
ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

16

GZEMPLARZ OBOWIAZKOWY
BIBLIOTEKA
UMCS
LUBLIN

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

16



UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY
KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA
PRZY MIĘDZYNARODOWYM KOMITECIE SŁAWISTÓW
KOMISJA ETNOLIGWISTYCZNA 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

JAMES BAILEY (Madison)

BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)

ALOJZAS GUDAVIČIUS (Szawle)

ALEKSY JUDIN (Odessa)

MARIAN KUČALA (Kraków)

ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)

MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)

SWIETŁANA MICHAJŁOWNA TOŁSTAJA (Moskwa)

ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)

HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)

ANNA WIERZBICKA (Canberra)

KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)

UMCS



ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

16

Lublin 2004

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

ETNOLOGIA

WYDAWCA: WYDZIAŁ HISTORII I ETNOLOGII UNIWERSYTETU MARIII CURIE-SKŁODOWSKIEJ

16

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-prefiks-81) 537-53-02

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

SPIS TREŚCI

Od redakcji	7
I. ROZPRAWY I ANALIZY	
1. Jerzy Bartmiński (Lublin), Etnolingwistyka słowiańska — próba bilansu	9
2. Ronald W. Langacker (San Diego), Semantyka językoznawcza	29
3. Renata Grzegorzczkova (Warszawa), Idee kognitywizmu jako podstawa badań porównawczych w zakresie semantyki.....	75
4. Urszula Majer-Baranowska (Lublin), Dwie koncepcje profilowania pojęć w lingwistyce	85
*	
5. Елена Л. Березович (Екатеринбург), Образ пространства в зеркале язы- ковой традиции: методика описания и некоторые результаты	111
6. Владислава Жданова (Бремен), Представления о родине и чужбине в со- знании современных русских	129
7. Grzegorz Żuk (Lublin), Polska i Unia Europejska w tekstach humorystycznych.	149
8. Elena E. Lewkijewska (Moskwa), Semantyka okna w tradycyjnej kulturze Słowian wschodnich.....	173
*	
9. Jadwiga Puzynina (Warszawa), Problemy wartościowania w języku i w tekście	179
10. Алоизас Гудавичюс (Шяуляй), Аксиологическая ценность метафоры ...	191
11. Елена Руденко (Минск), Метафоризация информационной деятельности в терминах работы с пространством.....	201
*	
12. Nijolė Laurinkienė (Wilno), Tęcza. Nazwy i znaczenie w kontekście litewskiej narracji folklorystycznej.....	215
13. Николай Антропов (Минск), Кодовая структура белорусских обрядов и ритуалов, связанных с вызыванием дождя.....	241
14. Ольга В. Белова, Владимир Я. Петрухин (Москва), Генезис „чужих” в свете фольклорной этиологии	257
15. А. М. Калюта (Минск), Рефлексы народных представлений о символике цвета в поэзии Арсения Тарковского	269
16. Maria Majerczyk (Kijów), Kobieta — ptak — dusza w archaicznym obrazie świata	287
17. Stanka Bonova (Veliko Tyrnovo), <i>Bóg wysoko, car daleko</i> . Kilka uwag o kultu- rowych podstawach funkcjonowania frazeologizmu w języku bułgarskim ..	305

II. PRZEGLĄDY

18. Aleksiej W. Judin (Gent / Gandawa), Rozumienie terminu *obraz świata i model świata* w semiotyce i lingwistyce rosyjskiej..... 315

III. RECENZJE I OMÓWIENIA

19. Jerzy Bartmiński, O wartościach w językowym obrazie świata: Ryszard Jedliński, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2000, 289 s. 325
20. Katarzyna Smyk-Płoska, Drzewa w językowo-kulturowym obrazie świata: Marzena Marczevska, *Drzewa w języku i w kulturze*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2002, 248 s. 331
21. Irina Lappo, Rosyjscy lingwiści o „potocznym językoznawstwie”: *Jazyk o jazyke. Pod obščim rukovodstvom i redakciej Niny D. Arutjunovoj*, Jazyki russkoj kul'tury, (Studia Philologica), Moskwa, 2000, 624 s. 337
22. Irina Lappo, Dwie książki o Rosjanach i Polakach: *Rossija-Pol'sja. Obrazy i stereotypy v literature i kul'ture*. Otv. red. V.A. Chorev, „Indrik”, Moskwa 2002. 344 s.; *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, pod red. Andrzeja de Lazari i Romana Bäckera, „Ibidem”, Łódź 2003, 339 s. 338
23. Andrzej Maciejewski, Białorusini o sobie, sąsiedzi o Białorusinach: *Tematy polsko-białoruskie. Historia. Literatura. Edukacja*, pod redakcją Roberta Traby, Wspólnota Kulturowa Borussia, Olsztyn 2003, 282 s. 347
24. Lubow Frolak, Białoruski podręcznik etnografii terenowej: Safronij P. Żłoba, *Polevaja etnografija. Teorija i praktika polevych etnografičeskich issledovanij*, Belarusskij gosudarstvennyj universitet im. Aleksandra S. Puškina, Brest 2001, 188 s. 349
25. Jerzy Bartmiński, Dialektolog o tabu językowym: Anna Krawczyk-Tyrpa, *Tabu w dialektach polskich*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2001, 345 s. 350
26. Aneta Wysocka, Językoznawca o leksykografii: Mirosław Bańko: *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa. Studia o słowniku jednojęzycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, 336 s. 353
27. Lubow Frolak, Etnolingwistyczny opis demonów ukraińskich: Nałalja Chobzej, *Guculs'ka mifologija. Etnolingvistyčnyj slovnyk*, Lviv 2002, 215 s. 356
28. Jerzy Bartmiński, Starohinduski mit kosmogoniczny przez pryzmat kognitywnej teorii metafory: Joanna Jurewicz, *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2001, 399 s. 357

IV. Z ŻYCIA NAUKOWEGO

29. Krzysztof Wrocławski, Wiktor Jewgieniewicz Gusiew (1918–2002) — człowiek i uczonec: 361
30. Aneta Wysocka, Konferencja o obrazie szczęścia w różnych językach i kulturach: 364
31. Joanna Szadura, Inauguracyjne posiedzenie Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN: 367

V. NOTY O KSIĄŻKACH

OD REDAKCJI

Numer 16 „Etnolingwistyki” otwiera nowy rozdział w historii pisma.

Zachowując w dalszym ciągu związek ze swoim macierzystym środowiskiem językoznawczym Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, rocznik nasz staje się zarazem organem dwu gremiów powołanych do życia w roku 2003: Komisji Etnolingwistycznej Międzynarodowego Komitetu Sławistów i Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN.

O zadaniach obu komisji i ich składzie osobowym informują noty opublikowane w naszym roczniku przez Stanisławę Niebrzegowską-Bartmińską (w tomie 15) i Joannę Szadurę (w tomie 16).

Niezmiennie przedmiotem zainteresowań „Etnolingwistyki” pozostaje język w jego złożonej relacji do kultury i człowieka.

Kluczowym pojęciem jest językowy obraz świata leżącego u podstaw języków narodowych, gwar ludowych, socjolektów — pojęcie tkwiące korzeniami w koncepcjach Wilhelma von Humboldta, Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa, mające oparcie w pracach Lucjana Malinowskiego, Kazimierza Moszyńskiego — rozwijane w pracach Jurija Apresjana i etnolingwistów moskiewskich reprezentujących zarówno nurt „etnolingwistyki etymologicznej” (Wiaczesława W. Iwanowa i Władimira Toporowa), jak i „etnolingwistyki dialektologicznej” (Nikitę I. Tołstoja, Swietlanę M. Tołstojową i ich współpracowników). W tym polu teoretycznym i tematycznym mieszczą się prowadzone w Lublinie studia nad stereotypami językowo-kulturowymi, zarówno ludowymi, jak też właściwymi polszczyźnie ogólnej, standardowej.

Szczególną wagę przywiązujemy obecnie do prac porównawczych, międzyjęzykowych i międzykulturowych. Ich dobrym przykładem są studia powstające w kręgu — i na potrzeby — moskiewskiego słownika *Славянские древности* oraz międzykulturowe badania semantyczne Anny Wierzbickiej i stworzonej przez nią szkoły kanberskiej.

Nowym fascynującym problemem jest dziś styk języka i aksjologii oraz złożone relacje między językiem, ideologią i polityką. W sferę języka i kultury wkraczają dziś procesy europeizacji i globalizacji, które stwarzają językom i kulturom lokalnym, regionalnym, narodowym perspektywę wymuszonej konfrontacji. Otwierają przed nimi odpowiednio — perspektywę zaniku lub promocji.

Zapraszamy do współpracy wszystkich zainteresowanych tą problematyką. Teksty nadal publikować będziemy w języku polskim i rosyjskim, a streszczenia wszystkich artykułów po angielsku.

Jerzy Bartmiński

Jerzy Bartmiński
(Lublin)

ETNOLINGWISTYKA SŁOWIAŃSKA PRÓBA BILANSU¹

W artykule, który ma charakter przeglądu encyklopedycznego, autor omawia kolejno problemy ogólne etnolingwistyki słowiańskiej, etnolingwistyczne badania starożytności słowiańskich, daje krótką syntezę badań nad językiem folkloru i problemami etnopoetyki, akcentuje znaczenie prac z zakresu etnosemantyki, zwłaszcza związanych z badaniem stereotypów jako elementów kodu kulturowego i problemu językowego obrazu świata. Na koniec podkreśla doniosłość porównawczych badań interkulturowych, zwłaszcza tych, które skupiają się na nazwach wartości.

1. Wstęp

1.1. Etnolingwistyka czyli lingwistyka antropologiczna — uprawiana też pod szerszymi zakresowo nazwami: lingwistyka kulturowa i lingwokulturologia — rozwija się w krajach słowiańskich w kontakcie z etnolingwistyką zachodnioeuropejską zwłaszcza niemiecką, biorącą początek od W. Humboldta — i amerykańską, reprezentowaną przez prace F. Boasa, E. Sapira,

¹ Polska wersja artykułu przygotowanego w roku 2004 dla niemieckiej encyklopedii *Die slavischen Sprachen. The slavic languages. Ein internationales Handbuch zu ihrer Struktur, ihrer Geschichte und ihrer Erforschung. An international Handbook of their History, their Structure and their Investigation*. Editors: Tilman Berger, Karl Gutschmidt, Sebastian Kempgen, Peter Kosta. Publisher: Mouton de Gruyter, Berlin-New York].

B. Whorfa i ich kontynuatorów. Jednak korzystając z inspiracji zewnętrznych, wysuwa też problemy własne, nowe. Jako kierunek współczesnej lingwistyki realizuje program badawczy nastawiony na opis relacji języka do historii narodowej i życia społecznego, a zwłaszcza języka do kultury. Bada kulturowe aspekty języka, przy tym raczej „kulturę w języku”, niż „język w kulturze” (jak to ma miejsce w „etnografii mowy” Della Hymesa). Etnolingwistyka słowiańska bezpośrednio wywodzi się z tradycji dialektologii, folklorystyki i etnografii, jednak nawiązuje też do takich nurtów współczesnego językoznawstwa, jak socjolingwistyka, psycholingwistyka, kognitywizm, nie utożsamiając się z żadnym z nich. W szerokim zakresie wykorzystuje dorobek semantyki i semiotyki. Przyjmuje charakter lingwistyki antropologiczno-kulturowej.

1.2. Prace przynależne do nurtu etnolingwistycznego są prowadzone w wielu krajach słowiańskich, przede wszystkim w Rosji (Moskwa, gdzie działa sektor etnolingwistyki i folkloru w Instytucie Słowianoznawstwa RAN, zob. bibliografia prac pt. SE 2003; Jekaterinburg, Kursk, Rostow), w Polsce (Lublin, od roku 1988 wydawany jest rocznik „Etnolingwistyka”, od numeru 16 będący organem Komisji Etnolingwistycznej MKS i KJ PAN; Warszawa, Wrocław, Szczecin, Poznań), w Serbii (Belgrad, rocznik „Kodovi slovenskih kultura”, do roku 2003 — 7 tomów); także na Białorusi (Mińsk), Ukrainie (Lwów), w Czechach (Praha), w Chorwacji (Zagrzeb).

1.3. Poglądy na temat przedmiotu i metod etnolingwistyki nie zostały w slawistyce jeszcze do końca uzgodnione. Rozumienie samego przedmiotu etnolingwistyki oscyluje między węższą (podstawową) formułą, ograniczającą pole badawcze do małych wspólnot etnicznych i ich oralnych „mikrojęzyków”, a więc prototypowo do gwar ludowych, folkloru i kultury ludowej — a szerszą formułą wychodzącą poza teren gwar ludowych w stronę języków ogólnonarodowych, także tych o zasięgu międzynarodowym (angielski, rosyjski), które są badane z punktu widzenia ich kulturowego etnocentryzmu; w tym drugim przypadku sądzi się, że ujawnianie niedającego się uniknąć etnocentryzmu także „dużych” języków narodowych (jako języków naturalnych) może sprzyjać lepszemu rozumieniu się ludzi różnych kultur i otworzyć drogę do dialogu międzykulturowego.

Etnolingwistyka słowiańska wyrastająca z badań ludoznawczych współcześnie jest bliższa etnometodologii niż tradycyjnej etnografii, tzn. pyta o utrwalony w języku i w kulturze obraz świata, o potoczną (obiegową, powszechnie przyjętą, „ludową” w szerszym znaczeniu: 'kolektywną, wspólnotową') konceptualizację rzeczywistości, ostatecznie więc — o mentalność nosicieli języka i kultury, słowem zmierza do „podmiotowej rekonstrukcji” kultury wspólnoty na bazie danych języka. Człon *etno-* w nazwie dyscypliny

ma więc znaczenie podmiotowe (jak „lud” widzi świat), a nie przedmiotowe (jak badacze widzą „lud”). Otwiera to miejsce dla szczegółowych subdyscyplin etnolingwistycznych, odpowiadających wyróżnionym dziedzinom zainteresowań: etnopoetyka, etnosemantyka, etnofrazeologia, etnoskładnia — takie terminy już się w obiegu naukowym pojawiły.

1.4. Etnolingwistyka słowiańska przeżywa w ostatnich dekadach XX wieku swoje „powtórne narodziny”, wedle wyrażenia Nikity I. Tołstoja. Powtórne dlatego, że tradycje badania języka na tle kultury są na gruncie słowiańskim bardzo dawne, XIX-wieczne. W Rosji sięgają czasów F. Busłajewa, A. Afanasjewa, A. Potebni, w Polsce Jana Karłowicza (redaktora „Wisły”), K. Moszyńskiego czy piszącego po angielsku B. Malinowskiego. Ożywienie zainteresowań językiem jako fenomenem kulturowym pojawiło się w krajach słowiańskich na fali krytyki strukturalizmu, izolującego język od kontekstu społecznego, kulturowego i psychologicznego, i miało w tle uświadomienie sobie wpływu języka na postrzeganie rzeczywistości i na zachowania ludzi zwłaszcza w warunkach dominacji jednego systemu ideologicznego i jednego oficjalnego języka (jak to było w okresie panowania komunistycznej nowomowy).

2. Problemy ogólne etnolingwistyki

2.1. Najważniejsze sformułowania teoretyczne dotyczące przedmiotu i metod etnolingwistyki wyszły spod pióra N. I. Tołstoja, założyciela moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej, współpracownika szkoły semiotycznej tartusko-moskiewskiej (reprezentowanej m.in. przez prace J. Łotmana, W. W. Iwanowa i W. Toporowa), twórczego kontynuatora badań K. Moszyńskiego nad szczególnie w skali całej Słowiańszczyzny archaicznym obszarem kulturowym, jakim jest białoruskie Polesie. N. I. Tołstoj reprezentuje w etnolingwistyce nastawienie „dialektologiczne”, podczas gdy drugi kierunek, którego najwybitniejszymi przedstawicielami są W. Toporow i W. W. Iwanow, ma nastawienie „etymologiczne” (wedle rozróżnienia Żurawlewa). Koncepcje Tołstoja rozwija dziś twórczo jego najbliższa współpracownica S. M. Tołstojowa (Tołstaja) i liczne grono badaczy moskiewskich (zob. SE).

N. I. Tołstoj widział etnolingwistykę jako dyscyplinę pograniczną, kompleksową, która bada „płaszczyznę treści kultury [...] przekazywanych za pomocą różnych środków formalnych (słowo, rekwizyt, obrzęd, rysunek itp.)” (Tołstoj 1982b, s. 404). Kluczowym pojęciem integrującym całość danych jest „kod kulturowy”. Wzorcową rozprawą Tołstoja *O „grammatike” sławjanskich obrjadov* pokazywała współdziałanie w obrzędzie jako tekście

kultury cząstkowych (sub)kodów: werbalnego, akcyjnego i przedmiotowego.

W kwestii zakresu badań N. I. Tolstoj postulował objęcie przez etnolingwistykę języków narodowych w całym ich wewnętrznym bogactwie — od odmiany ogólnonarodowej po odmiany regionalne i lokalne, i zarazem branych w ich historycznym rozwoju. Metodą porównawczą i retrospektywną etnolingwistyka ma zmierzać do wykrycia śladów przeszłości w kulturze współczesnej. Kartografowanie stosowane już od dawna w dialektologii i etnografii (Tolstoj podkreślał zwłaszcza pionierski charakter *Atlasu kultury ludowej* K. Moszyńskiego z r. 1934) uznano za niezastąpione narzędzie służące rekonstrukcji procesów historycznych. Założenia te legły u podstaw dwu wielkich zaczętych przez N. I. Tolstoja projektów badawczych: etnolingwistycznego atlasu Polesia i *Słownika starożytności słowiańskich*.

Podjmując problem praojczyzny Słowian, N. I. Tolstoj zdecydowanie przesunął punkt ciężkości zainteresowań z kwestii geograficznej lokalizacji kolebki prasłowiańskiej — kwestii wciąż nierozwiązanej i być może nierozwiązywalnej (jak sądzi np. H. Popowska-Taborska) — na pytanie o wizję świata i człowieka utrwaloną w języku i kulturze, o wierzenia, mitologię, obrzędy, o duchowy kształt praojczyzny przodków dzisiejszych Słowian.

Moskiewska etnolingwistyka w swoim wariacie „etymologicznym”, po niekąd też „dialektologicznym”, 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”).

2.2. Silniejsze nastawienie na współczesność i badanie nie tylko gwar ludowych, lecz także języków ogólnonarodowych (standardowych), cechuje prace drukowane na łamach lubelskiej „Etnolingwistyki”, inspirujące się zwłaszcza koncepcjami B. Malinowskiego, A. Wierzbickiej, N. Tolstoja, J. Apresjana, H. Putnama. Swego rodzaju „manifestem” etnolingwistyki lubelskiej był przygotowany pod kierunkiem J. Bartmińskiego zeszyt próbny *Słownika ludowych stereotypów językowych* (Wrocław, 1980) pomyślany jako całościowa rekonstrukcja ludowej wizji świata i człowieka, dokonywana na bazie języka, tekstów folkloru i danych etnograficznych. W *Słowie wstępnym* do I tomu „Etnolingwistyki” (1988) zaprezentowano etnolingwistykę jako kierunek językoznawstwa, który za swoje zadanie uznaje badanie „językowego obrazu świata, rozumianego jako obraz «naiwny», leżący u podstaw języka, utrwalony w strukturze gramatycznej i znaczeniach słów, także w strukturze i znaczeniach tekstów”. Za składniki JOS i zarazem jednostki poddawane analizie i opisowi słownikowemu uznano stereotypy w sensie zbliżonym do ich rozumienia zaproponowanego przez W. Lippmanna

i zmodyfikowanego przez H. Putnama, tzn. jako potoczne wyobrażenia ludzi i rzeczy, dające się opisywać lingwistycznie jako stabilizowane połączenia formalne i/lub semantyczne. Jako narzędzie prezentowania treści tak rozumianego stereotypu Bartmiński zaproponował specjalny typ definicji zwanej „definicją kognitywną” (Bartmiński 1988), którą systematycznie zastosowano w SSiSL (zob. dalej). Prymarnym obiektem badań pozostała tradycja ludowa, jednak podkreślano też potrzebę wyjścia poza ludowość w stronę języka ogólnonarodowego.

Nastawienie na badanie narodowej specyfiki współczesnej komunikacji językowej deklarują etnolingwiści białoruscy (Tokareva 2001).

3. Etnolingwistyczne badania starożytności słowiańskich

3.1. Niezależnie od prób poszerzania pola badawczego etnolingwistyki w dwu wspomnianych kierunkach: na współczesność i na języki standardowe, centralną dziedziną zainteresowań etnolingwistyki słowiańskiej pozostał język ludowy (gwary, dialekty), folklor i kultura tradycyjna, wiejska, traktowana jako źródło i „podglebie” kultury narodowej, żywe dziedzictwo historii.

3.2. Do duchowego świata Prasłowian językoznawcy stosunkowo wcześniej próbowali dotrzeć drogą porównawczych studiów leksykalnych, uzupełniając badania archeologów i historyków (syntetycznie zebrane m.in. w *Słowniku starożytności słowiańskich*, t. 1–7, Warszawa 1961–1986). Studia T. Lehra-Splawińskiego (1935), F. Kopečnego (1981), O. Trubačeva (2003) nad leksyką współnosłowiańską, słowniki etymologiczne poszczególnych języków słowiańskich i wreszcie słowniki prasłowiańskie (wydawane w Krakowie, w Pradze i w Moskwie) dostarczyły bogatych informacji o wspólnych wszystkim Słowianom wyobrażeniom o świecie i człowieku. Znaczna część tych wyobrażeń stanowi dziedzictwo jeszcze dawniejszego okresu, jak pokazały zwłaszcza prace E. Benveniste’a (1969/1993) oraz V. V. Ivanova i T. Gamkrelidzego (1984).

3.3. Rekonstrukcję starsłowiańskiego systemu semiotycznego na podstawie danych lingwistyki, folklorystyki i badań mitologicznych przedstawili V. V. Ivanov i V. Toporov (1965), w ramach paradygmatu strukturalnego, operującego pojęciem opozycji. W kulturze i języku dawnych Słowian, ich mitach poświadczonych w zabytkach średniowiecznych i współczesnym folklorze, odkryli obecność opozycji ogólnych (szczęście — nieszczęście, życie — śmierć, parzystość — nieparzystość), opozycji przestrzennych (prawy — lewy, góra — dół, niebo — ziemia i ziemia — podziemie, północ — południe,

wschód — zachód, morze — ląd), opozycji przypisanych do czasu, koloru i żywiołów (dzień — noc i wiosna — zima; słońce — księżyc, jasny — ciemny <variantowo: biały — czarny i czerwony — czarny>; ogień — wilgoć i suchy — mokry, ziemia — woda), wreszcie opozycji przywiązanych do stosunków społecznych (swój — obcy i bliski — daleki oraz dom — las, męski — żeński, starszy — młodszy i główny — niegłówny oraz przodek — potomek). Nadrzędną pozycję przyznali opozycji sakralny — świecki (sacrum — profanum). Opis ten został w kolejności rzucony na szersze tło typologiczne (Iwanov i Toporov 1974). Ten model opisu okazał się inspirujący dla wielu slawistów, znalazł swoje teoretyczne rozwinięcie i dopełnienie w pracy zbiorowej (Tolstaja (red.), 2002). Stał się też podstawą badań konfrontatywnych (Civjan 1990).

4. Język folkloru i problemy etnopoetyki

4.1. W latach 60. na fali rozwoju międzynarodowych badań semiotycznych nad specyfiką wypowiedzi artystycznych językoznawcy zainteresowali się także językową stroną tekstów folkloru słowiańskiego, przede wszystkim pieśni ludowych w całej ich różnorodności gatunkowej. Badania nad językiem folkloru czeskiego (J. Hošek), słowackiego (J. Oravec) i polskiego (J. Bartmiński), rosyjskiego (A. Evgeneva, P. Bogatyrev, I. A. Ossoveckij), bułgarskiego (L. Andrejčin), macedońskiego (B. Koneski), serbskiego (A. Lord) (przegląd badań zob. Bartmiński 1973) potwierdziły tezę o funkcjonowaniu także na poziomie tradycyjnej, archaicznej kultury ludowej podstawowej, nieredukowalnej dyferencjacji języka na dwa warianty stylowe — mowę potoczną i mowę poetycką. Wykazano istnienie w języku folkloru szeregu cech dystynktywnych, odbiegających od potocznej gwary, mających charakter ponad- i interdialektalny. Cechy te dają się połączyć w trzy zespoły funkcjonalne: specyficzne cechy „meliczne” wynikają z potrzeb śpiewu (działanie prawa sylab otwartych; interiekcje typu *oj*, *hej*; repetycje), specyficzne cechy „metryczne” — z potrzeby utrzymania rytmu wiersza (np. zdrobnienia w funkcji regulatora rytmu); wreszcie specyficzne cechy „poetyckie” (w najszerszym sensie) — z intencji mówienia podniosłego czy „delikatnego” (wedle określenia jednego ze śpiewaków). Do ostatniej kategorii poetyzmów *sensu largo* należy przede wszystkim swoisty repertuar formuł leksykalnych (wyrazów i powtarzalnych połączeń słownych). Na obserwacji XX-wiecznej epiki serbskiej badacze amerykańscy M. Parry i A. Lord zbudowali swoją znaną teorię „formuliczną” (Lord 1953–1954, Lord 1964). Różnice języka folkloru słowiańskiego w stosunku do mowy potocznej oka-

zały się na tyle regularne, że pozwoliły interpretować go w kategoriach nie poetyckiej deformacji, lecz stylistycznej derywacji (Bartmiński 1978).

4.2. Wspólne w skali całej Słowiańszczyzny elementy stylu poetyckiego w tekstach folkloru syntetycznie przedstawił już K. Moszyński (KLS II, 2, 1939, 1373–1440), który za podstawowe dla sztuki poetyckiej Słowian uznał przede wszystkim powtórzenie (w jego ogromnej różnorodności, od prostych refrenów po rozwinięty paralelizm) i symbolikę (*sokół* ‘kawaler’, *kalina* ‘dziewczyna’). Symbolika, której wiele uwagi poświęcili zwłaszcza badacze folkloru Słowian wschodnich i południowych, od A. Potebni, J. Sokołowa i F. Kolessy, po współczesnych autorów w osobach m.in. L. Radenkowicia (1996), A. Góry (1997), T. Wołodziny (1998), w sposób systematyczny jest prezentowana w słownikach folkloru i słownikach etnolingwistycznych (zob. dalej Słowniki).

4.3. Język słowiańskich pieśni ludowych jest zbliżony do siebie nie tylko na poziomie naddanych znaczeń symbolicznych, ale też w warstwie słownictwa podstawowego (*dom*, *woda*, *koń*) — jak pokazał statystycznie J. Mistrík (1968), analizując teksty słowackie, czeskie, polskie i rosyjskie. Podobieństwo to nie ogranicza się tylko do leksyki, obejmuje wszystkie poziomy organizacji tekstu, od fonetyki i prozodii przez morfologię do składni i wzorców spójnościowych całych tekstów.

4.4. Wysoki poziom osiągnęła tekstologia folkloru. Pierwszą „gramatyką tekstu” była W. Proppa *Morfologia bajki* (1928), w której na przykładzie bajek rosyjskich pokazano funkcjonowanie w tekście fabularnym wyrazistego schematu strukturalnego zbudowanego z „funkcji” (tj. zdarzeń) i postaci. Praca Proppa zwłaszcza po jej wydaniu po francusku i angielsku wywarła znaczący wpływ na badania narratologiczne wykraczające poza teren folklorystyki słowiańskiej. Folklorysty badający różne gatunki słowiańskiej ustnej twórczości słownej dostarczyli bogatych informacji na temat minimalnych jednostek tekstowych, czyli stabilizowanych, powtarzalnych motywów (np. K. Čistov, M. Šramková, Krstić), sposobów budowania tekstów metodą łączenia segmentów w dłuższe sekwencje na zasadzie nawiązań do nadrzędnego tematu bądź stosowanie zaczepów (konkatenacji), wariantywności i „wibracyjności” tekstów (B. Putilov, K. Čistov, D. Holý). Wypracowano teorię klisz językowych (G. Permjakov), opracowano koncepcję ramy tekstowej, formuł początku i końca tekstu (J. Polívka, N. Rożianu). Lingwistyka tekstu do dziś nie zasymilowała jeszcze wszystkich osiągnięć słowiańskiej tekstologii folklorystycznej.

4.5. Etnogenologia. Znaczne osiągnięcia ma etnolingwistyka słowiańska na polu genologicznym. Uznanie zdobyły dwie tezy, że folklor jest zorganizowany na takich samych zasadach jak język (kolektywność, systemowość),

a gatunki folkloru jako twórczości słowno-muzyczno-zachowaniowej mają znaczną swoistość wobec gatunków literackich, opartych wyłącznie na słowie, zarazem są w stosunku do literatury prymarne, jak prymarny jest język ustny wobec pisanego (Bogatyrev, Jakobson 1929). Najstarsze i najbardziej rozpowszechnione gatunki słowiańskiego folkloru doczekały się monograficznych opracowań, antologii, systematyk oraz katalogów. Należą tu małe formy, jak przysłowie, zagadka, zamówienie (ros. *zagovor*), bajka, ballada, kolęda, sennik. Badania porównawcze stale przy tym ujawniały daleko posunięte podobieństwo w folklorze sąsiadujących narodów nie tylko wzorców gatunkowych, ale także wspólnotę motywów, wątków i całych tekstów. Szczegółne zainteresowanie w ostatnich latach wzbudzała poezja magiczna, zwłaszcza zamówienia chorób, które — jak podkreślał łużycki folklorysta Paweł Nedo — tracą swoją funkcję i tajny charakter w miarę postępów medycyny naukowej. W tekstach słowiańskich zamówień magicznych znajdujemy wiele wspólnych motywów, wykazują one też podobieństwo na poziomie hiperstruktury (jak pokazał z terenu południowej Słowiańszczyzny L. Radenković, z obszaru wschodniosłowiańskiego — V. Charitonova, A. Judin, V. Klaus, T. Agapkina — E. Levkievskaja — A. Toporkov, S. Tolstaja; z terenu Polski — S. Niebrzegowska-Bartmińska).

5. Etnosemantyka

5.1. Znaczenie słowa: cechy „konieczne i wystarczające” a konotacja kulturowa.

Istotą etnolingwistycznego podejścia do języka jest pokazanie głębokiego uwikłania kodu werbalnego (traktowanego w semantyce strukturalnej autonomicznie) w całą złożoną sytuację komunikacji międzyludzkiej i wyjście w stronę innych kodów (somatycznego, zachowaniowego, przedmiotowego), a w konsekwencji uwzględnienie pełnego kontekstu społecznego i kulturowego, w tym zwłaszcza wiedzy „przyjękowej” (niesłusznie dotąd wyłączanej z opisu semantycznego jako tzw. wiedza pozajęzykowa). Bogata sfera wierzeń i wyobrażeń mitologicznych jest uznawana bądź za informacyjny substrat komunikacji językowej, jej relewantne tło, bądź nawet za równorzędny składnik wielokodowych tekstów kultury.

Na gruncie semantyki lingwistycznej oznacza to przyjęcie nowej, pełniejszej koncepcji znaczenia, do którego włącza się nie tylko cechy desygnacyjne, konieczne i wystarczające do identyfikacji denotatu, ale też cechy składające się na konotację kulturową, niosącą pamięć doświadczeń historycznych wspólnoty mówiącej danym językiem. *Osiół*, *świnia* czy *koń* to nie tylko

'zwierzęta określonego typu', ale i symbole odpowiednio: 'głupiego uporu', 'żarłoczości i brudu', 'siły i zdrowia' itp. W praktyce badawczej takie stanowisko rezultuje wyjściem poza dane systemowo-językowe na teren danych zawartych w tekstach językowych (zwłaszcza tekstach kliszowanych) oraz niewerbalizowanych zachowań, a w efekcie — zastąpieniem definicji leksykograficznej typu taksonomicznego (podającej tylko cechy konieczne i wystarczające) tzw. definicją kognitywną, podającą wszystkie cechy utrwalone w procesie konceptualizacji świata przez mówiących (SLSJ 1980, Wierzbicka 1985, Bartmiński 1988).

Znaczący wkład w rozwój badań semantycznych stanowiła koncepcja konotacji rozwijana w pracach J. Apresjana (1974), L. Jordanskiej i I. Mielčuka (1980), R. Tokarskiego (1988). Takie rozbudowane definicje konia, słońca, kukułki, matki i in. zawierał zeszyt próbny SLSJ (1980). Argumenty na rzecz włączenia konotacji kulturowych do definicji wyłożył Bartmiński (1984). Najpełniejsze teoretyczne uzasadnienie potrzeby budowania pełnych semantycznych eksplikacji dała A. Wierzbicka, prezentując je zarazem na przykładzie filizanek i kubków, nazw pojazdów, nazw warzyw i owoców (Wierzbicka 1985, 1999).

Poszukiwania semantyczne etnolingwistów spotkały się pod wieloma względami z propozycjami kognitywistów, którzy za E. Rosch (1975) wprowadzili do semantyki pojęcie prototypu i efektów prototypowości. Na gruncie etnolingwistyki jako odpowiednik pojęcia prototypu funkcjonuje pojęcie stereotypu.

5.2. Stereotypy jako składniki kodu kulturowego

Stereotypy jako utrwalone wyobrażenia, rodzaj potocznych pojęć zawierają owe treści konotowane, towarzyszące jądrowym składnikom znaczenia słowa (Putnam). Złożone wyobrażenia stereotypowe można traktować jako powtarzalne połączenia elementów semantycznych i/lub formalnych i opisywać za pomocą standardowych, powtarzalnych motywów.

W odróżnieniu od ujęć socjologicznych stereotypy na gruncie etnolingwistyki nie są ograniczane tylko do ludzi, mówi się też (jak to już wcześniej przyjmowali Lippmann i Putnam) o stereotypach rzeczy i zjawisk (np. złota czy deszczu); nie poprzestaje się też na eksponowaniu ewaluacji (kto kogo akceptuje i w jakim stopniu), lecz kieruje uwagę na treść poznawczą, sposoby jej strukturyzowania oraz metody operowania tą bazową treścią w dyskursie. Wprowadzenie pojęcia aspektu („fasety”, „domieny”) pozwala zdać sprawę z wielości możliwych punktów widzenia, które pozostają w związku z określonym typem podmiotu postrzegającego rzeczywistość, konceptualizującą ją i kreującego jej określoną subiektywną wizję (obraz). W kolejności — na gruncie praktyk dyskursywnych — możliwe jest pytanie o intencję, z ja-

ką określony podmiot tworzy w dyskursie taki a nie inny wariant bazowego stereotypu, dokonuje jego profilowania (Bartmiński (red.) 1992).

5.2.1. Profilowanie pojęć (stereotypów) w dyskursie.

5.2.1.1. Pojęcie profilowania bazowych pojęć w tekstach w ramach określonych dyskursów ideologicznych okazuje się szczególnie ważne przy opisie stereotypów narodów i zawodów. Pozwala bowiem zdać sprawę z dynamiki komunikacji międzykulturowej i jej złożoności, z barier i szans porozumienia. Na przykład Niemiec ma w Polsce bardzo bogaty wizerunek bazowy, uformowany w kilkuwiekowym okresie kontaktów: człowieka obcego, innego, zaborczego, okrutnego, a równocześnie wykształconego, pracowitego i solidnego. Jednak z bardzo licznego zespołu cech utrwalonych (stereotypowych) dokonuje się stale wyboru, tworząc warianty (profile) bazowego stereotypu: profil Niemca jako prototypowego „obcego” — jest wytworem optyki „człowieka prostego”; profil Niemca — „pludraka” (dziwaka) — wytworzony w łonie staropolskiej kultury sarmackiej; profil Niemca dobrze zorganizowanego i kulturalnego zaborcy — oddający widzenie polskiego XX-wiecznego patrioty; Niemca — oprawcy tworzony z perspektywy ofiary hitlerowskiego terroru; profil Niemca — Europejczyka — funkcjonujący w Polsce w młodym pokoleniu aspirującym do udziału w życiu międzynarodowym (Bartmiński 1995b).

5.2.1.2. Podobnemu subiektywnemu zróżnicowaniu na profile podlega w Polsce stereotyp Rosjanina: „brat-wróg” („Słowianin” i równocześnie „Azjata”), „przyjaciół Moskale” („dusza-człowiek”, „swoj chłop”), „Europejczyk” (Lappo 2002; Bartmiński, Lappo Majer-Baranowska 2002).

5.3 Problem językowego obrazu świata.

Etnolingwistyka słowiańska podjęła Humboldtiański problem wpływu języka na postrzeganie świata i „światooglądu” zawartego w języku. O ile badacze tkwiący w tradycji strukturalistycznej skłonni byli odróżniać językowy obraz świata (JOS) i mentalny obraz świata, o tyle w etnolingwistyce (podobnie jak w orientacji kognitywistycznej) to rozróżnienie zostało zawieszone. JOS definiowano początkowo jako odbicie czy odzwierciedlenie świata w języku, z czasem jako interpretację świata będącą rezultatem konceptualizacji rzeczywistości przez mówiących językiem. (por. Serebrennikov (red.) 1988, Civjan 1990, Bartmiński (red.) 1990). Konceptualizacja ta jest podwójnie zmienna, bo zrelatywizowana z jednej strony wobec tradycji poszczególnych kultur narodowych, z drugiej zaś wobec wewnętrznej dyferencjacji stylowej języka. Ukazaniu wewnątrzjęzykowego stylowego zróżnicowania JOS służy wprowadzone przez J. Apresjana pojęcie „naiwnego obrazu „świata” zawartego w języku naturalnym, w jego wariacie potocznym, które pozwala ten obraz odróżniać od obrazu naukowego.

Analizy etnolingwistyczne objęły zarówno pojedyncze pojęcia — zainteresowaniem cieszyły się kluczowe dla kultury pojęcia człowieka (Apresjan 1995), doli (Arutjunova (red.) 1994), domu (Sawicka red. 1997), ojczyzny (Bartmiński (red.) 1993), czasu i przestrzeni (Arutjunova 1997, Adamowski 1999), jak też całe pola leksykalno-semantyczne obejmujące nazwy kolorów (Wierzbicka 1999, Tokarski 1995, Grzegorzczkova i Waszakowa (red.) 2000, 2003), wymiarów (Grzegorzczkova i Waszakowa (red.) 2000, 2003), uczuć (Wierzbicka 1999, Nowakowska-Kempna 1995, 2000, Duszak 2003). W ostatnich latach ujęcie etnolingwistyczne zastosowano także do nazw własnych (Tolstaja 1998, Berezovič 2000, Chlebda 2002).

6. Porównawcze badania interkulturowe kluczowych pojęć

6.1. Intensywnie rozwija się w ramach etnolingwistyki nurt badawczy nastawiony na analizy kontrastywne dwu i więcej języków. Szczególną wagę przywiązuje się w etnolingwistyce słowiańskiej do badania pojęć kluczowych dla kultury, więc nazw wartości. Etnolingwistyka wchodzi wtedy na teren bliski kulturoznawstwu, aksjologii i historii idei.

6.2. Przykładowo. Badania słowiańskich (i niesłowiańskich) odpowiedników łac. *patrii* przeprowadzone zespołowo na materiale 12 języków europejskich pozwoliły z jednej strony skonfrontować różne modele onomazjologiczne leżące u podłoża słowiańskich nazw ojczyzny (od nazw ojca: pol. *ojczyzna*, ros. *otečestvo*, ukr. *batkivščyna*, bułg. *otečestvo*; od nazw rodziny: ros. *rodina*, brus. *radzima*, bułg. *rodina*); od domu: czes. i słowac. *domovina*; od państwa: czes. i słowac. *vlast*), a z drugiej pokazać, jak wspólne, ogólnoeuropejskie składniki znaczeniowe przyjmują zróżnicowane od narodu do narodu konotacje kulturowe. I tak w najstarszym mitologicznym (nie historycznym) obrazie świata Słowian nowoczesnemu pojęciu ojczyzny odpowiadało pojęcie pokrewieństwa rodzinnego (Tolstaja 1993), co zachowały najlepiej wspólnoty białoruskie w Polsce (Sajewicz 1993), podczas gdy rosyjskie rozumienie ojczyzny rozwinęło się w dwu, a nawet trzech kierunkach: ojczyzny ideologicznej, związanej ze służbą państwu (*otečestvo*, zbliżone do niem. *Vaterland*), ojczyzny prywatnej, miejsca urodzenia i przywiązania, bliższego poprzez więzi rodzinne (*rodina*, zbliżona do niem. *Heimat*) i stosunkowo rzadkiego — narodowego dziedzictwa kulturowego (*otčizna*). W polskim rozumieniu *ojczyzny* najsilniejszy jest komponent kulturowy i społeczno-narodowy (Wierzbicka 1999, Bartmiński, Sandomirska-Ja, Telia 1998), podobnie jak w rozumieniu ukr. *batkivščyny*, co było spowodowane tym, że idee

narodowe Polaków i Ukraińców kształtowały się w warunkach braku własnej państwowości.

