach dotyczących zagadnienia tożsamości mężczyzny. Męskie inicjacje w seks, w ojcostwo, w samotność, w świat kobiety i w męskość stały się przedmiotem opisu Mateusza Skuchy (*Współczesny mężczyzna — bohater prozy Wojciecha Kuczoka*). Żeński pierwiastek w mężczyźnie na podstawie poezji purytańskiej odnajdywała Katarzyna Małecka. Problemy w dochodzeniu do własnej tożsamości odnaleźli także, choć w różnych tekstach literackich, Alicja Koziej (*Nieudacznik czy superman? Podwójny agent w twórczości Patricka Modiano*) i Sławomir Konkol (*Tożsamość męska w wybranych powieściach Grahama Swifta*).

Językowy obraz mężczyzny zaprezentowano w bloku językoznawczym. Znalazły się tu próby zdefiniowania i rozróżnienia mężczyzny prawdziwego i typowego (Jan Mazur, Małgorzata Pietrzak, Aleksandra Kowalczyk, *Mężczyzna prawdziwy a mężczyzna typowy. Językowy obraz współczesnego mężczyzny w świadomości Polaków*). Celem analiz językoznawczych było rekonstruowanie obrazu mężczyzny, zarówno na podstawie danych systemowych (Przemysław Łozowski, *Od dziecka i osoby do człowieka i zwierzęcia, czyli „być mężczyzną” w słownikach*; Iwona Kapoń-Charzyńska, Małgorzata Berend, *Wzorzec męskości w neologizmach współczesnej polszczyzny*), jak i na podstawie tekstów reklam (Joanna Dobosiewicz, *Pantoflarz czy macho? — językowy obraz mężczyzny w reklamie*) i innych gatunków medialnych (Olga Soczyńska-Kalarus, *Oblicza stereotypu męskości w macedońskiej i polskiej prasie*, Weronika Krystoń, *Prezydent, czyli kto? Medialny obraz męskości na przykładzie wizerunku kandydatów w wyborach prezydenckich w Polsce*, Magdalena Dąbrowska, *Świat bez mężczyzn? Obraz mężczyzny w polskim dyskursie politycznym*). Analizy zaprezentowane w tym bloku referatów dotyczyły też elementów autostereotypu mężczyzny (Katarzyna Hągmajer, *Lepiej nie pytaj. Postrzeganie przez mężczyzn własnej cielesności — rozważania na podstawie zawartości rubryk korespondencyjnych wybranych pism*; Barbara Smoczyńska, *Obraz polskich mężczyzn w średnim wieku na podstawie autoprezentacji w randkowych portalach internetowych*).

Ostatni blok tematyczny, przedstawiony podczas konferencji „Męskość jako katego-

ria kulturowa”, stanowiły referaty poświęcone malarskim wizerunkom mężczyzny. Przedmiotem analizy było m.in. malarstwo renesansowe, na podstawie którego Ewa Rybałt pokazywała ludzką (męską) naturę Chrystusa (*O ludzkiej naturze Chrystusa w ikonografii renesansowej. Między humanizmem a męskością*). Stereotypy męskości i kobiecości na lwowskiej kurtynie Henryka Siemiradzkiego ukazała Agnieszka Kuczyńska. Kolejne analizy z zakresu historii sztuki oparte były na przedstawieniach najnowszych (Krzysztof Cichoń, *Ikonografia męskości w sztuce XX wieku*, Marta Raczek, *Macho czy metro? — o wizerunkach mężczyzn w najnowszej sztuce polskiej*). Obraz męskości we współczesnym teatrze tańca przedstawiła Iwona Pasińska.

Prezentowane podczas konferencji referaty dotyczyły kilku zagadnień związanych z problemem postawionym w tytule konferencji. Przedmiotem zainteresowania referentów były zatem: płć męska jako konstrukcja kulturowa, językowe i medialne obrazy męskości, problemy tożsamości współczesnego mężczyzny, typologia filmowych, malarskich i literackich wizerunków mężczyzn. Obok dotychczasowego dychoomicznego rozróżnienia płci na męską i żeńską, pojawiły się próby zdefiniowania tzw. „trzeciej płci”, czyli nowego typu osobowości nie zdeterminowanej płciowo w sensie tradycyjnie ukształtowanych ról płciowych (referat Krzysztofa Arcimowicza).

Prezentowane podczas kwietniowej konferencji referaty ukażą się drukiem w zbiorowej pracy pod redakcją pracowników Instytutu Kulturoznawstwa UMCS, Andrzeja Radomskiego i Bogumiły Truchlińskiej.

Opracowali: Agata Bielak (AB), Aneta Wysocka (AW), Beata Kozyra-Sirkowska (BKS), Irina Kmet' (IK), Jerzy Bartmiński (JB), Julia Kriwoszczapowa (JK), Ksenia Piankowa (KP), Małgorzata Brzozowska (MB), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (SNB).

Anna Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2006, Wydawnictwo UMCS, 536 s.