6.2.2. Etnolingwistyka wysuwa program badania kulturowych i historycznych wyznaczników znaczenia słowa. Porównanie może dotyczyć semantyki pojedynczych słów lub lepiej całych i zespołów, całych pól leksykalno-semantycznych. Wierzbicka (1991, 1992) pokazała, że polskie pojęcie *losu* i rosyjskie pojęcie *sud'ba* kontrastują z sobą w sposób determinowany przez narodową historię i kulturę, dominujący bowiem u katolickich Polaków koncept losu wiąże się kultem wolności, niezgodą na podporządkowanie, łatwym podejmowaniem ryzyka, indywidualizmem (jest bliski łac. pojęciu *fortuna*), podczas gdy koncepcja *sud'by* u prawosławnych Rosjan wiąże się z wysoką oceną cnoty chrześcijańskiej pokory i posłuszeństwa, gotowością pokornego godzenia się z przeznaczeniem, kolektywizmem (jest bliska łac. *fatum*). Przy tym w grę wchodzi nie tylko różne czynniki narodowe, lecz także społeczne, wewnątrz bowiem samej polszczyzny odróżniany jest los związany z kulturową formacją historycznie „szlachecką”, i dola przynależna do kultury plebejskiej (Bartmiński 2000).

6.3. Wskazywano na możliwość dokonywania analiz nie tylko na poziomie poszczególnych pojęć, ale na poziomie całych pól semantycznych obejmujących całe zespoły leksemów w powiązaniu z obowiązującymi systemami wartości. Porównanie konceptu 'bogactwa' w przysłowiach rosyjskich i polskich pokazało, że jest on traktowany podobnie, mianowicie w ramach 4 podsystemów aksjologicznych: utylitarnego, hedonistycznego, etycznego i estetycznego. I tak, o ile z etycznego punktu widzenia bogactwo może być traktowane jako antywartość, to z utylitarnego punktu widzenia antywartością jest cnota. (Golovanova 2002).

6.4. Nowym zadaniem podejmowanym przez etnolingwistów jest badanie kluczowych pojęć ideologicznych na tle tradycji narodowych i mitologii (ideologii) narodowych. Levkiewskaja zajęła się współczesnym dyskursem rosyjskim (2000), Judin analizował porównawczo ukr. *samostijnist'*, ros. *nezavisimost'*, pol. *niepodległość* (2004), Zinken (2000 mps) sposoby metaforyzacji procesu integracji europejskiej na gruncie niemieckim, rosyjskim i polskim (jako „transakcji handlowej”, „zawierania związku małżeńskiego”, „nauki w szkole”). Itp.

6.6. W przypadku studiów porównawczych dwóch lub więcej języków istotnym problemem jest metoda. Wiele studiów ma charakter autonomicznych opisów równoległych, stojących obok siebie, bez metodycznego odniesienia do siebie i do określonego tła (*tertium comparationis*). Odwoływanie się do wspólnego źródła (greckiego, łacińskiego) jest jedną z możliwości. Inną drogę dla tego rodzaju porównań obiera Wierzbicka, przyjmując za podsta-

wę uniwersalny metajęzyk semantyczny złożony z elementów najprostszych, nierozkładalnych (Wierzbicka 1992, 1997, 1999). Taka metoda w stopniu wyższym spełnia postulaty logiki.

7. Słowiańskie słowniki etnolingwistyczne

7.1. Na polu leksykografii słowiańskiej pojawiły się w ostatnich 10 latach nowego typu syntetyczne wydawnictwa, stanowiące owoc od dawna prowadzonych badań terenowych i archiwalnych. Obok licznych słowników gwarowych (zbyt licznych, by je tu omawiać) i obok słowników mitologicznych o charakterze encyklopedycznym (jak *Serbski mitologični slovar* z 1970, *Bylgarska mitologija. Enciklopedičeski slovar* z 1994, *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar*, Moskwa 1995, II wyd. 2002 — por. Plotnikova 2000), pojawiły się słowniki języka folkloru — pokazujące słownictwo najbardziej rozwiniętego gatunku folkloru, jakim jest pieśń ludowa (materiał macedoński zawiera *Rečnik na makedonskata narodna poezija* pod red. Todor Dmitrovskiego, Skopje 1983, materiał rosyjski — realizowane etapami słowniki folkloru Nikitiny i Chrolenki) oraz specjalny nowy typ słowników etnolingwistycznych, odmiennych od wymienionych gwarowych, mitologicznych i folklorystycznych (Babunowa 2004, 39–44).

7.2. Pierwszym słownikiem etnolingwistycznym był 7-tomowy *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* (1967–1976) Bernarda Sychty. Dwa następne realizowane są w Moskwie (*Slavjanskie drevnosti*, t. 1 — 3, 1995 — 2004, z inicjatywy N. I. Tołstoja, kontynuacja pod kier. S. M. Tołstojowej) i w Lublinie (z inicjatywy i pod red. J. Bartmińskiego — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, cz.1, 1996, cz. 2 — 1999). W ocenie S.Tołstojowej „wraz z ukazaniem się tomu lubelskiego i pierwszego tomu moskiewskiego słownika *Slavjanskie drevnosti* [...] leksykografia etnolingwistyczna staje się samodzielnym kierunkiem slawistyki, reprezentującym integralne podejście do języka i kultury” („*Živaja Starina*” 1997, nr 4; tłum. pol. w „*Literaturze Ludowej*” 1998, nr 6, s. 59). Oba słowniki etnolingwistyczne uwzględniają równocześnie dane językowe gromadzone przez dialektologów, dane tekstowe dostarczane przez folklorystykę oraz dane dotyczące mitów, wierzeń i praktyk rytualnych (zwyczajów i obrzędów) zbierane przez etnografię. Stosują też podobny układ materiału, w środowisku lubelskim określany (za Wierzbicką 1985) jako „fasetowy” (w podobnej funkcji S. Nikitina wprowadza pojęcie „tezarusnyj metod”, por. Nikitina, Kukuškina 2000).

Na przykład pod hasłem *kamień* w słowniku moskiewskim omawia się: pochodzenie, zamianę człowieka w kamień (skamienienie), kult kamieni, zastępowanie człowieka lub zwierzęcia kamieniem w praktykach rytualnych,

stosowanie kamienia w praktykach magicznych, semantyka praktyk związanych z kamieniem, umiejscowienie kamienia i kamień jako miejsce magiczne. W lubelskim SSiSL: etymologię nazw kamienia, derywaty, hiperonimy i hiponimy, kolekcje i opozycje, pochodzenie, wygląd i cechy nie dotyczące wyglądu, ilość, stany i czynności przypisywane kamieniowi, działania magiczne z użyciem kamienia, przepowiednie, lokalizacje kamienia i lokalizacje wobec kamienia, symbolikę.

Usytuowanie wyobrażenia przedmiotu w całej sieci relacji semantycznych ma prowadzić do rekonstrukcji jego struktury kognitywnej i pokazać jego miejsce wśród innych znaków składających się na „język kultury”. Podobieństwo obu słowników, lubelskiego i moskiewskiego, tkwi w tym, że są one nie semazjologiczne, lecz onomazjologiczne, tzn. „obiektom opisu leksykograficznego są w nich nie tylko i nie tyle środki językowe wyrażania znaczeń relewantnych dla kultury, ile same te znaczenia, tj. sama treść kultury, utrwalona w języku, jego leksyce, frazeologii i tekstach.” (Tolstaja, 1993, 48). Różnica natomiast polega na tym, że w SD materiał pochodzi z całego terenu słowiańskiego i jest ujmowany bardzo syntetycznie, w SSiSL zaś materiał pochodzi tylko z obszaru polskiego i jest prezentowany bardziej szczegółowo, eksplikacji towarzyszy wydzielona i rozbudowana część dokumentacyjna (w której stereotypowe motywy są pogrupowane wedle gatunków folkloru / genry'ów mowy).

7.3. Prace nad słownikami etnolingwistycznymi skupiając zespoły zbieraczy terenowych, archiwistów, badaczy i redaktorów inspirowały do badań szczegółowych, które przyjęły formę prac zbiorowych i autorskich studiów monograficznych.

W ośrodku moskiewskim w powiązaniu z pracami nad SD i na jego potrzeby wydano 9 tomów serii *Slavjanski i balkanski folklor*, a także monograficzne rozwinięcia wybranych tematów na materiale ogólnosłowiańskim (by wymienić przykładowo książki A. Góry o zwierzętach (1997), L. Winogradowej o demonach, T. Agapkiń o symbolice słowiańskich obrzędów wiosennych, E. Levkievskiej o „oberegu”. Seria prac zbiorowych dotyczyła kategorii „języka kultury”: *Simvoličeskij jazyk tradicionnoj kul'tury* (1993), *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture* (1996), *Mir zvučaščij i molčaščij* (1999), *Priznakovoe prostranstvo kul'tury* (2002).

W środowisku etnolingwistów lubelskich z myślą o rozwiązaniu nasuwających się kwestii teoretycznych i metodologicznych organizowano okresowe konferencje i wydawano tomy pokonferencyjne, poświęcone odpowiednio pojęciom konotacji (1988), językowemu obrazowi świata (1990), definicjom i definiowaniu (1993), profilowaniu pojęć (1998), nazwom wartości (1993), wartościom w języku (2003) i inne. Powstały monograficzne opracowania

semantyki sennika ludowego (Niebrzegowska), kategorii przestrzeni (Adamowski), językowo-kulturowego obrazu drzew (Marczewska) i inne.

Literatura

- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Adamowski Jan, 1994, *Zestawienia typu srebro-złoto, ojciec-matka w polskiej pieśni ludowej*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria 5, Warszawa.
- Anusiewicz Janusz, 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo UW, Wrocław.
- Apresjan Jurij, 1994, *Naiwny obraz świata a leksykografia*, „Etnolingwistyka”, t. 6, s. 5–12.
- Apresjan Jurij, 1995, *Čelovek v zerkale jazyka*, „Voprosy Jazykoznanija”.
- Arutjunova Nina Davidovna (red.), 1994, *Ponjatije sud’by v kontekste raznych kul’tur*, Nauka, Moskwa.
- Arutjunova Nina Davidovna (red.), 1997, *Jazyk i vremja*, Moskwa.
- Arutjunova Nina Davidovna (red.), 1999, *Obraz čeloveka v kul’ture i jazyke*, Moskwa.
- Bartmiński Jerzy, 1978, *O derywacji stylistycznej. Gwara ludowa w funkcji języka artystycznego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, 1981, *Dictionnaire ethno-linguistique polonais*, [w:] *Literary Studies in Poland*, VIII, *Folklore*, ed. H. Dziechcińska, Wrocław, s. 157–172.
- Bartmiński Jerzy, 1986b, *Czym zajmuje się etnolingwistyka*, „Akcent” nr 26, s. 16–22.
- Bartmiński Jerzy, 1989a, *On Melic and Declamatory Versions of Folk Songs*, [w:] *Russian Verse Theory. Proceedings of the 1987 Conference at UCLA*, ed. by B. Scherr and D. Worth, Columbus, Ohio 1989, s. 57–80.
- Bartmiński Jerzy, 1989b, *La collection dans la structure thematique du texte oral*. Kolekcja w strukturze tematycznej tekstu ustnego, [w:] *Tekst ustny — texte oral. Materiały z międzynarodowej konferencji w UMCS w Lublinie*, 15–17 września 1986, pod red. M. Adamowicza i J. Bartmińskiego, Wrocław, s. 77–102.
- Bartmiński Jerzy, 1992, *Nikita Iljicz Tolstoj i założenia etnolingwistyki historycznej*, „Etnolingwistyka” t. 5, s. 7–13.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1992, *Profilowanie pojęć*. Zestawił Jerzy Bartmiński, Lublin 1992.
- Bartmiński Jerzy, 1995a, *Patries européennes, grandes et petites*, [in:] *Identité(s) de l’Europe Centrale*. Publié sous la direction de Michel Masłowski, Inst. d’Études Slaves, Paris 1995, s. 55–64.
- Bartmiński Jerzy, 1995b, *Wie ändert sich das Stereotyp des Deutschen in Polen*, „Zeitschrift für Empirische Textologie”, nr 2, Trier, s. 18–29.
- Bartmiński Jerzy, 2000, *Izmenenija jazykovej kartiny mira poljakov*, [w:] Lew N. Zybatow (Hrsg.), *Sprachwandel in der Slavia. Die slavischen Sprachen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Ein Internationales Handbuch*. Teil 1, S. 481–492, Peter Lang.
- Bartmiński Jerzy, 2002, *Lubelska etnolingwistyka*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki”, nr 1–2, s. 29–42.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1993, *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin.
- 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, 1998, *Ethnolinguistic Explorations in Lublin: Dictionary of Folk Stereotypes and Symbols. Ethnolinguistics*, [in:] *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. by K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź, 1998, s. 135–137.
- Bogatyrev Peter, 1973, *Jazyk fol'klora*, „Voprosy Jazykoznanija”, nr 5.
- Bogatyrev Peter, Jakobson Roman, 1929, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, [in:] *Donum Natalicum Schrijnen. Nijmenger-Utrecht, 1929* [tekst ros. *Фолклор как особая форма творчества* в: Богатырев, *Вопросы теории народного творчества*, Москва 1971, s. 369–383; tekst polski w: „Literatura Ludowa” 1973, nr 3].
- Chlebda Wojciech, 2002, *Polak przed mentalną mapą świata*, „Etnolingwistyka” t. 14, s. 9–26.
- Chrolenko A. T., 2000, *Etnolingvistika: Ponjatija, problemy, metody*, Slawjansk-na-Kubani.
- Čistov Kiril V., 1978, *Poetika slawjanskogo fol'klornogo teksta. Kommunikativnyj aspekt*, [w:] *Istorija, kul'tura, etnografija i fol'klor slawjanskich narodov. VIII meždunarodnyj s'jezd slavistov. Doklady soverskoj delegacii*, Moskva.
- Civjan Tatjana, 1990, *Lingvističeskie osnovy balkanskoj modeli mira*, Izd. Nauka, Moskva.
- Duszak Anna (red.), 2003, *Pojęcie gniewu w różnych językach i kulturach*, Warszawa.
- Gajda Stanisław (red.), *Komparacja języków słowiańskich*, Opole 2000.
- Gieysztor Aleksander, 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Golovanowa Anastazja Vladimirovna, 2002, *Cennosti i ocenki v jazykovom otrazhenii (na materiale russkogo i pol'skogo jazykov)*, Perm. Mps, stron 16.
- Góra Aleksandr, 1997, *Simvolika životnych v slawjanskoj narodnoj tradicii*, Indrik, Moskva.
- Grzegorzczkova Renata, 1995, *Die Lubliner anthropologisch-kulturelle und kognitive Sprachwissenschaft der letzten Jahrzehnte*, [w:] *Convivium. Germanisches Jahrbuch*, Polen 1995, Bonn, Deutscher Akademischer Austauschdienst, s. 153–179.
- Renata Grzegorzczkova, Krystyna Waszakowa (red.) 2000, 2003, *Studia z semantyki porównawczej. Nazwy barw. Nazwy wymiarów. Predykaty mentalne. Część I*, Warszawa 2000, cz. II, Wydawnictwo UW, Warszawa 2003.
- Holý Dušan, 1973, *Variacní postupy v lidové písni a jejich poměřování*, [w:] *O živote písně v lidové tradici*, red. Bohuslav Beneš, Brno.
- Ivanov Vjačeslav V., Toporov Vladimir N., 1965, *Slavjanskije jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Izd. Nauka, Moskva.
- Ivanov Vjačeslav V., Gamkrelidze Tamaz V., 1984, *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejci*, Izd. Tbilisskoj Universiteta, Tbilisi.
- Jakobson Roman, 1962, *O sootnošenii meždú pesennoj i razgovornoj narodnoj reč'ju*, „Voprosy Jazykoznanija”, nr 3.
- Jordanskaja Lidia, Melčuk Igor, 1980, *Konnotacija v lingvističeskoj semantike*, „Wiener Slawistischer Almanach”, nr 6. [Polski przekład pt. *Konotacja w semantyce lingwistycznej i leksykografii*, [w:] *Konotacja*, praca zbiorowa pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1988, s. 9 — 34].
- JOS 1990 — *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Judin Aleksy, 1998, *Etnolingvistika*, [w:] *Encyklopedia kultury*, Petersburg.
- Judin Aleksy, 2004, *Koncept nezavisimosti v russkom i ukrajskom jazyke: nacional'nye točki zrenija*, [w:] *Punkt widzenia w języku i kulturze*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i Ryszarda Nycza, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 79–102.

- Kijewska-Trembecka, Marta, 1984, *Etnolingwistyczna koncepcja języka Bronisława Malinowskiego*, „Przegląd Humanistyczny” XXVIII, nr 230–231, s. 71–80.
- Kopečný František, 1981, *Zakladni vŕeslovanska slovni zasoba*, Praha.
- Lappo Irina, 2002, *Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka” t. 14, s. 153–174.
- Lehr-Spławiński Tadeusz, 1935, *Język polski jako zwierciadło kultury*, Poznań.
- Levkievskaja Lena, 2002, *Slavjanskij obereg*, Indrik, Moskwa.
- Lord Albert (ed.), 1953–1954, *Serbocroatian heroic songs collected by M. Parry*, edited by A. B. Lord. Vol. 1. With musical transcriptions by Béla Bartók and prefaces by J. Finley jr and R. Jakobson; Vol. 2. With a preface by A. Belić, Cambridge and Belgrad 1954–1954.
- Lord Albert, 1964, *The Singer of Tales*, Cambridge.
- Maćkiewicz Jolanta, 1999, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Marczewska Marzena, 2002, *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce.
- Mistik Jan, 1968, *Z kvantitativneho vyzkumu slovanskej lidovej piesne*, „Slavica Slovaca” t.3.
- Moszyński Kazimierz, 1934, 1939, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 1. Kraków, 1934, z. 2. Kraków, 1939.
- Moszyński Kazimierz, 1957, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, ZNiO, Wrocław.
- Moszyński Kazimierz, 1934–1936, *Atlas kultury ludowej w Polsce*, z. 1–3.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Niebrzegowska Stanisława, 2001, *Etnolingvistika v Lubline*, [w:] Tokareva Irina (red.) *Jazyk i kul'tura. Problemy sovremennoj etnolingvistiki*, Minsk, s. 22–28.
- Nikitina Serafima, 1982, *Ustnaja narodnaja kul'tura kak lingvističeskij ob'ekt*, [w:] Izvestija AN SSSR. Serija literatury i jazyka, E.60, s. 420–429.
- Nikitina Serafima E., Kukuškina E. Ju., 2000, *Dom v svadebnych pričitanijach i ducho-vnych stichach. Opyt tezaurusnogo opisanija*, Moskwa.
- Nowakowska-Kempna Iwona, 1995, 2000, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim. Prolegomena*, Wyd. WSP TWP, Warszawa 1995, część II. Data, Warszawa 2000.
- Permjakov, 1970, *Ot pogovorki do skazki. Zametki po obščej teorii kliše*, Moskwa.
- Plotnikova Anna A., 2000, *Slovari i narodnaja kul'tura. Očerki slavjanskoj leksikografii*, Moskwa.
- Prochorowa Svetlana, Suchowickaja Irina, 1999, *Etnolingwistyka na Białorusi: lata 90. XX wieku*, „Etnolingwistyka” t. 11, s. 213–222.
- Radenković Ljubinko, 1996, *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*, Beograd.
- Sawicka Grażyna (red.), 1997, *Dom w języku i w kulturze*, Szczecin.
- SE — *Slavjanskaja etnolingvistika. Bibliografija*, Moskwa 2003, RAN, Institut Slavjanovedenija. Otdel etnolingvistiki i fol'klora.
- Serebrennikov V.A., 1988, *Rol' čelovečeskogo faktora v jazyke. Jazyk i kartina mira*, Moskwa.
- SLSJ 1980, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, Wrocław.
- Šrámková Marta, Sirovátka Oldřich, 1972, *Textové stavební jednotky v lidové lyrické písni*, „Národopisné aktuality” R. IX, č. 3.
- Tokareva Irina 2001, *Etnolingvistika i etnografija obščeniija*, Minsk.
- Tokareva Irina (red.), *Jazyk i kul'tura. Problemy sovremennoj etnolingvistiki*, Minsk 2001.
- Tokarski Ryszard, 1988, *Konotacja jako składnik treści słowa*, [w:] *Konotacja*, praca zbiorowa pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 35–54.

- Tolstaja Svetlana Michajlovna, 1993, *Etnolingvistika v Lubline*, „Slavjanovedenie”, Moskva 1993, s. 47–59.
- Tolstaja Svetlana M. (red.), 2002, *Proznakovoe prostranstvo kul'tury*, Moskva.
- Tolstoj Nikita Iljič, 1982a, *Iz «grammatiki» slavjanskich obrjadov*, „Trudy po znakovym sistemam”, XV, Tartu, s. 57–71.
- Tolstoj Nikita Iljič, 1995, *Jazyk i narodnaja kul'tura: Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva.
- Tolstoj Nikita Iljič, Svetlana Michajlovna, 1988, *Narodnaja etimologija i struktura slavjanskogo ritualnogo teksta*, [w:] *Slavjanskoe jazykoznanie. X Meždunarodnyj sjesd slavistov*, Moskva 1988.
- Tolstye Nikita Iljič, Svetlana Michajlovna, 1983, *O zadačach etnolingvističeskogo opisanija Poles'ja*, [w:] *Poleskij etnolingvističeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, Moskva, s. 3–21.
- Tolstye Nikita Iljič, Svetlana Michajlovna, 1984, *Principy sostavlenija etnolingvističeskogo slovarja slavjanskih drevnostej*, [w:] *Etnolingvističeskij slovar' slavjanskih drevnostej. Predvaritelnye materialy*, Moskva 1984, s. 6–22.
- Tolstojowa Swietłana M., 1993, *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, praca zbiorowa pod red. J. Bartmińskiego, Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin, s. 17–22.
- Trubačev Oleg N., 2003, *Etnogenez i kul'tura drevniejšich slavjan: Lingvističeskie issledovanija*, Nauka, Moskva.
- Uličný Oldřich (red.), 2002, *Interfaces: Obraz vzájemných vztahů Čechů, Poláků a Němců v jejich jazycích, literaturách a kulturách*, Univerzita Karlova, Praha.
- Vaňková Irena (red.), 2001, *Obraz světa v jazyce*, Univerzita Karlova, Praha.
- Vinogradova Ludmila, 1982, *Zimnjaja kalendarnaja poezija vostočnych i zapadnych slavjan. Genezis i tipologija koljadovanija*, Moskva.
- Vinogradova Ludmila, 2000, *Narodnaja demonologija i mifo-ritualnaja tradicija slavjan*, Indrik, Moskva.
- Volodzina Tatjana, 1999, *Semantika rečau u duchounaj spadčyne belarusau*, Minsk.
- Walas Teresa (red.), 1995, *Narody i stereotypy*, Kraków.
- Wierzbicka Anna, 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Wierzbicka Anna, 1986, *Does language reflect culture? Evidence from Australian English*, „Language in Society”, 15, s. 349–373.
- Wierzbicka Anna, 1991, *Język i naród: polski „los” i rosyjska „sud’ba”*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 5–20.
- Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, Culture and Cognition*, Oxford Univ. Press, New York–Oxford.
- Wierzbicka Anna, 1993, *Nazwy zwierząt*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 251–267.
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding cultures through their key words. English, Russian, Polish, German and Japanese*, Oxford Univ. Press, New York–Oxford.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język, umysł, kultura*, wybór prac pod red. J. Bartmińskiego, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Zieniukowa Jadwiga, 1998, *Z problemów etnolingwistyki*, [w:] *Nowe czasy, nowe języki, nowe (i stare) problemy*, pod red. Ewy Jędrzejko, Wydawnictwo UŚ, Katowice, s. 233–241.
- Zinken Jörg, 2002, *Imagination im Diskurs. Zur Modellierung metaphorischer Kommunikation und Kognition*, Bielefeld. [Rozprawa doktorska, mps].

SLAVIC ETHNOLINGUISTICS: TOWARDS A SYNTHESIS

The article is an encyclopedic survey of general problems of Slavic ethnolinguistics and ethnolinguistic research on Slavic history. A synthesis is proposed of research on the language of folklore and the problems of ethnopoetics. Emphasized is the importance of ethnosemantics, especially research on stereotypes as elements of the cultural code and linguistic worldview. Finally, emphasis is placed on the importance of comparative intercultural research, especially on valuation terms.

Ronald W. Langacker
(San Diego)

SEMANTYKA JĘZYKOZNAWCZA¹

Publikujemy za zgodą Autora wczesny szkic Ronalda W. Langackera zawierający w syntetycznej formie program semantyki kognitywnej, semantyki zorientowanej „subiektywistycznie”. Program ten przedstawiony przez czołowego amerykańskiego kognitywistę przed kilkunastu laty, konsekwentnie rozwijany przez jego współpracowników i naśladowców, koresponduje w kilku punktach z programem polskich etnolingwistów, przyjętym mniej więcej w tym samym czasie na użytek badania stereotypów językowych i realizowany w latach 1988–2003 na łamach „Etnolingwistyki”.

Sz szczególnie bliskie etnolingwistom są te tezy Langackera, które dotyczą konceptualnego i podmiotowego charakteru znaczenia; które kwestionują izolowanie znaczeń językowych od wiedzy o świecie, a zwłaszcza te, które postulują opis znaczenia w całej sieci „relacji kategoryzacyjnych”.

Niezależnie od oczywistych rozbieżności (dotyczą one między innymi roli „kodu kulturowego” w kształtowaniu znaczeń językowych i nieco innego pojmowania procesu profilowania) programowy szkic Langackera przynosi ważne i wciąż inspirujące koncepcje dotyczące procesu obrazowania językowego i jego wymiarów, poziomu ukonkretnienia (szczegółowości, „ziarnistości”, rozdzielczości) obrazu, „zakresu predykcji”, roli „ścieżek kompozycyjalnych” w interpretacji znaczeń, pojęcia „perspektywy” i mentalnego konstruowania przestrzeni przez podmiot konceptualizujący i mówiący.

Przybliżenie oryginalnych sformułowań Langackera i jego propozycji rozwiązywania tych kwestii wydaje się szczególnie potrzebne wobec ożywienia w ostatnich latach zainteresowania kategorią punktu widzenia i roli podmiotu w dyskursie, widoczne zwłaszcza w kręgu badaczy uczestniczących w konwersatorium „Język a kultura”. [Red.]

¹ *A View of Linguistic Semantics*, [w:] Brygida Rudzka-Ostyn (red.) 1988, *Topics in Cognitive Linguistics*, s. 49–90, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins.

Znaczenie i jego natura

Każdy język umożliwia jego użytkownikom ustanawianie otwartego zbioru symbolicznych odpowiedniości między znaczeniami a sekwencjami fonologicznymi. Jest to zbiór otwarty, ponieważ użytkownicy języka przyswajają nie tylko ogromny (choć skończony) zestaw skonwencjonalizowanych wyrażen symbolicznych, ale także szereg wzorców, według których kolejno łączą wyrażenia prostsze w coraz to bardziej złożone. Wzorce te stanowią gramatyczną strukturę danego języka. Teoria zwana gramatyką kognitywną (Langacker 1987, 1991a, 1991b²) opiera się na tezie, iż struktura gramatyczna ma charakter inherentnie symboliczny, tj. można ją opisać za pomocą elementów symbolicznych, z których każdy ma zarówno zawartość semantyczną, jak i fonologiczną (choć zawartość ta może być w znacznym stopniu abstrakcyjna). Zgodnie z tym poglądem, analiza gramatyczna i analiza semantyczna są nierozłączne — opis struktury gramatycznej, który nie odwołuje się do znaczenia, nie jest bardziej odkrywczy niż słownik podający jedynie listę niezdefiniowanych form. Tak więc jako podstawę analizy gramatycznej teoria ta musi zaproponować przynajmniej szkicowy opis znaczenia i struktury semantycznej.

Nasze wstępne rozważania koncentrować się będą wokół pięciu podstawowych tez dotyczących natury znaczenia językowego. Oto one w skrótowej formie:

- (1) Teza A: Znaczenie można sprowadzić do konceptualizacji (doświadczenia mentalnego).
- Teza B: Często używane wyrażenie zazwyczaj ma sieć powiązanych ze sobą znaczeń.
- Teza C: Struktury semantyczne charakteryzowane są w odniesieniu do domen kognitywnych.
- Teza D: Struktura semantyczna czerpie swoją wartość z nałożenia profilu (*designatum*) na bazę.
- Teza E: Struktury semantyczne zawierają skonwencjonalizowane obrazowanie (*imagery*), tj. ujmują daną sytuację w określony sposób.

Rozważymy kolejno powyższe tezy, poświęcając najwięcej uwagi ostatniej z nich. Chociaż wszystkie są do pewnego stopnia kontrowersyjne, bar-

² Tekst ten ukazał się w roku 1988, kiedy drugi tom *Foundations of Cognitive Grammar* (1991b) oraz zbiór artykułów *Concept, Image, and Symbol* (1991a) nie były jeszcze opublikowane. Podaję tu jedynie pozycje w tej chwili niejako klasyczne; oczywiście liczba publikacji twórcy gramatyki kognitywnej od tego czasu znacznie wzrosła [przyp. tłum.].

dziej zależy mi na przedstawieniu pewnego spójnego poglądu niż na odrzuceniu kontrargumentów czy też na dokonaniu historycznego przeglądu poruszanych tu zagadnień.

Przytaczając Tezę A, opowiadał się za konceptualną lub pojęciową (*ideational*) teorią znaczenia, którą semantycy tak często czuli się w obowiązku odrzucić (np. Lyons 1977 1/113; Kempson 1977 15–20; Palmer 1981 24–29). Konceptualizacja w ostatecznym rozrachunku ma być wyjaśniana w kategoriach przetwarzania poznawczego; nie ma w jej podstawowej naturze niczego tajemniczego, a samo poznanie nie leży poza obrębem dociekań naukowych. Mówię o konceptualizacji, aby uwypuklić subiektywną naturę znaczenia językowego. Przyjmuję, że konceptualizacja obejmuje całą domenę doświadczenia mentalnego — zarówno pojęcia utrwalone, jak i nowe — a także, wrażenia sensoryczne, emocjonalne i kinestetyczne; rozciąga się również na naszą świadomość fizycznego, społecznego i językowego kontekstu.

Dlatego też struktura semantyczna traktowana jest tu jako szczególny rodzaj struktury pojęciowej (tak jak to ma miejsce u Jackendoffa (1983), którego model poza tym nie wykazuje prawie żadnych podobieństw do mojego). Wyrażenia językowe (obejmujące symboliczne jednostki leksykonu i gramatyki) są dwubiegunowe, każde posiada biegun semantyczny i biegun fonologiczny; strukturę semantyczną można więc zdefiniować jako zgodną z konwencją językową konceptualizację, funkcjonującą jako semantyczny biegun wyrażenia. Będę również mówił o strukturach semantycznych jako o predykcjach, a o semantycznym polu morfemu jako o predykcji; tak więc wszystkie predykaty są predykcjami, ale predykcje odpowiadające wyrażeniom symbolicznie złożonym nie są predykatami. Ważną cechą semantyki w ramach gramatyki kognitywnej jest to, że predykcje dowolnej wielkości można scharakteryzować, używając tego samego zestawu konstruktów opisowych.

Teza B mówi, iż polisemia jest w przypadku jednostek leksykalnych normą i musi być traktowana w teorii językoznawczej jako zjawisko naturalne i nieproblematyczne. Proponuję model sieciowy, w którym każdy z węzłów sieci reprezentuje jeden ustalony sens jednostki leksykalnej, a połączenie między węzłami określa rodzaj zachodzącego między nimi związku. Węzły połączone są „relacjami kategoryzacyjnymi”, których istnieją dwa podstawowe rodzaje: jest to relacja schematyzacji (przedstawiana przy pomocy strzałek ciągłych) i relacja rozszerzenia (oznaczana strzałkami przerywanymi). Zapis $[[A] \rightarrow [B]]$ oznacza, że $[A]$ jest strukturą schematyczną w stosunku do $[B]$, która z kolei stanowi uszczegółowienie (*elaboration*) lub konkretyzację (*instantiation*) struktury $[A]$. $[B]$ stoi w zgodności z $[A]$, ale jej charakterystyka jest bardziej szczegółowa i odznacza się drobniejszą „ziarnistością” niż

charakterystyka [A] (stąd relacja ta jest semantyczną specjalizacją (*specialization*) lub jej przeciwieństwem, tj. abstrahowaniem (*abstraction*)). Z kolei rozszerzenie semantyczne implikuje pewną niezgodność; w relacji typu $[[A] \rightarrow [B]]$, aby otrzymać [B], czyli sens rozszerzony, część charakterystyki wyjściowego sensu [A] musi zostać zawieszona lub zmodyfikowana.

Zjawiska te ilustruje schemat 1. przedstawiający fragment sieci opisującej skonwencjonalizowane znaczenia angielskiego rzeczownika *ring*. Pojęcie COŚ OKRĄGŁEGO jest schematyczne w stosunku do pojęcia OKRĄGŁY ZNAK i OKRĄGŁY PRZEDMIOT, to ostatnie jest schematyczne w stosunku do OKRĄGŁA SZTUKA BIŻUTERII, to zaś jest schematyczne w stosunku do pojęć reprezentujących biżuterię noszoną na różnych częściach ciała. Termin *ring* oznacza również arenę w boksie, wrestlingu³ lub walkach byków; znaczenie RING, ARENA jest rozszerzeniem sensu OKRĄGŁY PRZEDMIOT lub COŚ OKRĄGŁEGO, ponieważ nie obejmuje cechy „okrągłości” (ringi bokserskie i używane w wrestlingu są zwykle prostokątne). Oczywiście nie twierdzi się, iż wszystkie te węzły i relacje kategoryzacyjne mają jednakowy status. Węzły różnią się znacznie pod względem stopnia utrwalenia (*entrenchment*) czy kognitywnego wyróżnienia, jedne z nich podlegają więc aktywacji z dużo większą łatwością niż inne. W przypadku słowa *ring* sens OKRĄGŁA SZTUKA BIŻUTERII NOSZONA NA PALCU jest przypuszczalnie prototypem tej kategorii i w neutralnym kontekście jego aktywacja jest bardziej prawdopodobna niż aktywacja innych sensów. Dalej, relacje kategoryzacyjne różnią się nie tylko wyróżnieniem kognitywnym, ale także pod względem dystansu, tj. tego, na ile [A] musi zostać rozszerzone lub skonkretyzowane, byśmy otrzymali [B].

Sieć ta w swej pełnej formie przedstawia konwencjonalne użycie jednostki leksykalnej, tzn. zakres pojęć, dla których jednostka ta jest stosowana. Dokładny kształt sieci może się różnić w zależności od użytkownika języka, jego doświadczenia i sądów kategoryzacyjnych, jakich dokonuje, ale jeśli wystarczająca liczba węzłów jest wspólna dla wielu użytkowników, nie stanowi to problemu w komunikacji. Nie mamy także bezpośredniej możliwości, by ustalić stopień „subtelności”, jaki użytkownicy języka osiągają w opanowywaniu skonwencjonalizowanych użyć (tzn. jak daleko „w dół” rozwijają sieć, obejmując coraz to bardziej szczegółowe zastosowania, ani też stopień „schematyczności”, tj. do jakiego stopnia rozwijają sieć „do góry” poprzez kolejne stopnie abstrakcji). Jednak szczegóły tego typu są mniej ważne niż

³ Chodzi tu o popularny za Atlantykiem szczególny rodzaj zapasów mający charakter cyrkowy bardziej niż sportowy, stąd też nieco dalej mowa jest o ringu prostokątnym, takim jak w boksie, nie zaś o okrągłej macie, na jakiej toczą się walki w zapasach — dyscyplinie olimpijskiej [przyp. tłum.].



Rysunek 1

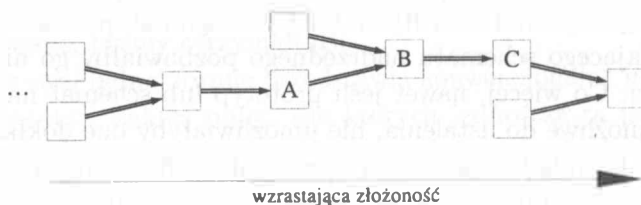
stwierdzenie, że istotnie należy uznać istnienie takiej sieci — próba zredukowania znaczenia leksemu do pojedynczego węzła przeważnie okazuje się nieudana. Oczywistymi kandydatami w tego typu redukcji są prototyp i schemat na najwyższym poziomie, oznaczające odpowiednio sens podstawowy i najbardziej abstrakcyjny. Nie można jednak przypuszczać, że każda kategoria leksykalna posiada możliwy do precyzyjnego ustalenia prototyp, ani że użytkownicy języka bez różnicy wyabstrahowują nadrzędny schemat (*superschema*), którego wszystkie inne węzły sieci są uszczegółowieniami (nie ma takiego schematu na Rysunku 1.). Często stopień abstrakcyjności wszechogarniającego schematu nadrzędnego pozbawiałby go niemal zupełnie zawartości. Co więcej, nawet jeśli prototyp lub schemat nadrzędny byłyby zawsze możliwe do ustalenia, nie umożliwiałyby one dokładnego przewidywania, jaki układ rozszerzeń i uszczegółowień — spośród tych, które są „do pomyślenia” lub są możliwe semantycznie — faktycznie funkcjonuje w języku w sposób skonwencjonalizowany. Ponieważ nie są one całkowicie przewidywalne, konwencjonalne użycia leksemu muszą zostać przyswojone.

Znajomość skonwencjonalizowanych użyć jednostki leksykalnej obejmuje zatem całą sieć i musi być jako taka opisywana. Każdy węzeł sieci przedstawia odrębną predykcję i wspólnie z biegunem fonologicznym stanowi odrębny wariant semantyczny tejże jednostki. Ponieważ jednak nie zajmujemy się tu szczegółowo polisemią, skoncentrujemy się poniżej na pojedynczych węzłach. Stawiamy sobie pytanie: co jest konieczne do scharakteryzowania leksemu (lub jakiegoś nowo powstałego wyrażenia), kiedy jest on rozumiany w określony sposób?

Domeny kognitywne

Teza C oznacza, iż predykcje językowe pozostają w pewnej relacji do domen kognitywnych. Podstawowym spostrzeżeniem jest to, że jedne pojęcia presuponują, a tym samym obejmują inne, stanowiące niezbędną podstawę dla ich powstania i charakterystyki. Na przykład pojęcie *przeciwprostokątnej* presuponuje pojęcie *trójkąta prostokątnego*, bez którego jest niezrozumiałe; obejmuje je jako niezbędną część swojej charakterystyki, tj. jako domenę kognitywną. Podobnie pojęcie *rzut różny* presuponuje jako jedną z domen złożoną wiedzę na temat reguł gry w piłkę nożną.

Uzasadnione jest więc postulowanie istnienia różnych hierarchii złożoności pojęciowej, w których pojęcie na jednym poziomie hierarchii powstaje jako wynik różnych operacji kognitywnych dotyczących pojęć na poziomach niższych, jak pokazuje to Rysunek 2. Procesy te, oznaczone podwójnymi strzałkami, obejmują koordynację pojęć na niższych poziomach (tzn. łączenie ich zawartości), a także określanie profilu i inne wymiary obrazowania, o czym w następnych podrozdziałach. Na przykład poprzez skoordynowanie kilku pojedynczych realizacji pojęć *linia i kąt*, otrzymujemy pojęcie *trójkąta*. Daje nam ono wraz z pojęciem *prostokątności* pojęcie *trójkąta prostokątnego*, które spełnia rolę domeny kognitywnej dla *przeciwprostokątnej*. To ostatnie z kolei może potencjalnie stanowić domenę dla takich pojęć wyższego rzędu jak *środek przeciwprostokątnej*, i tak w nieskończoność.



Rysunek 2

Fundamentalnym zjawiskiem jest to, iż konceptualizacja na każdym poziomie hierarchii może funkcjonować jako domena dla charakterystyki predykcji językowej. Na przykład na Rysunku 2. element [A] przedstawiony jest jako pojęcie spełniające rolę domeny dla predykcji [B], wynikłej z dokonania operacji na [A] i skoordynowania jej z jakąś inną zawartością. Skoro jednak predykcja jest konceptualizacją, [B] może stanowić domenę kognitywną dla predykcji [C], powstałej na skutek dalszych operacji. Twierdzenie to oznacza, że punktem wyjściowym dla analizy semantycznej danego wyra-

żenia jest konceptualizacja złożona wewnętrznie w dowolnym stopniu. Choć może to się wydać oczywiste, podejście to znacznie się różni od niektórych zazwyczaj przyjmowanych. Po pierwsze, stoi w opozycji do poglądu, jakoby znaczenie danego wyrażenia było bezpośrednio opisywalne w kategoriach zamkniętego zbioru podstawowych, nierozkładalnych elementów semantycznych — domena kognitywna nie musi być nierozkładalna (*primitive*), nie istnieje też żaden ograniczony, ustalony zestaw domen. Po drugie, odrzuca się tu rozumienie znaczenia jako wiązki semantycznych znaczników lub cech — domena kognitywna jest zintegrowaną konceptualizacją sama w sobie, nie zaś wiązką cech.

Co znajduje się na najniższym poziomie owych hierarchii złożoności pojęciowej? Wobec problemu istnienia podstawowych, nierozkładalnych elementów pojęciowych zajmuję stanowisko neutralne, nie przyjmując ich istnienia za konieczne. Konieczne jest jednak uznanie istnienia jakiejś wrodzonej zdolności doświadczenia mentalnego, tj. zestawu poznawczo nieredukowalnych przestrzeni przedstawieniowych (*representational spaces*) lub pól potencjału pojęciowego — nazywam je domenami podstawowymi. Należy do nich doświadczenie czasu i zdolność do konceptualizowania różnych konfiguracji elementów w dwu- i trójwymiarowej przestrzeni. Istnieją domeny podstawowe związane z różnymi zmysłami — spektrum barw (tj. zakres możliwych wrażeń w ich postrzeganiu), zdolność odbierania dźwięków w określonym przedziale częstotliwości, domeny określające wrażenia smaku i zapachu itp. Pewne domeny są też niewątpliwie konieczne w przypadku uczuć i wrażeń kinestetycznych. Nie proponuję ścisłego zestawu domen podstawowych, ważne jest raczej to, iż niektóre rodzaje doświadczenia mentalnego są poznawczo nieredukowalne. Przypuszczalnie zaczynamy konstruować nasz świat mentalny na podstawie doświadczeń w ramach domen podstawowych, osiągając wyższe poziomy organizacji pojęciowej poprzez wrodzone procesy poznawcze.

Niektóre predykcje językowe można scharakteryzować tylko w odniesieniu do domen podstawowych, np. *czerwony* (w odniesieniu do spektrum barw), *gorący* (temperatura), *linia* (przestrzeń dwuwymiarowa) czy *zanim* (czas). Większość predykcji presuponuje jednak domeny na wyższych poziomach organizacji pojęciowej. Na przykład pojęcie trójkąta prostokątnego, stanowiącego domenę dla *przeciwprostokątnej*, jest niepodstawowe („abstrakcyjne”), będąc redukowalnym do pojęć bardziej fundamentalnych. To, że trójkąt prostokątny funkcjonuje w dwuwymiarowej przestrzeni (a więc zawiera ją w sobie jako domenę podstawową) nie znosi jego (niepodstawowego) statusu jako pojęcia. Podobnie rzeczownik *końcówka* presuponuje pojęcie długiego, najczęściej cienkiego obiektu, znaczenie pojęcia *łokieć* częściowo wynika z miejsca, jakie zajmuje w ludzkim ramieniu, *kwiecień* wywołuje

złożone pojęcie cyklu miesięcy składających się na rok, zwrot *dokonać rozszady* presuponuje znajomość reguł gry w szachy itp. Nie ma więc ustalonego czy uniwersalnego zestawu domen kognitywnych, może nią być jakikolwiek aspekt naszego doświadczenia mentalnego lub świata pojęciowego.

Zasadniczo więc dokonanie pełnego opisu predykcji wymagałoby podania pełnych opisów domen kognitywnych, jakie predykcja ta presuponuje. To z kolei wymagałoby opisu bardziej podstawowych pojęć presuponowanych przez każdą z tych domen i tak dalej, aż osiągniemy poziom domen podstawowych. Należałoby także scharakteryzować zdolności kognitywne użytkownika języka oraz wykonywane przez niego operacje uniwersalne, dzięki którym w procesie poznawczym tworzą się owe hierarchie pojęciowej złożoności. Ujmując rzecz krótko, pełny i skończony opis struktury semantycznej wymagałby pełnego opisu poznania i tworzonych przez nie hierarchii pojęciowych!

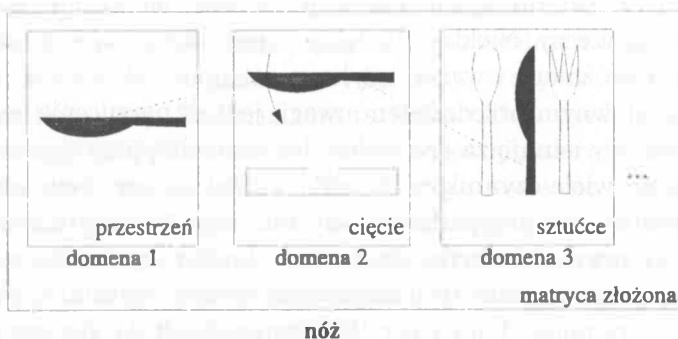
Nie jest to naturalnie cel możliwy do osiągnięcia na krótką metę. W praktyce musimy maksymalnie wykorzystać możliwości opisu cząstkowego i szkicowego, charakteryzując odpowiednie domeny z dokładnością konieczną do uzyskania wymaganych celów szczegółowych. Musimy jednak zdawać sobie sprawę, czego wymagałby dokładny poznawczo opis struktury semantycznej, gdyby był możliwy. Nie ma sensu łudzenie się nieuzasadnionym poglądem, jakoby możliwe było zrozumienie natury znaczenia bez porównywalnego zrozumienia procesów poznawczych, a także hierarchii pojęciowych oraz systemu wiedzy, które są ich wynikiem. Struktura semantyczna nie jest odrębnym czy też autonomicznym „modułem” organizacji psychicznej, który można wyjąć i badać w oderwaniu od bogatej materii naszego doświadczenia mentalnego. Postrzeganie struktury semantycznej jako samodzielnego komponentu systemu językowego, możliwego do opisania w sposób algorytmiczny, jest wygodne ze względów teoretycznych, ale w sposób konieczny i drastyczny zubaża i zniekształca sam przedmiot zainteresowania.

Innym wątkiem prowadzącym do podobnych wniosków są rozważania na temat liczby domen kognitywnych presuponowanych przez daną predykcję. Pełny zestaw domen ważnych dla opisu predykcji nazywać będziemy jej matrycą. Matrycę uznajemy za złożoną, jeśli składa się na nią więcej niż jedna domena, co jest zjawiskiem typowym. Nawet w przypadku domen podstawowych łatwo można znaleźć przykłady, gdzie pojedyncza domena jest niewystarczająca. Na przykład *pi-pip*⁴ jest krótkim dźwiękiem, zbliżonym do czystego tonu, stąd scharakteryzowanie tego pojęcia presuponuje

⁴ W znaczeniu ‘dźwięk klaksonu’, oryg. beep, co może również oznaczać dźwięk wydawany przez urządzenie elektroniczne itp. Chodzi o krótki dźwięk o dość wysokiej częstotliwości [przyp. tłum.].

podstawowe domeny czasu i wysokości dźwięku. *Błysk* to krótkie, intensywne i najczęściej rozproszone wrażenie światła, tak więc opis tego rzeczownika musi uwzględniać czas, spektrum światła widzialnego (szczególnie wymiar jasności) i rozciągłość pola widzenia.

Matryca predykcji presuponujących domeny niepodstawowe jest często dosyć duża, a czasami bez wyraźnych granic. Złożoną matrycę predykatu *nóż* w sposób schematyczny przedstawia Rysunek 3. Jednym z elementów predykatu jest typowy kształt noża lub cały zestaw typowych kształtów, presuponujący domenę przestrzeni. Innym ważnym elementem jest rola, jaką przedmiot ten spełnia jako narzędzie tnące; pojęcie kanonicznego wydarzenia, jakim jest cięcie, funkcjonuje jako domena wtórna, niepodstawowa. Inne wymiary tego pojęcia, z których każdy przywołuje jakąś domenę niepodstawową, obejmują typową wielkość noża; jego wagę; materiał, z którego jest zwykle wykonany; to, że wraz z łyżką i widelcem jest częścią zestawu sztućców; gry, w jakich się go używa i ich podłoże kulturowe; fakt, że w cyrkach wykonywane są sztuczki i pokazy z nożami; funkcję, jaką noże odegrały w podboju Ameryki i tak bez końca. Wszystkie te różnorodne sfery pojęciowe łączy to, że w każdej uczestniczy przedmiot, który desygnowany jest poprzez słowo *nóż* (poniżej nastąpi sprecyzowanie pojęcia desygnowania).



Rysunek 3

W tym miejscu pojawia się fundamentalne pytanie dotyczące teorii semantycznej. Które z elementów złożonej matrycy są częścią skonwencjonalizowanego znaczenia wyrażenia językowego, a które należą do zakresu wiedzy pozajęzykowej? Czy w ogóle można przeprowadzić taki podział? Według poglądów tradycyjnych tak. Ogólnie rzecz biorąc, teoretycy semantyki przyjmują, że znaczenie słowa takiego jak *nóż* nie może być wiązane z ogromnym, nieograniczonym zakresem wiedzy, jaką posiadają na temat danego

przedmiotu użytkownicy języka, lecz z pewną ograniczoną częścią tej wiedzy. Opis językowy konwencjonalnego znaczenia słowa przypomina bardziej hasło słownikowe niż encyklopedyczne. Możliwe jest więc ściśle rozgraniczenie między wiedzą językową a pozajęzykową (między „semantyką” a „pragmatyką”⁵). Fakty językowe nie dostarczają jednak zbyt wielu dowodów na poparcie tej tezy. Haiman (1980) dokonał przeglądu argumentów mających uzasadniać rozgraniczenie językowej i pozajęzykowej wiedzy związanej z danym terminem i doszedł do wniosku, że są one niewystarczające. Istnienie tej wyraźnej jakoby granicy postuluje się nie na podstawie faktów, lecz w sferze metodologicznej i tylko w takim przypadku można traktować strukturę semantyczną oraz w ogóle strukturę języka jako zamknięty system poddający się formalnemu opisowi algorytmicznemu. Dogodność teoretyczna nie stanowi jednak dowodu empirycznego. Nie widzę apriorycznego powodu, dla którego trzeba by uznać realność dychotomii między semantyką a pragmatyką.

Przyjmuję w zamian encyklopedyczne spojrzenie na semantykę językową. Nie wyznaczam konkretnej granicy między wiedzą językową a pozajęzykową na temat desygnatu nazwy, takiej by pewne wartości z jednej jej strony w sposób oczywisty miały podlegać semantyce, natomiast te po jej drugiej stronie można by bezpiecznie relegować do sfery pragmatyki. Myślę, że o wiele bardziej realistyczny jest postulat o stopniowalności elementów „centralnych” w specyfikacjach stanowiących naszą encyklopedyczną wiedzę na temat danej rzeczy. Niektóre domeny i specyfikacje są w sposób oczywisty bardziej wyróżnione i ważne językowo niż inne, tak więc w praktyce to one stają się głównym przedmiotem uwagi, jednak narzucenie jakiegokolwiek dokładnej granicy uznaję za arbitralne. Na centralną pozycję danej specyfikacji składa się wiele czynników, między innymi to, czy dana własność jest cechą inherentną czy przypadkową, czy ma charakter gatunkowy czy jednostkowy, czy przynależy tylko do danego obiektu czy też do wielu innych itp. (Pełniejsze omówienie tych zagadnień znaleźć można w *Foundations of Cognitive Grammar*, Langacker 1987, w rozdziale 4). Na poziomie przetwarzania kognitywnego centralny status danej cechy można określić jako prawdopodobieństwo jej aktywacji w momencie użycia słowa.

Powszechność „słownikowego” spojrzenia na semantykę językową częściowo wynika z wszechobecności metafory pojemnika, którą przeniknięte jest nasze myślenie o języku i sposób mówienia o nim (por. Reddy 1979). Metafora ta traktuje leksemy jako „pojemniki” na abstrakcyjną substancję zwaną „znaczeniem”; użytkownicy języka przenoszą znaczenia wysyła-

⁵ Langacker celowo umieszcza te terminy w cudzysłowie — sam nie dokonuje takiego rozgraniczenia [przyp. tłum.].

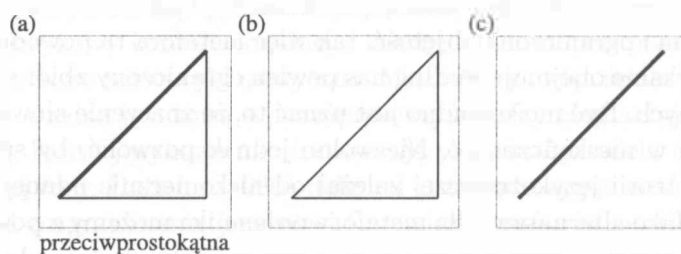
jąc tam i z powrotem ciągi takich pojemników. Każdy fizyczny pojemnik ma określoną i ograniczoną objętość, tak więc metafora ta powoduje, że jednostki leksykalne obejmują według nas pewien ograniczony zbiór specyfikacji semantycznych. Być może trudno jest uznać to, że znaczenie słowa może być rozszerzane w nieskończoność. Nie wolno jednak pozwolić, by sposób sformułowania teorii językoznawczej zależał od niekoniecznie udanej przenośni tego typu. Jako alternatywę dla metafory pojemnika możemy z powodzeniem uważać traktowanie jednostki leksykalnej jako sposobu dostępu do otwartych systemów wiedzy encyklopedycznej. Użytkownicy języka nie przesyłają do siebie znaczeń (jedyne, co przesyłają to fale dźwiękowe). Jest raczej tak, że rozpoznanie leksemu w potoku mowy umożliwia im aktywację wybranych fragmentów wiedzy, którą posiadają. Komunikacja jest możliwa do takiego stopnia, do jakiego porównywalne są systemy wiedzy różnych użytkowników języka, ale ponieważ nigdy nie są one identyczne, komunikacja również nigdy nie jest doskonała.

Profil i baza

Zgodnie z tezą D podstawowym procesem w każdej predykcji językowej jest nałożenie profilu na bazę. Bazą dla predykcji jest nic innego jak jej matryca, tj. zestaw aktywnych domen (lub, bardziej precyzyjnie, tych fragmentów domen, które dana predykcja przywołuje i których wymaga). Pewien aspekt bazy jest zawsze uwydatniony; służy on, mówiąc intuicyjnie, jako ognisko bazy. Podstruktura ta jest profilem predykcji. Nie wiem, czy profilowanie można sprowadzić do jakiegoś niezależnie rozpoznawalnego zjawiska psychologicznego. Czynniki, które jawią się jako potencjalnie ważne, obejmują układ figura/tło, centrum uwagi i poziom aktywacji, jednak problematycznym byłoby utożsamianie profilu z którymkolwiek z nich. Bez względu na swoje poznawcze podłoże, profilowanie jest dla semantyki językowej zjawiskiem fundamentalnym.

Uznaję również profil za coś, co obejmuje te elementy bazy, które predykcja desygnuje. Desygnacji nie rozumiemy więc jako relacji między wyrażeniem językowym a „światem”, lecz raczej jako relację między całością konceptualizacji a pewnymi jej elementami. Na przykład pojęcie *trójkąta równobocznego* funkcjonuje jako baza dla pojęcia *przeciwprostokątnej*, którego profil (desygnat) stanowi jedna z linii składających się na bazę, jak przedstawia to schemat 4 (a). Szczególne wyróżnienie profilu względem reszty bazy graficznie oznaczamy grubymi liniami.

Profilowanie jest jedną z operacji kognitywnych odpowiedzialnych za rozrastanie się hierarchii złożoności pojęciowej (por. Rysunek 2.) — predykcja



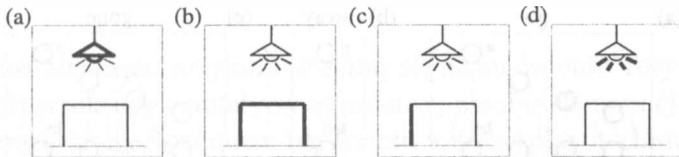
Rysunek 4

presuponuje i zawiera w sobie bazę, z której wyróżnia jakieś odrębne pojęcie wyższego rzędu poprzez nałożenie na nią profilu. Znaczenie wyrażenia nie zawiera się więc wyłącznie w bazie lub w profilu; oba aspekty predykcji są niezbędne dla jej wartości semantycznej. Wartość ta odzwierciedla wyniesienie jakiejś części bazy do szczególnego poziomu, wyróżnienie jej pod względem funkcjonalnym. Przykładowo, jeżeli zniesiemy profil *przeciwprostokątnej*, tak jak na Rysunku 4. (b), otrzymamy pojęcie *trójkąta równobocznego*; jeżeli zniesiemy niewyprofilowaną część bazy, tak jak na Rysunku 4.(c), nie ma podstaw, by pozostałą linię uznać za *przeciwprostokątną*, które to pojęcie funkcjonuje tylko w kontekście *trójkąta równobocznego*. Można więc bazę predykcji traktować jako „ramię” potrzebną do ustalenia natury i tożsamości zamierzonego desygnatu — ktoś może uchodzić za *kuzyna*, tylko jeśli łączy go z kimś innym ciąg powiązań rodzinnych; przedział czasu jest *antraktem* tylko wtedy, kiedy występuje pomiędzy częściami przedstawienia; za *końcówkę* możemy uznać tylko krańcową część długiego obiektu.

Bez względu na stopień złożoności wszystkie wyrażenia można scharakteryzować semantycznie w kategoriach nałożenia profilu na bazę. Wzorzec złożenia gramatycznego musi precyzyjnie określić na swoim biegunie semantycznym, który element spośród „dostarczonych” przez wyrażenia składowe jest wybrany jako profil wyrażenia złożonego. To, co zwykle nazywane jest członem głównym danej konstrukcji, to po prostu ten składnik, od którego wyrażenie złożone dziedziczy swój profil (i co za tym idzie, kategorię gramatyczną). Rozważmy na przykład wyrażenia rzeczownikowe w punkcie (2), przyjmując, że każde z nich przywołuje jako swoją bazę sytuację przedstawioną na Rysunku 5.

- (2) (a) lampa nad stołem
 (b) stół pod lampą
 (c) noga stołu pod lampą
 (d) światło lampy nad stołem

Rysunek 5. (a)–(d) odpowiada odpowiednio wartościom wyrażeń (2) (a)–(d). Wyrażenia te różnią się między sobą semantycznie, jednak nie ze względu na inną zawartość pojęciową — przyjęliśmy dla nich wspólną bazę obejmującą pojęcie lampy (i stąd światła), stołu (stąd nóg stołowych) oraz relacji przestrzennej pomiędzy nimi. Różnice semantyczne wynikają głównie z nałożenia na tę bazę różnych profili; wychodząc od tego samego podstawowego zestawu pojęć, każde z wyrażeń „wybiera” jako desygnat inną podstrukturę. Łatwo można zauważyć, że w każdym przypadku pojęcie desygnowane przez całość wyrażenia jest tym, które profiluje rzeczownik będący członem głównym. Wzorec złożenia pozwalający na modyfikowanie rzeczownika przez wyrażenie przyimkowe opisuje złączenie ich zawartości w celu utworzenia spójnego pojęcia złożonego, a także określa to, iż profilem struktury złożonej jest element desygnowany przez tenże rzeczownik.



Rysunek 5

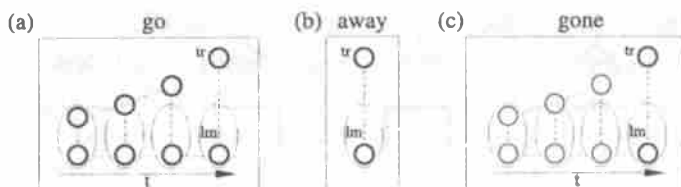
Wyrażenia te mają charakter rzeczownikowy, ale pojęcie profilowania (desygnowania) można również stosować do predykcji relacyjnych (czasowników, przysłówków, przymiotników, przyimków i innych). Predykcja relacyjna profiluje „połączenia” pomiędzy elementami pojęciowymi, gdzie elementem może być rzecz lub inna relacja. Połączenia te można uważać za operacje kognitywne określające względną pozycję elementów wewnątrz domeny. Jako przykład porównajmy znaczenia słów *go* ‘iść’, *away* ‘stąd’ i *gone* ‘poszła’ w punkcie (3):

- (3) (a) You’ve been here long enough — please go now. ‘Byłeś tu już wystarczająco długo. **Idź** już sobie’.
 (b) California is very far away. ‘Kalifornia jest bardzo daleko **stąd**’.
 (c) By the time I arrived, she was already gone. ‘Zanim przybyłem, już **poszła** (już jej nie było)’.

Wszystkie te słowa są polisemiczne, ale w każdym przypadku skupimy uwagę na pojedynczym, zilustrowanym tu sensie.

Ponieważ *go* jest czasownikiem, desygnuje proces, tj. ciąg konfiguracji relacyjnych następujących kolejno w czasie konceptualizowanym, stąd w ma-

trycy tego słowa czas jest jedną z domen (co oznacza strzałka na Rysunku 6. (a)), inną zaś jest przestrzeń. Diagram pokazuje tylko cztery „stany” — w tym początkowy i końcowy — spośród tworzącego kontinuum ciągu składającego się na ten proces. Kółka oznaczają dwóch głównych uczestników procesu, trajektor (*tr*) [obiekt wyróżniony] i landmark (*lm*) [punkt odniesienia]. Linie kropkowane oznaczają odpowiedniości — trajektor i landmark są te same w całym procesie. Grube przerywane linie między trajektorem i landmarkem reprezentują wyprofilowane połączenia odpowiedzialne za relacyjny charakter predykcji, tj. procesy kognitywne, które rejestrują pozycję trajektora wewnątrz domeny względem landmarka. W stadium początkowym trajektor znajduje się w „sąsiedztwie” landmarka, oznaczonym jako elipsa; następnie w miarę upływu czasu jego położenie się zmienia, aż do momentu, kiedy jest od landmarka znacznie oddalony.



Rysunek 6

Away nie jest czasownikiem, stąd czas nie jest dla tej predykcji domeną aktywną. W przykładzie (3) (b) *away* profiluje pojedynczą konfigurację przestrzenną przedstawioną na Rysunku 6. (b). Zauważmy, że konfiguracja ta jest tym samym, co końcowy stan profilu *go* — trajektor znajduje się poza sąsiedztwem landmarka, tak więc proces oznaczany przez *go* prowadzi do relacji przestrzennej oznaczanej przez *away*. Przykład (3) (b) pokazuje jednak, że relacji tej nie musimy postrzegać jako rezultatu ruchu trajektora (przypuszczalnie Kalifornia pozostaje przez cały czas w jednym miejscu).

A jak ma się rzecz z *gone*? Rysunek 6. (c) pokazuje, iż predykcja ta różni się zarówno od *go*, jak i od *away*, lecz pod pewnymi względami przypomina każde z nich. Pokrywa się z *away* pod względem profilowania pojedynczej relacji przestrzennej, w której trajektor leży poza sąsiedztwem landmarka. Predykcje te różnią się jednak pod względem bazy — bazą dla *away* jest po prostu pewien fragment domeny przestrzeni, natomiast w przypadku *gone* bazę stanowi proces profilowany przez *go*. Wyrażenie *gone* można odnieść tylko do czegoś, co uległo procesowi oznaczanemu przez *go*, który to proces stanowi bazę tegoż wyrażenia. *Go* i *gone* są identyczne pod względem

podstawowej zawartości pojęciowej, lecz różnią się profilem nałożonym na tę zawartość. Owa różnica w profilowaniu jest tym, co pod względem semantycznym do wartości wyrażenia wnosi predykcja będąca imiesłowem biernym (która może sama występować w wielu wariantach znaczeniowych, zob. Langacker 1982). Morfem imiesłowowy przyjmuje jako bazę schematyczny proces i profiluje tylko końcowy stan tego procesu. Konstrukcja imiesłowowa utożsamia schematyczną bazę morfemu imiesłowowego z konkretnym procesem profilowanym przez temat czasownika, ale precyzuje, że na poziomie struktury złożonej przeważa profil tegoż morfemu (tzn. że jest on członem głównym konstrukcji złożonej). Mówiąc w skrócie, efektem końcówki fleksyjnej imiesłowu jest na biegunie semantycznym przekształcenie procesu, np. *go*, w relację nieprocesualną, profilującą jedynie końcowy stan tegoż procesu.

Obrazowanie

W pozostałej części artykułu skupimy się na omówieniu Tezy E. Twierdzi się w niej, iż struktury semantyczne zawierają w sobie skonwencjonalizowany sposób obrazowania. Rozumiem ten termin w szczególny, techniczny sposób. Nie mam tu na myśli wyobrażeń wzrokowych lub ogólnie zmysłowych, badanych przez Kosslyna (1980), Sheparda (1978) i innych (choć uznaję, że zjawiska te są poznawczo i semantycznie ważne). Chodzi mi raczej o naszą zdumiewającą psychologiczną zdolność do „nadawania struktury” lub „konstruowania”⁶ określonej sytuacji wyobrażeniowej na wiele różnych sposobów. Biorąc pod uwagę oczywiste znaczenie tej zdolności, zastanawiające jest, że poświęca się jej tak niewiele uwagi. Twierdzę wręcz, iż obrazowanie ma wartość fundamentalną w opisie zarówno struktury semantycznej, jak i gramatycznej, oraz że leży ono u podstaw subiektywistycznej teorii znaczenia.

W celu opisanie struktury gramatycznej i semantycznej, gramatyka kognitywna proponuje wyłącznie jednostki symboliczne, z których każdej przypisywana jest pewna zawartość konceptualna. Zawartości tej nadana jest również pewna struktura — w jednostce symbolicznej zawarty jest konwencjonalny sposób obrazowania, który ma swój wkład w jej wartość semantyczną. Na skutek obrazowania dwa wyrażenia o tej samej zawartości pojęciowej lub opisujące tę samą obiektywną sytuację mogą mieć inne znaczenia, tak jak *go* i *gone*, które, mając tę samą zawartość pojęciową, różnią

⁶ Ang. *construe*. Tu i w innych miejscach, gdzie użyty jest ten termin, nie chodzi więc o potoczne „budowanie” wypowiedzi, lecz o różnorodne widzenie konceptualizowanej sytuacji (używa się też terminu *konstruowanie sceny*) [przypr. tłum.].

się znaczeniem na skutek innego profilu (Rys. 6.). Leksykalne i gramatyczne środki językowe nie są więc semantycznie neutralne — ich naturą jest ustrukturywanie zawartości konceptualnej dla celów symbolizacji. Trzeba tu zaznaczyć, że rozróżnienie między zawartością i obrazowaniem dokonywane jest częściowo w celu łatwiejszego wyjaśnienia zjawisk i nie powinno być rozumiane jako ścisła dychotomia. Owe dwa aspekty znaczenia przechodzą w siebie nawzajem w sposób stopniowy i mogą być nierozłączne — każda konceptualizacja wyraża pewien konkretny sposób konstruowania swojej zawartości, choćby poprzez wybór „ustawień domyślnych”.

Semantyka językoznawcza musi więc obejmować konwencjonalne obrazowanie w naturalny i integralny sposób. Nie może być ono traktowane jako czynnik dodatkowy; jego różnorodne wymiary stanowią niezbywalną część procesu konceptualizacji, a predykcja językowa, poprzez sam fakt zaistnienia, przyjmuje określone wartości według tych wymiarów. Niektóre z ważnych wymiarów obrazowania wymienione są w punkcie (4) i zostaną w tej kolejności omówione:

- (4) (a) poziom ukonkretnienia
- (b) założenia i oczekiwania
- (c) wtórna aktywacja
- (d) skala i zakres predykcji
- (e) względne wyróżnienie podstruktur
- (f) perspektywa

Niektóre z tych wymiarów składają się z czynników wymagających odrębnego omówienia. Podane tu uszeregowanie i pogrupowanie zjawisk nie ma istotnego znaczenia.

Pierwszym wymiarem obrazowania jest poziom precyzji i ilość szczegółów, z jaką charakteryzuje się dany konceptualizowany obiekt⁷. Oczywiście staje się tu nierozzerwalność obrazowania od zawartości konceptualnej — pojęcie schematyczne posiada mniej zawartości niż to, które charakteryzuje większa „ziarnistość” lub „rozdzielczość”. Poziom ukonkretnienia zidentyfikowano już jako jeden z parametrów polisemii leksykalnej; niektóre ze skonwencjonalizowanych sensów leksemu są zwykle schematyczne (lub przeciwnie, bardziej wyspecjalizowane) w odniesieniu do innych (Rysunek 1.). Ten sam rodzaj relacji często zachodzi między różnymi leksemami i w takim przypadku zwykło się mówić o „hiponimii” lub „hierarchiach taksonomicznych”. Mamy więc uporządkowane ciągi słów takie, jak w punkcie (5) (a) — (b), gdzie ciągle strzałki oznaczają schematyzację:

⁷ Ang. *entity*, a więc niekoniecznie obiekt w sensie fizycznym, a raczej ogólnie pojęte „coś”, jakiś „byt”. Nie chodzi tu przy tym wyłącznie o byty określone rzeczownikami, lecz jakimkolwiek częściami mowy lub wyrażeniami językowymi [przyp. tłum.].

- (5) (a) poruszać się → przemieszczać się z miejsca na miejsce → biec → biec sprintem
 (b) zwierzę → gad → wąż → grzechotnik → grzechotnik z gatunku *Crotalus Cerastes*
 (c) długi → długi na prawie 20 metrów → długi na 19,5 metra → mający dokładnie 19 metrów i 57 centymetrów długości

Również w punkcie (5) (c) uznaję każde z wyrażeń za schematyczne względem wyrażenia po nim następującego – schemat wprowadza pewne domeny (w tym przypadku skalę długości) i wyznacza względnie szeroki zakres możliwych wartości wewnątrz tych domen; konkretyzacje schematu zawężają dopuszczalne wartości do węższych zakresów (i same w sobie mogą wprowadzać dalsze domeny). Widzimy na podstawie tego przykładu, że poziom ukonkretnienia, tak jak inne wymiary obrazowania, można odnieść do nowo tworzonych wyrażeń o dowolnym stopniu złożoności, niekoniecznie do jednostek leksykalnych. Budując zdanie, użytkownik języka z konieczności przedstawia daną sytuację na pewnym poziomie ukonkretnienia. Mógłby przykładowo opisując to samo wydarzenie, użyć któregośkolwiek z następujących zdań:

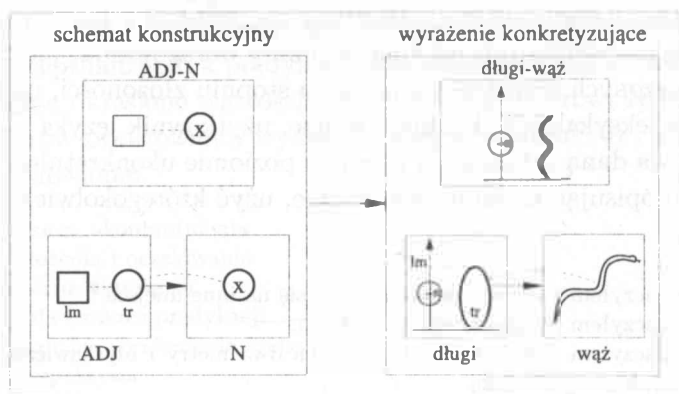
- (6) (a) Zobaczyłem zwierzę i przemieściłem się na inne miejsce.⁸
 (b) Zobaczyłem długiego węża i uciekłem.
 (c) Zobaczyłem grzechotnika długiego na dwa metry i błyskawicznie salwowałem się ucieczką.

O ile ostatnie zdanie ma z pewnością największą dramaturgię, to jednak jeśli mówiącemu bardziej zależałoby na utrzymaniu reputacji kogoś nieustraszonego, mógłby on z powodzeniem wybrać zdanie (6) (a) o większej schematyczności.

Relacje schematyczności odgrywają również znaczącą rolę w konstrukcjach gramatycznych. Konstrukcja jest to wzorzec łączący dwie lub więcej struktury składowe w strukturę złożoną. Wzorce tego typu w gramatyce kognitywnej opisuje się jako schematy konstrukcyjne, tzn. złożone struktury symboliczne całkowicie paralelne względem konkretyzujących je wyrażeń, jednak funkcjonujące na takim poziomie schematyczności, który neutralizuje różnice między nimi. Jako urzeczywistnienie regularności strukturalnej schemat konstrukcyjny można uważać za szablon dla rozwinięcia się nowych konkretyzujących go wyrażeń, uzyskanych poprzez uszczegółowienie

⁸ W punkcie 5 jako *przemieszczać się* tłumaczyliśmy czasownik *locomote*, tu zaś używamy tego odpowiednika dla angielskiego *move on*. Choć *move* w p. (5) oddaliśmy jako *poruszać się*, użycie tego sformułowania w p. (6) zmieniłoby sens zdania. Ta niekonsekwencja tłumaczeniowa nie ma jednak wpływu na wywód Langackera i wnioski, do których dochodzi [przyp. tłum.].

jego schematycznych składników. Na przykład struktura z lewej strony Rysunku 7. jest szkicem bieguna semantycznego konstrukcyjnego schematu opisującego łączenie rzeczownika z modyfikującym go przymiotnikiem (pełny opis obejmowałby także relacje między strukturami składowymi i strukturą złożoną na biegunie fonologicznym; w angielszczyźnie określają one poprzedzanie rzeczownika przez przymiotnik). Konkretnie wyrażenie, takie jak *długi wąz*, uznawane jest za gramatyczne poprzez to, iż jest konkretyzacją tegoż schematu, a relacja kategoryzująca między tym schematem a konkretyzacją stanowi opis strukturalny tego wyrażenia.



Rysunek 7

Typowe konstrukcje cechuje również konkretyzacja syntagmatycznych relacji między dwoma strukturami składowymi. Rozważmy schemat konstrukcyjny na Rysunku 7. Predykcja rzeczownikowa profiluje rzecz, oznaczoną przez kółko. Predykcja przymiotnikowa ma charakter relacyjny, profilujący połączenia pomiędzy trajektorem, również rzeczą, i bliżej nieokreślonym landmarkiem. Każda konstrukcja opiera się na odpowiednościach między elementami struktur składowych — w tej konstrukcji typu PRZYMOTNIK (ADJ) + RZECZOWNIK (N) kluczowa odpowiedność zachodzi między trajektorem przymiotnika a obiektem wyprofilowanym przez rzeczownik. Przerywana linia oznaczająca odpowiedność identyfikuje trajektor przymiotnika z profilem rzeczownika, przy czym predykcja przymiotnikowa charakteryzuje ten obiekt bardziej schematycznie, podczas gdy rzeczownik — w większych szczegółach. Owa dodatkowa informacja oznaczona jest na diagramie przez X. Zachodzi tu więc, w konsekwencji, relacja schematyczności pomiędzy trajektorem przymiotnika a profilem rzeczownika, oznaczona

grubą strzałką. Struktura złożona, przedstawiona u góry diagramu, zachowuje profil rzeczownika, ale do właściwej dla niej charakterystyki wyprofilowanego obiektu dodane jest — jako część bazy — uczestnictwo tegoż obiektu w relacji wyrażanej przymiotnikiem.

W konkretnym przypadku wyrażenia *długi wąż* predykcja rzeczownikowa przyjmuje jako domenę pojęcie skali długości. Powiązania relacyjne oznaczają, że kiedy trajektor „przyłożony” jest do tej skali, zajmuje obszar leżący poza pewną normą (n); obszar ten stanowi landmark relacyjny. Przymiotnik *długi* charakteryzuje swój trajektor w sposób dosyć schematyczny. Pomiędzy tym schematycznym trajektorem a konkretną rzeczą oznaczaną przez rzeczownik *wąż* zachodzi odpowiedniość, która dostarcza o wiele pełniejszej informacji na temat tego pierwszego — rzeczownik uszczegóławia schematyczny trajektor przymiotnika. Powstała struktura złożona profiluje węża, jednak zawiera w swej bazie informację dostarczaną przez przymiotnik na temat jego długości. Zauważmy, że wyrażenie konkretyzujące jest dokładnie paralelne w stosunku do schematu konstrukcyjnego pod względem struktur, które zawiera i zachodzących między nimi odpowiedniości. Składowe i złożone struktury wyrażenia *długi wąż* uszczegóławiają odpowiadające im struktury schematyczne, a połączenie leksemów *długi* i *wąż* zachodzi zgodnie z wzorcem schematu.

Nie będziemy dokładnie omawiać drugiego wymiaru obrazowania, tj. konstruowania (*construal*) wypowiedzi w zależności od założeń i oczekiwań. Zachodzi w nim cały szereg zjawisk, np. znany ogólnie kontrast typu

- (7) (a) Szklanka jest do połowy pusta.
(b) Szklanka jest do połowy pełna.

Zdania te są prawdziwe w tych samych okolicznościach zewnętrznych, niewątpliwie jednak różnią się znaczeniem (por. Tuggy 1980). Choć nie będziemy tu omawiać presupozycji, pojęcie to zawiera się z pewnością w kategorii przyjmowanych założeń. Tak samo rzecz się ma ze zjawiskami na poziomie dyskursu, takimi jak asymetria typu podmiot logiczny — komentarz⁹, rozróżnienie między informacją daną (starą i nową) czy podkreślanie w angielszczyźnie przy pomocy akcentu zdaniowego elementów niosących ważne informacje lub z innych powodów godnych wyróżnienia:

- (8) (a) On lubi WĄTRÓBKĘ.
(b) On LUBI wątróbkę.
(c) ON lubi wątróbkę.

⁹ Ang. *topic-comment*. Można też bez przekłamania argumentacji autora mówić tu o układzie *temat-remat* (ang. *theme-rheme*), choć oczywiście terminy te ściśle rzecz ujmując nie oznaczają tego samego [przyp. tłum.].

Bazę predykcji można też postrzegać jako tło, na którym widziany jest profil. Przypomnijmy sobie, że *away i gone* profilują tę samą konfigurację relacyjną, lecz konstruują ją względem innych baz.

Innym przykładem jest różnica semantyczna między *niewiele (few)* a *kilka (a few)*. Zdania w punkcie (9) mogą z powodzeniem opisywać tę samą sytuację (załóżmy, że w obu przypadkach istnieje troje przyjaciół), jednak wyraźnie różnią się znaczeniowo:

- (9) (a) On ma niewielu wpływowych przyjaciół.
(b) On ma kilku wpływowych przyjaciół.

Intuicyjnie możemy stwierdzić, że *niewiele* ma wydźwięk negatywny, natomiast *kilka* — pozytywny. Potwierdzają to przykłady w p. (10) — tylko *niewielu* stwarza negatywny kontekst dla użycia słowa *jakichkolwiek*¹⁰:

- (10) (a) Niewielu ludzi ma jakichkolwiek wpływowych przyjaciół.
(b) *Kilku ludzi ma jakichkolwiek wpływowych przyjaciół

Sugeruję, że *niewiele* określa odbiegnięcie ilościowe od domniemanej normy lub oczekiwania w kierunku negatywnym; na przykład zdanie w p. (9) (a) oznacza, że przyjaciół jest mniej niż osoba o dobrych koneksjach winna mieć. Słowo *kilka* przeciwnie — nie implikuje żadnych szczególnych założeń i po prostu oznacza, że dana liczba jest nieco większa od zera.

Następny wymiar obrazowania — wtórna aktywacja — odnosi się do sieciowego modelu kategorii złożonych, przedstawionego na schemacie 1. Model sieciowy ma zastosowanie uniwersalne i może być użyty do tak różnorodnych zjawisk, jak różne sensy jednostki leksykalnej, allofony danego fonemu czy zespoły struktur złożonych — włączając w to schematy, podschematy i wyrażenia konkretyzujące — reprezentujące konwencjonalny zakres konstrukcji gramatycznych (por. Langacker 1987, rozdział 10). Sieć opisująca kategorię złożoną składa się ze zbioru struktur (węzłów) połączonych relacjami kategoryzacyjnymi. Struktury te mogą być wewnętrznie złożone w dowolnym stopniu (np. cały schemat konstrukcyjny może funkcjonować jako pojedynczy węzeł). W polisemii leksykalnej, czyli przypadku najbardziej nas interesującym, węzły stanowiące sieć to jednostki symboliczne, różniące się biegunami semantycznymi, lecz identyczne na biegunach fonologicznych (na schemacie 1. przedstawiono tylko bieguny semantyczne). Każdy węzeł stanowi więc semantyczny wariant leksemu.

Kiedy użyty jest konkretny leksem w danym kontekście, najczęściej bezpośrednio ważny jest tylko jeden jego wariant semantyczny. Przypuśćmy,

¹⁰ Ang. any; użycie tego zaimka wymaga negatywnego („przeczącego”) kontekstu. [przyp. tłum.].

że potrzebujemy jakiegoś słowa na określenie areny meczu bokserskiego. W kontekście tym jednostka symboliczna¹¹ [RING BOKSERSKI/ring], pomimo peryferyjnej pozycji, jaką zajmuje wewnątrz kategorii *ring*, jest o wiele ważniejsza niż [OKRĄGŁY ZNAK/ring], [OKRĄGŁY PRZEDMIOT/ring] czy nawet prototypowe [OKRĄGŁA SZTUKA BIŻUTERII NOSZONA NA PALCU/ring]. Wariant [RING BOKSERSKI/ring] jest tym, którego aktywacji dokonuje użytkownik języka, kiedy postanawia użyć tego terminu — zestawia on jego specyfikacje semantyczne z pojęciem obiektu, który chce opisać oraz akceptuje ten termin, jeśli owo zestawienie kategoryzacyjne wykazuje wystarczającą kompatybilność elementów. Ewokuwany w ten sposób węzeł w celu dokonania sądu kategoryzacyjnego wobec danego pojęcia będziemy nazywać „węzłem aktywnym”. Oczywiście różne węzły pełnią tę funkcję w różnych wypadkach.