Jest to polskie tłumaczenie angielskiej książki pt. *Semantics. Primes and Universals*, wydanej przez Oxford University Press w 1996 r. dokonane przez dra Adama Głaza z Instytutu Anglistyki UMCS. Wprawdzie oryginał ukazał się przez dziesięć lat, ale w ciągu tej dekady przedstawione przez Autorkę tezy znalazły — o czym zapewnia sama uczona — dodatkowe potwierdzenia empiryczne, choć rejestr językowych uniwersaliów rozszerzył się o parę składników. Książka jest niejako syntezą wielu prac Anny Wierzbickiej, lingwisty światowej sławy, uhonorowanego niedawno tytułem doktora honoris causa UMCS (w roku 2004) i Uniwersytetu Warszawskiego (2006). Książka przedstawia główne założenia teorii pojęć elementarnych i uniwersalnych oraz przynosi szereg analiz znaczeniowych, dowodzących przydatności owej teorii w badaniach lingwistycznych, antropologiczno-kulturowych i w leksykografii.

Całość składa się z trzech części. Część pierwsza zawiera ogólny zarys koncepcji „lingua mentalis”. Autorka określa w niej cele badań nad jednostkami elementarnymi i uniwersalnymi: stworzenie podstaw opisu semantyki języka naturalnego oraz uzyskanie narzędzia, pozwalającego na systematyczne porównywanie różnych kultur i języków. Anna Wierzbicka zamieszcza rejestr owych jednostek i formułuje zasady ich gramatyki. Dokonuje także przeglądu najważniejszych problemów metodologicznych, które wyłoniły się podczas poszukiwania uniwersaliów językowych oraz w procesie tworzenia Naturalnego Metajęzyka Semantycznego. Rozważa też kwestię przydatności w badaniach nad znaczeniem Wittgensteinowskiej teorii podobieństwa rodzinnego, podając w wątpliwość jej założenia i broniąc pojęcia inwariantu semantycznego jako podstawy analizy. Zabiera też głos w dyskusji na temat głoszonej współcześnie przewagi prototypowego modelu kategoryzacji nad modelem klasycznym. Dowodzi bezzasadności przeciwstawiania sobie obu tych modeli i postuluje ich syntezę. Na potwierdzenie słuszności swoich twierdzeń przedstawia zespół studiów nad znaczeniem rozmaitych słów, w tym takich, które dla rzeczników koncepcji podobieństwa rodzinnego i teorii prototypów stanowiły koronne przykłady: *gra, kawaler, matka, filizanka, ptak* itp.

Druga część książki Anny Wierzbickiej, zatytułowana *Semantyka leksykalna*, przynosi dalsze rozważania nad możliwością definiowania wyrazów w sposób ścisły i systematyczny przy użyciu Naturalnego Metajęzyka Semantycznego oraz opisy znaczeń słów. Najwięcej uwagi poświęca autorka określeniom barw w różnych językach świata (rozdział *Znaczenie nazw kolorów i uniwersalia widzenia*) oraz słowom z domeny organizmów żywych (rozdziały *Semantyka rodzajów naturalnych* i *Semantyka i etnobiologia*). Omawia też problemy leksykografii, wskazując na wady współczesnych słowników oraz możliwości wyeliminowania ich niedostatków, jakie stwarza rozwijana przez nią teoria.

Ostatnia część książki została poświęcona zakodowanym w gramatykach języków świata różnieniom semantycznym, istotnym dla członków społeczności, które się tymi językami posługują. Autorka zajęła się w szczególności kategorią liczby i policzalnością „scenariuszami” przechodnio-

ści i zwrotności oraz zgramatyzalizowanymi określeniami źródła wiedzy (czy to, o czym się mówi, zostało przez mówiącego zaobserwowane, usłyszane od innej osoby, wysnute jako wniosek itp.).

AW

Jolanta Kowalewska-Dąbrowska, *Językowy obraz Boga i człowieka w poezji Jana Twardowskiego*, Gdańsk 2006, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 202 s.

Autorka książki postawiła sobie za cel zrekonstruowanie idiolektalnego obrazu świata w poezji religijnej Jana Twardowskiego, posługując się dorobkiem współczesnych badań językoznawczych — lingwistyki kulturowej o nachyleniu kognitywnym przy opisie języka osobniczego. Praca składa się z dwóch części. W pierwszej omówiono współczesne zagadnienia językoznawcze inspirujące badania tekstów poetyckich, m.in.: hermeneutykę, lingwistykę kulturową, semantykę kognitywną, według których próbowała interpretować teksty. Druga część, ta właściwa, to językowy obraz Boga i człowieka w twórczości Twardowskiego. Za podstawową metodę badawczą przyjęła profilowanie (w sensie Langackerowskim), czyli wyodrębnienie z całej bazy wybranych struktur elementów tej bazy. Aby lepiej scharakteryzować relacje Bóg — człowiek, człowiek — Bóg, Dąbrowska opisała również profile anioła (Anioła Stróża), świętych (świętość normalna i kanoniczna), wiary, wiedzy, prawdy, miłości, życia. Każdy z omówionych językowych obrazów zakończony jest podsumowaniem. Całość pracy poprzedza wstęp, w którym autorka krótko charakteryzuje poezję księdza Twardowskiego.

BKS

Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przekład, wstęp i redakcja Grzegorz Godlewski, Warszawa 2006, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 295 s.

Jack Goody jest znany polskim czytelnikom dzięki książce Mirosławy Marody *Technologie intelektu* (1987), w której poświęcono mu cały rozdział, dotyczący pisma i jego implikacji poznawczych. Rozdział był oparty na książce Goody'ego *The Domestication of the Savage Mind*, z roku 1978.¹ Temat pisma jako środka komunikacji i jego wpływu na mentalność ludzi komunikujących się za jego pomocą brytyjski autor podjął także w swoich następnych książkach, których ten (obecnie już emerytowany) profesor socjologii i etnologii ma na swoim koncie — aż 16.² Swoją koncepcję Goody rozwijał w kolejnych książkach: *The Logic of Writing and the Organization of Society* z roku 1986 oraz *Interface between the Written and the Oral* z roku 1990. Pierwsza została obecnie udostępniona polskiemu czytelnikowi. Jest to książka ważna dla rozumienia współczesnej kultury, dobrze napisana i inspirująca. Klarowna teza o wpływie pisma na organizację społeczeństwa jest harmonijnie rozwijana w czterech kolejnych rozdziałach (pismo a religia, pismo a ekonomika, pismo a struktury państwowe i wreszcie pismo a praktyki prawne i prawnicze) w oparciu o rozległą wiedzę historyczną i socjologiczną, łącząc profesjonalną terminologię z drobnymi obserwacjami empirycznymi i wspomnieniami osobistymi. Lekkości dodaje wywodowi dyskretne poczucie humoru, znamienne dla eseju anglojęzycznego. Osobne słowa uznania należą się tłumaczowi — Grzegorzowi Godlewskiemu. Niektóre trudniejsze pojęcia historyczne zostały objaśnione przez tłumacza, tekst czyta się gładko, tok wywodu jasny i potoczny. Książka bez wątpienia zasługuje na zainteresowanie lingwistów i kulturologów.

JB

¹ Fragmenty rozdziału książki Marody poświęcone Goody'emu znalazły się w wyborze opracowań dla studentów polonistyki pt. *Współczesna polszczyzna — wybór opracowań*, t. 2. *Warianty języka*, red. Jerzy Bartmiński i Joanna Szadura, Lublin 2003.

² Według informacji w Internecie <http://www.frontlist.com/booklist/28861>).

Porozmawiajmy o rozmowie. Lingwistyczne aspekty dialogu, pod red. Małgorzaty Kity i Jana Grzenia, Katowice 2003, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 212 s.

Na recenzowany tom składa się osiemnaście artykułów badaczy z Katowic (Krystyna Kleszczowa, Elżbieta Kuryło, Aleksander Wilkoń, Jan Grzenia, Iwona Loewe, Katarzyna Wyrwas, Katarzyna Sujkowska, Małgorzata Kita, Bożena Witosz, Jolanta Tambor, Artur Rejter, Ewa Sławkowa, Romualda Piętkowa), Lublina (Małgorzata Karwatowska, Paweł Nowak, Barbara Boniecka), Łodzi (Monika Worsowicz), Opola (Władysław Lubaś) i Rzeszowa (Bożena Taras). Książkę poświęcono rozmowie, która z pozoru jest zagadnieniem zwykłym i codziennym, a w rzeczywistości wieloaspektowym i niełatwym do opisania. Autorzy podejmują próbę zdefiniowania rozmowy jako gatunku mowy i wyznaczenia jej miejsca wśród innych gatunków mówionych. Przedmiotem ich zainteresowań jest również temat i uczestnicy rozmowy oraz związek tematu z miejscem, w którym odbywa się rozmowa. Podjęto także zagadnienie rozumienia istoty rozmowy przez Stanisława Lema i Czesława Miłosza. Tom zamyka artykuł dotyczący aksjologicznego wymiaru rozmowy.

Wśród zebranych w tomie artykułów na szczególną uwagę zasługują prace: Krystyny Kleszczowej, Elżbiety Kuryło, Jana Grzenia, Moniki Worsowicz i Katarzyny Wyrwas.

W artykule *O wyrazie „rozmowa” słów kilka* Krystyna Kleszczowa analizuje znaczenie prefiksu *roz-* w wyrazach *rozmowa* i *rozmawiać*. Autorka wykazuje, że przedrostek ten jest związany z przedmiotem mówienia, podobnie jak w przypadku staropolskich czasowników *rozpowiadać*, *rozgadać*, *rozprawić*, których znaczenie to ‘omawiać, dyskutować coś’. Sądzi, że czasownik *rozmówić* pierwotnie oznaczał ‘powiedzieć o czymś dokładnie, rozpatrzeć coś mówiąc’, co zbliża go do grupy czasowników typu *rozkruszyć*, *roztluc*, *rozbić*, w których prefiks *roz-* informuje o dzieleniu przedmiotu na części. Autorka zauważa, że ten element znaczeniowy jest już nieobecny w wyrazie *rozmawiać*.