Możemy przypuszczać, że aktywacja może zachodzić w wielu powiązanych ze sobą strukturach kognitywnych (por. Collins i Loftus 1975). Tak więc podstawowa aktywacja danego węzła sieci ma tendencję do powodowania wtórnej aktywacji innych węzłów połączonych z nim relacjami kategoryzacyjnymi. Podczas gdy węzeł aktywny determinuje podstawowe użycie słowa w danym wypadku, pozostałe wtórnie aktywowane węzły wnoszą w wyrażenie swe własne niuanse znaczeniowe, poprzez które wzbogacają wartość semantyczną uzyskiwaną przez słowo w konkretnym jego użyciu. Przypuśćmy na przykład, że jednostka [RING BOKSERSKI/ring] jest rozszerzeniem bardziej podstawowego wariantu [OKRĄGŁY PRZEDMIOT/ring]. W tym przypadku podczas mówienia o ringu bokserskim prymarna aktywacja rozszerzonego wariantu słowa *ring* najprawdopodobniej wywoła wtórną aktywację wariantu podstawowego. Poprzez pomocniczą aktywację węzła [OKRĄGŁY PRZEDMIOT/ring] wzmocnione i bardziej wyróżnione staje się wrażenie zamknięcia danej przestrzeni. Efekt ten nie występuje, jeśli użyjemy słowa *arena* — jednostka symboliczna [ARENA/arena] nie jest połączona żadną relacją kategoryzacyjną z jednostką [OKRĄGŁY PRZEDMIOT/ring] i nie powoduje wtórnej aktywacji tej drugiej.

Wyrażenia metaforyczne są po prostu bardziej radykalnym przypadkiem rozszerzenia semantycznego. Na przykład konwencjonalne określenie *świnia* (lub *prosię*) (ang. *pig*) w odniesieniu do żarłoka implikuje semantyczny wa-

¹¹ Konieczne jest w tym miejscu przytoczenie jednostek symbolicznych połowicznie w oryginale. Wielkimi literami oznaczone są poszczególne sensory słowa *ring* (podawane w tłumaczeniu), którego angielska forma fonologiczna (biegun fonologiczny) jest niezmienna (i podawana w oryginale, tj. *ring*). W polszczyźnie używa się w tym przypadku słów o różnych biegunkach fonologicznych, dlatego przy podaniu polskich odpowiedników argumentacja stałaby się niezrozumiała. [przyp. tłum.].

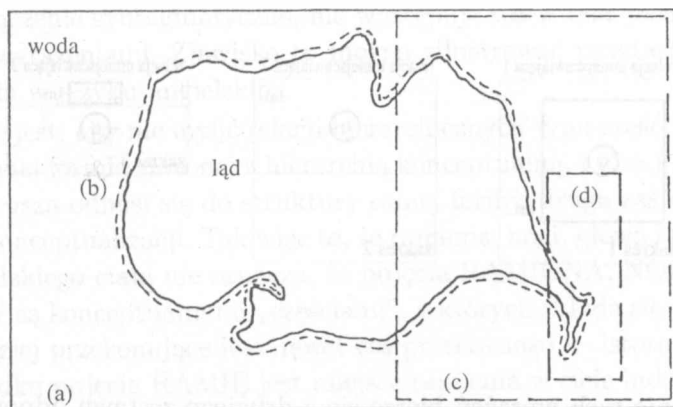
riant [ŻARŁOK/świnia], który jest rozszerzeniem wariantu podstawowego [ŚWINIA/świnia] i wywołuje jego wtórną aktywację. To samo zjawisko występuje w przypadku wyrażeń złożonych morfologicznie, np. utartych idiomów takich jak *puścić parę z ust* lub *wziąć byka za rogi*. Kiedy użyte są one idiomatycznie, rozszerzony czy też „przenośny” ich sens funkcjonuje jako węzeł aktywny — reprezentuje pojęcie, które ma być przekazane — podczas gdy podstawowy lub „dosłowny” sens aktywowany jest w sposób wtórny. Owa dwupoziomowa reprezentacja semantyczna tłumaczy szczególnie jakość wyrażeń metaforycznych, choć wzmocnienie znaczenia danego wyrażenia poprzez aktywację węzłów pomocniczych zachodzi do pewnego stopnia praktycznie w każdym przypadku. Metaforyczne użycie wyrażeń nowo powstałych ma właściwie ten sam charakter; jedyną różnicą jest to, iż wariant rozszerzony i sąd kategoryzacyjny nie uzyskały jeszcze statusu jednostki skonwencjonalizowanej.

Skala i zakres predykcji

Skala predykcji jest z grubsza rzecz biorąc analogiczna do skali mapy. Wiele predykcji presuponuje określony zakres wartości tego parametru. Na przykład obszar lądu całkowicie otoczony wodą nazywamy *wyspą*, jednak termin ten nie jest zwykle używany na określenie kupki błota w środku kałuży — używa się go tylko w sytuacjach charakteryzujących się większą skalą. Podobnie słowo *kontynent* odnosi się do mas lądu wielkości Australii, Europy lub Ameryki Północnej, nie zaś Irlandii, Tahiti czy Luksemburga. Kontrast pomiędzy angielskimi słowami *bay* ‘zatoka’ i *cove* ‘zatoeczka’ również wynika z pojęcia skali — chociaż każde z nich może być użyte w odniesieniu do tej samej konfiguracji lądu i wody, *cove* ograniczone jest do konfiguracji o małej skali (*bay* w takich wypadkach używane jest wyjątkowo). Skala predykcji ważna jest nawet dla wyrażeń typu *near* lub *close* ‘blisko’, w których parametr ten może przyjmować jakąkolwiek wartość. Wyrażenie *A is near B* lub *A is close to B* (‘A jest blisko B’) jest właściwe zarówno w odniesieniu do galaktyk, narodów, przedmiotów w pokoju, jak i atomów w cząsteczce; wskazuje ono, że w każdym przypadku A znajduje się w sąsiedztwie B. Czym jest jednak to sąsiedztwo? Bezwzględne odległości są tu bardzo różne. Rzecz jasna pojęcie sąsiedztwa musi być określone w kategoriach względnych odległości w danej skali.

Zakres predykcji to to, jakie domeny predykcja ta obejmuje, tj. co wchodzi w skład jej bazy. Każda predykcja implikuje pewien zakres, choć nie musi on być precyzyjnie określony czy też kognitywnie wyróżniony.

Rozważmy konfigurację lądu i wody na Rysunku 8., gdzie zewnętrzna granica i linia przerywana przedstawiają różne zakresy predykcji. Podczas gdy zakres (a) wystarcza do zidentyfikowania masy lądu jako *wyspy*, (c) i (d) nie — aby tak było, ląd musi być całkowicie otoczony przez wodę, natomiast ani (c), ani (d) nie obejmują tak dużego obszaru, by spełnić ten warunek. A zakres (b), który obejmuje ląd z bardzo wąskim pasem wody dookoła jego brzegów? Ciekawe jest to, że w tym przypadku nie mówilibyśmy o *wyspie*; ów pas wody mógłby być na przykład fosą otaczającą zamek, ale nazwanie takiego kawałka ziemi wyspą nie jest częścią konwencji językowej. Woda otaczająca wyspę musi rozciągać się na pewną odległość, jeśli nie we wszystkich kierunkach, to w większości. Chociaż zakres predykcji nie jest ściśle określony, musi być na tyle duży, by objąć tę rozciągłość. Innym przykładem jest *półwysep*. W tym przypadku zakresy (a) i (c) wystarczają, podczas gdy (b) i (d) z różnych powodów nie. Niewystarczalność zakresu (b) przypomina problem ze słowem *wyspa* — pewien obszar wodny, w który „wchodzi” półwysep musi mieć pewną minimalną rozciągłość. Zakres (d) nie zdaje egzaminu, ponieważ pas lądu tworzący półwysep musi być dosyć mały w porównaniu z całym lądem, którego jest częścią; zakresy (a) i (c) są wystarczające do ustalenia tej relacji, lecz (d) nie jest.



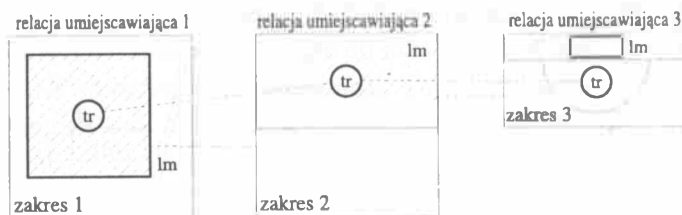
Rysunek 8

Pojęcie zakresu ma w gramatyce istotne znaczenie (por. Casad i Langacker 1985). Po pierwsze, zakres predykcji może być wyrażony *explicite*; spójrzmy na konstrukcję wielokrotnego zanurzenia zastosowaną w p. (11) do określenia miejsca:

- (11) (a) Grabie są na podwórzu przy tylnym płocie obok furtki.
 (b) Aparat jest na górze w sypialni, w dużej szafie, na górnej półce pod poduszką.

Oba zdania zawierają serię wyrażeń umiejscawiających przedmiot wyrażony podmiotem. Przy odpowiedniej interpretacji, każde kolejne wyrażenie w ciągu zawęża „poszukiwanie” tego przedmiotu, zamykając go w obszarze będącym częścią większego obszaru określonego wyrażeniem poprzedzającym¹². Obszar, do którego wyrażenie „ umiejscawiające” zawęża pozycję trajektora (podmiotu), będą za Hawkinsem (1984) nazywał domeną przeszukiwania.

Rysunek 9. przedstawia relacje syntagmatyczne łączące trzy wyrażenia umiejscawiające z przykładu (11) (a). Każde wyrażenie charakteryzuje się pewnym zakresem predykcji i w ramach tego zakresu określa pozycję trajektora względem landmarka. Koniecznym jest, by dla każdego wyrażenia w ciągu trajektor był ten sam — jest to zaznaczone kropkowanymi liniami wyrażającymi odpowiedniości. Obszar zakreskowany oznacza domenę przeszukiwania — każde wyrażenie mówi nam, że trajektor znajduje się gdzieś wewnątrz tego obszaru. Pierwsze z nich, *na podwórzu*, ogranicza trajektor do wnętrza landmarka (w tym wypadku do podwórza). Dwa następne, *przy tylnym płocie* i *obok furtki* są predykcjami „sąsiedztwa” — każde sytuuje trajektor w pobliżu landmarka określonego wyrażeniem przyimkowym.



Rysunek 9

Zanurzenie tych wyrażeń bierze się z drugiego zestawu odpowiedniości, zaznaczonych dolnymi liniami kropkowanymi. Oznaczają one, że domena przeszukiwania jednego wyrażenia funkcjonuje jako zakres predykcji następnego — tylko wewnątrz podwórza brane jest pod uwagę w celu zidentyfikowania konkretnego tylnego płotu i określenia relacji bliskości między

¹² Aby uzyskać ten efekt w języku polskim pozwalam sobie na nieco mniej zręczne tłumaczenia zdania (11) (b) „Aparat jest na górze w sypialni...” (oryg. *The camera is upstairs in the bedroom...*), zamiast preferowanego „Aparat jest w sypialni na górze...”.

nimi. Sąsiedztwo tylnego płotu stanowi domenę przeszukiwania drugiego wyrażenia umiejscawiającego i zakresu predykcji trzeciego. Furtka, w pobliżu której znajduje się trajektor, musi być częścią tylnego płotu, nie zaś innego płotu leżącego poza tym zakresem (zauważmy, że furtka ta może mieć odniesienie kontekstowo jednoznaczne — co sygnalizuje przedimek określony — tylko względem zakresu nr 3). Struktura złożona, powstała na skutek połączenia tych wyrażen umiejscawiających w opisany tu sposób, lokalizuje trajektor jednocześnie w trzech zanurzonych domenach przeszukiwania, przy czym każda z nich jest określona względem innego landmarka. Widzimy na tym przykładzie, iż konstrukty wysoce abstrakcyjne i kognitywnie niewyróżniane, zwłaszcza zakres predykcji i domena przeszukiwania, mogą uczestniczyć w odpowiedniościach kluczowych dla konstrukcji gramatycznej.

Kiedy zakresy predykcji są w ten sposób zanurzone, a interesujący nas obiekt znajduje się w każdej z nich jednocześnie, najbardziej wewnętrzny zakres będę nazywał bezpośrednim zakresem predykcji. W przykładzie 11. (a) i na Rysunku 9. bezpośrednim zakresem predykcji relacji umiejscawiającej *obok furtki* jest zakres 3; bierze on bezpośrednio udział w ustanawianiu relacji bliskości. Zakresy 2 i 1 charakteryzują wyrażenie *obok furtki* w sposób pośredni — tworzą początkową podstawę dla zakresu 3, stąd też zakres 3 pośredniczy w ustaleniu ich roli w całości wyrażenia. Owo zanurzenie zakresów (w którym zakres bezpośredni ma szczególny status) powstaje nie tylko poprzez łączenie syntagmatyczne, ale występuje też w relacjach między odrębnymi wyrażeniami. Zjawisko to można zilustrować przytaczając nazwy części ciała w języku angielskim.

Ważne jest, aby nie mylić relacji hierarchicznych typu część/całość obecnych w danej formie złożonej z hierarchią konceptualną, która jej odpowiada — ta pierwsza odnosi się do struktury samej formy, druga zaś do struktury naszych konceptualizacji. Tak więc to, że ramiona, nogi, głowa i tułów są częściami ludzkiego ciała nie oznacza, że pojęcia RAMIONA, NOGI, GŁOWA i TUŁÓW są konceptualnymi „częściami”, z których składa się pojęcie CIAŁA. Bardziej przekonujące jest nawet coś przeciwnego — istotną informacją w przypadku pojęcia RAMIĘ jest miejsce ramienia w ciele ludzkim jako całości, tak więc powiniemy raczej, że pojęcie to presuponuje i obejmuje pojęcie CIAŁA, a nie odwrotnie. W hierarchii konceptualnej CIAŁO jest z pewnością pojęciem bardziej podstawowym niż RAMIĘ, NOGA itp. i funkcjonuje jako składnik pojęciowy dla owych pojęć wyższego rzędu. Przyjmuję dlatego, że ogólny kształt przedstawiający kształt ludzkiego ciała stanowi jedną z domen matrycy predykatów takich, jak RAMIĘ, NOGA, GŁOWA czy TUŁÓW, które profilują na tle tej bazy konkretne podstruktury. Z pewnością matryce tych terminów zawierają wiele innych domen, określających mate-

riał, funkcję itp. odnośnych obiektów, możemy je jednak dla naszych celów pominąć.

Tak więc pojęcie CIAŁA uznane jest za bazę i zakres predykcji dla pojęć wyższego rzędu, takich jak RAMIĘ, NOGA itp. Wchodząc głębiej w tę konceptualną hierarchię, każde z tych pojęć służy z kolei jako zakres predykcji innych słów (o mniejszej skali) oznaczających ich części. Na przykład pojęcie RAMIENIA stanowi bazę dla określenia takich jednostek wyższego rzędu, jak ŁOKIEĆ, PRZEDRAMIĘ i RĘKA¹³. Dalej, pojęcie RĘKI stanowi zakres predykcji dla WEWNĘTRZNEJ CZĘŚCI DŁONI (ang. *palm*), KCIUKA i PALCA, a ten ostatni dla KŁYKCIA, KONIUSZKA PALCA (ang. *finger tip*) i PAZNOKCIA. Hierarchia konceptualna jest więc określona zanurzonymi zakresami predykcji. Dla *kłykcia* ma ona postać CIAŁO > RAMIĘ > RĘKA > PALEC, gdzie ten ostatni stanowi „warstwę” najbardziej wewnętrzną, tj. zakres bezpośredni. Jest intuicyjnie oczywistym, że KŁYKIEĆ określany jest bezpośrednio w odniesieniu do pojęcia PALCA i stopniowo w sposób pośredni do innych pojęć bardziej oddalonych w hierarchii. Nie jest tak, że owe bardziej odległe pojęcia są zupełnie nieważne — przecież PALEC presuponuje RĘKĘ, która presuponuje RAMIĘ itd. Wszystkie te pojęcia mieszczą się w szeroko rozumianym zakresie predykcji. Jednak dla pojęcia KŁYKCIA najbardziej znaczący jest PALEC, który stanowi dla charakterystyki tego pierwszego bezpośrednią podstawę.

Ma to swoje konsekwencje językowe, spójrzmy np. na następujące zdania:

- (12) (a) Palec ma trzy kłyckie i jeden paznokcieć.
 (b) ?? Ramię ma czternaście kłycki i pięć paznokci.
 (c) ??? Ciało ma pięćdziesiąt sześć kłycki i dwadzieścia paznokci.

Zdania z *mieć*, które charakteryzują relację całość/część, mogą być sformułowane bardziej lub mniej trafnie, co odzwierciedla przypuszczalną hierarchię konceptualną (por. Bever i Rosenbaum 1970; Cruse 1979). Zdanie tego typu jest najtrafniej sformułowane, kiedy podmiot stanowi bezpośredni zakres predykcji dla dopełnienia, trafność ta natomiast spada (przy zachowaniu innych paramterów) wraz ze wzrostem odległości w ramach hierarchii. Podobnym ograniczeniom podlegają złożenia oznaczające części ciała:

¹³ W niniejszym wywodzie polskie *ramię* odpowiada angielskiemu *arm*, a więc części ciała od czubków palców do barku, natomiast *ręka* to odpowiednik *hand*, czyli tego, co po polsku nazywamy także *dłonią*. Polskie terminy są więc wieloznaczne — *ręka* może odpowiadać angielskiemu *hand* lub *arm*, *ramię* zaś *arm* lub *shoulder* (bark), stąd w celu uniknięcia nieporozumień konieczność konsekwentnego trzymania się przyjętych odpowiedników tłumaczeniowych, mimo teoretycznie różnych możliwości tłumaczenia. [przyp. tłum.].

- (13) (a) koniuszek palca; paznokieć u ręki; palec u nogi; rzęsa; powieka (ang. *fingertip; fingernail; toenail; eyelash; eyelid*)
 (b) *koniuszek ciała; *paznokieć u ramienia; *paznokieć u stopy; *rzęsa na głowie; *powieka na twarzy (ang. **bodytip; *armnail; *footnail; *headlash. *facelid*)¹⁴

Określenia w p. (13) (b) nie są wyrażeniami skonwencjonalizowanymi. Zauważmy, że pierwszy element złożenia jest w każdym przypadku bezpośrednim zakresem predykcji dla elementu drugiego¹⁵ (w słowach *eyelid* ‘powieka’ i *eyelash* ‘rzęsa’, element *eye* musi oznaczać cały obszar oka, nie tylko gałkę oczną). Wyrażenia w (13) (b) mają oznaczać te same części ciała, co ich odpowiedniki w (13) (a), jednak w (13) (b) pierwszy człon wyrażenia nie stanowi dla drugiego bezpośredniego zakresu predykcji, lecz jest od niego w hierarchii konceptualnej oddalony. Złożenia te nie tylko nie są konwencjonalne, ale są przy tym uderzająco nienaturalne — gdybyśmy potrzebowali nowych słów na określenie odnośnych części ciała, terminy w (13) (b) nie byłyby dobrymi propozycjami. Choć możliwe jest, że języki mogą czasami konwencjonalizować tego typu wyrażenia, spodziewałbym się, że są one względnie rzadkie.

Względne wyróżnienie podstruktur

Niestety tezę, iż dany element jest wyróżniony¹⁶ względem innych, dużo łatwiej jest wysunąć niż uzasadnić. Nie znamy obecnie żadnego sposobu na to, jak obiektywnie zmierzyć względne wyróżnienie różnych aspektów konceptualizacji. Z drugiej strony poszukiwanie bezpośrednich i obiektywnych środków weryfikacji nie jest w językoznawstwie realistyczne; teoretycy rzadko starają się osiągnąć ten poziom (tak ma się rzecz w przypadku np. abstrakcyjnego, pośredniego uzasadnienia śladów lub pustych kategorii w teorii rządu i wiązania). W przeciwieństwie do wielu konstruktów teoretycznych założenie, że różne poziomy wyróżnienia pozwalają na rozróżnienie poszczególnych części podstruktur językowych, jest poznawczo prawdopodobne oraz intuicyjnie naturalne. Jednak pojęcie wyróżnienia, jeżeli się go dokładnie nie zdefiniuje, jest bardzo niejasne, jako że można je stosować do wielu zjawisk językowych o różnorodnym charakterze. Aby nieco sprecyzować i uzasadnić

¹⁴ Chociaż Langackerowi chodzi o złożenia w angielszczyźnie, stopień (nie)dopuszalności ich polskich odpowiedników jest podobny. [przyp. tłum.].

¹⁵ W złożeniach angielskich. W odpowiadających im polskich wyrażeniach rzeczownikowych sytuacja jest odwrotna. [przyp. tłum.].

¹⁶ Langacker zamiennie używa terminów *salience* i *prominence*, oba z nich oddają więc jednym polskim terminem *wyróżnienie*. [przyp. tłum.].

to pojęcie, można usiłować odgraniczać różne typy językowego wyróżnienia oraz najlepiej jak to możliwe badać ich podstawy i znaczenie w strukturach, w jakich się pojawiają.

Przyjrzymy się tylko trzem rodzajom wyróżnienia, z których pierwszy — profilowanie — został już omówiony. Profil (tj. desygnowana podstruktura) jest uwypuklona względem reszty bazy jako punkt ogniskowy w ramach predykcji. Profil predykcji determinuje jej podstawową kategorię gramatyczną — wyrażenie rzeczownikowe profiluje rzecz (definiowaną abstrakcyjnie jako „region wewnątrz pewnej domeny”), podczas gdy czasowniki, przymiotniki i przysłówki profilują różne rodzaje relacji. Ten ze składników wyrażenia złożonego, który przenosi swój profil na profil całości wyrażenia może być uważany za człon główny tego drugiego. Członem głównym wyrażenia rzeczownikowego *długi wąż* jest *wąż*, ponieważ struktura złożona desygnuje gada jako takiego, nie zaś jego długość (por. schemat 7.).

Drugi rodzaj wyróżnienia odnosi się do predykcji relacyjnych. Z wyjątkiem kilku przypadków, jeśli w ogóle one istnieją, predykcje relacyjne charakteryzują się subtelną asymetrią w sposobie przedstawiania wchodzących w ich skład elementów. Jeden z uczestników takiej relacji jest zawsze wyróżniony — ten, który na poprzednich diagramach (6 i 7) nosi nazwę trajektora. Mimo że nie będę tu tego onawiał, istnieją podstawy, by przypuszczać, że ów szczególny status trajektora jest wynikiem relacji figura/tło (zob. Langacker 1987, rozdz. 6). Jeśli tak, trajektor można określić jako „figurę w profilu relacyjnym”. Terminu *landmark* używam w odniesieniu do wyróżnionych uczestników relacji innych niż trajektor. Jeśli w funkcji landmarka występuje więcej elementów, najbardziej wyróżniony z nich nazywam landmarkiem prymarnym. Podstawą terminów *landmark* i *trajektor* są prototypowe predykcje ruchu i czynności fizycznych (np. *iść*, *biec*, *bić*), w których trajektor jest elementem poruszającym się, landmark zaś służy jako punkt odniesienia dla określenia trajektorii ruchu. Zauważmy jednak, że definicje tych konstruktów odwołują się tylko do względnego ich wyróżnienia.

Asymetria trajektor/landmark leży u podstaw rozróżnienia między podmiotem a orzeczeniem, nie jest z nim jednak równoznaczna. Terminy *podmiot* i *dopełnienie* są zwykle zarezerwowane dla występujących powierzchniowo wyrażen rzeczownikowych, pełniących określoną rolę w organizacji zdania. Asymetria trajektor/landmark jest inna pod kilkoma względami. Po pierwsze, odnosi się do wewnętrznej struktury predykcji relacyjnej — podstruktury określa się jako trajektor lub landmark bez względu na to, czy owym uczestnikom wydarzenia odpowiadają wyrażenia powierzchniowe. Na przykład na schemacie 7 predykat przymiotnikowy *długi* posiada

zarówno trajektor (rzecz), jak i landmark (obszar na pewnej skali), choć tylko pierwszy z nich może być skonkretyzowany poprzez towarzyszący mu rzeczownik. Po drugie, asymetria trajektor/landmark występuje na każdym poziomie organizacji wypowiedzi, nie tylko na poziomie zdania. Z małymi wyjątkami (np. wyrażen rzeczownikowych uznawanych w anglijszczyźnie za dopełnienie przyimka (*prepositional object*), uważa się, że tylko czasowniki posiadają podmioty i dopełnienia; jednak zarówno czasowniki, jak i przymiotniki, przysłówki i przyimki mają trajektory i landmarki, bez względu na to, czy funkcjonują one jako człony główne zdań, czy nie¹⁷. Po trzecie, tylko wyrażenia rzeczownikowe zwykle funkcjonują jako podmioty i dopełnienia, zaś trajektor lub landmark predykcji relacyjnej sam może być relacją. To właśnie relacyjny trajektor rozróżnia przysłówki od przymiotników.

Podsumowując, powiemy, że predykcje relacyjne profilują połączenia między obiektami wyobrażeniowymi, przy czym niektóre z tych obiektów są uważane za centralnych uczestników relacji. Jednym z aspektów konwencjonalnego obrazowania jest poziom wyróżnienia nadawany różnym uczestnikom w konstruowaniu relacji — jeden z nich, trajektor, osiąga najwyższy stopień wyróżnienia poprzez funkcjonowanie jako figura w profilu relacyjnym; określony stopień wyróżnienia może być również przypisany pozostałym uczestnikom relacji (landmarkom). Uczestnicy ci, charakteryzując się różnym stopniem wyróżnienia, określają wewnętrzną strukturę predykcji relacyjnej bez względu na poziom lub rodzaj gramatycznej organizacji wyrażenia. Często predykcja relacyjna występuje wraz z innym wyrażeniem w konstrukcji gramatycznej, co umożliwia powierzchniowe wystąpienie jednego z uczestników tejże konstrukcji. Uczestnik predykcji relacyjnej umiejscowiony jest w pewnym stosunku do profilu wyrażenia towarzyszącego i z reguły jest przez to wyrażenie konkretyzowany (np. schematyczny trajektor wyrażenia *długi* na Rysunku 7. odpowiada profilowi wyrażenia *wąz*, który to profil konkretyzuje trajektor przymiotnika). Jeśli predykcja relacyjna jest członem głównym zdania, a wyrażenie konkretyzujące jest wyrażeniem rzeczownikowym, to to drugie jest z reguły określane jako podmiot lub dopełnienie bliższe. Podmiotem w niniejszym modelu jest więc wyrażenie rze-

¹⁷ W gramatyce angielskiej członem głównym zdania może być czasownik w formie bezosobowej; zdanie może być także w ogóle pozbawione czasownika (tzw. *verbless clause*). Trudno się jednak domyśleć, co Langacker ma na myśli, mówiąc o przymiotnikach, przysłówkach czy przyimkach służących jako człony główne zdań, być może chodzi tu o struktury typu *I consider him intelligent* 'Uważam go za inteligentnego' czy *Could you let the cat into the house?* 'Czy mógłbyś wpuścić kota do domu?', gdzie za człon główny zdań podrzędnych *him intelligent* i *the cat into the house* można uznać odpowiednio przymiotnik *intelligent* i przyimek *into* (przykłady za Radfordem, *Transformational Grammar*, Cambridge University Press, 1985). [przyp. tłum.].

czownikowe stojące w relacji odpowiedniości względem trajektora członu głównego zdania, dopełnienie bliższe zaś jest tym, które stoi w takiej relacji względem jego (prymarnego) landmarka.

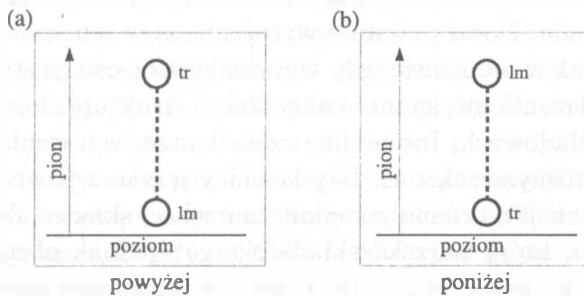
Jaka może być podstawa konceptualna asymetrii trajektor/landmark? Jeśli szukamy schematycznej definicji trajektora funkcjonującej na każdym poziomie organizacji, nie możemy się rzecz jasna zadowolić takimi pojęciami, jak *agens*, *element kontrolujący* czy *temat* (ang. *topic*), proponowanymi zwykle jako określenia prototypowych podmiotów zdań. Uniwersalna definicja musi być na tyle abstrakcyjna i „giętka”, by można ją było zastosować w przypadku par zdań takich, jak (14)–(16):

- (14) (a) Obraz jest (wisi) powyżej kontaktu.
(b) Kontakt znajduje się poniżej obrazu.
- (15) (a) Trąbka przypomina kornet.
(b) Kornet przypomina trąbkę.
- (16) (a) Irak dokonał inwazji na Iran.
(b) Iran został zatakowany przez Irak.

Pary te charakteryzują się kontrastem, który wynika według mnie z tego, jaki trajektor został wybrany wewnątrz członu głównego zdania (trajektor ten ukonkretniony jest przez wyrażenie rzeczownikowe stojące w funkcji podmiotu). Jednak zdania (14) i (15) nie mówią o żadnej czynności czy wydarzeniu (nie ma więc agensa jako elementu kontrolującego), podczas gdy w p. (16) trajektor jest agensem w jednym przypadku, a pacjensem w drugim. Odnajdujemy asymetrię trajektor/landmark nawet w przypadku czasowników takich jak *przypominać*, które desygnują relację symetryczną. Wydaje się więc, że asymetria ta nie zależy od treści przedykacji, że wybór trajektora nie jest na tej podstawie ściśle przewidywalny. Nie można jej również zredukować do pojęć dyskursu takich jak *temat* (*topic*), jako że odnajdujemy ją nawet w przypadku pary słów *powyżej–poniżej* poza kontekstem.

Z wielu względów sensowne jest przyjęcie roboczej hipotezy, iż trajektorem jest figura w profilu relacyjnym. Po pierwsze, wyraźnie stwierdzono znaczenie układu figura/tło jako zjawiska kognitywnego (Talmy 1978 i Wallace 1982 omawiają jego zastosowanie w językoznawstwie). Poza tym zmienność i niezależność trajektora relacyjnego od treści predykacji odzwierciedlona jest naszą zdolnością wyboru figury w ramach danej sceny. Co więcej, układ figura/tło umożliwia analizę problematycznych przykładów, takich jak (14)–(16). Wyjaśnia on kontrast semantyczny w punkcie (14), jeśli pojęcie landmarka czy punktu odniesienia włączyć w ogólniejsze pojęcie tła. W p. (14) (a) wyłącznik światła służy jako punkt odniesienia (landmark) względem

obrazu, podczas gdy w p. (14) (b) jest odwrotnie. Chociaż zdania w p. (15) są bardziej abstrakcyjne, kontrast semantyczny jest dokładnie taki sam — w (15) (a) abstrakcyjnym punktem odniesienia jest *koronet*, względem którego wyrażony jest sąd dotyczący *trąbki*, podczas gdy w (15) (b) role te są odwrócone. W sytuacjach, gdzie mamy do czynienia z ruchem lub innym rodzajem czynności, obiekt poruszający się lub wykonujący działanie jest z reguły figurą; w języku ten właśnie obiekt jest w sposób nienacechowany wybierany jako trajektor i podmiot, tak jak w p. (16) (a). Konstrukcje nacechowane, takie jak strona bierna w p. (16) (b), w których trajektorem i podmiotem są inni uczestnicy zdarzenia, można wyjaśnić w kategoriach odwrócenia układu figura/tło.



Rysunek 10

Istnieje wreszcie zauważalna w różnych językach tendencja, aby uczestnik zdarzenia określany jako figura na podstawie percepcyjnej, był również w nienacechowanych przypadkach trajektorem w predykcji relacyjnej. Ma się tak rzecz nie tylko w zdaniach opisujących czynności, ale także w przypadku wyrażen takich, jak *powyżej* i *poniżej*, które opisują konfigurację statyczną. Intuicja mówi nam, że *powyżej* jest nienacechowanym elementem w tej parze; podobnie *nad* i *przed* są nienacechowane względem wyrażen *pod* i *z tyłu*. W każdym przypadku nienacechowanym elementem jest ten, którego trajektor zwykle byłby najbardziej wyróżniony percepcyjnie — coś jest z większą łatwością postrzegane i określane jako figura w ramach sceny, kiedy znajduje się *powyżej*, *nad* lub *przed* czymś innym, niż kiedy jest *poniżej*, *pod* lub *z tyłu*.

Pary zdań tego typu pokazują również, iż semantyka językoznawcza nie może się opierać wyłącznie na zawartości wypowiedzi. Każdy zgodziłby się z tym, że *powyżej* i *poniżej* są semantycznie różne, wydaje się jednak, że mają tę samą zawartość — a nawet ten sam profil — jak pokazuje Rysunek 10.

Domeną jest tu uporządkowana przestrzeń, tzn. przestrzeń z wyznaczonym poziomem i pionem. Każda z predykcji profiluje powiązania między dwoma obiektami w tej domenie, położonymi na skali pionowej. Skąd więc bierze się różnica semantyczna? Może ona polegać tylko na innym doborze trajektora, którym w przypadku *powyżej* jest obiekt górny, natomiast w przypadku *poniżej* — dolny. Oprócz układu figura/tło nałożonego na profil relacyjny, obie predykcje są w zasadzie identyczne.

Ostatni typ wyróżnienia ma związek z rozkładalnością znaczenia (ang. *analyzability*) wyrażenia. Wyrażenie złożone jest rozkładalne do takiego stopnia, do jakiego użytkownicy języka dostrzegają wartości wnoszone przez składowe morfemy w wartość całości. Rozkładalność przy tym nie musi być, choć często jest, w pełni uświadamiana — wystarczy, by struktury składowe były aktywowane na pewnym poziomie lub etapie powstawania czy też stosowania wyrażenia. Nowo powstałe wyrażenia są w ten sposób rozkładalne z definicji, jednak w momencie, gdy wyrażenie takie osiąga status znanej już jednostki, użytkownik języka może aktywować strukturę złożoną niezależnie od jej części składowych. Intuicyjnie rzecz biorąc, wyrażenia utrwalone są rozkładalne w różnym zakresie. Użytkownicy języka z pewnością zdają sobie sprawę z funkcji morfemu *complain* 'narzekać, składać skargę' w słowie *complainer* 'ten, który narzeka/składa skargę', jednak obecność morfemu *compute* 'obliczać' w słowie *computer* jest uświadamiana dosyć słabo, obecność zaś morfemu *propel* 'napędzać' w słowie *propeller* 'śmigło' może być w ogóle niezauważana.

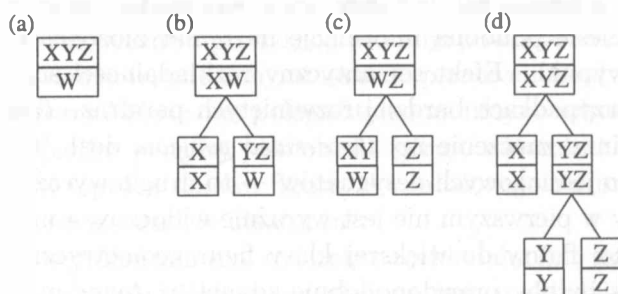
Rozkładalność semantyczna wyrażenia wpływa na jego wartość semantyczną. Skłonny byłbym dlatego twierdzić, że słowo *pork* 'wieprzowina' różni się semantycznie od wyrażenia *pig meat* 'mięso ze *świni*'¹⁸, *father* 'ojciec' od *male parent* 'rodzic płci męskiej', *gravel* 'żwir' od *pebbles* 'kamyczki', a *oak* 'dąb' od *oak tree* (dosł. 'drzewo dębowe'), nawet jeśli pominiemy różnice konotacyjne między poszczególnymi elementami tych par lub ich różną zawartość informacyjną. Rozkładalność znaczenia podnosi stopień wyróżnienia elementów semantycznych profilowanych przez struktury składowe. Jeżeli przyjmiemy, że *pork* 'wieprzowina' i *pig meat* 'mięso ze *świni*' mają dokładnie taką samą strukturę złożoną, wyrażenia te będą się jednak różnić znaczeniowo, dlatego że w drugim z nich uwidoczniła się symbolizacja poszczególnych elementów (*pig* 'świnia' i *meat* 'mięso'), co podnosi stopień ich wyróżnienia w całości struktury złożonej. Z kolei forma liczby mnogiej *pebbles* 'kamyczki' uwypukla fakt, iż dany obiekt składa się z wielu elementów

¹⁸ Polskie *wieprzowina* może być oczywiście również rozkładalne jako 'mięso z wieprza' — możliwość taka nie istnieje w przypadku angielskiego *pork*, które wywodzi się ze starofrancuskiego *porc*, a to z kolei z łacińskiego *porcus* 'świnia'). [przyp. tłum.].

należących do kategorii *pebble* 'kamyczek', podczas gdy pojedynczy morfem *gravel* 'żwir' niesie podobną informację na temat złożoności obiektu, jednak jej nie uwypukla. Efekt semantyczny rozkładalności staje się bardziej widoczny w przypadkach bardziej rozwiniętych parafraz. *Triangle* 'trójkąt' ma wyraźnie inne znaczenie niż *three-sided polygon*, dosł. 'trójboczny wielobok' pomimo jednakowych desygnatów — to drugie wyrażenie uwydatnia czynnik, który w pierwszym nie jest wyraźnie widoczny, a mianowicie przynależność danej figury do większej klasy figur geometrycznych. Podobnie niewielu z nas byłoby prawdopodobnie zdania, iż *tonąć* ma tę samą wartość semantyczną co w *sposób bierny obniżać się pod wpływem siły ciężkości poprzez pewnego typu środowisko*, nawet jeżeli uznamy trafność tej parafrazy.

Jeżeli więc zgadzamy się, iż rozkładalność jest ważna semantycznie, pozostaje pytanie, w jaki sposób można ją włączyć do opisu gramatycznego. Wystarczy, że uznamy, iż znaczenie wyrażenia złożonego nie ogranicza się jedynie do złożonej struktury, pomimo uprzywilejowanego statusu tej drugiej; ważna jest także, jako aspekt pomocniczy, ścieżka kompozycjonalna, według której owa struktura złożona stopniowo powstaje. Przypuśćmy na przykład, że dane wyrażenie ma złożoną strukturę semantyczną [XYZ], gdzie X, Y i Z są odrębnymi (choć potencjalnie częściowo nakładającymi się) jego aspektami. Uzyskanie struktury [XYZ] możliwe jest poprzez wybranie wielu potencjalnych ścieżek kompozycjonalnych, których przykłady przedstawione są na Rysunku 11. Każda ścieżka reprezentuje nieco inne znaczenie, mimo identycznej zawartości wyrażenia na poziomie struktury złożonej. Ścieżka w (11) (a) przedstawia wyrażenie monomorficzne, w którym całość struktury [XYZ] symbolizowana jest przez ciąg fonologiczny [w] jako nierozkładalna całość. Ścieżki (11) (b) i (11) (c) odpowiadają wyrażeniom składającym się z dwu morfemów, gdzie w jednym przypadku w izolacji symbolizowane jest [X], w drugim — [Z]. Wszystkie trzy aspekty struktury złożonej symbolizowane są w sposób odrębny w (11) (d) — jest to wyrażenie złożone z trzech morfemów o wewnętrznej składnikowości. Wszystkie cztery wyrażenia są parafrazami w tym sensie, iż niosą tę samą zawartość i desygnują tę samą rzecz, mając tę samą strukturę złożoną. Różnią się one jednak semantycznie, ponieważ ich wartości semantyczne zawierają następujące zespoły struktur: (a) [XYZ], (b) [X], [YZ], [XYZ], (c) [XY], [Z], [XYZ], (d) [X], [Y], [Z], [YZ], [XYZ].

Struktura złożona wyrażenia jest więc postrzegana na tle jego ścieżki kompozycjonalnej; jego znaczenie obejmuje cały hierarchicznie zorganizowany zbiór struktur złożonych, przez które użytkownik języka dociera do pojęcia złożonego. Jest to co prawda dosyć rozbudowana definicja znaczenia, jej przyjęcie niesie jednak wymierne korzyści. Na przykład rozwiązuje ona



Rysunek 11

klasyczny problem modelu semantyki prawdziwościowej dotyczący anomalii semantycznych. Ponieważ zdaniu zwierającemu anomalię nie przypisuje się warunków prawdziwości, wszystkie zdania tego typu są semantycznie równoważne, tak więc zdania w punkcie (17) traktowane są jako synonimiczne:

- (17) (a) *Istnienie dało klapsa żółtemu zapachowi.
 (b) *Bezbarwne zielone idee śpią wściekle.¹⁹

Jeśli nie przypiszemy bardzo szczególnych znaczeń pojedynczym słowom, zdania tego typu są z pewnością niekoherentne, jednak użytkownicy języka nie przyjmują bezproblemowo ani braku znaczenia tych zdań, ani ich semantycznej równoznaczności. Co więcej, zdania takie jak w p. (18) są semantycznie zbudowane prawidłowo (nie są także równoznaczne), mimo iż zawierają anomalne składniki:

- (18) (a) Mówienie o żółtym zapachu nie ma sensu.
 (b) Mówienie o bezbarwnych zielonych ideach nie ma sensu.

Dla tradycyjnych, kompozycyjalnych modeli semantycznych zdania te stanowią problem, jako że anomalia jednego składnika rzekomo zapobiega powstawaniu poprawnych semantycznie wyrażen na wyższym poziomie złożenia.