Próbie definicji *rozmowy* podjęła Elżbieta Kuryło w artykule *Próba definicji ROZMOWY na podstawie użycia w tekstach współczesnych wyrazu „rozmowa” i jego wariantów stylistycznych*. Podstawę analiz stanowi blisko dwieście zdań zawierających użycie wyrazu o podstawowym znaczeniu ‘rozmowa’ lub ‘rozmawiać’, pochodzących z tekstów literackich i prasowych. Autorka wyodrębniła następujące elementy definicji *rozmowy*: uczestnicy rozmowy, język i kompetencja rozmówców, kontakt, status rozmówców, temat rozmowy, sposób jej prowadzenia, ocena, kontekst rozmowy, czas trwania, przebieg, cel, styl oraz historia rozmowy. Badaczka podaje własną definicję rozmowy zbudowaną w oparciu o konteksty przytoczone we wcześniejszej części artykułu: *Rozmową jest przekaz współtworzony przez ludzi, którzy świadomie mówią do siebie nawzajem i siebie słuchają w ramach wspólnie akceptowanej relacji. Toczy się ona w języku zrozumiałym dla rozmawiających, odbywa się w wybranym miejscu i trwa przez pewien czas. Może być przygotowana. Przebiega od początku do końca lub przerwy. Może być wznawiana i utrwalana. Ocenie podlegać mogą zarówno treść, jak i sposób prowadzenia rozmowy, a także osoby w niej uczestniczące. Ma ona pewien cel, temat i efekt, nie zawsze werbalizowany. Odmowa rozmowy z kimś jest sygnałem braku więzi lub formą represji*. W końcowej części artykułu autorka porównuje tę definicję z definicjami innych badaczy.

W artykule *Internet jako miejsce dialogu* Jan Grzenia zwraca szczególną uwagę na relację pomiędzy nadawcą i odbiorcą w komunikacji internetowej. Podkreśla, że nadawca ma możliwość kreowania swojego wizerunku, może wcielać się w różne role, odbiorca zaś stara się rozpoznać osobę swojego partnera w dialogu. Zdaniem autora wbrew powszechnej opinii Internet sprzyja kontaktowaniu się ludzi, ponieważ przełamuje barierę fizycznej odległości rozmówców i ułatwia dialog osobom nieśmiałym. Wartością komunikacji internetowej jest również bogactwo form dialogowych. Jan Grzenia stwierdza: *Wytworzenie kontaktów i porozumienia pomiędzy mówiącymi oraz wymiana informacji są podstawowymi funkcjami dialogu. Funkcje te pełnią również dialogi internetowe, i to zapewne w stopniu nie mniejszym niż w komunikacji realnej*.

Interesującą problematykę podejmuje Monika Worsowicz w artykule *Jak rozmawiają właściciele zwierząt w poczekalni weterynaryjnej*. Na podstawie analizy rozmów właścicieli zwierząt pro-

wadzonych w kilku lecznicach na terenie Łodzi autorka stwierdza, że sposobem inicjowania konwersacji jest wymiana informacji o zwierzęciu lub komplementów pod jego adresem oraz konkretne pytanie dotyczące pupila. Aby podtrzymać dialog, opiekunowie zwierząt wymieniają uwagi na temat zachowania swoich podopiecznych lub wskazówki dotyczące ich pielęgnacji. Według autorki w rozmowach tych pojawia się terminologia z zakresu zoologii i weterynarii, wiele neologizmów (np. *namordnik* 'kaganiec') i neosemantyzmów (np. pies *gwizdże* 'oddycha przez nos, głośno świszcząc'). Autorka zauważa, że w poczekalni weterynaryjnej ludzie „rozmawiają” również ze zwierzętami. Podkreśla, że czynią to tak, jakby zwracali się do dzieci — używają spieszności i zdrobnień, np. *zółwik, noseczek, tapeczka*.

Katarzyna Wyrwas w artykule *To ludzka rzecz — pogadać...*, czyli o rozmowie w reklamie analizuje sposoby osiągania celu perswazyjnego w *spotach* reklamowych. Autorka sądzi, że w reklamie telewizyjnej wykorzystuje się rozmowy *face to face* oraz rozmowy telefoniczne. Twierdzi, że ich uczestnikami są zwykli ludzie, z którymi widzowie mogą się utożsamiać. Zdaniem autorki bohaterowie reklam używają potocznego słownictwa, posługują się nierozbudowanymi wypowiedziami, często pozbawionymi orzeczenia. Katarzyna Wyrwas uważa, że pozytywny odbiór przekazu reklamowego ma zapewnić żartobliwe zakończenie dialogu, przedstawiona sytuacja plotkowania, a także nadawca reklamy występujący w roli eksperta (np. lekarza, farmaceuty, inżyniera).

Praca *Porozmawiajmy o rozmowie. Lingwistyczne aspekty dialogu* skłania czytelnika do refleksji na temat kondycji rozmowy we współczesnym świecie, zdominowanym przez środki masowego przekazu. Zdaniem profesor Jolanty Antas z Uniwersytetu Jagiellońskiego autorzy artykułów zamieszczonych w tej książce wskazują na *nieuchronny kryzys komunikacji, dokonujący się na naszych oczach, na niemożność porozumienia się*, a jednocześnie zwracają uwagę na *nowe typy, a nawet gatunki komunikowania się*. Podkreślają, że *rozmowa przekroczyła granice ustności i kontaktu twarzą w twarz, które to cechy stanowią o prototypowości rozmowy potocznej*.

AB

Spotkania polsko-ukraińskie. Język — Kultura — Literatura, pod red. Haliny Pelcowej, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie, Chełm 2006, 357 s.

Tom zawiera materiały z międzynarodowej konferencji naukowej pt. *Spotkania polsko-ukraińskie. Literatura, język, kultura*, zorganizowanej w Chełmie w czerwcu 2006 roku. Prezentuje stan języka, literatury, kultury na obszarze pogranicza polsko-ukraińskiego, a także metody ich rejestracji i opisywania, z nastawieniem na wydobycie tego, co łączy, dzieli i wyróżnia społeczność polską i ukraińską tego obszaru. Różnorodność i wieloaspektowość podejmowanej problematyki, odzwierciedla uporządkowanie zgromadzonych materiałów w sześć bloków tematycznych. Zagadnień folkloru dotyczą artykuły Jerzego Bartmińskiego o ludowych paratekstach, Jana Adamowskiego na temat funkcjonowania tekstów folkloru, Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej o wzorcach tekstów ustnych i Tomasza Rokosza o kołędach i szczodrywkach nad Bugiem. Problem gwar omawiany jest w artykułach Haliny Pelcowej o bogactwie leksykalnym gwar pogranicza, Jurija Gromika o kontaktach językowych polsko-ukraińskich, Agnieszki Kościuk o gwarze nadbużańskich wsi Dubienka, Rogatka i Uchańka oraz Ireny Harasimowicz o gwarach polskich Grodzieńszczyzny. W dziale trzecim autorzy skupiają się na zagadnieniach antroponimii (Sławomir Gala i Beata Gala-Milczarek, *Jeszcze w sprawie metodyki badań pogranicza językowego*; Feliks Czyżewski, *Uwagi o antroponimii pogranicza polsko-ukraińskiego*, a także Władysław Makarski, *Antroponimia w rodach szlachty bełskiej w XV wieku*). Kwestie kulturowe omawiane są w dziale czwartym. W tekstach zamieszczonych w tym bloku mówi się o kulturowej delimitacji Lubelszczyzny (Mariola Tymochowicz), obrzędowości i obyczajowości (Agnieszka Dudek-Szumigaj, Igor Dżemjaniuk) oraz praktykach odpustowych (Nela Szpyszko). Dział piąty przynosi „literackie wizerunki pogranicza w świetle związków polsko-ukraińskich i polsko-białoruskich”. Piszą na ten temat: Ihor Nabytowycz, Monika Bednarczuk,

Olga Jabłońska, Janina Szcześniak, Beata Kucharska i Wiktor Szukielowicz. Dział ostatni, szósty, poświęcony został tematyce ogólnokulturowej. Zamieszczono w nim artykuły Anny Kalinowskiej, Sofii Stepaniuk, Ewgenii Sjawawko i Zygmunta Gardzińskiego.

SNB

Pervyj vserossijskij kongress fol'kloristov. Sbornik dokladov, t. 1–2, Moskva 2005, Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora, t. 1 — 488 s., t. 2 — 464 s.

W skład wydawnictwa weszły referaty z Ogólnorosyjskiej Konferencji Naukowej „Współczesna folklorystyka rosyjska: spuścizna klasyczna i XXI wiek” i Pierwszego Ogólnorosyjskiego Kongresu Folklorystów. Książka składa się z dwóch części. Pierwszy tom zawiera referaty poświęcone aktualnym problemom historyczno-teoretycznym i metodologicznym folklorystyki współczesnej. Czytelnik znajdzie tu artykuły o folklorystyce w kontekście nauk humanistycznych (m.in. A. Pančenki o folklorystyce jako nauce, S. Tołstojew o folklorze i etnolingwistyce, J. Bartmińskiego o folklorystyce, etnonauce i etnolingwistyce w Polsce), na temat historii folklorystyki rosyjskiej, folkloru w kontekście kulturowym (T. Bernštam o rzeczywistości i fenomenie rosyjskiej kultury ludowej, A. Nekrylowa o świadomości kalendarzowej jako kategorii kultury tradycyjnej), artykuły o współczesnych metodach badania folkloru (A. Płotnikowej o badaniu geograficznym folkloru, L. Winogradowej o metodyce badań porównawczych folkloru, A. Chrolenki o lingwofolklorystyce). Tom drugi obejmuje problematykę tekstologii kompleksowej (m.in. referat S. Nikitiny o problemie tworzenia słowników języka folkloru), folklorystyki regionalnej (Uralu i Syberii), folkloru i kultury pisanej (O. Belova o słowiańskich legendach biblijnych i in.), folkloru w kulturze współczesnej (T. Ščepanskaja o folklorze organizacji zawodowych, V. Dobrovolskaja o kontekście normatywnym tekstu folklorystycznego i inne).

JK, KP

Slavjanskaja tradicionnaja kul'tura i sovremennij mir. Sbornik materialov naučnoj konferencii, vyp. 8, Moskva 2005, Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora, 288 s.

Książka zawiera materiały z konferencji „Tradycyjna kultura słowiańska i świat współczesny”, która została zorganizowana przez Państwowe Centrum Republikańskie Folkloru Rosyjskiego w ramach Dni kultury i piśmiennictwa słowiańskiego. Artykuły zawarte w zbiorze poruszają aktualne zagadnienia tekstu folkloru: granice tekstu, tekst i kontekst, poetyka i język folkloru (na materiale wierszy duchownych, folkloru dziecięcego, bylin, małych gatunków lirycznych itd.), motywy ludowe w twórczości zawodowej i autorskiej. Część artykułów dotyczy semantyki kultury tradycyjnej: symbolicznego języka ubrań (S. Tolstaja), opozycji „żywy-martwy” (L. Vinogradova), wyobrażeń związanych z przejściem w świat zmarłych (V. Dobrovolskaja) itd.