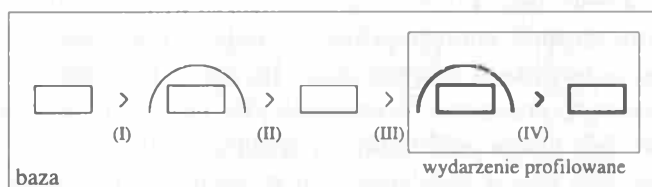
Problemy te w zasadzie znikają, jeżeli przyjmie się konceptualistyczne podejście do znaczenia i wkład, jaki w nie wnoszą ścieżki kompozycyjalne. Wyrażenie *żółty zapach* jest faktycznie anomalne — jeśli chcemy połączyć te dwa słowa zgodnie z właściwym schematem konstrukcyjnym, oznacza to, że chcemy przypisać niezgodne własności rzeczom, które

¹⁹ Przykład Chomsky'ego, który w innych publikacjach jest być może tłumaczony nieco inaczej. [przyp. tłum.].

schemat ten określa jako takie same (por. Rysunek 7.), dlatego nie może powstać spójna złożona konceptualizacja. Jednak taka „niekonsekwentna” konceptualizacja pozostaje konceptualizacją, która posiada ścieżkę kompozycjonalną (łączącą znaczenia poszczególnych słów), nawet jeśli jej efektem jest pusta lub niespójna struktura złożona. Dalej, *żółty zapach i bezbarwne zielone idee* różnią się semantycznie, ponieważ ich ścieżki kompozycjonalne zawierają składniki różne semantycznie. Poprzez postawienie znaku równości między znaczeniem a konceptualizacją można również wyjaśnić spójność zdań w punkcie (18). Niektóre pojęcia odnoszą się do innych jako do ich podstruktur, a nic przecież nie stoi na przeszkodzie, by w ten sposób odnieść się również do pojęcia w jakimś stopniu „wadliwego”. Jeśli pojęcie anomalne występuje w połączeniu z predykacją, taką jak *nie ma sensu*, wyrażenie jako całość uzyskuje w ten sposób pewną spójność. Zdania, które orzekają o anomalii danego pojęcia (np. *żółty zapach*), nie muszą być same w sobie bardziej anomalne niż słowa lub wyrażenia (takie jak *nie ma sensu*), które w sposób schematyczny odnoszą się do pojęcia anomalous jako do części składowej struktury wewnętrznej tych zdań.

Definicja znaczenia, która uwzględnia całą ścieżkę kompozycjonalną wyrażenia na biegunie semantycznym, jest również korzystna dlatego, iż wskazuje na różnice między pewnymi wyrażeniami, które inaczej pozostałyby niewyjaśnione. Rozważmy angielskie słowa *unrecover* i *reuncover*, które wydają się być może trochę dziwne, ale jednak zbudowane są zgodnie z utrwalonymi wzorcami derywacyjnymi. Użytkownicy języka zgodni są co do tego, że są one semantycznie różne: z grubsza rzecz biorąc, *unrecover* znaczy ‘odwrócić czynność powtórnego przykrywania’, a *reuncover* — ‘powtórzyć czynność odkrywania’ (*recover* użyte jest tu w znaczeniu ‘powtórnie przykryć’, a nie ‘odzyskać’). Jednak oba te wyrażenia mają na poziomie struktury złożonej dokładnie taką samą bazę i profilują tę samą podstrukturę w ramach tejże bazy. Tak więc różnicy semantycznej nie da się wytłumaczyć, jeżeli nie uzna się za część znaczenia ich ścieżek kompozycjonalnych.

Bazę dla każdego słowa stanowi sekwencja czterech wydarzeń, oznaczonych na Rysunku 12. od I do IV. Pierwsze wydarzenie to położenie na czymś jakiegoś przykrycia, drugie to zdjęcie tego przykrycia. Wydarzenia III i IV powtarzają cykl. Wszystkie cztery wyrażenia muszą wchodzić w skład bazy, ponieważ stanowią one minimalny kontekst wymagany do prawidłowego zidentyfikowania profilu (wydarzenie IV). Aby „odwrócić czynność powtórnego odkrywania” (*unrecover*), trzeba tę czynność najpierw wykonać. Implikuje to zaistnienie pierwotnej czynności przykrywania (I), powtórną czynność przykrywania (III) i jakieś wydarzenie (II) pozwalające na powtórzenie przy-



Rysunek 12

krywania. Tak więc *unrecover* przywołuje cały ciąg wydarzeń przedstawionych na Rysunku 12., choć profiluje tylko ostatnie z nich. A jak ma się rzecz z *reuncover* ‘powtórzyć czynność odkrywania’? I znów, trzeba tę czynność najpierw wykonać (II), a dopiero potem powtórzyć (IV) — w normalnych warunkach każda czynność odkrywania suponuje jakąś czynność przykrywania, którą trzeba odwrócić (I i III). Stąd *reuncover* ‘powtórzyć czynność odkrywania’ zakłada cały ciąg wydarzeń, desygnując ostatnie z nich.

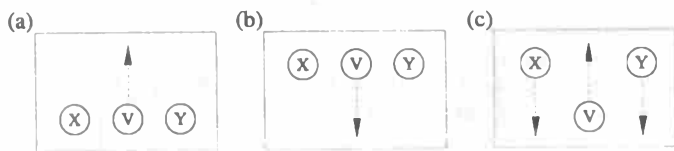
Tak więc kontrast semantyczny między tymi wyrażeniami nie zależy ani od bazy, ani od profilu na poziomie struktury złożonej. Dochodzimy do tych złożonych pojęć jako całości poprzez inne ścieżki kompozycyjalne. Każda ścieżka zaczyna się od rdzenia *cover*, którego zawartość ograniczona jest do pierwszego wydarzenia, i kończy się strukturą złożoną, której zawartość obejmuje całą sekwencję wydarzeń. Struktury te opiszemy więc odpowiednio jako [I] i [I–II–III–IV]. Różnica między tymi dwiema ścieżkami leży na poziomie struktury pośredniej wynikającej z początkowych procesów derywacyjnych. W przypadku *unrecover* (‘odwrócić czynność powtórnego przykrywania’) owa struktura pośrednia odpowiada derywowanemu tematowi *recover* (‘przykryć powtórnie’) o zawartości [I–II–III], w przypadku zaś *reuncover* (‘powtórzyć czynność odkrywania’) struktura ta odpowiada tematowi *uncover* (‘odkryć’), której zawartość to [I–II]. Tak więc o ścieżkach kompozycyjnych tych dwóch wyrażen decydują różne zestawienia struktur. Pomijając znaczenia poszczególnych morfemów derywacyjnych, ścieżka dla *unrecover* (‘odwrócić czynność powtórnego przykrywania’) składa się z ciągów wydarzeń [I], [I–II–III] i [I–II–III–IV], natomiast dla *reuncover* (‘powtórzyć czynność odkrywania’) z [I], [I–II] i [I–II–III–IV].

Perspektywa

Perspektywa, ostatni wymiar obrazowania, obejmuje kilka bardziej szczegółowych czynników: orientację, punkt widzenia, kierunkowość oraz stopień

subiektywności/upodmiotowienia i obiektywności/uprzedmiotowienia²⁰ postrzegania danej rzeczy. Wszystkie te czynniki implikują istnienie podmiotu postrzegającego lub, w kategoriach bardziej abstrakcyjnych, konceptualizatora, którego widzenie danej sytuacji można uważać za z grubsza analogiczne do relacji percepcyjnej (por. Langacker 1985). Domyślnie podmiot widzący (lub konceptualizator) identyfikowany jest z mówiącym (a w drugiej kolejności — z adresatem wypowiedzi).

Pojęcie orientacji jest w dużym stopniu zrozumiałe samo przez się, nie będę więc mu poświęcał dużo miejsca. Niektóre predykcje, w sposób najbardziej oczywisty te, które zawierają określenia *na lewo* i *na prawo*, presuponują konkretną orientację opisywanej sceny. Jeśli więc na schemacie 13. podmiot postrzegający określimy jako V (ang. *viewer*), a kierunek, w którym patrzy, oznaczmy strzałką, może on określić pozycję X jako z *lewej* (13 (a)) lub z *prawej* (13 (b)). Wiele predykcji opiera się na kanonicznej orientacji niezależnej od bezpośrednich okoliczności. Na przykład domena uporządkowanej przestrzeni — tzn. przestrzeni zorganizowanej według poziomu i pionu — jest odbiciem typowego ustawienia obserwatora względem ziemi. Domena ta obecna jest w przypadku predykcji *poniżej* i *powyżej*, w których pozycja jednego obiektu określana jest jako *poniżej* lub *powyżej* innego bez względu na to, czy patrzący obserwuje daną konfigurację w pozycji wyprostowanej, stojąc na głowie czy też leżąc na boku.



Rysunek 13

Podobnie klarowne jest pojęcie punktu widzenia. Oczywiście użycie wyrażeń z *lewej* lub z *prawej* na Rysunku 13. zależy od punktu widzenia podmiotu postrzegającego, a także od jego orientacji. Godne uwagi jest tu zjawisko przeniesienia mentalnego (Vandeloise 1984), tj. zdolności użytkownika

²⁰ Oryg. *subjectivity* i *objectivity* (w innych pracach mowa jest również o *subjectification* i *objectification*). W polskich tłumaczeniach i omówieniach prac Langackera używane są zarówno terminy subiektywność/subiektywizacja — obiektywność/obiektywizacja (np. Langacker 1995), jak i upodmiotowienie — uprzedmiotowienie (np. Tabakowska 1995). Ta druga opcja wydaje mi się bardziej trafna, co powinno stać się jasne po dokładniejszym omówieniu tej kwestii poniżej. [przyp. tłum.].

języka, w celu opisania danej relacji, do przyjmowania w sposób mentalny punktu widzenia różnego od tego, w jakim się znajduje. Na przykład na schemacie 13. (c) postrzegający określiłby pozycję X *na lewo* od Y, ale może również przyjąć punkt widzenia i orientację Y i powiedzieć, że X jest *na prawo* od Y. To samo zjawisko widoczne jest w zdaniach takich, jak w punkcie (19), z których każde może być wypowiedziane przez kogoś w San Diego rozmawiającego z kimś w Chicago:

- (19) (a) Jutro polecę do Chicago.
(b) Jutro przylecę do Chicago.

W p. (19) (a) mówiący opisuje drogę z własnego punktu widzenia, podczas gdy w (19) (b) przyjmuje dla tego celu punkt widzenia swego rozmówcy.

W niektórych językach pojęcie punktu widzenia ma większe znaczenie systemowe niż w języku angielskim²¹. Przykładem może tu być cora, język z grupy uto-azteckiej używany w Meksyku (por. Casad 1982, Casad i Langacker 1985). Cora posiada rozbudowany system partykuł lokatywnych i przedrostków czasownikowych, których pewien układ występuje w niemal każdym zdaniu, a dla opisanie których często kluczowym pojęciem jest właśnie punkt widzenia. Szczególnie uderzającym przykładem są zdania w p. (20), oba odnoszące się do psa:

- (20) (a) u-h-k≠-tya-pu'u
wewnątrz-pionowo-krótco-w środku-obsadzony
(b) a-h-k≠-tya-pu'u
na zewnątrz-pionowo-krótco-w środku-obsadzony
'Jego ogon jest krótko obcięty'.

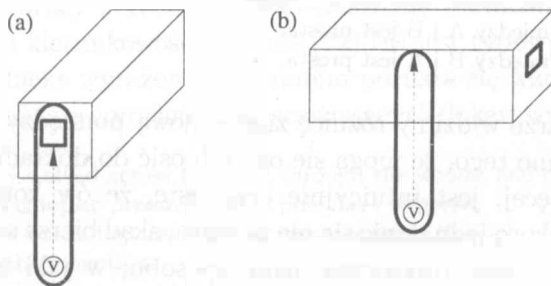
Pomimo identycznego sposobu tłumaczenia tych zdań, są one semantycznie różne i odzwierciedlają punkt widzenia mówiącego — pierwsze z nich powiedziane byłoby przez kogoś, kto ogląda psa z tyłu, drugie przez kogoś, kto ogląda go z boku. Ciekawy i pouczający jest przy tym sposób, w jaki kodowana jest pozycja mówiącego.

Elementami lokatywnymi²² w p. (20) są kontrastywne połączenia przedrostków *u-h-* i *a-h-*. Należą one do większego zbioru kombinacji opisujących relacje topograficzne, często rozszerzanych na domeny nietopograficzne. W swym podstawowym znaczeniu w domenie topograficznej *-h-* umiejscawia dany obiekt na frontowej ścianie pochyłości lub pionu (a nie u jego podnóża

²¹ Lub polskim. [przyp. tłum.].

²² Termin *lokatywny* używany jest w niniejszym tekście w znaczeniu 'oznaczający miejsce', nie zaś 'wyrażony miejscownikiem'. [przyp. tłum.].

bądź szczytu); poprzez rozszerzenie, może też umiejscawiać obiekt na jakiegokolwiek płaszczyźnie pionowej. Przedrostki *u-* i *a-* są w cora wszechobecne; tworzą one kontrastywną parę o wielu szczegółowych znaczeniach. Odpowiedniki *wewnątrz* i *na zewnątrz* odzwierciedlają ich wartości prototypowe. W wyrażeniach topograficznych glosy te są dokładne, muszą jednak być rozumiane w odniesieniu do szczególnej domeny. Domena ta obejmuje pojęcie patrzącego (z reguły mówiącego), który stoi u podnóża pochyłości lub pionu i patrzy prosto w górę w kierunku szczytu. Względem tej abstrakcyjnej domeny możemy określić coś, co nazwiemy „obszarem linii wzroku” — obszar ten obejmuje względnie wąski pas biegnący wzdłuż linii wzroku patrzącego do szczytu pionu/pochyłości (a także bezpośrednie otoczenie patrzącego ze wszystkich stron). To właśnie ów subiektywnie (podmiotowo)²³ determinowany obszar linii wzroku decyduje o topograficznej wartości *u-* wobec *a-*, które są relacjami przyjmującymi wzmiankowany region za swój landmark. *U* — oznacza, że trajektor znajduje się „wewnątrz” obszaru linii wzroku, natomiast *a-*, że „na zewnątrz”, poza nim. Podstawowe wartości topograficzne *u-h-* i *a-h-* to ‘wewnątrz obszaru linii wzroku na frontowej ścianie pochyłości’ i ‘na zewnątrz/poza obszarem linii wzroku (tj. nieco z boku) na frontowej ścianie pochyłości’.



Rysunek 14

Poprzez semantyczne rozszerzenie, omawiane tu połączenia przedrostków stosowane są do domen nietopograficznych, gdzie mogą się odnosić się do jakiejkolwiek pionowej płaszczyzny. W p. (20) ową pionową płaszczyzną jest pewien aspekt tułowia psa, przedstawiony jako klocek na Rysunku 14. Rysunek 14. (a) odpowiada przykładowi (20) (a), gdzie pies widziany jest

²³ Oryg. *subjectively*. Subiektywność Langacker rozumie nie tyle jako „dowolność”, co „zależność od podmiotu”; wydaje się więc, że oryginalny termin zawiera w sobie zarówno pojęcie sybiektywizmu / subiektywności, jak i podmiotowości (podmiot po angielsku to *subject*). Niżej jest to omówione bardziej szczegółowo. [przyp. tłum.].

z tyłu. Trajektorem położenia prefiksów jest relacja, mianowicie „krótkość” ogona; użycie *u-* wskazuje, że trajektor ten znajduje się wewnątrz obszaru linii widzenia patrzącego, rozciągającego się w górę wzdłuż pionowej płaszczyzny. Ponieważ wiadomo, gdzie umiejscowiony jest ogon psa, można określić, że patrzący spogląda na zwierzę z tyłu. Z kolei w p. (20) (b) patrzący spogląda na psa z boku (Ryc. 14. (b)). Użycie *a-* wskazuje na to, że trajektor (tzn. owa „krótkość” ogona) leży poza, „na zewnątrz” obszaru linii wzroku na pionowej płaszczyźnie, stąd nie jest możliwe, by patrzący spoglądał na psa od tyłu — musi patrzeć na niego z boku.

Przejdźmy teraz do kierunkowości, przedostatniego czynnika wchodzącego w skład perspektywy. Głównym spostrzeżeniem, które chciałbym poczynić, jest to, że znaczenie kierunkowości nie jest wbrew pozorom ograniczone do zdań opisujących fizyczny lub nawet abstrakcyjny ruch. Kierunkowość jest powszechna nawet w zdaniach odnoszących się do konfiguracji statycznych o nieokreślonym czasie trwania, co widać w zdaniach typu:

- (21) (a) Dach wznosi się stromo.
Dach stromo opada.
(b) Tuż za miastem droga się rozszerza.
Tuż przed miastem droga się zwęża.
(c) Wzgórze wznosi się łagodnie od brzegu rzeki.
Wzgórze opada łagodnie w kierunku rzeki.
(d) Linia między A i B jest prosta.
Linia między B i A jest prosta.

W każdej parze widzimy różnicę znaczeniową pomiędzy poszczególnymi zdaniami, pomimo tego, że mogą się one odnosić do dokładnie tych samych sytuacji. Co więcej, jest intuicyjnie oczywiste, że ów kontrast zależy od kierunkowości; skoro jednak nic się nie porusza, skąd bierze się owo wrażenie?

Powstaje ono jako odzwierciedlenie sposobu, w jaki konceptualizator (przeważnie mówiący) spostrzega daną sytuację — na pewnym poziomie przetwarzania informacji skanuje on statyczną scenę w określonym kierunku. Tak więc odczucie kierunkowości nie jest odbiciem zawartości konceptualizacji, a raczej tego, w jaki sposób mentalnie do niej docieramy. Wynika ono z uszeregowania zdarzeń kognitywnych.

W takiej postaci analiza ta jest dosyć niejasna. Przekonujący opis musiałby zawierać szereg dobrze uzasadnionych konstruktów pozwalających na klarowne i umotywowane określenie tego, jak powstaje owa intuicyjnie postrzegana kierunkowość (pewne wstępne próby można znaleźć w mojej pracy z 1987 r., rozdz. 3 i 4). Tak czy inaczej, kierunkowość musi być uznana za ważny aspekt obrazowania, jakkolwiek niejasne wyobrażenie mielibyśmy na temat leżących u jej podstaw mechanizmów.

Ostatnim czynnikiem perspektywy jest stopień subiektywności/upodmiotowienia lub obiektywności/uprzedmiotowienia postrzegania danego obiektu. W tym kontekście terminy *subiektywny* i *obiektywny* trzeba rozumieć w szczególny sposób (nie chodzi mi w tej chwili o ogólną tezę o subiektywności znaczenia jako takiego). Postrzeganie zupełnie „subiektywne”/„upodmiotowione” ma miejsce wtedy, kiedy ktoś funkcjonuje całkowicie jako konceptualizator, nie zaś jako przedmiot konceptualizacji. I przeciwnie, jest ono zupełnie „obiektywne”/„uprzedmiotowione” wtedy, gdy dana rzecz funkcjonuje tylko jako przedmiot (obiekt) konceptualizacji i jest całkowicie odrębna od konceptualizatora. Jedynym „czystym” przypadkiem całkowitej subiektywności/upodmiotowienia obiektu jest sam konceptualizator, kiedy jest on absolutnie pochłonięty postrzeganiem czegoś innego i w związku z tym traci świadomość samego siebie, a nawet swojej roli w procesie konceptualizacji. To, czy faktycznie istnieją jakieś przypadki całkowitego upodmiotowienia lub uprzedmiotowienia postrzegania, nie jest ważne — jest to pojęcie stopniowalne, funkcjonujące na pewnej skali, a czyste przypadki służą głównie jako punkty odniesienia w ramach czegoś, co prawdopodobnie tworzy kontinuum.

Pojęcia te są być może mało uchwytnie, ulotne, jednak ich znaczenie dla struktury semantycznej i gramatycznej jest nie do przecenienia (szeroko omawiam to w pracy z 1985 r.). Jako ilustrację rozważmy ich zastosowanie do problemu kierunkowości. Zdanie (22) (a) jest typowym opisem ruchu fizycznego — obiekt wyrażony podmiotem porusza się wzdłuż ścieżki określonej poprzez użycie wyrażen umiejscawiających/lokatywnych:

- (22) (a) A boy walked across the field, through the woods, and over the hill.
Jakiś chłopiec przeszedł przez pole, las i wzgórze.
(b) There was a fire last night across the river, through the canyon, and over the mountain.
Ubiegłej nocy za rzeką, kanionem i górą wybuchł pożar.

Chociaż w p. (22) (b) użyte są porównywalne wyrażenia lokatywne²⁴, zdanie to nie wyraża ruchu — mówiący po prostu wskazuje na miejsce pożaru, nie na to, że ktoś się tam udał. Ważną cechą przykładu (22) (b) jest to, iż ciąg wyrażen umiejscawiających jest identyczny pod względem formy z wyrażeniami oznaczającymi pewną ścieżkę przestrzenną, jednak jego funkcją w sposób ewidentny jest wskazanie pojedynczego punktu lub miejsca.

Ciągi wyrażen lokatywnych uznaję w obu zdaniach jako opis rozszerzonej ścieżki przestrzennej — zdań tych nie odróżnia owa ścieżka, lecz charakter odbywającego się po niej ruchu. W (22) (a) ruch ten ma charak-

²⁴ Głównie w angielszczyźnie, gdzie użyte są te same przyimki. [przyp. tłum.].

ter fizyczny i obiektywny/przedmiotowy — poruszającym się jest chłopiec, a więc „obiekt” w pełni różny od konceptualizatora (mówiącego), tak jak i sama ścieżka przestrzenna. Ruch jest wydarzeniem konkretnym, ponieważ poruszający się „obiekt” fizycznie przemieszcza się po owej ścieżce z miejsca na miejsce. W zdaniu (22) (b) przeciwnie — ruch jest abstrakcyjny i rozumiany subiektywnie/podmiotowo. Ścieżka jest tylko częściowo obiektywna/uprzedmiotowiona, ponieważ rozciąga się od mówiącego do miejsca wystąpienia pożaru, nie jest więc całkowicie od mówiącego odrębna. To mówiący porusza się po ścieżce, jednak w sposób konceptualny, nie fizyczny — ruch ten polega na konceptualnym aktywowaniu przez mówiącego kolejnych uporządkowanych punktów lub części składowych ścieżki. Poczynając od swej własnej pozycji, mówiący mentalnie konstruuje coraz bardziej rozbudowane pojęcie ścieżki, której punkt końcowy, po ukończeniu owej mentalnej konstrukcji, jest tym, w którym miał miejsce pożar. Dlaczego ruch ten jest subiektywny/upodmiotowiony? Dlatego że nie jest on przedmiotem zainteresowania mówiącego. Mówiący nie zauważa nawet własnego ruchu; jest on dostrzegalny tylko z perspektywy zewnętrznego analityka. We własnym mniemaniu mówiący po prostu określa miejsce wystąpienia pożaru poprzedniej nocy. Innymi słowy, ruch sam w sobie nie jest konceptualizowany, jest raczej inherentnym aspektem procesu konceptualizacji. Leży on o wiele bliżej subiektywnego (podmiotowego) niż obiektywnego (przedmiotowego) końca skali, ponieważ wynika z czynności konceptualizatora *jako* konceptualizatora (nie zaś jako przedmiotu konceptualizacji).

Podobną analizę proponuję dla zdań w punkcie (21). Każde z nich opisuje złożoną konfigurację przestrzenną i możemy przypuszczać, iż mówiący konstruuje to złożone pojęcie uaktywniając sukcesywnie i w sposób kumulatywny różne jego aspekty. Kolejność, w jakiej to robi (na pewnym poziomie całościowo pojmowanego procesu przetwarzania pojęciowego), determinuje postrzeganą kierunkowość wyrażenia. Na przykład w (21) (d) mówiący zaczyna od punktu A i stopniowo buduje pojęcie linii wychodzącej z tego punktu, aż do momentu, w którym tak utworzone pojęcie obejmuje jako swój koniec punkt B; w przypadku zdania (21) (d) dzieje się to w odwrotnym kierunku. I znowu można określić mówiącego jako kogoś, kto porusza się mentalnie wzdłuż wytyczonej ścieżki, jednak ten ruch jest jednocześnie abstrakcyjny i postrzegany subiektywnie — zdania te opisują konfigurację lokatywną, nie zaś jej rozumienie przez mówiącego.

Wnioski

Teorie semantyczne nurtu głównego traktują pojęciowe (*ideational*) podejście do znaczenia niezbyt przychylnie. Wyrażam jednak pogląd, że nacisk kładziony we współczesnych teoriach na warunki prawdziwości i rygorystyczną formalizację opisu wynika z apriorycznych rozważań metodologicznych, nie zaś z istnienia dowodów, jakoby semantyka autonomiczna i obiektywna była optymalnym czy nawet właściwym rozwiązaniem w przypadku języka naturalnego. Naszkicowałem tu subiektywistyczne podejście do znaczenia, które będąc jedynie próbą opisu, wychodzi mimo to poza proste i zasadniczo „puste” stwierdzenie, iż znaczeniem słowa jest związane z nim pojęcie (o nieokreślonym charakterze). Aby model pojęciowy osadzony był na mocnych podstawach, trzeba opisać wewnętrzną strukturę pojęć w sposób klarowny i adekwatny. Usiłuję powyżej wskazać niektóre czynniki niezbędne w tego rodzaju modelu. W szczególności, semantyka językoznawcza nie może ograniczyć się do zawartości informacyjnej wyrażen językowych; fundamentalnym aspektem znaczenia nieodłącznym od zawartości konceptualnej jest zdolność obrazowania, czyli rozumienia postrzeganej sytuacji na różne sposoby. Wyłaniający się z tych rozważań obraz znaczenia jest złożony. Zjawiska, które tu rozważaliśmy stanowią rygorystyczny test adekwatności każdego modelu przetwarzania kognitywnego, który rości sobie pretensje do wyczerpującego ujęcia tego zagadnienia.

tłum. Adam Głaz

Literatura

- Bever Thomas G. i Peter S. Rosenbaum, 1970, *Some lexical structures and their empirical validity* [w:] Roderick A. Jacobs i Peter S. Rosenbaum (red.) *Readings in English Transformational Grammar*, 3–19, Waltham, Mass.: Ginn.
- Casad Eugene H., 1982, *Cora locationals and structured imagery*. [Rozprawa doktorska]. San Diego: University of California.
- Casad Eugene H. i Ronald W. Langacker, 1985, „*Inside*” and „*outside*” in *Cora grammar*, „*International Journal of American Linguistics*”, 51. 247–281.
- Collins Allan M. and Elizabeth F. Loftus, 1975, *A spreading-activation theory of semantic processing*, „*Psychological Review*”, vol. 82, no 6, 407–428.
- Cruse David A., 1979, *On the transitivity of the part-whole relation*, „*Journal of Linguistics*”, 15: 29–38.
- Haiman John, 1980, *Dictionaries and encyclopedias*, „*Lingua*” 50, 329–357.
- Hawkins Bruce W., 1984, *The semantics of English spatial prepositions*. [Rozprawa doktorska.] Department of Linguistics, University of California, San Diego.
- Jackendoff Ray, 1983, *Semantics and Cognition*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Kempson Ruth, 1977, *Semantic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kosslyn Stephen Michael, 1980, *Image and Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Langacker Ronald W., 1982, *Space grammar, analysability, and the English passive*, „Language”, 58. 22-80.
- Langacker Ronald W., 1985, *Observations and speculations on subjectivity*, [w:] John Haiman (red.) *Iconicity in Syntax*, 109-150, Amsterdam i Filadelfia: John Benjamins.
- Langacker Ronald W., 1987, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1: *Theoretical Prerequisites*, Stanford: Stanford University Press.
- Langacker Ronald W., 1991a, *Concept, Image, and Symbol. The Cognitive Basis of Grammar*, Cognitive Linguistics Research 1, Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Langacker Ronald W., 1991b, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. II: *Descriptive Application*, Stanford: Stanford University Press.
- Langacker Ronald W., 1995, *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*. (ed. Henryk Kardela), Lublin: UMCS.
- Lyons John, 1977, *Semantics*, 1-2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmer F. R., 1981, *Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reddy Michael J., 1979, *The conduit metaphor — a case of frame conflict in our language about language*. In Ortony, A. (ed.) *Metaphor and Thought*. 284-324. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shepard Roger N., 1978, *The mental image*, „American Psychologist”, 33: 125-37.
- Tabakowska Elżbieta, 1995, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków: PAN.
- Talmy Leonard, 1978, *Figure and ground in complex sentences*, [w:] Joseph H. Greenberg (red.) *Universals of Human Language*, Vol. 4, *Syntax*, 625-649. Stanford: Stanford University Press.
- Tuggy David, 1980, *!Ethical dative and possessor omission sí, possessor ascension no!*. *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University of North Dakota*, 24: 97-141.
- Vandeloise Claude, 1984, *Description of Space in French*, Ph.D. Dissertation. San Diego: University of California.
- Wallace Stephen, 1982, *Figure and ground: The interrelationships of linguistic categories*. In Hopper, Paul J. (ed.) *Tense-Aspect: Between Semantics and Pragmatics. (Typological Studies in Language 1.)* 201-223, Amsterdam/Filadelfia: John Benjamins.

A VIEW OF LINGUISTIC SEMANTICS

The article is an early text by Ronald Langacker, published with the author's permission, presenting the programme of “subjectively” oriented cognitive semantics. The programme was launched about twenty years ago and has been consistently developed by its author, his co-workers and followers ever since. It is parallel in several points to the programme designed by Polish ethnolinguists for research on stereotypes. It was adopted at approximately the same time and developed in the years 1988-2003 in the journal *Etnolingwistyka*.

Particularly close to the conception of Polish ethnolinguists are those theses of Langacker's cognitive grammar which pertain to the conceptual and subject-oriented nature of meaning, those which question the method of isolating linguistic meanings from the knowledge of the world and above all those which view meaning as embedded in the whole network of "categorial relations".

Regardless of obvious discrepancies between the two approaches (e.g. the role of the "cultural code" in shaping linguistic meanings or a different conception of profiling), this programmatic article contains important and still inspiring conceptions of linguistic imagery (or construal), its dimensions, such as the level of specificity (the detail, "granularity", or resolution) of the image, its scope of predication, the role of compositional paths in interpreting meanings, the notion of "perspective" and the mental construction of spaces by the conceptualizing and speaking subject.

It is important to familiarize Polish readers, particularly from the circles of the seminar "Język a kultura" [Language and culture], with the original formulation of Langacker's ideas and solutions to relevant problems, especially in the light of a growing interest in the category of point of view and the role of the subject in discourse. (Eds.)

Artykuł Ronalda W. Langackera, *A View of Linguistic Semantics*, opublikowany w B. Rudzka-Ostyn (red.), *Topics in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/Philadelphia 1988, s. 49–90, przetłumaczono i wydrukowano w niniejszym tomie za zgodą John Benjamins Publishing Company, <http://www.benjamins.com>

Renata Grzegorzczkova
(Warszawa)

IDEE KOGNITYWIZMU JAKO PODSTAWA BADAŃ PORÓWNAWCZYCH W ZAKRESIE SEMANTYKI

W badaniach porównawczych, zwłaszcza w zakresie semantyki, otworzyły się nowe perspektywy spowodowane przezwyciężeniem tradycyjnego strukturalizmu, ujmowaniem języka w relacji do kultury, wreszcie powstaniem językoznawstwa kognitywnego, które kładzie nacisk na różne sposoby konceptualizacji świata przez język.

Autorka omawia elementy teorii kognitywnej szczególnie przydatne dla badań porównawczych: problem rekonstrukcji znaczenia (tzn. budowania definicji kognitywnej otwartej) oraz podstawowe pojęcia wykorzystywane przy jego opisie: pojęcie rany interpretacyjnej, językowego obrazu świata, konotacji, profilowania, stereotypu i prototypu. Ostatnią część artykułu stanowi analiza dwóch przykładów, z których pierwszy — *feminizm* — ilustruje problemy związane z budowaniem definicji kognitywnej, drugi — *tęsknota* — ukazuje utrwalone w różnych językach odmienne konceptualizacje porównywalnych fragmentów rzeczywistości.

1. Wprowadzenie

Badania semantyczne uzyskały w ostatnim okresie nowe perspektywy. Wpłynęło na to kilka czynników: 1. ewolucja w językoznawstwie teoretycznym, która doprowadziła do przezwyciężenia tradycyjnego strukturalizmu, zwłaszcza w wersji generatywnej, i uznania semantycznej strony języka za uprawnioną, a nawet ważną, niemal centralny przedmiot badań, 2. zainteresowanie związkami języka z kulturą i zdolnościami poznawczymi człowieka,

i wreszcie 3. powstanie tzw. językoznawstwa kognitywnego, którego ujęcie języka przeorientowało tradycyjną semantykę referencjalną, kładąc nacisk na sposób konceptualizowania świata przez język, czyli na różne językowe ukształtowania wizji świata, charakterystyczne dla poszczególnych języków. Jak widać, ujęcie to otwiera szerokie możliwości badań porównawczych w zakresie semantyki. W dalszym ciągu wykładu będę starała się pokazać te elementy teorii kognitywnej, które są szczególnie przydatne dla badań porównawczych.

O wartości badań porównawczych w zakresie semantyki nie ma potrzeby nikogo przekonywać. Poza sensem czysto poznawczym (wiedza o językach i sposobach ujmowania przez nie świata) istnieją pożytki praktyczne związane z translatoryką i glottodydaktyką, a także sens społeczny: rozumienie różnic w używaniu słów może przyczynić się do lepszego wzajemnego porozumienia między ludźmi mówiącymi różnymi językami; wiele nieporozumień ma charakter semantyczny, wynika bowiem z odmiennego rozumienia słów, także wśród ludzi mówiących tym samym językiem. Z uświadomienia sobie faktu, że nawet ludzie mówiący jednym językiem często różnie rozumieją te same słowa, wynika ważny postulat metodologiczny, ten mianowicie, iż dobry opis porównawczy semantyki powinien opierać się na współpracy rodzimych użytkowników języka (tzw. *native speakerów*). Próbujemy realizować ten postulat w programie badawczym prowadzonym w Instytucie Języka Polskiego UW.

2. Podstawowe tezy językoznawstwa kognitywnego

Terminem *kognitywizm* określam cały zespół kierunków i teorii powstałych w różnych ośrodkach naukowych Stanów Zjednoczonych i Europy w ciągu ostatniego trzydziestolecia. Główni przedstawiciele tego kierunku to lingwiści amerykańscy R. Langacker (1987), G. Lakoff (1987), Ch. Fillmore (1985), francuscy kognitywiści, np. F. Rastier (1991), a także polscy językoznawcy, twórcy tzw. lubelskiej szkoły lingwistycznej — J. Bartmiński i R. Tokarski. Zaliczam też do tego nurtu A. Wierzbicką (1991, 1999) ze względu na podobieństwo jej ujęcia języka, choć sama badaczka tak siebie nie określa, a także grupę uczonych rosyjskich z J. Apresjanem (1995) na czele. Łączy tych uczonych pewna wspólna postawa wobec języka: ściśle powiązanie języka z kulturą i poznaniem, swoisty antropocentryzm w ujmowaniu języka i interdyscyplinarność. Nie tu miejsce na szczegółową charakterystykę tego kierunku: istnieje szereg syntetycznych opracowań na ten temat (por. np. E. Tabakowska — 1995, H. Kardela 1994, R. Grzegorczykowa 2001, a ostatnio także R. Przybylska 2002).

W zakresie semantyki kognitywizm zmienia zasadniczo pytanie o znaczenie, a także sposób opisu znaczenia. Europejski strukturalizm, liczący się z tradycją logiczną, opisującą znaczenie jako relację między znakiem a desygnatem, zadawał następujące pytania: Co wyrazy znaczą? Do czego w świecie odnoszą się znaki? Uznawał przy tym relację znakową, opisywaną przez tzw. trójkąt semiotyczny, jako relację wiążącą znak z rzeczywistością. Najprecyzyjniej to ujęcie, określane jako realizm filozoficzny w semantyce, oddawała teoria denotacyjno-konotacyjna J. S. Milla: denotacja nazwy to zakres jej odniesienia do obiektów świata, a konotacja to cechy zjawisk, sygnalizowane przez nazwę, decydujące o ich przynależności do zakresu danej nazwy.

Koncepcja kognitywna całkowicie przeorientowuje to ujęcie: pytaniem jest nie to, co wyrazy znaczą, ale: jak ludzie rozumieją wyrazy. A rozumieją, jak wiadomo, różnie. Stąd kognitywny opis znaczenia zorientowany jest na rekonstrukcję sposobu rozumienia wyrażeń językowych przez mówiących, tzn. na rekonstrukcję utrwalonego w wyrażeniach językowych sposobu ujmowania świata, określanego różnie przez różnych językoznawców: jako językowy obraz świata, tzw. JOS (Bartmiński), *наивная картина мира* — (Apresjan), konceptualizacja świata utrwalona w języku (językoznawcy amerykańscy). Badania porównawcze mają za zadanie porównanie językowych obrazów świata różnie ukształtowanych w poszczególnych językach, tzn. porównanie różnych językowych sposobów konceptualizowania świata.

W dalszym ciągu chciałabym poświęcić uwagę problemowi rekonstrukcji znaczenia w ujęciu kognitywnym (tzw. definicji kognitywnej otwartej — Bartmiński), a następnie omówić podstawowe pojęcia wykorzystywane przy tym opisie, tzn. pojęcie ramy interpretacyjnej (Fillmore), pojęcie językowego obrazu świata (Bartmiński, Tokarski), pojęcia konotacji, profilowania, stereotypu i prototypu, a zakończyć chciałabym analizą wybranych przykładów.

3. Pojęcie definicji otwartej

W ujęciu kognitywnym opis znaczenia to opis nie tego, do czego wyrażenia się odnoszą, ale tego, jak są one rozumiane. Do opisu znaczenia wchodzi zatem wyobrażenia, przekonania i sądy kojarzone przez mówiących z nazywanym przedmiotem. W odróżnieniu od „twardego jądra” semantycznego, które w opisie strukturalnym tworzyły cechy konieczne i wystarczające, służące identyfikacji obiektu, w opisie kognitywnym do opisu znaczenia wchodzi cechy typowe i kojarzone, składające się na obraz przedmiotu wraz z cechami stereotypowymi. W koncepcji Bartmińskiego, twórcy tak pojętej definicji

kognitywnej (1988), do opisu znaczenia wchodzi to, co mówiący w sposób powtarzalny wiąże z nazywanymi zjawiskami, a co odczytuje się z tekstów, oraz badań ankietowych. R. Tokarski nakłada na sferę kojarzeń pewne ograniczenia, nakazujące oddzielić kojarzenia ustabilizowane (potwierdzone językowo) od tekstowych, a także cechy konotacyjne (kojarzone, niekonieczne) od cech sygnifikatywnych (koniecznych).

Rekonstruowanie obrazu przedmiotu (zjawiska), dokonywane w kognitywnym opisie znaczenia, wymaga stosowania rozbudowanego aparatu pojęciowego, wprowadzonego przez kognitywistów, który postaram się tu krótko przedstawić.

4. Rama pojęciowa (interpretacyjna) i mechanizmy metafory

Badanie sposobu rozumienia wyrazu pozostaje w ścisłym związku z kolejną tezą kognitywizmu (rozwijaną przez Fillmore'a 1985), mianowicie z tezą o tym, że użycie wyrazu uruchamia całą ramę pojęciową, w którą nazywane pojęcie jest uwikłane. Użycie wyrazu *palec* przywołuje ramę pojęciową 'ręki' i szerzej 'ciała ludzkiego', użycie wyrazu *wuj* uruchamia całą sieć 'pokrewieństwa rodzinnego', w której przywoływane pojęcie ma swoje określone miejsce.

Wiedza mówiących, przywoływana przy porozumiewaniu się, jest różna, wyobrażenia i asocjacje także mają charakter subiektywny, zależny od doświadczenia mówiących, stąd powstaje wielki problem, na ile język, którym się porozumiewamy, jest intersubiektywny, ma charakter społeczny, a na ile jest to zbiór idiolektów. W konsekwencji przy rekonstruowaniu wyobrażeń i przekonań, które mają wchodzić do JOS-u, konieczne jest poszukiwanie faktów intersubiektywnych, potwierdzonych systemowo lub, jeśli tekstowo, to w dużej liczbie tekstów.

Wiedza o świecie, uruchamiana przez użycie wyrażenia, stanowi podstawę twórczego użycia języka, powoduje, że doraźnie tworzone metafory są poprawnie odczytywane i rozumiane przez mówiących. Tę prawdę o powszechnym stosowaniu metafor jako sposobie pojęciowego ujmowania świata bardzo mocno akcentują kognitywiści.

5. Definicja JOS-u i metody jego rekonstrukcji

Pojęcie językowego obrazu świata, odpowiadające niemieckiemu pojęciu, wyrażanemu przez *Weltanschauung* i *Weltbild*, wprowadzili do językoznawstwa polskiego i doprecyzowali jego sens lubelscy uczeni J. Bartmiński

i R. Tokarski. Jego najpełniejszą i najprecyzyjniejszą definicję podał Tokarski (1993, 1998). Brzmi ona: „Językowy obraz świata [...] to zbiór prawidłowości zawartych w kategoriach związków gramatycznych (fleksyjnych, słowotwórczych i składniowych) oraz w semantycznych strukturach leksyki, pokazujących swoiste dla danego języka sposoby widzenia poszczególnych składników świata, panujących w nim hierarchii i akceptowanych przez społeczność językową wartości” (1993, s. 358).

Upraszczając tę definicję i odwracając porządek opisu, można powiedzieć, że JOS to: ‘sposób ujmowania świata utrwalony w faktach językowych (fleksyjnych, derywacyjnych, frazeologicznych, leksykalnych), świadczący o jego swoistej kategoryzacji i konceptualizacji, tzn. wiązaniu z obiektami nazywanymi określonych wyobrażeń, przekonań i sądów wartościujących (tzw. konotacji)’.