JK, KP

Ol'ga V. Belova, *Etnokul'turnye stereotipy v slavjanskoj narodnoj tradicii*, Moskva 2005, „Indrik”, 288 s.

Książka wydana w serii „Tradicionnaja duchovnaja kul'tura slavjan. Sovremennye issledovanija” jest poświęcona kompleksowej analizie słowiańskich wierzeń ludowych na temat „obcych” — przedstawicieli innych narodowości i konfesji. Wizerunek „obcego” jest częścią obrazu świata każdego narodu: istnieje on na poziomie religii, obrzędów i rytuałów, jak również w języku i wierzeniach sąsiednich narodowości. Wyobrażenia o „obcej” wierze i obcym ludzie znajduje odbicie w legendach ludowych i związanych z nimi przesądach, w praktyce obrzędowej i formach codziennego obcowania.

nia. Monografia zawiera kilku rozdziałów. Pierwszy rozdział pt. *Etnologia folklorystyczna* poświęcony został pochodzeniu narodów. Druga część dotyczy konceptu „obcej” wiary w kulturze ludowej. W kolejnej części autorka charakteryzuje obrzędowość „obcych”. W ostatnich rozdziałach zostały przedstawione obrazy „obcych” w świetle kalendarza i danych z zakresu ludowej demonologii.

JK, KP

A. F. Żuravlev, *Jazyk i mif. Lingvističeskij kommentarij k trudu A. N. Afanasjeva „Poetičeskie vozzrenija slavian na prirodu”*, otv. red. S. M. Tolstaja, Moskva 2005, „Indrik”, 1004 s.

Celem publikacji jest wprowadzenie znakomitego dzieła A. N. Afanasjeva do współczesnego kontekstu naukowego i jego ocena w szerokim planie historycznym. Autor komentuje trzy tomy znanej pracy A. N. Afanasjewa *Poetyckie poglądy Słowian na przyrodę* z punktu widzenia współczesnej nauki: dopełnia ją nowymi argumentami i danymi językowymi, usuwa błędy faktograficzne, potwierdza albo obala etymologie, motywacje mitologiczne, objaśnia archaiczną leksykę gwarową. W książce pokazano przydatność danych językowych w rekonstrukcji starożytnego obrazu świata.

JK, KP

N. F. Alefirenko, *Spornye problemy semantiki: Monografija*, Moskva 2005, „Gnozis”, 326 s.

W książce tej zostały przedstawione dyskusje na temat istoty znaczenia w lingwistyce kognitywnej i komunikacyjnej. Monografia poświęcona jest zagadnieniom semantyki ogólnej, kognitywnej, leksykalnej, gramatycznej, syntaktycznej, kwestiom semantyki tekstu, związku konceptu i wewnętrznej formy słowa, jak również problemom konceptualizacji poprzedzającej etap werbalizacji.

JK, KP

Kartiny russkogo mira: aksiologija v jazyke i tekste, red. Z. I. Rezanova, Tomsk 2005, Izdat. Tomskiego Universiteta.

Książka *Kartiny russkogo mira: aksiologija v jazyke i tekste* jest obszerną monografią, której autorami są: L. P. Dronova, L. I. Ermolenkina, D. A. Katunin, U. V. Koroleva, N. A. Mišankina, Z. I. Rezanova, I. V. Tubalova, U. A. Emmer, a która ukazała się pod redakcją Z. I. Rezanovej. Rozumienie językowego obrazu świata jako „językowego sposobu interpretacji i nazywania świata z akcentem logicznym” na jego ujętykowanie, przybliża go do pojęcia wewnętrznej formy języka Humboldta. Według autorów analiza językowego obrazu świata może być interpretowana jako globalny cel językoznawstwa.

Językowy obraz świata można rozpatrywać w kilku płaszczyznach: po pierwsze, jako obiekt osobnych badań (zagadnienia jego treści i formalnych sposobów ich wyrażenia), po drugie, podczas badań językowego modelowania świata (albo analizując wspólnotę rozumienia pojęć w danej kulturze „tu i teraz”, albo też analizując sam proces tworzenia etnicznego obrazu świata, wyrażający się za pomocą środków językowych), po trzecie wreszcie badając językowy obraz świata w danej kulturze i jego warianty. Jeśli chodzi o inwariant, to badania koncentrują się wokół jednostek języka, takich jak leksem, morfem, modele morfologiczne i syntaktyczne. Z kolei co do wariantów językowego („etnojęzykowego”) obrazu świata, to badania dotyczą zazwyczaj dialektów. Zagadnienia wariantów językowego obrazu świata można rozpatrywać także w odniesieniu do różnorodności dyskursów, wyrażających różne kulturowe paradygmaty. Forma dyskursu w pewien sposób strukturuje obraz świata, powstający w jego obrębie.

W prezentowanej monografii przede wszystkim te aspekty wzięto pod uwagę przy prezentacji aksjologicznego wycinka językowego obrazu świata. Przedmiotem analiz autorów pracy są aksjologiczne fragmenty rosyjskiego językowego obrazu świata we wszystkich aspektach ich pojawiania się w języku, współcześnie i historycznie, wyrażające się w wewnętrznej formie języka i różnych modelach dyskursu.