Jak widać, o językowym ukształtowaniu pewnego pojęcia decydują fakty gramatyczne (rzadziej), fakty leksykalne: właściwy danemu językowi podział świata, przejawiający się w strukturze pól pojęciowych, w swoistej kategoryzacji (np. podział ‘ręki’: *ramię, dłoń, pięść, garść, palce*, w angielskim oddzielna nazwa na palec ręki — *finger* i palec nogi — *toe*), konotacje odczytywane z frazeologizmów, przysłów, derywatów, a także łączliwości.

Jako przykład odmienności w kategoryzacji mogą posłużyć, poza wymienionym podziałem części ciała (‘ręki’, a także ‘nogi’ — por. fr. *jambe i pied*, które bynajmniej nie odpowiadają *nodze i stopie*), również nazwy ‘umierania’ (fr. *mourir* ma zakres o wiele szerszy niż pol. *umierać*, odnosi się do wszelkich istot żywych, także roślin; por. A. Krzyżanowska 1999). Problem konotacji wymaga oddzielnego omówienia.

6. Konotacje i ich typy

Konotacje to wyobrażenia i przekonania związane przez mówiących z nazywanymi zjawiskami. Teorię konotacji zawierają liczne prace językoznawcze, przede wszystkim Jordanskiej i Mielczuka (1988), a także prace R. Tokarskiego. I tak np. ze zjawiskiem wiatru wiążą się wyobrażenia ‘swobody’, ‘lekkomyślności’, ‘przeciwności’, poświadczone w wyrażeniach *wietrznica, wolny jak wiatr, wiatr w oczy*. Z burzą wiąże się ‘niebezpieczeństwo’ i ‘gwałtowność’, z psem — ‘wierność’, ‘podłość’ (*Ty psie!*) i ‘nędźność’ (*pieskie życie*).

Konotacje dzielimy na ustabilizowane i tekstowe. Ustabilizowane znajdują potwierdzenie w faktach językowych (frazeologizmach, derywatach, por. wspomniane wyżej konotacje *wiatru* czy *burzy*), tekstowe — realizują pew-

ną potencję semantyczną i pojawiają się głównie w poezji jako świadectwo oryginalnego spojrzenia na świat (por. Pajdzińska, Tokarski 1996).

Według Tokarskiego każde tekstowe użycie wyrazu dokonuje wyboru z możliwej opcji semantycznej. Jest aktualizowaniem fragmentu całościowej ramy pojęciowej, którą uruchamia użycie wyrazu. Różne użycia wyrazu naświetlają różne składniki utrwalone w całościowej ramie pojęciowej.

7. Profilowanie

Jest to pojęcie podstawowe w teorii kognitywnej, jednakże różnie rozumiane przez poszczególnych językoznawców. W teorii Langackera (1987) profilowanie to podświetlanie pewnych elementów w bazie doświadczeniowej: w sytuacji opisywanej jako *Coś nad czymś* i *Coś pod czymś* — *nad* profiluje element znajdujący się ‘powyżej’, a *pod* — element znajdujący się ‘poniżej’.

Według Bartmińskiego (Bartmiński, Niebrzegowska 1998) „profilowanie to kształtowanie obrazu przedmiotu poprzez ujęcie go w określonych aspektach (fasetach), takich jak: ‘wygląd’, ‘pochodzenie’, ‘cechy’, ‘funkcje’”, np. woda może być ujęta w następujących aspektach: ‘niezbędność do życia’, ‘niebezpieczeństwo’ (np. powodzi), ‘beztreściwość’, ‘bezwonność’ (wygląd). Natomiast profil to ‘wariant wyobrażenia’ związanego z obiektem, a nie odrębne znaczenie.

Pełne rozumienie jakiegoś pojęcia (pełny jego opis) obejmuje wszystkie profile (aspekty), w jakich pojęcie to może być ujęte. Jednakże nie wszystkie profile aktualizują się w każdorazowym użyciu wyrazu.

8. Stereotypy i prototypy

W skład szeroko pojętej definicji kognitywnej wchodzi również stereotypy związane z nazywanymi zjawiskami. Problem stereotypów interesuje socjologów, psychologów i językoznawców (por. I. Kurcz 1994, Bartmiński 1998). Stereotyp jest różnie rozumiany, najczęściej jako uproszczone („stereotypowe”) wyobrażenie przedmiotu, które pełni funkcję poznawczo-pragmatyczną: pozwala „oswajać” rzeczywistość, która jest nieskończenie zróżnicowana.

Definicja stereotypu zamieszczona w książce Idy Kurcz (*Zmienność i nieuchronność stereotypów*, 1994) brzmi: „Struktury poznawcze, które są zakodowane w umyśle, a które w sposób uproszczony, nadmiernie zgeneralizowane [...] odnoszą się do jakiejś kategorii społecznej”.

Socjologowie odnoszą stereotyp do kategorii ludzi (członków narodowości, osób pełniących pewne funkcje społeczne, np. stereotyp księdza, biznesmena itp.), językoznawcy rozszerzają to pojęcie także na innych ludzi (stereotyp matki, teściowej, męża, nauczyciela, studenta itp.), jak również (np. Putnam) na inne zjawiska, mówiąc np. o stereotypie wody, powietrza itp. Przy tym ostatnim rozumieniu stereotyp zbliża się do pojęcia prototypu.

Prototyp w literaturze przedmiotu rozumiany jest dwojako: albo jako zespół najbardziej typowych cech przedmiotów tworzących daną klasę, albo też jako typowy okaz kategorii, np. wróbel — prototypowy ptak, jabłko — prototypowy owoc itp. (por. Grzegorzczkova 1998, Rosch 1978, Wierzbicka 1985, 1999).

9. Analiza wybranych przykładów

Na zakończenie przedstawmy analizę dwóch przykładów. Pierwszy ma *ilustrować trudności związane z budowaniem definicji kognitywnej*, drugi ma ukazać różnice w konceptualizacjach świata, utrwalonych w różnych językach. Będzie dotyczył różnic w językowych obrazach uczuć.

Problem pierwszy pojawia się wyraziście przy rekonstrukcji znaczeń wyrazów o charakterze ideologiczno-politycznym, w których obecne jest różne wartościowanie, zależne od poglądów. Takim wyrazem jest np. *feminizm* we współczesnej polszczyźnie. Jak wykazały analizy tekstów publicystycznych (wykorzystuję tu pracę magisterską M. Roszkowskiej), pojęcie to obrosło w różnych środowiskach negatywnym konotacjami. Można w nim wyróżnić „twarde jądro” semantyczne i różnorakie konotacje. To „twarde jądro” da się opisać jako: ‘zespół poglądów i działań na rzecz równouprawnienia kobiet’ i ono jest wspólne różnym środowiskom i różnym językom, natomiast różnice dotyczą konotacji. Feminizm w Polsce nie cieszy się sympatią: jest postrzegany jako ruch feministek, z którymi kojarzone jest wyobrażenie maskulinizacji i agresywności (agresywne kobiety walczące z mężczyznami o swoje prawa, niejednokrotnie nienawidzące mężczyzn i winiące ich o swoje niepowodzenia; taki stereotyp feministki funkcjonuje społecznie, zwłaszcza w opinii mężczyzn).

W Polsce feminizm nie ma uzasadnienia historycznego w odróżnieniu od wielu innych krajów. Głównym zadaniem tego ruchu było bowiem dążenie do uprawnienia kobiet, tymczasem w Polsce od razu po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku kobiety uzyskały prawa równe mężczyznom, co było świadectwem ogromnego prestiżu kobiet, uznania ich równej mężczyznom roli w okresie zaborów. Jest oczywiście problemem, co z tych negatywnych

kojarzeń wpisywać do znaczenia wyrazu *feminizm i feministka*. Jednakże pełny opis rozumienia tych wyrazów przez współczesnych Polaków powinien te elementy uwzględniać.

Drugi przykład dotyczy porównania nazw uczuć w różnych językach, a mianowicie nazw uczucia, które określane jest w języku polskim jako *tęsknota*, w języku rosyjskim jako *тоска*, w czeskim jako *touha*, w angielskim jako *to hanker*, w niemieckim jako *Sehnsucht* (*sich sennen*). Szerzej na ten temat por. Grzegorzczukowa 1999.

Przy rekonstrukcji językowego obrazu uczuć istotne jest, żeby zobaczyć, jakie są przyczyny uczucia i jego objawy, to bowiem pozwala odkryć różnice między emocjami bardzo sobie bliskimi. Samo uczucie bowiem nie jest dostępne opisowi, poza stwierdzeniem, że jest to uczucie przykre lub przyjemne.

Uczucie tęsknoty bliskie jest przeżyciu smutku (a więc jest to uczucie przykre, pasywne) i często nazywane bywa ogólną nazwą odnoszoną do smutku (por. ros. *грусть, печаль*). Centrum znaczeniowe uczucia, określanego jako *tęsknota*, można opisać jako: 'stan smutku spowodowany brakiem czegoś, co osoba przeżywająca ocenia jako dobro, wartość, coś pożądanego, połączony z pragnieniem usunięcia tego braku'. Różnice między poszczególnymi nazwami tego uczucia polegają na sprecyzowaniu przyczyny tego uczucia (bardzo wyraźnie wydziela się grupa 'tęsknoty za ojczyzną — *nostalgia*, fr. *nostalgie*, niem. *Heimweh*) oraz różnych objawów. Na te ostatnie wskazuje przede wszystkim etymologia nazw, która nawiązuje do różnych doznań fizjologicznych, np. zły nastrój, niezadowolenie, nieokreślona tęsknota nazywane są w języku angielskim wyrazem *spleen*, motywowanymi przez *spleen* 'śledziona'. W wielu nazwach przywoływane jest wyobrażenie 'ucisku' (ros. *тоска*, pol. *tęsknota*, czes. *stiska se mi*), 'napięcia' (czes. *touha*, niem. *Sehnsucht*).

Porównanie języków ze względu na sposób nazywania stanu tęsknoty ukazuje duże różnice między nimi: ogromną różnorodność nazw przejawia język rosyjski (mówi się o rosyjskim charakterze narodowym, związanym z ogromnymi przestrzeniami). Są to takie nazwy, jak: *тоска, скука, уныние, хандра*. Wśród nich dwie ostatnie oznaczają przykry stan emocjonalny związany z beczynnością, stanem beznadziejnym, zbliżający się do melancholii, nudy. Najmniej nazw, a właściwie nawet brak jednej nazwy ogólniejszej przejawia język francuski, w którym *langueur* (*languir*) oznacza stan psychiczny bliski depresji, *ennui* to równocześnie 'nuda', a *nostalgie* dotyczy przede wszystkim tęsknoty za krajem, przeszłością.

Jak widać, stan 'tęsknoty' stanowi pewne *continuum*, którego centrum tworzy 'uczucie smutku, przygnębienia, spowodowane brakiem tego, co się ceni i czego się pragnie', a szczegółowe warianty precyzują ten stan jako:

1. 'cierpienie spowodowane rozłąką z bliskimi ludźmi lub krajem (*tęsknota, тоска*),
2. 'przykry stan związany z beczynnością' (*ennui, скука*),
3. 'przykry stan spowodowany niezadowoleniem ze stanu aktualnego, połączony z poczuciem bezsensowności (*уныние, тандра*),
4. 'stan patologiczny, depresja, melancholia' (*langueur, spleen*).

Przykład 'tęsknoty' ma ilustrować perspektywę, jakie otwiera badanie porównawcze nazw uczuć, które są silnie uwarunkowane kulturowo i historycznie. Nazwy te odzwierciedlają utrwalone w kulturze i języku odmienności w sposobach przeżywania świata i związków międzyludzkich.

Literatura

- Apresjan J. D., 1995, *Integral'noje opisanije jazyka i sistemnaja semantika*, Moskwa.
- Bartmiński J., 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, [w:] *Konotacja*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin.
- Bartmiński J., 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem — na przykładzie stereotypu 'matki'*, [w:] *Język a kultura*, t. 12, pod red. J. Anusiewicza, J. Bartmińskiego, Wrocław.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S., 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego, R. Tokarskiego, Lublin.
- Fillmore Ch., 1985, *Frames and the Semantics of Understanding*, „Quaderni di Semantica”, 6, nr 2.
- Grzegorzczkova R., 1990, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin.
- Grzegorzczkova R., 1998, *Profilowanie a inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin.
- Grzegorzczkova R., 1998, *O rozumieniu prototypu i stereotypu we współczesnych teoriach semantycznych*, [w:] *Język a kultura*, t. 12, Wrocław.
- Grzegorzczkova R., 1999, *Z badań nad porównawczą semantyką leksykalną: nazwy 'tęsknoty' w różnych językach*, [w:] *Semantyka a konfrontacja językowa*, II, Warszawa.
- Grzegorzczkova R., 2001, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, wyd. III, Warszawa.
- Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, 1990, Lublin.
- Językowy obraz świata i kultura*, [w:] *Język a kultura*, t. 13, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wrocław 2000.
- Jordanskaja L., Mielczuk I., 1988, *Konotacja w semantyce lingwistycznej i leksykografii*, [w:] *Konotacja*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin.
- Kardela H. (red.), 1994, *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Warszawa.
- Krzyżanowska A., 1999, *Polska i francuska frazeologia śmierci*, Lublin.
- Kurcz I., 1994, *Zmienność i nieuchronność stereotypów*, Warszawa.
- Lakoff G., 1987, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago.
- Langacker R., 1987, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1., Stanford.

- Maćkiewicz J., 1999, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Gdańsk.
- Pajdzińska A., Tokarski R., 1996, *Językowy obraz świata — konwencja i kreacja*, „Pamiętnik Literacki” 4.
- Przybylska R., 2002, *Polisemia przymków polskich w świetle semantyki kognitywnej*, Kraków.
- Putnam H., 1988, *Mind, Language and Reality*, Cambridge.
- Rastier F., 1991, *Semantique et recherches cognitives*, Paris.
- Rosch E., 1978, *Principles of Categorization*, [in:] *Cognition and Categorization*, New York.
- Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, [w:] *Język a kultura*, t. 12, pod red. J. Anusiewicza, J. Bartmińskiego, 1998, Lublin.
- Tabakowska E., 1995, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków.
- Tokarski R., 1993, *Słownictwo jako interpretacja świata*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, pod red. J. Bartmińskiego, Wrocław.
- Tokarski R., 1995, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*, Lublin.
- Tokarski R., 1998, *Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu*, „Etnolingwistyka” 9/10.
- Wierzbicka A., 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Wierzbicka A., 1991, *Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach*, „Etnolingwistyka” 4.
- Wierzbicka A., 1999, *Język — umysł — kultura*, Warszawa.

COGNITIVIST IDEAS AS THE BASIS OF COMPARATIVE SEMANTIC RESEARCH

New perspectives in comparative studies, especially in semantics, have arisen as a result of overcoming traditional structuralism, of viewing language in relation to culture and of the emergence of cognitive linguistics, which emphasizes the role of language in different conceptualizations of the world.

Discussed are the following aspects of the cognitivist paradigm, especially valuable in comparative studies: the problem of the reconstruction of meaning (i.e. the formulation of the open cognitive definition), the concepts used in descriptions of meaning (i.e. interpretive frame, linguistic worldview, connotation, profiling, stereotype and prototype). Two examples are analyzed: *feminizm* 'feminism' illustrates the problems of the cognitive definition, while *tęsknota* 'longing' is a manifestation of different conceptualizations of comparable fragments of reality.

Urszula Majer-Baranowska
(Lublin)

DWIE KONCEPCJE PROFILOWANIA POJĘĆ W LINGWISTYCE

Artykuł zawiera syntetyczne omówienie dwu koncepcji profilowania — Ronald Langackera i Jerzego Bartmińskiego. W ujęciu Langackera profilowanie jest jednym z wymiarów obrazowania, którego istotę stanowi określony sposób ujęcia danej sytuacji. Profilowanie polega na wyróżnieniu z bazy kognitywnej struktur semantycznych. Bazą dla określonej predykcji jest jej matryca, tj. zestaw aktywnych domen. Profil stanowią więc uwydatnione elementy bazy. Pełny opis struktury semantycznej wyrażenia językowego wymaga podania pełnych opisów domen kognitywnych, jakie to wyrażenie presuponuje. Wszystkie wyrażenia językowe, bez względu na stopień ich złożoności, można scharakteryzować semantycznie w kategoriach nałożenia profilu na bazę. Zjawisko profilowania jest w tej koncepcji podstawą wyróżniania i definiowania bieguna semantycznego kategorii gramatycznych (np. rzeczownik profiluje rzecz, czasownik — proces), morfemów gramatycznych, struktur składniowych, pojedynczych leksemów i wyrażen wieloleksemowych.

J. Bartmiński profilowanie rozumie jako proces tworzenia wariantu wyobrażenia przedmiotu na zasadzie derywacji z bazowego zespołu cech semantycznych zawartych w obrębie znaczenia (rozumianego jako skończony, ale otwarty zespół cech). Profil pojęcia — efekt procesu profilowania — jest wariantem wyobrażenia przedmiotu kreowanym przez jakiś czynnik dominujący — dominantę semantyczną. Różne profile nie są różnymi znaczeniami, lecz sposobami organizacji treści semantycznej wewnątrz znaczeń. Proces profilowania obejmuje wstępną kategoryzację przedmiotu, dobór aspektów odpowiadających danej kategoryzacji oraz jakościową charakterystykę przedmiotu w ramach przyjętych aspektów (faset). Autor podkreśla kluczową rolę podmiotu mówiącego w procesie profilowania pojęć, który to proces zdeterminowany jest przyjętym przez ów podmiot punktem widzenia, typem racjonalności, wiedzą o świecie, systemem wartości.

Artykuł zamyka porównanie obu koncepcji profilowania, pokazujące zbieżności i różnice między nimi.

Koncepcje profilowania pojęć zostały wypracowane na gruncie językoznawstwa kognitywnego, które w centrum swego zainteresowania stawia procesy ludzkiego poznania i ich odzwierciedlenie w języku, a także wpływ języka na procesy poznawcze człowieka. Kognitywny nurt w lingwistyce pozostaje w ścisłym związku z kognitywistyką, czyli nauką o poznaniu (*cognitive science*), która promuje interdyscyplinarne badanie zjawiska poznania (łac. *cognitio* 'poznanie') i która lokuje się na pograniczu psychologii, logiki, semiotyki, informatyki, etnometodologii i językoznawstwa. „Badania pojęć są centralną kwestią w każdej dyscyplinie wchodzącej w skład kognitywistyki” (Chlewiński 1999: 37). Przedstawię kolejno dwie koncepcje profilowania: „amerykańską” — Ronalda Langackera i „lubelską” — Jerzego Bartmińskiego.

1. Koncepcja Ronalda Langackera

1.1. Ronald Langacker analizuje i opisuje proces profilowania na gruncie swej teorii języka nazwanej „gramatyką kognitywną” (wcześniej — „gramatyką przestrzeni”), którą to teorię rozwija od 1976 r. Systematyczny jej wykład przedstawił w książkach *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1 *Theoretical Prerequisites* (Stanford 1987), *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 2 *Descriptive Application* (Stanford 1991), *Concept, Image and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar* (Berlin–New York 1990), *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993* (Lublin 1995). Szczegółowe zagadnienia prezentował także w licznych artykułach, jak np. w cyklu czterech rozpraw zamieszczonych w tomie pod red. Brygidy Rudzkiej-Ostyn *Topics in Cognitive Linguistics* (Philadelphia 1988).

Jako podstawowe założenia gramatyki kognitywnej Langacker przyjmuje następujące twierdzenia. Po pierwsze — nie można badać gramatyki bez uwzględnienia znaczenia, gramatyka bowiem składa się z bieguna semantycznego i bieguna fonologicznego, „gramatyka wraz z leksykonem stanowi kontinuum i są całkowicie opisywalne jako struktury symboliczne (pary znaczenie — forma)” (Langacker 1995: 10). Stwierdzenie, że „struktura gramatyczna ma charakter inherentnie symboliczny”, oznacza, że „można ją opisać za pomocą elementów symbolicznych, z których każdy posiada zarówno zawartość semantyczną, jak i fonologiczną (choć zawartość ta może być w znacznym stopniu abstrakcyjna)” (Langacker 1988b: 49). Po drugie — przedmiotem semantyki lingwistycznej jest struktura konceptualna: analiza i opis semantyczny muszą odzwierciedlać umiejętność konceptualizowania przez człowieka tej samej sytuacji na wiele sposobów (umiejętność

tę Langacker charakteryzuje, posługując się terminem *obrazowanie*). Obrazowanie (*imagery*) jest według Langackera jedną z podstawowych zdolności kognitywnych (poznawczych) człowieka, mających odzwierciedlenie w strukturach językowych — choć użytkownik języka nie do końca zdaje sobie z tego sprawę (Langacker 1995: 15, 54). Profilowanie wedle tej koncepcji mieści się w jednym z tzw. wymiarów obrazowania. Przedstawię, na czym polega proces profilowania — co jest jego istotą — według Ronalda Langackera.

1.2. Langacker opowiada się za konceptualną teorią znaczenia, tzn. stawia znak równości między znaczeniem a konceptualizacją, podkreślając subiektywną naturę znaczenia językowego (Langacker 1995: 68–69). Konceptualizację rozumie jako doświadczenie mentalne, obejmujące pojęcia ustalone, procesy tworzenia nowych pojęć, doświadczenia zmysłowe, wrażenia emocjonalne i kinestetyczne oraz wiedzę kontekstową, czyli świadomość fizycznego, społecznego i językowego kontekstu (Langacker 1988b: 50; Langacker 1995: 18). Każdy rodzaj doświadczenia mentalnego (czyli proste pojęcie, pojęciowe złożenie, cały złożony system wiedzy, doświadczenie zmysłowe) może stanowić tzw. domenę kognitywną (jej odpowiednikami w koncepcjach innych badaczy są „ramy”, „modele kognitywne”, „skrypty”, „modele potoczne”).

Znaczenie wyrażenia językowego charakteryzowane jest w odniesieniu do jednej lub wielu domen kognitywnych, przy czym nie można z góry założyć jakiejś ich liczby. Langacker sądzi, że „wyrażenia leksykalne «nie mają granic». Uwikłane są bowiem w cały system wiedzy, który jest niezależny od języka i nieograniczony. Wyrażenia są przywoływane zgodnie z komunikatywnymi potrzebami mówiącego. Nie istnieje więc pojęcie rzeczy «do końca zdefiniowanej przez wyrażenie językowe», lecz z całą pewnością możemy powiedzieć na temat tego, czym są wyrażenia, nawet jeśli nie możemy ich wyczerpująco opisać” (Langacker 1995: 18–19). Langacker odrzuca więc pogląd, że znaczenie danego wyrażenia jest „bezpośrednio opisywalne w kategoriach zamkniętego zbioru podstawowych nierozkładalnych elementów semantycznych — domena kognitywna nie musi być nierozkładalna (*primitive*), nie istnieje żaden ograniczony, ustalony zestaw domen” (Langacker 1988b: 54). Autor *Foundations of Cognitive Grammar* odrzuca też rozumienie znaczenia jako „wiązki semantycznych znaczników lub cech — domena kognitywna jest zintegrowaną konceptualizacją samą w sobie, nie zaś wiązką cech” (Langacker 1988b: 54).

Wobec problemu istnienia podstawowych, nierozkładalnych elementów pojęciowych Langacker zajmuje stanowisko neutralne, nie uważając ich za konieczne. Za konieczne uznaje natomiast „istnienie jakiejś wrodzonej zdolności doświadczenia mentalnego, tj. zestawu poznawczo niereduko-

walnych przestrzeni przedstawieniowych (*representational spaces*) lub pól potencjału pojęciowego”, które nazywa domenami podstawowymi (Langacker 1988b: 54). Należą do nich mentalne doświadczanie czasu, konceptualizowanie różnych układów w dwu- i trójwymiarowej przestrzeni, domeny podstawowe związane z różnymi zmysłami (np. postrzeganie spektrum barw, wrażenia dźwiękowe, smakowe i zapachowe), z wrażeniami kinestetycznymi, domeny emocji. Langacker nie proponuje jednak ścisłego zestawu domen podstawowych. Zauważa, że niektóre wyrażenia językowe można scharakteryzować w odniesieniu do domen podstawowych (np. *czzerwony* w odniesieniu do spektrum barw, *linia* — do domeny przestrzeni dwuwymiarowej, *zanim* — do domeny czasu); większość wyrażen presuponuje jednak domeny na wyższych poziomach organizacji pojęciowej.

Pełny opis struktury semantycznej wyrażenia językowego wymagałby podania pełnych opisów domen kognitywnych, jakie to wyrażenie presuponuje. Zdaniem Langackera niemożliwe jest „zrozumienie natury znaczenia bez porównywalnego zrozumienia procesów poznawczych, a także hierarchii pojęciowych oraz systemu wiedzy, które są ich wynikiem. Struktura semantyczna nie jest odrębnym czy też autonomicznym «modułem» organizacji psychicznej (*psychological*), który można wyjąć i badać w odezwaniu od bogatej materii naszego doświadczenia mentalnego” (Langacker 1988b: 56). Terminu *struktura semantyczna* używa ten badacz na określenie znaczeń wyrażen. Struktura semantyczna jest według niego szczególnym przypadkiem struktury konceptualnej. „Struktury konceptualne stają się semantycznymi w takim stopniu, w jakim są one przywoływane przez struktury językowe jako część utartych zwrotów występujących w leksykonie lub nawet całkiem nowych wyrażen złożonych” (Langacker 1995: 29).

Pełny zestaw domen ważnych dla opisu struktury semantycznej nazywa Langacker matrycą. Jeśli tworzy ją więcej niż jedna domena — a to jest zjawisko typowe — to matryca jest złożona. Czasami jest ona dość duża i nie ma wyraźnych granic. Na przykład matrycę wyrażenia *nóż* tworzą następujące elementy: typowy kształt (presuponujący domenę przestrzeni), rola, jaką ten przedmiot spełnia jako narzędzie tnące (cięcie jako kanoniczne wydarzenie — domena wtórna), typowa wielkość noża, jego waga, materiał, z którego zwykle jest wykonany, bycie wraz z łyżką i widelcem częścią zestawu sztućców na nakrytym stole, bycie elementem różnorodnych gier i zabaw (np. w „numerach” cyrkowych) i ich podłoże kulturowe, rola odegrana przez noże w podboju Ameryki i tak — jak stwierdza autor omawianej koncepcji — bez końca (Langacker 1988b: 56). Taki opis struktury semantycznej wyrażenia skłania do postawienia pytania

o granicę między znaczeniem wyrażenia językowego a zakresem wiedzy pozajęzykowej.

Langacker przyjmuje encyklopedyczne spojrzenie na semantykę językową. Uważa, że fakty językowe nie dostarczają jednoznacznych dowodów na istnienie wyraźnej granicy między wiedzą językową i pozajęzykową (a zatem też między „semantyką” i „pragmatyką”). Sądzi, że „o wiele bardziej realistyczny jest postulat o stopniowości elementów «centralnych» w specyfikacjach stanowiących naszą wiedzę na temat danej rzeczy. Niektóre domeny i specyfikacje są w sposób oczywisty bardziej wyróżnione (*sali-**li-**ent*) i ważne językowo niż inne, tak więc w praktyce to one stają się głównym przedmiotem uwagi, jednak narzucenie jakiejkolwiek dokładnej granicy uznają za arbitralne [...] Na poziomie przetwarzania kognitywnego centralny status danej cechy można określić jako prawdopodobieństwo jej aktywacji w momencie użycia słowa” (Langacker 1988b: 58). Jednostki leksykalne należy więc traktować nie jako „pojemniki” na abstrakcyjną substancję zwaną „znaczeniem”, ale jako sposób dostępu do otwartych systemów wiedzy encyklopedycznych rozmiarów. Rozpoznanie leksemów przez użytkowników języka umożliwia im aktywację wybranych fragmentów wiedzy, którą posiadają.

1.3. Na znaczenie wyrażenia językowego według Langackera oprócz treści konceptualnej, wyprowadzanej z określonej domeny lub domen, składa się jeszcze tzw. obrazowanie konwencjonalne (inaczej nazywane przez tegoż badacza konstruowaniem sceny), które polega na określonym sposobie ujęcia danej sytuacji. Podmiot mówiący może ujmować tę samą sytuację na wiele różnych sposobów, nawet wtedy, gdy przywołuje taką samą treść konceptualną — „odmienne ujęcia sceny przybierają różne wartości semantyczne” (Langacker 1995: 19). Inaczej mówiąc, wedle Langackera struktury semantyczne zawierają w sobie treść konceptualną i skonwencjonalizowany sposób obrazowania. Używając terminu *obrazowanie*, badacz nie ma na myśli wrażeń wzrokowych lub ogólnie zmysłowych, badanych przez psychologów poznawczych, lecz tę „zdumiewającą mentalną zdolność [człowieka] do «nadawania struktury» lub «konstruowania» określonej sytuacji wyobrazeniowej na wiele różnych sposobów” (Langacker 1988b: 63). Jak twierdzi Langacker — „obrazowanie ma wartość fundamentalną przy opisie struktury zarówno semantycznej, jak i gramatycznej oraz leży u podstaw subiektywistycznej teorii znaczenia” (Langacker 1988b: 56).

Obrazowanie, czy konstruowanie sceny, ma kilka wymiarów: a) poziom uszczegółowienia (lub schematyczności), na jakim dana sytuacja jest charakteryzowana (np. *rzecz/ zwierzę/ ssak/ pies/ pudel* lub *robić/ poruszać się/ przemieszczać się/ biec/ biec sprintem*); b) tło (lub drugi plan) (*back-*

ground) — jedna struktura jest wyróżniona, druga zaś występuje w tle — tłem może być np. metafora, presupozycja, poprzedni dyskurs; c) perspektywa; d) względne wyróżnienie struktur, na które składa się profilowanie i organizacja „trajektor — landmark” (Langacker 1995: 20).

Profilowanie polega na wyróżnieniu z bazy kognitywnej struktur semantycznych, które Langacker nazywa predykacjami (Langacker 1995: 23). Bazą dla określonej predykcji jest jej matryca, tj. zestaw aktywnych domen (precyzyjnie: tych fragmentów domen, które ta predykcja przywołuje i których wymaga). „Pewien aspekt bazy jest zawsze uwydatniony jako wyróżniający się; służy on, mówiąc intuicyjnie, jako ogniskowa bazy. Podstruktura ta jest profilem predykcji.” (Langacker 1988b: 59). Profil stanowią więc te elementy bazy, które predykcja „desygnuje”. Desygnację rozumie więc Langacker nie jako relację między wyrażeniem językowym a bytem w rzeczywistości pozajęzykowej, lecz relację między całością konceptualizacji a pewnymi jej elementami. Na przykład pojęcie trójkąta prostokątnego jest bazą dla pojęcia *przeciuprostokątnej*, „którego profil (desygnat) stanowi jedna z linii składających się na bazę” (Langacker 1988b: 59). Autor omawianej koncepcji przedstawia graficznie ów profil jako pogrubiony odcinek na rysunku trójkąta prostokątnego. Baza predykcji jest więc jakby „ramą” potrzebną do ustalenia natury i tożsamości zamierzonego desygnatu (czyli fragmentu bazy), np. ktoś może uchodzić za *kuzyna* tylko wtedy, gdy łączy go z kimś innym odpowiedni ciąg powiązań rodzinnych; jakiś przedział czasu uznamy za *antrakt* tylko wtedy, gdy występuje on pomiędzy częściami przedstawienia. „Znaczenie wyrażenia nie zawiera się więc wyłącznie w bazie lub w profilu; oba aspekty predykcji są niezbędne dla jej wartości semantycznej. Wartość ta odzwierciedla wyniesienie jakiejś części bazy do szczególnego poziomu, wyróżnienie jej pod względem funkcjonalnym” (Langacker 1988b: 59–60).

Według Ronalda Langackera wszystkie wyrażenia językowe, bez względu na stopień ich złożoności, można scharakteryzować semantycznie w kategoriach nałożenia profilu na bazę. W konstrukcji językowej człon nazywany tradycyjnie głównym jest po prostu tym składnikiem, od którego całe wyrażenie złożone „dziedziczy” swój profil i — co za tym idzie — kategorię gramatyczną. Ilustracją tego stwierdzenia są np. następujące wyrażenia rzeczownikowe: a) *lampa nad stołem*, b) *stół pod lampą*, c) *noga stołu pod lampą*, d) *światło lampy nad stołem*.

Każde z tych wyrażeń przywołuje jako swoją bazę tę samą sytuację — ich wspólna baza obejmuje pojęcie lampy (i światła), stołu (a w tym nóg stołowych) oraz relacji przestrzennej między nimi. Różnice semantyczne między przytoczonymi wyrażeniami wynikają według Langackera nie z „innej zawar-

tości pojęciowej” — jak to określa — lecz „z nałożenia na tę bazę różnych profili — wychodząc od tego samego podstawowego zestawu pojęć, każde z wyrażen «wybiera» w celu desygnowania inną podstrukturę” (Langacker 1988b: 60). W efekcie złożone pojęcie desygnowane przez całość wyrażenia jest wyprofilowane przez rzeczownik będący członem głównym. Element składowy konstrukcji, którego profil przechodzi na całą strukturę złożoną, nazywa autor *Foundations of Cognitive Grammar* wyznacznikiem lub determinantą profilu (*profile determinant*) (Langacker 1995: 38), np. w wyrażeniach typu „rzeczownik + określenie” jest nim rzeczownik, w wyrażeniach przyimkowych — przyimek, w zdaniu — czasownik, ponieważ zdanie jako całość profiluje proces (Langacker 1995: 43).

Analizując różnorodne wyrażenia, Langacker stwierdza, że oprócz profilowania „rzeczy” można także mówić o profilowaniu relacji (np. Langacker 1988b: 61; 1995: 24 i n.). „Rzecz” rozumiana jest tu w ogólnym i abstrakcyjnym sensie „jako obszar (*region*) w pewnej domenie lub zbiór elementów, które łączą się ze sobą w taki sposób, że można nimi jako całościami manipulować na wyższych poziomach organizacji konceptualnej” (Langacker 1995: 26). Relację zaś rozumie badacz dość szeroko, mówi bowiem o niej nawet wtedy, gdy „jednostki składowe tego związku nie są całkowicie wyodrębnione, widoczne, rozpoznawalne czy wyraźnie zakodowane” (Langacker 1995: 26). Wyrażenia relacyjne obrazują tzw. uczestników relacji (*participants*) z różną wyrazistością. Występującą tu asymetrię Langacker ujmuje jako tzw. organizację „trajektor — landmark”. Trajektor jest najbardziej wyróżnionym uczestnikiem relacji, natomiast drugi jej uczestnik, mniej wyeksponowany, nazywany jest landmarkiem. Na przykład w zdaniach 1) *Skala jest przed drzewem*, 2) *Drzewo jest za skalą* wyrażenia *przed* (czymś) i *za* (czymś) profilują relację między dwiema rzeczami w przestrzeni i implikują obserwatora oraz linię jego wzroku. W przypadku użycia przyimka *przed* (czymś) trajektor jest na linii wzroku między obserwatorem i landmarkiem; natomiast przyimek *za* (czymś) obrazuje tę relację tak, że landmark jest między obserwatorem a trajektorem (por. rys. z Langacker 1995: 26). Langacker stwierdza więc, że „ani treści poznawcze, ani profilowanie nie różnicują tych dwóch wyrażen, mają one dokładnie tę samą treść konceptualną, ten sam profil i to samo odniesienie”, różnią się jedynie właśnie organizacją „trajektor-landmark” (Langacker 1995: 27).

Stosując omówiony tu aparat terminologiczno-metodologiczny, twórca koncepcji gramatyki kognitywnej pokazuje na przykładach różnorodnych konstrukcji gramatycznych, jak predykcja relacyjna profiluje „połączenia” pomiędzy elementami pojęciowymi, gdzie elementem może być „rzecz” lub inna relacja.

Zjawisko profilowania jest wedle Langackera podstawą wyróżniania i definiowania kategorii gramatycznych, ściśle — ich bieguna semantycznego. I tak: rzeczownik profiluje rzecz (tzn. jakąś strukturę wyróżnioną w bazie jest ujmowana jako rzecz — w ogólnym, Langackerowskim rozumieniu); przymiotnik, przysłówki, przyimek, bezokolicznik i imiesłów profilują relację atemporalną; czasownik profiluje proces, czyli relację trwającą w czasie. A zatem kategorie te „są definiowane schematycznie, nie ze względu na ich treść konceptualną, lecz ze względu [...] na naturę ich profilu” (Langacker 1995: 32; ten fragment teorii Langackera dokładniej omawiają np. Turewicz 1998, Tabakowska 1998).

W analogiczny sposób jak kategorie gramatyczne są charakteryzowane przez Langackera morfemy gramatyczne, np. element *-er* w wyrazie *swimmer* ‘pływak’ narzuca swój profil nominalny procesowi określönemu przez temat czasownika, z którym się łączy; dokładniej: *-er* profiluje uczestnika procesu, temat czasownika zaś ukonkretnia ten proces (Langacker 1995: 36–38; słowotwórczy aspekt procesów profilowania analizuje, opierając się na teorii Langackera, Waszakowa 1998; zjawiska fleksyjne bada Krzyżanowski 1998).

Proces profilowania zachodzi także — jak dowodzi Langacker — w składowej warstwie języka. W ujęciu tego językoznawcy zdanie prototypowo „desygnuje kanoniczną interakcję agens — patiens, konstruowaną jako pojedyncze zdarzenie kognitywne” (*cognitive event*) (Langacker 1995: 116). W kanonicznym zdarzeniu kognitywnym oraz w strukturze zdania obecne są tzw. konceptualne archetypy: łańcuch akcji, role archetypowe, globalna sceneria. Łańcuch akcji tworzony jest przez interakcje (oparte na przepływie energii — rozumianym i dosłownie, i metaforycznie) pomiędzy uczestnikami łańcucha. W odniesieniu do tego łańcucha definiowane są tzw. role archetypowe, czyli konceptualne archetypy podobne do ról Fillmore’owskich, np. agens, pacjens, instrument, doświadczający, poruszający się (Langacker 1995: 116); „są to «przedjęzykowe struktury zakotwiczone w naszym doświadczeniu»” (Langacker 1991: 285, tłum. Kardela 1998: 80). Struktura zdania zależy od tego, jak profilowany jest łańcuch akcji i związane z nim role archetypowe (zwane też tematycznymi, por. Kardela 1998). Langacker proponuje najbardziej schematyczną charakterystykę podmiotu i dopełnienia jako trajektora i landmarka, czyli „figury prymarnej i sekundarnej w scenie profilowanej relacji” (Langacker 1995: 119; szerzej o Langackerowskim ujęciu podmiotu i dopełnienia Kardela 1998, Twardzisz 1998).

Analizy te dowodzą, że profilowanie jest procesem zachodzącym na różnych płaszczyznach języka. Obejmuje ono zarówno treść konceptualną „stojącą za” wyrażeniem językowym (składającym się z jednego lub kilku lek-

semów), jak i tzw. elementy schematyczne (symboliczne) obecne w strukturze gramatycznej wyrażań. Dlatego też Langacker stwierdza, że „profilowanie jest zjawiskiem fundamentalnym dla semantyki językowej” (Langacker 1988b: 59). Jest ono przyczyną rozrastania się i wzbogacania semantycznych „zasobów” języka (por. np. Głaz 1998, Jakubowicz 1998, Pajdzińska 1998, Puzynina 1998, Bednarkowa 1999, Filar 1999).

W tym miejscu należy przypomnieć, że Langacker stawia tezę, iż wyrażenia często używane tworzą sieć powiązanych ze sobą sensów. Dla opisu tego zjawiska proponuje więc tzw. model sieciowy (*network model*), w którym każdy z węzłów sieci reprezentuje jeden ustalony sens jednostki leksykalnej. „Każdy węzeł sieci przedstawia odrębną predykcję i wspólnie z biegunem fonologicznym stanowi odrębny wariant semantyczny tejże jednostki” (Langacker 1988b: 53).

Model sieciowy może być wykorzystany także do opisu struktur semantycznych podlegających różnorodnemu profilowaniu. Taką procedurę zastosowała np. Kamila Turewicz (1998: 66–67), analizując znaczenie (biegun semantyczny) słowa *kawa* w języku polskim. W skład matrycy domen tego rzeczownika wchodzi: „zapach”, „smak”, „stan skupienia”, „kolor”. Z każdej z tych domen wydobywane są określone specyfikacje (tj. podstruktury) istotne dla ‘kawy’. I tak z domeny „zapach” — aromat charakterystyczny dla kawy, z domeny „smak” — „gorzkawy”, z domeny „stan skupienia” — „płyn” i „ziarno”, z domeny „kolor” — „zielony”, „brązowy”, „czarny”. Jak podkreśla autorka, „wymienione specyfikacje nie powinny być traktowane jako stanowiące odrębną i zamkniętą w sobie siatkę, lecz jako fragment ogromnych rozmiarów sieci, który wyróżnia się wysokim prawdopodobieństwem uaktywnienia przez sekwencję fonetyczną (*kawa*)” (Turewicz 1998: 66). Istotą proponowanej przez Kamilę Turewicz definicji rzeczownika *kawa* „jest to, że relacje specyfikujące dany predykat w istotnych domenach tworzą siatkę konceptualną, wewnątrz której poszczególne relacje mogą być ze sobą powiązane na różne sposoby. Ujmując rzecz precyzyjniej, niektóre relacje mogą tworzyć poprzez różne punkty wspólne «mniejsze» siatki” (Turewicz 1998: 66). *Kawa-napój* stanowiłaby węzeł siatki konceptualnej, wokół którego skupiona jest sieć relacji: *aromat*, *gorzkawy*, *płyn*, *czarny*. Kolejne węzły to: *kawa ziarnista* z siecią relacji *aromat*, *ziarno*, *brązowy/czarny*; *kawa-surowiec* ze specyfikacjami *ziarno*, *zielony*. Węzeł, uczestniczący jednocześnie we wszystkich relacjach specyfikujących, wyznacza profil bieguna semantycznego. Siatka utworzona z relacji specyfikujących stanowi bazę. Wspólny węzeł może być uznany za „punkt wejścia” (*point of access*) do siatki relacji specyfikujących, a pośrednio także do siatki konceptualnej stanowiącej system wiedzy użytkownika języka.

Model sieciowy dla zobrazowania związków między profilami nazwy *zielony* zaproponowała Krystyna Waszakowa (2000b).

1.4. Wprowadzając różnorodne konstrukty teoretyczne takie, jak na przykład profil, trajektor, landmark, Langacker stara się znaleźć dla nich oparcie w procesach mentalnych zachodzących w umyśle poznającego człowieka. Jeśli idzie o profilowanie, to autor *Foundations of Cognitive Grammar* eksponuje przede wszystkim analogię między tym procesem a postrzeganiem wzrokowym. Jak wynika z przedstawionych w *Wykładach z gramatyki kognitywnej* schematów (Langacker 1995: 66–67), człowiek tworząc różnorodne konceptualizacje, uwzględnia najpierw ogólny zbiór treści pojęciowych, jakie dane wypowiedzenie ze sobą niesie (maksymalny zakres konceptualizacji), potem skupia się na ograniczonym wycinku tych treści (bezpośredni zakres konceptualizacji), wreszcie cały proces konceptualizacji ogniskuje się na pewnym obiekcie, który stanowi konceptualne odniesienie dla całej sceny i które Langacker nazywa profilem (Langacker 1995: 67).

1.5. Jak Ronald Langacker opisuje profile, wyróżnione przez podmiot konceptualizujący w bazie kognitywnej? Badacz stosuje tu trzy sposoby.

Pierwszy polega na podaniu zbioru domen (matrycy) związanych z danym wyrażeniem oraz określeniu specyfikacji (podstruktur) wydobytych z tych domen, charakterystycznych dla danego wyrażenia. Kolejnym krokiem powinno być wyjaśnienie, które z tych specyfikacji są wyróżniane w ramach konkretnego profilu (por. przytoczony wcześniej opis znaczenia słowa *nóż* w języku angielskim). Drugi sposób polega na odtworzeniu modelu sieci, ukazującej powiązania między różnymi sensami danego wyrażenia oraz między różnorodnymi podstrukturami „definiującymi” to słowo. Trzeci sposób stosuje Langacker w opisie profilowania zawartego w strukturach gramatycznych. Polega on na rysowaniu schematów graficznych złożonych z kółek, prostokątów, różnego rodzaju strzałek itp., które symbolizują określone wartości i procesy semantyczne.

Barbara Lewandowska-Tomaszczyk w artykule *Semantic representation in cognitive grammar* (1998), rozpatrując sposób przedstawiania semantyki w gramatyce kognitywnej, stwierdza, że ściśle się on łączy z naturą przedstawianych zjawisk językowych — „tak więc wizualna reprezentacja semantyki Langackera to wynik procesów mentalnych na różnych poziomach uogólnienia. Jest to obraz tego, jak postrzegamy i analizujemy język, nie tylko zaś dowolna, nie mająca znaczenia konwencja zapisu” (za: Głaz 2000: 304). Zdaniem Romana Kalisza (1993: 139–140) schematy wyobrażeniowe stosowane przez językoznawców uprawiających „amerykański” nurt lingwistyki kognitywnej pełnią ważną funkcję wyjaśniającą i ich status powinien być podobny do definicji słownikowych typu ekstensjonalnego czy też intensjonalnego.

2. Koncepcja Jerzego Bartmińskiego

2.1. Koncepcja ta zrodziła się i dojrzewała w toku prac nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych*, prowadzonych pod kierunkiem Jerzego Bartmińskiego od 1976 r. na UMCS w Lublinie (Bartmiński red. 1980, 1996, 1999). Celem tego słownika jest rekonstrukcja tradycyjnego obrazu świata i człowieka, utrwalonego w polszczyźnie ludowej i w świadomości jej użytkowników. Punktem wyjścia było więc założenie, że dążąc do opisu interpretacji świata zawartej w języku i w tekstach folkloru, należy — po pierwsze — przyjąć szersze rozumienie znaczenia słowa niż wcześniej w lingwistyce przyjmowano, nie ograniczając jego opisu do cech koniecznych i wystarczających, po drugie — eksplikacje budować tak, by spełniały warunek formalnej i treściowej adekwatności, tzn. by w swej strukturze odwzorowywały relacje, które między składnikami treści słowa ustala świadomość nosiciela języka, oraz by konkretne charakterystyki zdawały sprawę z tego, jaki „obraz w głowie” danego przedmiotu ma nosiciel języka, czyli jaka jest „treść” tego obrazu.

Jerzy Bartmiński, rozważając w artykule z 1990 r. zależność między podmiotowym punktem widzenia i perspektywą a językowym obrazem świata rozumianym jako „zawarta w języku interpretacja rzeczywistości, którą można ująć w postaci sądów o świecie”, wprowadził termin *profil* „przy okazji” definiowania terminu *perspektywa*: „chodzi po pierwsze o zespół «aspektów» («stron») przedmiotu, które są w pewnym nieprzypadkowym porządku brane pod uwagę przez mówiących, układają się w swoiste konfiguracje i tworzą swoisty profil pojęcia” (s. 117–118; podkreślenie UMB).

2.2. W kolejnych latach koncepcja ta była żywo dyskutowana i testowana w konkretnych analizach językowych, prowadzonych w związku z pracami nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych* oraz nad słownikiem aksjologicznym. W 1991 r. Jerzy Bartmiński zastosował ją w opisie struktury semantycznej słów *prawica* i *lewica* — słów różnie przez Polaków rozumianych — by pokazać ten rodzaj różnic, który „jest źródłem swoistej «ukrytej polisemii»” (Bartmiński 1991b: 162). Profilowanie rozumiał autor artykułu jako „kształtowanie pojęć, ujmowanie ich w określonej perspektywie, tj. w takim, a nie innym zestawieniu uwzględnianych aspektów, odpowiednio do pewnych intencji komunikatywnych, przyjętej hierarchii wartości, punktu widzenia”. Z wypowiedzi na temat lewicy i prawicy autor wydobyl pewien zespół przypisywanych im cech. Wyrażenia i zdania eksplikujące te cechy, powiązane w „wiązki” (fasety), są odpowiedzią na pytanie o to, „jakie lewica/ prawica wyznaje wartości, jakie żywi przekonania, jaką wykazuje postawę wobec zjawisk społecznych, jaki jest jej program

i sposoby działania, jacy ludzie głoszą jej idee". Z przedstawionej analizy wynika, że mechanizm profilowania pojęć 'prawica' i 'lewica' polega na wyeksponowaniu jednego aspektu, czy jednej kategorii ponad inne. Autor artykułu wyróżnia cztery profile obu kontrastowych pojęć z różnymi dominantami aspektowymi: programowe (dominujący aspekt PROGRAM), postawowe (dominujący aspekt POSTAWA), osobowe (dominujący aspekt LUDZIE), aksjologiczne (dominujący aspekt WARTOŚCI). Elementem inwariantnym w tych strukturach jest składnik kategoryzujący: 'kierunek polityczny', 'partia'.

2.3. W 1993 r. ukazało się kilka publikacji Jerzego Bartmińskiego i jego współpracowników, w których podjęta została problematyka związana z profilowaniem pojęć. Sam pomysłodawca wyłożył swoją koncepcję w szkicach: *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym* (Bartmiński 1993a) i *O profilowaniu i profilach raz jeszcze* (Bartmiński 1993b) oraz w najważniejszym dla lubelskiej koncepcji profilowania obszernym studium analitycznym Jerzego Bartmińskiego i Małgorzaty Mazurkiewicz-Brzozowskiej pt. *Lud. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe* (Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993). W pierwszym artykule profil przedmiotu definiowany był jako „taka właściwość utrwalonego jego wyobrażenia (stereotypu), która polega z jednej strony na swoistym doborze i ustrukturuowaniu aspektów, w jakich ujmowany jest przedmiot, z drugiej zaś zależy od typu odnoszących się do tych aspektów konkretnych charakterystyk jakościowych. Jedne i drugie pozostają w związku z czynnikami należącymi do bazy poznawczej i kulturowej języka: przyjętym przez podmiot mówiący punktem widzenia, rodzajem wiedzy o świecie, typem racjonalności, systemem wzorów i wartości” (Bartmiński 1993a: 15). Profil jest wynikiem procesu profilowania. „Profilowanie jest dwupoziomowe, obejmuje dobór aspektów oraz ich treściową konkretyzację”. W swoim drugim szkicu z 1993 r. Jerzy Bartmiński wyróżnił jeszcze jeden poziom — kategoryzację: „Profilowanie [...] obejmuje po pierwsze — wstępną kategoryzację przedmiotu, po drugie — dobór aspektów odpowiadających dokonanej kategoryzacji, po trzecie — jakościowe charakterystyki przedmiotu w ramach przyjętych aspektów” (Bartmiński 1993b: 270).

Analizując mechanizmy profilowania, autor omawianej koncepcji rozpatruje trzy sposoby organizowania struktury pojęcia:

A) Składnik kategoryzujący nie zmienia się, natomiast zespół składników charakteryzujących podlega zróżnicowanemu uporządkowaniu zależnemu od kontekstu kulturowego. Na przykład w profilach pojęć 'prawica' i 'lewica' dominuje określony aspekt, a poszczególnym aspektom przyporządkowane są różne cechy semantyczne. „Nie naruszając inwariantnego jądra znacze-

niowego obu słów — prowadzi to do odmiennych ujęć znaczenia, wyeksponowania pewnych aspektów, pomniejszenia roli innych” (Bartmiński 1993a: 8). Podobny mechanizm był podstawą funkcjonowania „personalistycznego” i „materialistycznego” wariantu pojęcia ‘praca’ w dwóch różnych typach wypowiedzi (Mazurkiewicz 1990 — chociaż autorka nie używała terminu „profil pojęcia”; zastosował go do wyników tej analizy Bartmiński 1993a). W artykule o profilach ‘ludu’ także przyjęto wspólny składnik wyjściowy.

B) Składnik kategoryzujący zmienia się, są też różnice w doborze i układzie aspektów (faset), a także w treściowym ich wypełnieniu. Jerzy Bartmiński ilustruje ten mechanizm, porównując definicje *słońca*, *księżyca* i *gwiazdy* w *Słowniku języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego i w lubelskim słowniku etnolingwistycznym (Bartmiński 1980, Niebrzegowska 1990). Z zestawienia tego wynika, że objaśnienia w obu słownikach różnią się kategoryzacją (*ciało niebieskie/ światło*), rodzajem stawianych pytań (co się uwidacznia w doborze i układzie aspektów, faset) oraz rodzajem wiedzy przywoływanej w składowych zdaniach definicyjnych; w słowniku pod red. Doroszewskiego jest to wiedza naukowa, w słowniku etnolingwistycznym — wiedza potoczna. Według Bartmińskiego każdy z tych dwóch słowników podaje inny profil. „Opisane różnice nie są różnicami obiektywnych charakterystyk przedmiotu, które by się wykluczały i dawały podstawę do odróżniania różnych znaczeń (różnych „przedmiotów mentalnych”); są jedynie różnicami subiektywnej konceptualizacji tego samego przedmiotu. Charakterystyki te dają się traktować jako komplementarne, nie wykluczające się. [...] Nie zmieniona pozostaje oczywiście także denotacja: różnie definiowane wyrażenie wciąż odnosi się do tego samego przedmiotu rzeczywistego. Odmiennie wymodelowany zostaje tylko obraz językowy tego samego przedmiotu. Dla tak zróżnicowanych wariantów obrazu przyjmujemy nazwę profilów. Są one wariantami znaczenia zrelatywizowanymi podmiotowo” (Bartmiński 1993b: 271–272).

Wpływ wstępnej kategoryzacji na kolejne poziomy procesu profilowania pojęcia dobrze ilustrują przykłady z pola rośliny. Na przykład kąkol, bławatek czy rumianek mogą być ujmowane zależnie od przyjętego przez podmiot punktu widzenia jako zioła, chwasty (użytkowy punkt widzenia, w drugim przypadku podejście gospodarskie), kwiaty (estetyczny punkt widzenia), rośliny (teoretyczny punkt widzenia). Odpowiednio do tych kategoryzacji otrzymują one charakterystyki pod (nieco) innymi względami, wypełnione odmienną treścią. Jako konkluzję tej analizy Bartmiński formułuje myśl: „Jeśli założyć istnienie między różnymi profilami relacji pochodności, możemy przyjąć albo wtórność jednych wobec drugih, albo równoległą wyprowadzalność wszystkich profilów z jednej niewyspecyfikowanej bazy se-

mantycznej” (Bartmiński 1993a: 13, 1993b: 273). W artykule z 1998 r. (Bartmiński, Niebrzegowska 1998) opowiada się za drugą możliwością.

C) Profilowanie ma swoisty charakter w przypadku przejścia przedmiotu z kategorii typów do kategorii okazów. Na przykład buk nazywany nazwą pospolitą *buk* ma profil typowy dla drzew, konkretne drzewo zaś nazywane *Bukiem Werbowym*, pod którym spotykali się powstańcy z 1863 r., ma swoisty profil pojęcia z rozbudowaną podkategorią miejsca, czasu i relacji do człowieka (Bartmiński 1993a: 12).

Analizując dwa podstawowe terminy profilowanie i profile pojęć w koncepcji Jerzego Bartmińskiego w jej wersji z 1993 r., należy stwierdzić, że rozumienie pierwszego z nich jest jasne, natomiast rozumienie drugiego cechuje pewna terminologiczna chwiejność. Mianowicie autor koncepcji mówi o „profilu pojęcia”, „profilu przedmiotu”, „profilowaniu stereotypu” (Bartmiński 1993a: 8,14,15,12), jako człony definiujące wprowadza takie oto określenia: „ujęcie przedmiotu w pewien szczególny sposób”, „właściwość utrwalonego wyobrażenia [przedmiotu]” (Bartmiński 1993a: 8,15), „wariant obrazu [przedmiotu]”, „wariant znaczenia” (Bartmiński 1993b: 272).

Nasuwa się więc pytanie: co właściwie profilujemy i czym jest profil — efekt tego profilowania? Zbysław Muszyński określił tę chwiejność jako „migotanie» między pojmowaniem profilu jako pojęcia a pojmowaniem go jako przedmiotu oraz między pojmowaniem przedmiotu jako przedmiotu mentalnego a pojmowaniem go jako obiektu podlegającego naturalnej czy arystotelesowskiej kategoryzacji, będącego desygnatem takiego czy innego zbioru” (Muszyński 1998: 25–26). Po przeanalizowaniu prac Bartmińskiego i jego współpracowników oraz zbadaniu zastosowanej w nich aparatury metodologiczno-teoretycznej (zwłaszcza w: Bartmiński 1988; 1990; 1993a; Bartmiński, Tokarski 1986; Bartmiński, Mazurkiewicz 1993; Majer-Baranowska 1993) Z. Muszyński doszedł do wniosku, że w tej koncepcji — mimo jej „migotliwości” — obiektem profilowanym jest zawsze pojęcie, a wynikiem procesu profilowania jest wariant profilowanego pojęcia, przedmiot jest przedmiotem mentalnym, granica między pojęciem a przedmiotem mentalnym (na poziomie specyfikacji terminów psychologicznych) zaciera się, przedmiot mentalny jest właściwie ujmowalnym językowo pojęciowym obrazem przedmiotu, profile zależne są od punktów widzenia podmiotu (Muszyński 1998: 23–24). Myślę, że te konkluzje trafnie ujmują to, co było istotą koncepcji Bartmińskiego w 1993 r.

Ważnym etapem w rozwoju lubelskiej koncepcji było studium Bartmińskiego poświęcone profilowaniu stereotypu Niemca w Polsce (Bartmiński 1994, 1999), w którym to studium autor wyeksponował centralną rolę podmiotu poznającego i profilującego. Bartmiński wykazał, że tworząc wariant-

ty stereotypu, podmiot profilujący przyjmuje pewne utrwalone społecznie punkty widzenia, którym odpowiadają określone profile Niemca, a mianowicie: punkt widzenia prostego człowieka — odpowiada mu ludowy profil Niemca jako „obcego”; uformowanego w kulturze sarmackiej szlachcica — odpowiada mu profil Niemca-„pludraka”; polskiego patrioty broniącego zagrożonej przez sąsiadów niepodległości narodowej — profil Niemca zaborcy i wroga; ofiary przemocy militarnej — profil Niemca-hitlerowca, zbrodniarza; młodego inteligenta — profil Niemca jako pracowitego, bogatego i kulturalnego Europejczyka.

2.4. Podsumowaniem kolejnego etapu dojrzewania „lubelskiej” koncepcji profilowania pojęć były referaty Jerzego Bartmińskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej *Kognitivnoe opredelenie, profilirovanie ponijatij i sub”ektnaja interpretacija mira* (1997) oraz *Profile a podmiotowa interpretacja świata* (1998). W pracach tych zagadnienie profilowania i profilu pojęcia zostało usytuowane na szerszym tle teoretycznym, zgodnie z założeniami etnolingwistyki, która stawia sobie za cel „podmiotową rekonstrukcję kultury” z podstawy językowej. Profilowanie i profile pojęć znajdują się w centrum kompleksu pojęć (przyporządkowanych na ogólniejszym poziomie pojęciu językowego obrazu świata), do którego to kompleksu należą: podmiot mówiący; podmiotowe czynniki sterujące profilowaniem takie, jak: punkt widzenia, typ racjonalności, wiedza o świecie, system wartości; aspekt oraz — podobnie jak w pracach kognitywistów amerykańskich — rama doświadczeniowa i scena. Jak piszą Bartmiński i Niebrzegowska — dane utrwalone za pomocą różnych kodów kulturowych (werbalnego, zachowaniowego, mitologiczno-ideologicznego, przedmiotowo-symbolicznego) stanowią zespół bazowy wypełniający ramę doświadczeniową nadawcy dostępną badaniu.

Przyjęte przez autorów artykułu *Profile a podmiotowa interpretacja świata* pojęcie „ramy doświadczeniowej” nawiązuje do Langackerowskiego pojęcia „ramy postrzeżeniowej” (Langacker 1995: 213), ale jest szersze, stanowi je bowiem „nie tylko to, co jest postrzegane wzrokowo i konceptualizowane w akcie poznawczym, lecz dodatkowo także to, co jest kulturowo utrwalone na zasadzie zrytualizowanych zachowań, wierzeń, emocji, wartościowań itp., a także — od innej strony patrząc — to wszystko, co do aktualnego doświadczenia jest wnoszone z pamięci indywidualnej i społecznej. Rama postrzeżeniowa, rama poznawcza, rama semantyczna — są subramami ramy doświadczeniowej” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 213). Rozszerzenie to znalazło uznanie w pracy Zinkena (2002).

Wprowadzenie pojęcia „ramy doświadczeniowej” nawiązywało do prac nad *Słownikiem stereotypów i symboli ludowych*. Wątpliwości wzbudza po-

dział na subramy: postrzeżeniową, poznawczą i semantyczną. Podstawowe pytanie, które się nasuwa, to: jakie dane wypełniają każdą z tych subram. O ile w przypadku dwóch pierwszych sytuacja jest dość jasna (postrzeżenia — w subramie postrzeżeniowej, pojęcia i relacje między nimi — w poznawczej), o tyle trudno rozstrzygnąć, co wchodzi w skład trzeciej. Określenie „semantyczna” kieruje uwagę ku wszystkiemu, co ma znaczenie (na różne sposoby rozumiane), a więc w tej subramie mogłyby się mieścić także pojęcia, które też przynależą do subramy poznawczej. Myślę, że zamiast „subramy semantycznej” można by wyróżnić „subramę działaniową”, obejmującą zrytualizowane działania, oraz „subramę ewaluatywną”, obejmującą emocje i wartościowanie. Tym samym wszystkie typy danych językowo i/lub kulturowo utrwalonych (wymienione przez omawianych autorów jako składniki ramy doświadczeniowej) zostałyby wpisane w poszczególne subramy. Zatem rama doświadczeniowa miałaby cztery subramy: postrzeżeniową, poznawczą (mówiąc precyzyjnie: konceptualną), działaniową i ewaluatywną, ściśle ze sobą związane, przy czym subrama ewaluatywna „nakładałaby się” na trzy pozostałe.

Z takiego rozstrzygnięcia wynika określona dyrektywa badawcza, mianowicie: chcąc adekwatnie opisać pojmowanie jakiegokolwiek składnika ramy doświadczeniowej (np. profilu jakiegoś pojęcia), należy uwzględnić powiązania tego składnika z odpowiednimi elementami z poszczególnych subram (np. z działaniami, z wartościowaniem). Szczególny status wśród składników ramy doświadczeniowej mają — jak sądzę — wierzenia; ich podstawą są określone pojęcia (profile pojęć) i ewaluacje, bardzo często niewerbalizowane, a ujawniające się w różnorodnych działaniach lub nakazach czy zakazach działań.

Pojęcie sceny autorzy rozumieją zgodnie z koncepcją Fillmore’a w interpretacji Anny Wierzbickiej (1985). Ryszard Tokarski wykazał, że interpretatorem i „organizatorem sceny” jest człowiek, który ujawnia się na różnych płaszczyznach języka (Tokarski 1991). Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska odwołując się do tych ustaleń, stwierdzają, że tworzenie profilu „jest uwikłane w mechanizmy organizowania sceny, czy to na poziomie jednostkowego aktu mowy, czy też na poziomie społecznej konwencji”, scena zaś „zawiera zaktualizowane składniki bazy zawartej w ramie doświadczeniowej” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 217, 212).

Rozumienie samego profilowania i profilu pojęcia w artykule *Profile a podmiotowa interpretacja świata* nie zmienia się w stosunku do ujęć z 1993 roku: „Kategoryzacja przedmiotu, dobór faset odpowiadających dokonanej kategoryzacji i jakościowe charakterystyki przedmiotu w ramach przyjętych faset stanowią łącznie o tym, co można określić mianem profilowania. Pro-

filowanie jest procesem, jego efektem jest profil. Rozumiemy pod tym terminem nie tyle wariant znaczenia, co raczej wariant wyobrażenia przedmiotu hasłowego, ukształtowany poprzez dobór faset, ich uporządkowanie według reguł implikacji, ich wypełnienie treścią stosownie do przyjętej wiedzy o świecie, zarazem wariant kreowany przez jakiś czynnik dominujący, dominantę [...] różne profile nie są różnymi znaczeniami, są sposobami organizacji treści semantycznej wewnątrz znaczeń. Są tworzone na zasadzie derywacji wychodzącej od bazowego zespołu cech semantycznych w obrębie znaczenia — otwartego zespołu cech” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 217, 220).

2.5. Jak opisywać profile pojęcia? W „lubelskiej” koncepcji profilowania pojęć to zagadnienie od początku było jednakowo ujmowane: należy odejść od definicji taksonomicznej (co uzasadnił Bartmiński 1984) w stronę definicji kognitywnej (Bartmiński 1988), otwartej (Bartmiński, Tokarski 1993). Aby pokazać strukturę kognitywną pojęcia, autor proponuje zastosować w eksplikacji fasetowy układ zdań definiujących. Podstawową jednostką definicyjną jest zdanie lub jego równoważnik (Bartmiński 1980, 1984, 1988, 1991, 1993a,b, 1996; Bartmiński, Niebrzegowska 1997, 1998).

Faseta, podkategoria, aspekt to kluczowe terminy w koncepcji Bartmińskiego. Terminu „faseta” użyto za Anną Wierzbicką, której prace wielokrotnie były inspiracją dla lubelskich etnolingwistów. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. Haliny Zgólkowej (PSWP 1997, t.11) podaje znaczenie tego terminu w językoznawstwie: ‘kategoria, aspekt, typ informacji, które charakteryzują pojęcia związane z określoną nazwą używaną w języku i służą do budowania definicji nazw’. Zgodnie z przyjętą przez lubelskich etnolingwistów zasadą fasety powinny być wyszukiwane drogą analizy w masie danych empirycznych i powinny odzwierciedlać taki obraz świata, jaki ma utrwalony w swej świadomości podmiot interpretujący, np. nosiciel kultury ludowej, użytkownik polszczyzny potocznej czy człowiek wypowiadający się językiem naukowym.

Dla określonych grup leksyki istnieją schematy definicyjne — jak wykazała Anna Wierzbicka (1985)¹. Na przykład swoiste zestawy faset okazały się potrzebne do opisania profili pojęć takich, jak: ‘prawica’, ‘lewica’, ‘lud’, ‘praca’, ‘słońce’, ‘gwiazda’, ‘kąkol’, ‘bławatek’, ‘rumianek’, ‘woda’, co uwiaryściły analizy przeprowadzone przez lubelskich etnolingwi-

¹ Wyróżniła ona pojęcia taksonomiczne, funkcjonalne, partonomiczne i kolektywne i pokazała odrębność struktury ich definicji w części kategoryzującej (np. „rodzaj rzeczy”, „część czegoś”, „rzecz zrobiona w jakimś celu”) oraz w doborze faset (Wierzbicka 1985, 1999).

stów (np. Bartmiński 1991b, Bartmiński, Mazurkiewicz-Brzozowska 1993, Niebrzegowska 1990, Majer-Baranowska 2001).

Podstawą opisu profili różnych pojęć jest w lubelskiej koncepcji zestaw faset przedstawiony w zeszycie próbnym (1980) i w pierwszej części I tomu *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (1996, 1999). Każda z faset obejmuje określone treści, wyinterpretowane przez badacza z danych językowych i przyjęzykowych i zapisane w formie zdania lub jego równoważnika.

Przedstawiona siatka rozróżnień semantycznych oparta jest na tradycji badań logicznych i językoznawczych, sięgających Arystotelesa, który wyróżnił kategorie będące „wynikiem nie apriorycznej spekulacji, lecz rezultatem obserwacji stosunku zwykłego śmiertelnika do otaczającego świata” (Bartmiński 1996: 17). Współczesna semantyka nawiązuje do tych ujęć. Opisując profile jakiegoś pojęcia, należy wskazać nadrzędny człon kategoryzujący — hiperonim (por. Bartmiński 1991a). Przydatna jest tu formuła „X jako coś/ktoś”, która przełącza widzenie przedmiotu hasłowego z jednego aspektu na inny (szerzej na ten temat: Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 219–220) i która implikuje określony schemat definicyjny.

Omówione tu założenia metodologiczne stały się podstawą kolejnej definicji profilowania, którą zaproponowali Bartmiński i Niebrzegowska: „profilowanie jest subiektywną (tj. mającą swój podmiot) operacją językowo-pojęciową, polegającą na swoistym kształtowaniu obrazu przedmiotu poprzez ujęcie go w określonych aspektach (podkategoriach, fasetach), takich jak np. pochodzenie, cechy, wygląd, funkcje, zdarzenia, przeżycia itp., w ramach pewnego typu wiedzy i zgodnie z wymogami określonego punktu widzenia” (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 212).

2.6. „Lubelska” koncepcja profilowania pojęć znalazła swoich zwolenników w różnych środowiskach naukowych. Jej założenia przyjęli w swych pracach — poza współpracownikami Jerzego Bartmińskiego (Koper 1993, Majer-Baranowska 1993, 2001; Brzozowska 1998; Szadura 1998; Bartmiński, Lappo, Majer-Baranowska 2002) — badacze tacy jak: Teodozja Rittel (1995), Jan Ożdżyński (1995), Katarzyna Mosiołek-Kłosińska (1996, 1998), Grażyna Habrajska (1996, 1998, 1999), Maria Koszyk i Jolanta Machowska (1997), Andrzej Maria Lewicki (1998), Jolanta Kowalewska-Dąbrowska (1999), Ryszard Jedliński (1999, 2000), Agnieszka Libura (2003), Monika Pietrucha (2003). Serafima Nikitina z Instytutu Językoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie uznała, że koncepcja Jerzego Bartmińskiego stanowi dobrą teoretyczną podstawę dla tezaursu objaśniającego słownictwo naukowe (Nikitina 1999).

3. Porównanie koncepcji profilowania Bartmińskiego i Langackera

Porównania takiego dokonali już Renata Grzegorzczkova (1998), Zbysław Muszyński (1998), w pewnym zakresie Jadwiga Puzyńska (1998). Chciałabym tu tę kwestię ująć nieco inaczej niż wymienieni autorzy, stawiając kolejne pytania:

1) Co jest profilowane? Zarówno według Bartmińskiego, jak i według Langackera profilowaniu podlega pewna struktura mentalna (nazywana przez lubelskiego językoznawcę „pojęciem”, przez amerykańskiego — „bazą kognitywną”). U Bartmińskiego jest to pojęcie (wyobrażenie) dające się nazwać pojedynczym leksemem (rzadziej — grupą leksemów), u Langackera są to także pojęcia złożone, łączone z wieloleksemowymi wyrażeniami oraz „treści” schematyczne przypisywane strukturom gramatycznym.

2) Na czym polega profilowanie? Według obydwu badaczy istotą tego procesu jest wyróżnienie pewnych elementów w jakiejś większej strukturze mentalnej.

3) Kto profiluje? Wedle koncepcji Bartmińskiego „podmiot mówiący”, wedle Langackera — „konceptualizator”; przy czym lubelski autor szczególnie podkreśla rolę *homo loquens* w profilowaniu, w którym to procesie ów podmiot obserwuje, postrzega, po czym interpretuje i na końcu nazywa przedmiot.

4) Jakie są językowe eksponenty procesu profilowania? W ujęciu Bartmińskiego są to relacje w polu leksykalno-semantycznym (hiperonimia, hiponimia, synonimia itd.), frazeologizmy i derywaty, a dalej: kolekcje, opozycje i ekwiwalenty tekstowe, sądy zawarte w tzw. minimalnych kontekstach, które badacz może odtworzyć z tekstów i zachowań niewerbalnych komunikującego podmiotu. Z analiz Bartmińskiego i jego współpracowników wynika, że profile pojęć ujawniają się przede wszystkim na poziomie tekstu i w dyskursie. Langacker w swej koncepcji profilowania koncentruje się na eksponentach gramatycznych, tj. morfologicznych i składniowych. Drugą grupę eksponentów stanowią wyrażenia językowe odpowiadające specyfikacjom „podświetlonym” w poszczególnych domenach.

5) Jakie „narzędzia”, konstrukty są stosowane w opisie konkretnych profili? Bartmiński w swoim opisie precyzuje relacje, za pomocą których można opisać profil pojęcia; ustala kolekcje, opozycje i ekwiwalenty tekstowe i kulturowe; określa odpowiednio uszeregowany zbiór pytań, pomocnych w odkrywaniu w analizowanym materiale aspektów (faset), postuluje przy tym wykorzystywanie nie tylko danych językowych, ale i kulturowych „przyjętych” — jak je nazywa. Langacker postuluje pełny opis matrycy złożonej

z określonych domen wraz z ich specyfikacjami. Badacz ów sygnalizuje potrzebę uwzględnienia tła kulturowego, lecz sam tego postulatu nie realizuje. Z przytoczonych wcześniej analiz można wysnuć wniosek, że Langackerowska domena jest właściwie odpowiednikiem fasety w ujęciu Anny Wierzbickiej (1985) i podkategorii semantycznej zaproponowanej przez Bartmińskiego w zeszycie próbnym *Słownika ludowych stereotypów językowych* (Bartmiński 1980). Dla tego typu kategorii semantycznych stosowanych w tymże słowniku Jerzy Bartmiński ostatecznie przyjął (za Wierzbicką) — jego zdaniem dogodniejszy termin — „faseta”.

Z przedstawionego tu porównania wynika, że obie koncepcje, zainicjowane i rozwijane niezależnie od siebie w USA i w Polsce (w Lublinie) dokładnie w tym samym czasie (od 1976 roku), wykazują liczne podobieństwa. Fakt ten świadczy dowodnie o ważności zjawiska profilowania w komunikacji międzyludzkiej i o potrzebie opisu tegoż zjawiska przez językoznawców.

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 1980, *Założenia teoretyczne słownika*, [w:] *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, przygotował zespół pod kier. nauk. . . ., Wrocław, s. 7–36.
- Bartmiński Jerzy, 1984, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, [w:] *Słownictwo w opisie języka*, pod red. Kazimierza Polańskiego, Katowice, s. 9–21.
- Bartmiński Jerzy, 1988a, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, [w:] *Konotacja*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 169–183; [przedruk w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawił Jerzy Bartmiński, Lublin 1993, s. 75–89.
- Bartmiński Jerzy, 1990, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 109–127; 2.wyd. Lublin 1999.
- Bartmiński Jerzy, 1991a, *Miejsce hiperonimu w definicji leksykograficznej*, [w:] *Words are Physisians for an Ailing Mind. Księga ku czci prof. A.Bogusławskiego*, ed. M.Grochowski and D.Weiss, „Sangers Slavistische Sammlung” Bd 17, Miinchen, s. 45–50.
- Bartmiński Jerzy, 1991b, *Prawica — lewica. Sposoby profilowania pojęć*, „Poradnik Językowy”, nr 5/6, s. 160–166; [przedruk w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawił Jerzy Bartmiński, Lublin 1993, s. 147–153.
- Bartmiński Jerzy, 1993a, *O profilowaniu w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Philologia Slavica. K 70 letiju akademika N.I.Tolstogo*, Moskwa, s. 12–19; [przedruk w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawił Jerzy Bartmiński, Lublin 1993, s. 7–17.
- Bartmiński Jerzy, 1993b, *O profilowaniu i profilach raz jeszcze*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 269–275.

- Bartmiński Jerzy, 1993c, *Polskie rozumienie ojczyzny i jego warianty*, [w:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 23–48.
- Bartmiński Jerzy, 1996, *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [w:] Bartmiński Jerzy, (red.) 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych...*, tom 1., część 1., Lublin, s. 9–34.
- Bartmiński Jerzy, 1994, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce?* „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 5, s. 81–101; przekład niemiecki w: „Zeitschrift für Empirische Textologie” 1995, nr 2, Trier, s. 18–29; przedruk fragmentu: *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] PwJiT, s. 225–237.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1980, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, przygotował zespół pod kier. nauk., Wrocław.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1993, *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawil Jerzy Bartmiński, Lublin.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i red., tom 1. *Kosmos*, część 1. *Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy (red.) 1999, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, tom 1. *Kosmos*, część 2. *Ziemia. Woda. Podziemie*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, Lappo Irina, Majer-Baranowska Urszula, 2002, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, „Etnolingwistyka” 14, Lublin 2002, s. 105–151.
- Bartmiński Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska, 1993, *Lud. Profile pojęcia i ich konteksty kulturowe*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Małgorzaty Mazurkiewicz-Brzozowskiej, Lublin, s. 213–230; [przedruk w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawil J. Bartmiński, Lublin 1993, s. 181–206.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1997, *Kognitivnoe opredelenie, profilirovanie ponjatij i sub”ektnaja interpretacija mira*, [w:] *Kognitivnaja lingvistika konca XX veka. Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferencii 7–9 okťabrja 1997, v trech častjach, I*, Minsk 1997, s. 4–8.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacija świata*, [w:] PwJiT, s. 211–223.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard, 1986, *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, [w:] *Teoria tekstu*, pod red. Teresy Dobrzyńskiej, Wrocław, s. 65–81.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard, 1993, *Definicja semantyczna: czego i dla kogo?* [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 47–61.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard (red.), 1993, *O definicjach i definiowaniu*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard (red.), 1998, *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin. [=PwJiT]
- Bednarkowa Wiga, 1999, *Jak wygląda zakochany? (Profilowanie wartościujące)*, [w:] *Wartościowanie w dyskursie edukacyjnym*, pod red. Jana Ożdżyńskiego i Sławomira Śniatkowskiego, Kraków, s. 137–153.
- Brzozowska Małgorzata, 1998, *Profilowanie a nominacja i etymologia*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 249–258.
- Chlewiński Zdzisław, 1999, *Umysł. Dynamiczna organizacja pojęć*, Warszawa.

- Filar Dorota, 1999, *Nazwy somatyczne jako wykładniki kontaktu człowieka ze światem (porównawcze studium językowego obrazu świata w polszczyźnie ogólnej i poezji współczesnej)*, rozprawa doktorska, Lublin, [maszynopis].
- Głaz Adam, 1998, *Profilowanie pojęć w tekście a jego nieprzekładalność*, [w:] PwJiT, s. 185–194.
- Głaz Adam, 2000, *Kognitywny i filozoficzny wymiar semantyki leksykalnej. Lexical Semantics, Cognition and Philosophy*, pod redakcją Barbary Lewandowskiej-Tomaszczyk, Łódź 1998, [recenzja w:] „Etnolingwistyka” 12, Lublin, s. 304–309.
- Grzegorzczkova Renata, 1998, *Profilowanie a inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia*, [w:] PwJiT, Lublin, s. 9–18.
- Grzegorzczkova Renata, 2001, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, wyd. 3. popr. i rozszerzone, Warszawa.
- Habrajska Grażyna, 1996, *Kategoryzacja a klasyfikacja — potoczne i naukowe widzenie świata (analiza badań ankietowych dotyczących kategoryzacji nazw roślin)*, [w:] *Językowa kategoryzacja świata*, pod red. Renaty Grzegorzczkovej i Anny Pajdzińskiej, Lublin, s. 221–233.
- Habrajska Grażyna, 1998, *Profilowanie pojęcia tolerancja (w definicjach formułowanych przez kandydatów na studia polonistyczne UŁ w roku 1995)*, [w:] PwJiT, s. 305–322.
- Habrajska Grażyna, 1999, *Standardy semantyczne w stereotypie polskiego nauczyciela*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, pod red. Jana Adamowskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej, Lublin, s. 259–268.
- Jakubowicz Mariola, 1998, *Profilowanie w derywacji semantycznej*, [w:] PwJiT, s. 159–166.
- Jedliński Ryszard, 1999, *Praca jako wartość w rozumieniu uczniów kończących szkołę podstawową*, [w:] *Wartościowanie w dyskursie edukacyjnym*, pod red. Jana Ożdżyńskiego i Sławomira Śniatkowskiego, Kraków, s. 227–247.
- Jedliński Ryszard, 2000, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Warszawa.
- Kalisz Roman, 1993, *Rola schematów wyobrażeniowych w wyjaśnianiu zjawisk językowych i psychologicznych*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 131–140.
- Kardela Henryk, 1998, *Profilowanie a kategorie podmiotu i dopełnienia*, [w:] PwJiT, s. 79–89.
- Kardela Henryk (red.), 1994, *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Warszawa.
- 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. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 293–303.
- Koszyk Maria, Machowska Jolanta, 1997, *Profilowanie pojęć w dyskursie edukacyjnym o tematyce religijnej*, [w:] *Dyskurs edukacyjny*, pod red. Teodozji Rittel i Jana Ożdżyńskiego, wyd. 2. popr. i poszerzone, Kraków, s. 205–223.
- Kowalewska-Dąbrowska Jolanta, 1999, *Obraz anioła w poezji Jana Twardowskiego*, [w:] *Tysiąc lat polskiego słownictwa religijnego*, red. Bogusław Kreja, Gdańsk, s. 179–194.
- Krzyżanowski Piotr, 1998, *Profilowanie a struktura formy fleksyjnej w języku polskim*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 133–140.

- Langacker Ronald, 1987, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1, *Theoretical Prerequisites*, Stanford.
- Langacker Ronald, 1988a, *An Overview of Cognitive Grammar*, [w:] Brygida Rudzka-Ostyn (red.) 1988, *Topics in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, s. 3–48. [korzystam z tłum. Jarosława Dąbrowskiego].
- Langacker Ronald, 1988b, *A View of Linguistic Semantics*, [w:] Brygida Rudzka-Ostyn (red.) 1988, *Topics in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, s. 49–90; [korzystam z tłum. Adama Głaza]
- Langacker Ronald, 1988c, *A Usage-Based Model*, [w:] Brygida Rudzka-Ostyn (red.) 1988, *Topics in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins, s. 127–161; [korzystam z tłum. Klaudii Wengorek-Doleckiej].
- Langacker Ronald, 1991, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 2. *Descriptive Application*, Stanford.
- Langacker Ronald, 1995, *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, pod red. Henryka Kardeli, Lublin.
- Lewandowska-Tomaszczyk Barbara, 1998, *Semantic representation in cognitive grammar*, [w:] *Lexical Semantics, Cognition and Philosophy*, pod red. Barbary Lewandowskiej-Tomaszczyk, Łódź 1998.
- Lewicki Andrzej Maria, 1998, *Próba profilowania pojęcia droga na podstawie idiomatyzmów języka polskiego*, [w:] PwJiT, s. 277–288.
- Libura Agnieszka, 2003, *Zachód w kontekstach prasowych*, [w:] *Język w kręgu wartości*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin 2003, s. 441–452.
- Majer-Baranowska Urszula, 1993, *‘Woda’ — profile pojęcia w polszczyźnie ludowej*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 277–291; [przedruk w:] *Profilowanie pojęć. Wybór prac*, zestawiał Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 207–231.
- Majer-Baranowska Urszula, 2001, *Profile pojęcia ‘woda’ w polszczyźnie ludowej i potocznej*. Rozprawa doktorska, Lublin, nps.
- Mazurkiewicz Małgorzata, 1990, *Dwa spojrzenia na pracę. Perspektywa interpretacyjna a znaczenie słowa*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 129–146.
- Mosiółek-Kłosińska Katarzyna, 1996, *Profilowanie stereotypów językowych (na materiale frazeologii polskiej i francuskiej)*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej I*, pod red. Andrzeja M. Lewickiego, Warszawa, s. 99–106.
- Mosiółek-Kłosińska Katarzyna, 1998, *Profile pojęcia komunizm (na podstawie wypowiedzi z okresu kampanii wyborczej 1995)*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 289–304.
- Muszyński Zbysław, 1998, *„Profilowanie” profilowania*, [w:] PwJiT, s. 19–34.
- Niebrzegowska Stanisława, 1990, *Gwiazdy w ludowym językowym obrazie świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin, s. 147–166.
- Nikitina Serafima, 1999, *Kul’turno-jazykovaja kartina mira v tezaurusnom opisanii (na materiale fol’klornych i naučných tekstov)*, Moskwa.
- Ożdżyński Jan, 1995, *Perspektywa kognitywna w badaniach nad językiem dzieci i młodzieży*, [w:] *Językowy obraz świata dzieci i młodzieży*, red. Jerzy Ożdżyński, Kraków, s. 32–65.
- Pajdzińska Anna, 1998, *Profilowanie w tekście poetyckim*, [w:] PwJiT, s. 343–354.
- Pietrucha Monika, 2003, *Profile leksemu demokracja we współczesnym języku polskim*, [w:] *Język w kręgu wartości*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 2003, s. 273–307.