W pierwszej części monografii analizie jest poddane wartościowanie, zawarte w semantyce jednostek języka i leksykalne modele formowania rosyjskiego obrazu świata wartości, przy czym dużą uwagę autorzy przywiązują do modeli metaforycznych (czasu — D. A. Katunin, dźwięku — N. A. Mišankina). Kolejny rozdział jest poświęcony analizom modeli derywacyjnych rosyjskiego obrazu świata wartości. Szczególną uwagę autorzy poświęcają deminutiwom (Z. I. Rezanova) oraz predykcji czasownika (U. V. Koroleva).

Druga część monografii obejmuje zagadnienia wariantywności rosyjskiego obrazu świata w różnych dyskursach, zwłaszcza w folklorze — tradycyjnym i współczesnym (I. V. Tubalova, U. A. Emmer) oraz obraz świata wartości we współczesnych internetowych „czatach” (Z. I. Rezanova, N. A. Mišankina).

Książka prezentuje fragmenty językowego obrazu świata wartości w ich historycznym rozwoju oraz współczesnej dynamice wariancji. Jest cenną pozycją dla wszystkich, którzy zajmują się językowymi obrazami świata wartości.

MB

V. V. Lipina, *Opyt etnoideografičeskogo slovarja russkich govorov Sverdlovskoj oblasti*, Vyp. VI, č. 1. Byr: *zaboty po chozjastvu. Obrabotka volokna i rukodelie. Prisposoblenija dlja obrabotki volokna i rukodelija. Volokno, prjaža, tkan'*, Ekaterinburg 2004, Sverdlovskij oblastnoy dom fol'klora, 336 s.

Książka wydana w serii „Tradicionnaja kul'tura Urala” jest kontynuacją słownika etnoideograficznego gwar uralskich. Zawiera leksykę, odnoszącą się do kultury materialnej chłopów. Materiał w słowniku ułożony został według zasady tematycznej. Szósty tom składa się z rozdziałów poświęconych gospodarstwu domowemu i tradycyjnym zajęciom kobiecym: „Życie: troski gospodarskie”, „Obróbka włókna i robótki ręczne”, „Narzędzia do obróbki włókna i robótek ręcznych”, „Włókno, przędza, tkanina”. Książka zawiera także indeks alfabetyczny i rzeczowy.

JK, KP

V. V. Vasil'eva, *Sobstvennoe imja v mire teksta*, Moskva 2005, Rossijskaja akademija nauk, Institut jazykoznanija, 224 s.

Autorka przedstawia kompleksowe ujęcie imion własnych w tekście. Analizuje zarówno najbliższe otoczenie imion własnych (mikrotekstologia imienia), jak też ich właściwości i funkcje w całym tekście (makrotekstologia imienia). W centrum uwagi autorki znajduje się strategia nadawania imion własnych. Przedstawia nowy pogląd na stosunek do imienia i bezimienności oraz do formuły „imię jako mikrotekst”. Oddzielny rozdział poświęcony został użyciu antroponimów.

JK, KP

Aktual'nye problemy polevoj fol'kloristiki, vyp. 3, Moskva 2004, Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta, 256 s.

Trzeci tom serii „Aktualne problemy folklorystyki terenowej” zawiera materiały przygotowane przez uczestników seminarium poświęconego współczesnym badaniom terenowym, które to seminarium od 2000 roku działa w Zakładzie ustnej rosyjskiej twórczości ludowej Moskiewskiego Uni-

wersytetu Państwowego im. M. W. Łomonosowa. Książka składa się z trzech części. Pierwsza część zawiera artykuły poświęcone tradycji folklorystycznej w aspektach teoretycznych i praktycznych (T. Dianova, S. Nikitina, K. Denisevič i in.). Druga część dotyczy zasad ogólnych i metod pracy zbierackiej (D. Baranov, K. Loginov, I. Rajkova). Rozdział trzeci to publikacje materiałów zebranych podczas badań terenowych: obrzędy związane z hodowlą bydła, opowiadania ludowe o świętych i nawiedzonych, ustne teksty interpretujące fabułę Starego Testamentu itd.

JK, KP

Obraz vraga, sost. L. Gudkov, red. N. Kondratova, Moskva 2005, Ob'edinennoe gumanitarnoe izdatelstvo, 334 s.

Artykuły zamieszczone w tym zbiorze poświęcone są obrazowi wroga w ideologii i kulturze rosyjskiej XVIII-XX w. Jako materiały zostały wykorzystane donosy i kroniki filmowe, plakaty i dokumenty urzędowe, badania socjologiczne i wystąpienia publicystyczne. Czytelnik odnajdzie tu artykuły o wrogach wewnętrznych (masonach, Żydach, szpiegach, sąsiadach) i zewnętrznych (Chazarach, osobach narodowości kaukaskiej, Polakach, Niemcach).

JK, KP

Antropologičeskij forum, nr 3, Sankt-Peterburg 2005, 548 s.

Czasopismo „Forum Antropologiczne”, które zostało wydane przy udziale Muzeum antropologii i etnografii w Petersburgu, jest poświęcone aktualnym problemom współczesnej antropologii i etnografii. Trzeci numer pisma z 2005 roku zawiera zagadnienia ogólne, dotyczące antropologii i nauk społecznych. Wszystkie artykuły są ułożone w dziewięć bloków. Pierwsza część, zatytułowana „Forum”, zawiera dyskusję antropologów i etnografów na temat tendencji we współczesnych badaniach antropologicznych (uczestnikami są P. Belkov, L. Klejn, M. Gorem, V. Uzunova, S. Fillips i inni). W kolejnej części „Badania” zamieszczone są artykuły dotyczące różnej tematyki: od szczegółów aktu komunikacyjnego (N. Vahtin) do mitów środkowoamerykańskich (A. Kaljuta). Trzecia część — to referaty sympozjum oksfordzkiego (K. Kelli „Niebezpieczeństwa, które ukrywają się w świecie znajomym: ludowa kultura rosyjska od początku XIX wieku”, A. Bajburin „Notatki etnograficzne o języku i słowie w tradycji rosyjskiej”). Dalej czytelnik znajdzie ciekawe artykuły o życiu letniskowym Petersburga (A. Konečnyj, P. Piskarjov, L. Uralab). W ostatnich blokach pisma zamieszczone są recenzje, materiały z badań terenowych i konferencji.

JK, KP

Rodyna Kolessiv u duchownomu ta kul'turnomu žytti Ukrainy kincja XIX — počatku XX st. (z nahody 130-riččja vid dnia narodženia akademika Filareta Kolessy ta 100-riččja vid dnia narodženia akademika Mykoły Kolessy): Zbirnyk naukovych prac ta materialiv, Lviv 2005, 476 s. (Serija „Ukrains'ka filologija: školy, postati, problemy”, vyp. 5).

Zbiór ma podwójną dedykację — wybitnemu folklorystce i etnomuzykologowi Filaretowi Kolessie, a także jego synowi — wybitnemu ukraińskiemu kompozytorowi Mykole Kolessie. Księga zawiera artykuły badaczy — filologów, folklorystów, muzykologów, etnomuzykologów, poświęcone życiu i twórczości członków bardzo znanej na Ukrainie i w świecie rodziny Kolessów (Iwana, Oleksandra, Filareta, Mykoły, Lubki, Chrysty i Charytyny). Opublikowane w tomie prace prezentują osiągnięcia każdej z wymienionych postaci w dziedzinach folklorystyki, etnomuzykologii, sztuki kompozytorskiej. Omówiono koncepcje folklorystyczne Filareta Kolessy i jego działalność. Artykuły

są podzielone na grupy: folklorystyka, literaturoznawstwo, językoznawstwo, muzykologia. Książka poszerza wiedzę o rozwoju duchowym i kulturowym Ukrainy końca XIX — początku XX wieku.

IK

Nud'ha Hryhorij, *U koli svitovoji kultury, uporiadkuvannja* R. Markiva, L'viv 2006, 440 s. (Serija „Ukrains'ka filologija: školy, postati, problemy”, vyp. 6).

Książka zawiera niepublikowaną pracę wybitnego ukraińskiego folklorysty, literaturoznawcy, kulturologa H. A. Nud'hy (1913–1994) „W kręgu kultury światowej”, a także skróconą wersję jego rozprawy „Duma i pieśń ukraińska w świecie”. Naukowa spuścizna H. Nud'hy jest interesująca dla badaczy kultury ukraińskiej, ponieważ pozwala poznać ludowe źródła kultury ukraińskiej, zrozumieć jej wyjątkowość, a także przyczyny trudności szerzenia się ukraińskiej kultury w świecie. Badania H. Nud'hy pokazują światową karierę ukraińskiej pieśni i dumy. Rozprawa oparta jest na gruntownej analizie archiwalnych źródeł i publikacji zagranicznych i ukraińskich.

IK

Konobrods'ka V., *Kursova i dyplomna roboty z etnolingwistyky. Nawczalnyj posibnyk*, Żytomyr 2003, 235 s.

Pomoc naukowa przeznaczona dla studentów filologii a także dla ich nauczycieli, mająca ułatwić pisanie prac rocznych i dyplomowych z etnolingwistyki. Książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale przedstawiono główne reguły, cele, zadania pisania prac studentów, rady o doborze źródeł i odpowiednich tematach. W drugiej części autorka daje ścisły wykład na temat istoty badań etnolingwistycznych, prezentuje historię i osobliwości etnolingwistyki w kontekście rozwoju nauki współczesnej. V. Konobrods'ka proponuje etnolingwistom wykorzystanie w pracach siedemnastu tematów. Dotyczą one gatunków folkloru prozatorskiego i poetyckiego, obyczajowości rodzinnej, obrzędowości kalendarzowej, tradycyjnej moralności, reguł etyki ludowej, medycyny ludowej, magii leczniczej i demonologii. Do każdego tematu dołączony jest szczegółowy spis bibliograficzny. Ważną pomocą w badaniach etnolingwistów jest kwestionariusz. W ostatniej części książki do każdego określonego tematu podano osobny zestaw pytań niezbędnych w badaniach terenowych. Praca jest istotna z tego względu, że podejmuje kwestie zawsze aktualne w etnolingwistyce, wprowadza czytelników, młodych badaczy w przestrzeń terminów, pojęć etnolingwistyki, określa ogólne wymogi przy pisaniu pracy naukowej, jest swoistym vademecum w czasie zbierania i systematyzacji źródeł.

IK

CZASOPISMA

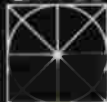
Biblioteka Główna Uniwersytetu
Marii Curie - Skłodowskiej w Lublinie

18

18669

2006

LIMCS



WYDAWNICTWO