- Puzynina Jadwiga, 1998, *Struktura semantyczna narodu a profilowanie*, [w:] PwJiT, s. 259–276.
- PwJiT = *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin 1998.
- Rittel Teodozja, 1995, *Pierwsze elementy świata w języku uczniów (próba definicji kognitywnej)*, [w:] *Językowy obraz świata dzieci i młodzieży*, pod red. Jerzego Ōdzzyńskiego, Kraków, s. 66–86.
- Szadura Joanna, 1998, *Profile ognia w polszczyźnie ludowej i potocznej*, [w:] PwJiT, s. 323–342.
- Tabakowska Elżbieta, 1995, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków.
- Tabakowska Elżbieta, 1998, *Profilowanie w języku i w tekście — perspektywa językoznawcy, tłumacza i poety*, [w:] PwJiT, s. 167–184.
- Tokarski Ryszard, 1991a, *Człowiek w definicji znaczeniowej słowa*, „Przegląd Humanistyczny”, z. 3–4, s. 131–140.
- Tokarski Ryszard, 1991b, *Wartościowanie człowieka w metaforach językowych*, „Pamiętnik Literacki” 1991, z. 1, s. 144–157.
- Tokarski Ryszard, 1998, *Kulturowe i tekstotwórcze aspekty profilowania*, [w:] PwJiT, Lublin, s. 35–52.
- Turewicz Kamila, 1998, *Profil a kategorie gramatyczne*, [w:] PwJiT, s. 63–78.
- Twardzisz Piotr, 1998, *Profilowanie podmiotu: uczestnik i sceneria*, [w:] PwJiT, s. 141–158.
- Waszakowa Krystyna, 1998, *Słototwórczy aspekt procesów profilowania*, [w:] PwJiT, s. 105–116.
- Waszakowa Krystyna, 2000a, *Podstawowe nazwy barw i ich prototypowe odniesienia. Metodologia opisu porównawczego*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej* [...] cz. 1., pod red. Renaty Grzegorzczkovej i Krystyny Waszakowej, Warszawa, s. 17–28.
- Waszakowa Krystyna, 2000b, *Struktura znaczeniowa podstawowych nazw barw. Założenia opisu porównawczego*, [w:] *Studia z semantyki porównawczej* [...] cz. 1., pod red. Renaty Grzegorzczkovej i Krystyny Waszakowej, Warszawa, s. 59–72.
- Wierzbicka Anna, 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor.
- Wierzbicka Anna, 1993, *Nazwy zwierząt*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, pod red. Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, Lublin, s. 251–267.
- Zinken Jörg, 2002, *Imagination im Diskurs. Zur Modellierung metaphorischer Kommunikation und Kognition*, Bielefeld [maszynopis rozprawy doktorskiej].

TWO LINGUISTIC CONCEPTIONS OF PROFILING

The article offers a synthesis of the conceptions of profiling proposed by Ronald W. Langacker and Jerzy Bartmiński. In the former, profiling is understood as one of the dimensions of imagery, as various construals of a given situation. Profiling is tantamount to attributing greater salience to certain semantic structures within the cognitive base. The base of a predication is its matrix, i.e. a set of active domains. The predication's profile, then, is equivalent to those elements of the base which receive greater salience. A full description of the semantic structure of a linguistic expression requires a full description of cognitive domains presupposed by that expression. All linguistic expressions, regardless of their complexity, can be semantically characterized in terms of profiling

of base elements. Thus, profiling in this conception is the basis for underscoring and defining the semantic pole of grammatical categories (e.g. nouns profile things, verbs profile processes), grammatical morphemes, syntactic structures, single lexemes and multilexical expressions.

Jerzy Bartmiński, in turn, understands profiling as a process in which a variant of an idea of a given object is created. A given profile is derived from the base set of semantic features within the same meaning, the latter being viewed as a finite but open collection of features. A profile of a concept is a variant created by a certain dominant factor, the semantic determinant. Different profiles are not different meanings but different organizations of the semantic content within the same meaning. The process of profiling includes a preliminary categorization of the object, a selection of aspects corresponding to that categorization and a qualitative characterization of the object within those aspects (facets). The key role of the subject is emphasized, profiling being determined by the subject's point of view, type of rationality, knowledge of the world, system of values, etc.

The article ends with a comparison of the two conceptions.

Елена Л. Березович
(Екатеринбург)

ОБРАЗ ПРОСТРАНСТВА В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКОВОЙ ТРАДИЦИИ: МЕТОДИКА ОПИСАНИЯ И НЕКОТОРЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ

Autorka proponuje schemat opisu i analizy leksyki związanej z polem semantycznym 'przestrzeń'. Punktem wyjścia jest założenie, że badania etnolingwistyczne powinny być skierowane na opis podmiotowego wyobrażenia przestrzeni, czyli subiektywny czynnik recepcji przestrzeni. W trakcie analizy faktów językowych badacz ma do czynienia z jednostkami poziomu wyjściowego (powierzchniowego), czyli poziomem bezpośredniej manifestacji językowej wyobrażeń przestrzennych, z którego możliwe jest przejście na poziom parametrów bazowych kształtujących model przestrzeni. Wymaga to uogólnienia podstawowych charakterystyk semantycznych jednostek poziomu wyjściowego. Koniecznym warunkiem analizy na tym etapie jest reprezentatywność bazy materiałowej. Poziom ten można uważać za pozajęzykowy, jednak przejście do niego prowadzi przez etap pośredni — najbardziej interesujący dla badań w sferze lingwistyki antropologicznej, łączący czynniki językowe i pozajęzykowe i dotyczący charakteru wypełnienia sieci parametrów.

Zaproponowaną analizę autorka przeprowadza na materiale leksyki gwarowej i onomastyki rosyjskiej Północy oraz przedstawia rezultaty analizy pola semantycznego 'przestrzeń' w rosyjskiej toponimii ludowej.

Как известно, объективное («чистое») пространство обладает такими свойствами, как ненаправленность, непрерывность, бесконечность, гомогенность. Однако занимаясь этнолингвистическими исследованиями, мы имеем дело, разумеется, не с объективным пространством, поскольку изучаем не вещь в себе, а ее образ в восприятии человека, способном разрушить нейтральную объективность, придавая образу пространства направленность, прерывность, конечность и неоднородность.

Этнолингвистическое исследование должно быть нацелено на описание субъективированного представления о пространстве, отраженного в зеркале народной языковой традиции. Таким образом, при работе с материалом следует обращать внимание на то, в чем выражается субъективный фактор при восприятии пространства.

При анализе языковых фактов в качестве непосредственной данности нам представлены единицы исходного (поверхностного) уровня — уровня непосредственной языковой манифестации пространственных представлений. Этот уровень включает как сами языковые единицы, так и их первичное обобщение посредством мотивационных моделей. Данный уровень можно считать объективно-языковым.

От уровня языковой манифестации возможен переход к уровню базовых параметров, формирующих модель пространства. Такой переход осуществляется как обобщение опорных семантических характеристик единиц исходного уровня. Непременное условие анализа в данном случае — репрезентативность, масштабность охвата материала. Этот уровень можно считать внеязыковым. Он тоже достаточно объективен, однако здесь другая объективность: речь идет об объективной, явной для носителя языка организации субъективного — модели пространства в его сознании. Иначе говоря, данный уровень основан на базовых, родовых компонентах семантики пространственной лексики, которые без труда могут быть выделены наивным носителем языка.

Однако переход к уровню базовых параметров мы осуществили как скачок через промежуточный (средний) уровень, который наиболее интересен для исследования в области антропологической лингвистики. Это уровень, соединяющий языковое и внеязыковое и описывающий характер заполнения сетки параметров. Здесь следует выделить: а) набор предпочтений субъекта при переходе от базовых параметров к конкретной языковой манифестации; б) равномерность реализации предпочтений, т.е. равномерность (симметрию) заполнения сетки параметров; в) «расстояние» между отдельными параметрами (степень близости их друг другу). Такое расстояние определяется как близкое в том случае, если параметры находят сходное языковое воплощение; оно увеличивается в том случае, если языковая манифестация различна. О сходном/различном языковом воплощении можно судить по семасиологическим и ономасиологическим показателям. Семасиологические показатели позволяют говорить о смысловой близости/удаленности отдельных составляющих поля, т.е. о возможности наложения (пересечения) соответствующих референтных областей (такое наложение может выражаться, к примеру, в том, что семы, репрезенти-

рующие каждое из микрополей в составе изучаемого концептуального поля, могут быть одновременно представленными в дефиниции одной языковой единицы). Ономастические показатели свидетельствуют о наличии/отсутствии общих или сходных номинативных моделей для картирования соответствующих смыслов, т.е. характеризуют не референтную область, а мотивационный фонд.

Вышесказанное можно проиллюстрировать на следующем примере¹.

Уровень конкретных фактов и моделей (поверхностный уровень):

а) факты: *видки* 'пространство, которое может охватить глаз' [СРНГ 4, с. 275], *окоём* 'пространство, которое можно окинуть взглядом; горизонт' [СРЯ II, с. 608], *глаз достаёт (хватает)* 'о той части пространства, которую способно воспринять зрение', *куда глаз не хватает* 'в любом направлении и на расстоянии, доступном обозрению', *насколько хватает глаз* 'на расстоянии, доступном для зрительного восприятия, насколько можно увидеть' [ФСРЛЯ 1, с. 136], *глазом не окинуть* 'о большом пространстве, которое трудно обозреть, воспринять зрением', *оком не окинуть* 'то же' [ФСРЛЯ 2, с. 55], *окрик* 'расстояние, на которое слышен человеческий голос' [Даль II, с. 667], поле *Зычное* — «стали поле измерять — оно такой длины, до какого места зык у одного мужика слышен был» и др.;

б) модели: «то, что видно глазом» → «пространственная протяженность»; «то, где слышится голос» → «пространственная протяженность».

Уровень базовых параметров (глубинный уровень): эти лексемы реализуют такой параметр, как протяженность.

Характер заполнения сетки параметров:

а) предпочтением в данном случае можно считать перцептивное освоение пространственной протяженности (естественно, этот способ восприятия протяженности не является единственным);

б) предпочтения реализуются неравномерно: явным лидером следует считать зрительное освоение, а не слуховое. Действительно, слуховое освоение пространства — исключительно редкое явление для русской языковой традиции². Другие виды перцепции при оценке протяженно-

¹ В качестве материала используются данные русской диалектной лексики и ономастики. Аппеллятивные факты извлечены из словарей русского литературного языка, а также из диалектных словарей, ономастические — из картотек Топонимической экспедиции Уральского государственного университета по территории Русского Севера (Архангельская и Вологодская область). Единство источника материала позволяет приводить ономастические факты без паспортизирующей справки.

² Не редкость оно, к примеру, в финно-угорских языках и традиционной культуре [подробнее см. Березович 2000, с. 181–182].

сти не задействуются;

в) степень близости другим полям. К примеру, поле «Протяженность» в русской языковой картине мира соотносится с полем «Удаленность». Допустим, слово *долгий*, выражающее идею протяженности, может также приобретать семантику удаленности (ср. *долгое место* 'удаленное место' [ЛК ТЭ]); образ курицы может задействоваться как при манифестации идеи близкого расположения объекта к дому (топонимы с определениями *куриный*, *куричий* и т.п. обычно являются названиями лужайек, небольших покосов и т.п.: болото *Курицкое* — «оно маленькое, у самой деревни»; *Куриный*, ручей — «близко от деревни ручеек, вот и назвали»; болото *Куричье* — «маленькая ямка заболоченная, в самой деревне. Здесь Куричье у нас, курицы бежали, что ли»; покос *Курицыно* — «около самой деревни, здесь даже курицы бегают»), так и при реализации признака «мелкий» (ср. выражения вроде *куриный брод* 'мелкое место в реке' [ЛК ТЭ], *курице по толку* 'мелко' [НОС 4, с. 182]). Кроме того, о близости полей «Удаленность» и «Протяженность, охват пространства» свидетельствует использование и в том, и в другом случае образа черта (или других представителей нечистой силы): *черт-те откуда* 'из очень отдаленного места' [ФСРЛЯ 2, с. 369], *у жихоря*³ 'об очень отдаленном месте' [СРНГ 9, с. 198]; *черти ни в кулачки не бьют* 'то же' [ФСРГС, с. 217]; *к семи лешим* 'очень далеко' [СПГ 1, с. 478], *на леший след* 'очень далеко, неизвестно куда' [СРГК 3, с. 121] // *черт не схватит* 'о чем-нибудь, простирающемся на большое расстояние, занимающем большую площадь' [Ивашко 1981, с. 51]; *чертовы бега* 'широкий простор', *чертовы версты* 'большое расстояние' [ЛК ТЭ] и т.п.

Итак, при описании традиционной модели пространства — равно как и при других концептуальных исследованиях, базирующихся на изучении языковой семантики, — наиболее важен и труден переход на средний уровень (ср. средний уровень в теории прототипов), уровень, который выводит на интерпретацию, когнитивное объяснение языковых фактов, поскольку здесь дается стоп-кадр рельефа языкового картирования действительности. Этот рельеф проясняет как интенции человека — создателя языковых фактов, так и возможности языка их отразить, подчиняя при этом своей логике. Четкое структурирование среднего уровня должно помочь упорядочить обширное и аморфное интерпретационное поле, объясняющее связь языковых единиц и установок человека.

³ Ср.: жихарь, жихорь 'злой дух — черт, леший и т.п.' [ЛК ТЭ].

Говоря о методике работы с материалом, отметим, что плодотворный анализ среднего уровня и когнитивной интерпретации материала во многом зависит, конечно, от полноты описания глубинного, базового уровня. В зависимости от специфики языкового материала исследователи выделяют разные наборы базовых единиц. Ср., к примеру, набор базовых единиц, используемый английским исследователем Г. Личем: 'место', 'протяженность', 'близость', 'вертикальность/горизонтальность', 'север/юг', 'запад/восток', 'ориентация', 'движение', 'виды передвижения', 'поза (положение человека в пространстве)' [Leech G. *Towards a Semantic Description of English*. London, 1971. — Цит. по: Яковлева 1994, с. 19]. Думается, что набор базовых единиц — т.е., по сути, структура описания — должна соответствовать двум основным требованиям: 1) релевантность избранному языковому материалу (понятно, что если мы работаем, предположим, с народной топонимией, трудно ожидать полноты описания параметра 'виды передвижения'); 2) соответствие задаче выявления субъективного фактора при конструировании образа пространства (например, параметр 'форма, конфигурация объекта', квалифицируемый в некоторых исследованиях как пространственный, обладает невысокой информативностью в плане характеристики установок субъекта). В соответствии с этими соображениями можно вводить некоторые ограничения при определении объема изучаемого материала.

Охарактеризовав кратко основные установки при работе с языковыми данными, в ходе дальнейшего изложения представим результаты анализа поля «Пространство» в русской народной топонимии (этот анализ производился преимущественно на материале топонимии Русского Севера; репрезентативность севернорусских данных подтверждается тем, что выборочные сопоставления с топонимиконами других территорий обнаруживают единство закономерностей организации различных русских топонимических систем).

Изучение топонимического материала показало, что наиболее полно представлены в топонимии следующие пространственные параметры: 1) локализация объекта; 2) охват местности; 3) протяженность; 4) обжитость пространства.

Первый из них, по сути, позволяет определить точку зрения субъекта номинации по отношению к пространственным объектам (локализация всегда осуществляется при наличии некоей системы координат); второй и третий — охарактеризовать поле зрения номинатора; четвертый — дать качественную характеристику освоенного и не освоенного человеком пространства.

Ниже дается в общем виде сетка параметров, которая организует систему пространственных представлений, эксплицируемых по данным русской топонимии.

локализация в пространстве

По представленности субъекта наблюдения и точки отсчета:

I. Точка отсчета — наблюдатель.

1. По проявленности /имплицированности субъекта наблюдения:

А. Позиция наблюдателя эксплицирована (ориентация «от себя»).

По уровню организации системы ориентации:

а) «наивная» (субъективированная) ориентация:

дистанция: далеко — близко; начало — конец;

координаты тела в пространстве: справа — слева; спереди — сзади; вверх — вниз;

б) объективированная ориентация: стороны света;

Б. Позиция наблюдателя имплицирована (ориентация «от объекта»).

2. По направленности ориентации:

а) центростремительная;

б) центробежная.

3. По координирующему механизму:

а) объектокоординирующая;

б) автокоординирующая.

II. Точка отсчета вынесена вовне:

верхний — нижний;

правый — левый; при привязке

голова — хвост. к гидрообъектам

III. Точка отсчета нерелевантна для наблюдения:

вблизи, рядом с чем-либо; по какой-либо линии (длине, ширине, окружности чего-либо); в пределах чего-либо, между чем-либо; вместе — отдельно.

охват местности

1. По объему охвата местности: векторный; панорамный.

2. По характеру сцепления элементов пространственной картины мира: дробное — целостное; расчлененное — комбинаторное представление пространственных объектов.

3. По задействованности пространственной горизонталли / вертикали: вертикальное; плоскостное видение местности.

протяженность:

длинный — короткий;

меры длины.

обжитость пространства человеком:

обжитое — необжитое;

доступное — труднодоступное пространство.

Данная сетка дает структуру топонимической картины пространства. Охарактеризуем ее содержание.

I. Наивный фундамент и хозяйственная обусловленность пространственных представлений. «Наивность» представлений о пространстве проявляется разными способами.

При определении местоположения географической реалии в пространстве задействуются параметры автоориентации, тесно связанной с пространственным положением человеческого тела. Это, во-первых, дистанционный параметр *далеко — близко* (и связанный с ним *начало — конец*), во-вторых, заданные трехмерностью пространства параметры *вверху — внизу, справа — слева, спереди — сзади*. Ярчайшим проявлением развитости системы автоориентации может служить использование в качестве пространственных маркеров слов с самой высокой степенью дейктичности — указательных и притяжательных местоимений (*тот, здешний, наш, свой* и др.), ср. топонимы такого типа: лес *Наш Бор*, луг *Наш Луг*, озеро *Наше Гагарье*, болото *Свое*, покос *Свое Пустое*, лес *Здешний Мох*, поле *Та Полянка* и т.п.

Вследствие существования наивного субстрата пространственных представлений, привязанных к положению тела в пространстве, параметры автоориентации работают преимущественно в микротопонимии. При макротопонимическом картировании местности происходит дисбаланс связей между фигурой наблюдателя и географическими объектами.

Наивность системы ориентации в пространстве проявляется также в том, что абстрагированная система ориентации по сторонам света базируется на наивном субстрате: наиболее значимым становится северное направление (среди топонимов, образованных от обозначений сторон света, с подавляющим отрывом лидируют *северные* топонимы), отмеченность которого мотивируется метеорологическими — и, в конечном счете, хозяйственными факторами. Они же обуславливают появление в топонимической системе ориентации маркеров, связанных с напра-

влением ветра (ср.: покос *Глубничный* — «оттудова глубник»⁴, болото *Сиверичное* — «с той стороны ветер дует, сиверик»⁵, река *Шелоничная* — «с шелоничной стороны течет»⁶).

Наивно-антропоцентрическая обусловленность восприятия пространства определяет появление непространственных способов выражения пространственных отношений. Данный процесс предполагает возникновение коннотаций локального плана у лексем, исходная семантика которых не включает пространственных компонентов (*баба, кошка, курица, петух, собака, медведь*). Эти лексемы фиксируют перетекание функционально-ролевой специализации в локативную.

Немаловажно отметить также задействие наивной метрологии: а) измерение пространства через скорость его преодоления (*Скоропостижные, Скородум*); б) измерение расстояния голосом (ср. редкие факты вроде поле *Зычное*, залив *Подзаголос*); в) измерение глубины наивно-«анатомическим» способом (река *Безоштянка*, болото *Оголигузки*).

Специфика отбора задействуемых топонимией параметров ориентации указывает на то, что определенную роль при формировании этих параметров играют сами условия осуществления человеком пространственной ориентации, в частности, условия определения сторон света по положению солнца, наблюдения за которым осуществляются в светлое время суток: этим объясняется преобладание *полдневых* топонимов над *ночными* — тем более симптоматичное, что в синонимичных этой паре биномах *летний* — *зимний* и *южный* — *северный* лидируют *зимние* и *северные* названия; показательно также приобретение локативной семантики словами, обозначающими приемы пищи, которые производятся в летнее время на поле или на покосе, например: ручей *Обедничный* (течет с юго-востока на северо-запад), оз. *Обеденное* (находится на северо-западе), покос *Паужный*⁷ (расположен на юго-западе).

В описываемом топонимиконе весьма активны названия, отражающие идею границы освоенного в хозяйственном плане пространства (*последние, рубежные, крайние* и т.п. топонимы).

II. Ограниченность пространственного горизонта. Дробность восприятия пространства.

⁴ *Глубник* 'северо-западный ветер' [ЛК ТЭ].

⁵ *Сиверик* 'северный ветер' [ЛК ТЭ].

⁶ *Шелоник* (*шалоник, шолоник*) — широко распространенное на Русском Севере, Урале, Сибири (т.е. на территориях новгородской колонизации) название различных по направлению ветров (преимущественно западного и северо-западного) [ЛК ТЭ].

⁷ *Паужна* 'прием пищи, который производился, как правило, в поле' [ЛК ТЭ].

Если считать, что топонимикон организован по принципу матрешки, включающей в себя несколько топонимических поясов с разным «масштабом» (степенью конкретности /абстрактности) изображения местности, то следует признать, что топонимия фиксирует выбор в качестве посредников при ориентации ориентиров «местного значения», входящих в первую-вторую зоны топонимической абстракции. Эта ситуация (аналог которой можно найти в логике конструирования системы ветрообозначений) свидетельствует о суженности пространственного горизонта носителей топонимической системы.

Расширение пространственного горизонта наблюдается в топонимии поморов, где могут быть задействованы, например, ориентирующие маркеры *русский* и *немецкий*, что говорит об умении привязать близкие к номинатору объекты к отдаленным ориентирам.

О суженности пространственного горизонта свидетельствует специфика номинации дорог. Несмотря на статус дороги как объекта-ориентира *se ipsum*, ориентирующие наименования не играют ведущей роли в системе обозначений дорог; в том случае, когда такие наименования все же задействуются, они отражают лишь узколокальные ориентиры (мельницу, лес, соседнюю деревню и др.).

Показательны также особенности выбора объектных «приоритетов» (т.е. источников переноса) при разворачивании метонимических связей. Если на раннем этапе формирования топонимической системы Русского Севера метонимические связи разворачивались преимущественно «от реки», то на поздних стадиях функционирования этой системы приоритетными стали точечные объекты — в первую очередь, населенные пункты.

В современном топонимиконе все более явно дает о себе знать тенденция к «монотопонимизации» — выделению в отдельной локальной топосистеме объекта, являющегося единственным представителем данного класса географических реалий; соответственно его наименование становится «родовым» (т.е. географический термин, положенный в основу топонима, не приобретает при топонимизации конкретизирующих определений). Так появляются названия типа озеро *Озеро*, болото *Болото*, река *Речка*, которые зачастую накладываются поверх утративших актуальность «видовых» названий. Иногда квазионимия такого рода становится основой формирования вновь возникающих в настоящее время топосистем⁸. Однако данная тенденция характерна не только для

⁸ Ср. названия основных топообъектов вокруг поселка *Северный* в Великоустюгском районе Вологодской области: озеро *Водоем*, поле *Поле*, болото *Болото*, покос *Пожня*.

современных топонимиконов, но и для начального этапа формирования топонимии (известно, что в архаичных топосистемах разных народов встречаются названия, образованные от географического термина без дифференцирующих определений), поэтому можно говорить о своеобразной «синусоиде», определяющей действие указанной тенденции. Монотопонимизация также работает на описываемую концептуальную особенность севернорусской топонимии (ограниченность пространственного горизонта).

В этом же русле следует трактовать тенденцию к номинативному дроблению линейных топообъектов (в первую очередь, рек), проявляющуюся в деактуализации названия всей реки, заменяемого наименованиями отдельных ее участков, связанных, как правило, с обозначением соответствующей деревни или церкви. Для субъекта номинации оказываются неактуальными попытки целостно представить линейный топообъект, восстановить целое по его части.

Еще один процесс, тесно связанный с двумя предыдущими, состоит в том, что одни и те же географические реалии (или их части) параллельно осваиваются различными локальными топонимическими системами, в результате чего фрагменты таких топосистем (функционирующих, к примеру, в речи жителей соседних населенных пунктов) оказываются несовместимыми друг с другом. Степень такой несовместимости может увеличиться в том случае, когда носители различных топосистем по-разному членят собственно денотативный континуум топонимии, что проявляется в несовпадении представлений о границах самих географических объектов (например, то, что для одних является трехэлементной цепочкой *река — озеро, куда она впадает — вытекающая из озера река*, может восприниматься другими как один целостный объект). Так создается мозаичность топонимического континуума, которая в определенной мере объясняется узостью пространственного горизонта носителей топонимической системы. По нашим наблюдениям, степень изоляции смежных локальных топонимических систем друг от друга со временем возрастает.

В современной топонимической системе весьма редкими являются случаи комбинации пространственных образов, за которыми стоит стремление увидеть в них части целого, детали картины, элементы ситуации (ср. раритетные факты такого типа: озера *Бабий Пуп* и *Брюшина*; покосы *Нога* и *Пятка*; леса *Морда* и *Язык*; поля *Голенище* и *Сапог* — «одно длинное, другое короткое, а пахутся вместе»; горы *Печка* и *Труба*; покосы *Камбала* и *Сковородка* — «Камбала да Сковородка рядышком, пожарить хочется»); преобладает расчлененная подача про-

пространственных образов.

В рамках действия этой же тенденции (сужения пространственного горизонта) следует трактовать резкий перевес топонимических фактов, связанных с плоскостным видением местности, над фактами, отражающими высотное видение. Масштаб высоты, отражаемый в топонимиях, обычно невелик и как бы соразмерен самому наблюдателю; об этом свидетельствует хотя бы набор образов, используемый при номинации гор и горных хребтов (например, *Амбарчик, Бараньи Рожка, Бочонок, Веприк, Волдыри, Голова (Головка), Гребень, Жерновок, Зубцы, Каравай, Клык, Коврига, Колокольня, Конь, Крендель, Курья Гузка, Маковка, Опупок, Палец, Петушок, Пирожок, Попадьевы Груды, Сумка, Теленок, Шапка, Щеки, Щучий Хребет, Яйцо* и др.). На этом фоне выделяется несколько образных моделей-гипербол — *Арараты, Карпаты, Урал, Эверес*; большая степень гиперболизации заложена в необразных названиях типа гор *Поднебесье, Поднебесная*. Однако эти гиперболы редки, и чаще всего наблюдатель воспринимает высотные объекты в одном масштабе с собой и своим ближайшим окружением. Попытки взглянуть на окружающее пространство сверху, с высоты в русской топонимии практически не фиксируются. Эти попытки могли бы иметь языковое выражение, например, в виде образных наименований протяженных объектов, однако такие факты для изучаемого топонимикона нетипичны⁹.

III. Жесткая заданность центра освоения пространства. Закрепленность позиции номинатора.

В проекции на реальное географическое пространство топонимический континуум имеет различную плотность на разных своих участках: наибольшая плотность наблюдается в зоне номинативного центра, которым обычно является населенный пункт, наименьшая — на периферии, по мере удаления от населенного пункта.

Центр номинативного освоения пространства выделяется в топонимическом континууме не только количественно, но и качественно: в центре преобладают панорамные номинации, соответствующие такому типу освоения пространства, как карта-обозрение (панорамность проявляется в активном использовании разного рода связей топонимов друг с другом — метонимических, словообразовательных, семан-

⁹ В этом плане русская топонимия противопоставлена, например, хантыйской: распространенность в последней «высотных» номинаций объясняется не только хорошей пространственной ориентацией охотничьего народа, но и привычкой воспринимать окружающее пространство сверху, выработке которой способствовал рельеф территории, на которой проживают ханты.

тических, предложно-падежных конструкций, беспредложных ориентированных наименований). Периферия характеризуется уменьшением количества панорамных номинаций и ростом числа векторных названий, реализующих такой тип освоения пространства, как карта-путь.

О жесткой заданности номинативного центра, совпадающего с типовой позицией наблюдателя, говорит наличие дейктических номинаций, которые обретают дистинктивные возможности только благодаря закреплённости, статичности позиции номинатора. Дейктические номинации позволяют вычислить «адрес» номинативного центра (на него недвусмысленно указывают названия типа *Ближнее, Наш, Зады* и т.п.).

Позиция наблюдателя в подавляющем большинстве случаев закреплена в населенном пункте, вследствие чего можно говорить о «домоцентрическом» механизме освоения пространства как фундаментальном принципе пространственного мышления крестьян Русского Севера. Несколько иные результаты, по всей видимости, может принести анализ пространственной ориентации по данным субстратной топонимии. Ср. также выводы О.В. Мищенко, проанализировавшей семантику севернорусских исконных и заимствованных географических терминов, обозначающих лесные локусы: «У заимствований выявилась прагматическая семантика, связанная с маршрутным восприятием пространства, для которой характерны такие компоненты, как 'движение' и 'дальняя ориентация'. В семантике исконных лексем, наоборот, обнаружилось указание на ориентацию по освоенному пространству и ограничение пространства социальными рамками» [Мищенко 2000: 15]. В редких случаях позиция наблюдателя переносится в другие точки: так, система обозначений рыболовных тоней свидетельствует о том, что ряд объектов был номинирован «с воды»; крайне редко номинативным центром становится лес. Оговоримся: сказанное не означает, что при номинации географических реалий наблюдатель обязан «физически» находиться в четко определенной точке пространства — к примеру, в деревне (многие объекты попросту будут находиться вне поля его зрения). Дело не в конкретном физическом положении номинатора, а в том, как проявляется его позиция в результатах номинативной деятельности (например, при номинации далеких лесных ручьев, не попадающих в поле зрения наблюдателя, «физически» находящегося в населенном пункте, могут быть задействованы ориентационные маркеры *правый — левый*, специфика использования которых свидетельствует о номинативном освоении объекта по век-

тору, заданному из населенного пункта, от дома, жилища номинатора¹⁰).

Освоение пространства, как правило, предполагает центробежное разворачивание пространственных связей, за которым стоит расширение зоны освоенных объектов по вектору, заданному из центра. Значительно реже в топонимии проявляется центростремительная направленность ориентации, отражающая стремление более подробно картировать уже освоенный участок территории, возвращаясь от известного объекта назад по вектору, направленному к номинативному центру.

Закрепленность позиции номинатора способствует созданию объектоординирующих названий, во внутренней форме которых содержится указание на локализацию объекта в пространстве. Весьма редко в топонимической системе появляются автокоординирующие номинации, способствующие выявлению местонахождения самого номинатора относительно известного ориентира. К примеру, отмечены названия лесных дорог и урочищ, за которыми просматривается пропозитивное стремление субъекта выявить свое местоположение относительно известного ориентира. При пребывании в лесу такими ориентирами становятся высотные объекты, видимые на большом расстоянии (церковь, колокольня, высокое дерево и т.п.), ср.: просека *Колокольный Просек* — «на него выходишь — видна была церковь наша», тропа *Никольский Просек* — «церковь была вроде маяка, из леса шли — ее видели, знали, что на нее выйдем. Из озера в бурю ее видно было, в колокола звонили, чтоб корабли не тонули», болото *Церковная Просека* — «с нее видно церковь», урочище *Бабушкина Вывожельница* — «там сосна растет с кривым сучкам, бабушка из леса выходила по этой сосне: увидит ее и знает, куда идти», поляна *Дунькина Берёза* — «как по лесу идешь, выйдешь на эту полянку, уже видна дунькина берёзка, она в деревне, у дунькина дома растет. Вот и называли эту поляну Дунькина Береза. Как выйдем на Дунькину Березу — скоро уже деревня». Эти номинации определяют весьма своеобразным механизмом: обычно названия типа *Дунькина Берёза* маркируют объект, находящийся в непосредственной близости от ориентира. В данном случае объект (поляна) удален от ориентира (березы), но помогает выявить неизвестное местоположение последнего и сам становится ориентиром для наблюдателя, который получает

¹⁰ Можно с уверенностью говорить, что первична для народной топонимии такая ситуация использования определений *правый* и *левый*, которая не предполагает наличия объективированного и закрепленного способа отсчета (например, сверху вниз по течению реки или наоборот); он определялся направлением движения к объекту из дома.

возможность локализовать себя в лесу. Эта ситуация очень редка для русской топонимии, поскольку связана с перенесением позиции наблюдателя с ее обычного «места дислокации» — деревни — в зону самого объекта, «адрес» которого должен быть установлен посредством апелляции к далекому ориентиру и отражен в топонимии. Необычное положение точки отсчета обуславливает маргинальность автокоординирующих топонимов в русской топонимической системе.

IV. Относительная пассивность идеи передвижения при формировании пространственных представлений. Закрепленность позиции номинатора сочетается с реализацией идеи передвижения при формировании пространственных представлений.

Идея передвижения реализуется с помощью *куда (откуда)*-топонимов (ср. конструкции с предлогами *в, до, за, из, из-под, к, на, от, под, с, через*), названий, в семантике которых содержится указание на определенный участок пути (*Половинница*), топонимов, служащих своеобразными путевыми вехами (*Путевой*), а также наименований, отражающих попытку измерения пространства через скорость его преодоления.

Потребность свободы передвижения определяет установку на задержание не более одной ориентационной оси при формировании системы координационных параметров. Совмещение двух осей, наблюдаемое при использовании параметра *правый — левый* (не в гидрографической, а в наивной народной системе ориентации) лишает наблюдателя свободы перемещения, чем обусловлена низкая активность данного параметра в топонимии.

В целом следует отметить сравнительно невысокое количество названий, задействующих идею передвижения и, соответственно, относительную пассивность данной идеи при формировании пространственных представлений.

V. Линеарность освоения пространства. Река как организатор пространственных связей. Пространство осваивается не фронтально, а линейно (радиально) — по линиям, отражающим вектор заселения или хозяйственной деятельности.

В топонимии Русского Севера представлены многочисленные наименования типа *Дальний, Конец, Угол, Крайний* и т.п. без определяемого или определяющего слова. Ориентирующая «достаточность» таких названий обеспечивается только в том случае, когда задана линия, вдоль которой располагаются топообъекты, линия, которая становится организатором пространственных связей.

В изучаемом топонимиконе видное место занимают названия, держащие привязку объектов к реке (ср. топонимы, образованные от

апеллятивов *верхний* — *нижний*, *правый* — *левый*, *голова* — *хвост*). Река является не столько центром освоения пространства (привязки к реке зачастую относительны: к примеру, *верхний* 'находящийся выше населенного пункта по течению реки'), сколько организатором пространственных связей, так как с рекой связана объективированная система ориентации, заданная естественной сориентированностью самого объекта. Особая значимость рек как организаторов пространственных связей на Русском Севере мотивируется тем, что данная территория является речной, изобилуя малыми, средними и крупными реками.

В редких случаях роль организатора пространственных связей берет на себя дорога. Показательна, например, ситуация с *головами* и *хвостами*, которые могут быть сориентированы по направлению дороги: поля *Изголовь* и *Хвост* — «Изголовь в головах у деревни, Хвост с конца, в хвосте», поле *Поголовное* — «у деревни в головах» и т.п. (*головой* считается та часть деревни, которая является первой по дороге со стороны более крупного населенного пункта; вектор пространственных отношений направляется из более крупного (социально значимого) населенного пункта).

Линеарность проявляется и в существовании оппозиции *внутри* — *в стороне*. *Сторонние* объекты находятся в стороне от освоенной магистрали, внутренние — в пределах освоенного пространства. Ср., например, названия озер *Нутренник* и *Стороннее* — «Стороннее в стороне от наших угодий, а Нутренник по пути, по той дороге, по которой ходим». Носитель топонимической системы четко выделяет в структуре географического пространства «свою» территорию, причем критерием такого выделения становится хозяйственная освоенность участка географического пространства.

VI. Качественная неоднородность пространства.

В топонимии отражено противопоставление обжитого и необжитого пространства. Первое осмысливается функционально, представляя как сумма используемых в хозяйственной практике угодий; представление о втором включает в себя такие признаки, как 'незаполненное', 'отграниченное, не контактирующее с человеком', 'потенциально таящее опасность', 'лесное', 'неодомашненное', 'свободное, открывающее возможности для освоения' (эти представления репрезентируются топонимами, образованными от апеллятивов *пустой*, *глухой*, *слепой*, *дикий*, *вольный*). Необжитое пространство является эталонным пространством, поскольку характеризуется способностью разворачиваться вовне и отделенностью.

Топонимической системой Русского Севера выработаны особые спо-

собы указания на специфику локуса, возникшую вследствие ценностной «разметки» пространства: речь идет о зонах, которые воспринимаются как «святые», «страшные» и т.п. Выделение таких зон происходит параллельно хозяйственному освоению пространства.

На качественную неоднородность пространства указывает неравновесность, асимметричность равноправных с логической точки зрения ориентационных параметров: преобладание *задних* топонимов над *передними* свидетельствует о специфике заселения территории; перевес *верхних* названий (в «высотном», а не «речном» значении) над *нижними* отражает типичное положение тела в пространстве; лидирование *дальних* топонимов в паре *дальний — ближний* связано с их большими дистинктивными возможностями и т.п.

Литература

- Березович 2000 — Е.Л. Березович. *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте*, Екатеринбург, 2000.
- Ивашко 1981 — Л.А. Ивашко. *Очерки русской диалектной фразеологии*, Л., 1981.
- Даль — В.И. Даль. *Толковый словарь живого великорусского языка*. 2-ое изд. СПб.; М., 1880–1882 (1989). Т. I–IV.
- ЛК ТЭ — Лексическая картотека топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А.М. Горького (кафедра русского языка и общего языкознания).
- Мищенко 2000 — О.В. Мищенко. *Лексика лесных локусов в говорах Русского Севера*: Автореф. дис. ... канд. филол. наук, Екатеринбург, 2000.
- НОС — *Новгородский областной словарь*, Новгород, 1992–1995, вып. 1–12.
- СПГ — *Словарь пермских говоров*, Пермь, 1999–, вып. 1–.
- СРГК — *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, СПб., 1994–, вып. 1–.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров*, Под ред. Ф.П. Филина, Ф.П. Сороколетова, Л., 1966–, вып. 1–.
- СРЯ — *Словарь русского языка*, М., 1981–1984, т. II–IV.
- ФСРЛЯ — *Фразеологический словарь русского литературного языка*, Сост. А.И. Федоров, Новосибирск, 1995, т. 1–2.
- ФСРГС — *Фразеологический словарь русских говоров Сибири*, Новосибирск, 1983.
- Яковлева 1994 — Е.С. Яковлева. *Фрагменты русской языковой картины мира: (модели пространства, времени и восприятия)*, М., 1994.

THE IMAGE OF SPACE IN LANGUAGE: METHODOLOGY OF DESCRIPTION AND RESULTS OF RESEARCH

The article proposes a scheme of description and analysis of the lexis of space. The starting point is the assumption that ethnolinguistic research should be directed towards a description of a subject-related image of space, i.e. a subjective factor in the reception

of space. As language facts are being analyzed, the linguist deals with units of the initial (surface) level: the level of the direct linguistic manifestation of spatial images, from which it is possible to pass on to the level of base elements shaping the model of space. This requires a generalization of the basic semantic characteristics of the units of the initial level. The necessary condition for analysis at this stage is the representativeness of the material collected for analysis. The level can be considered as extra-linguistic, but the transfer to it leads through an intermediate level, the most interesting one for anthropological linguistics, connecting linguistic and extra-linguistic factors and describing realization of the network of parameters.

The analysis is based on folk-dialectal lexis and onomastics of the Russian North as well as presenting the results of the analysis of the semantic field of 'space' in Russian folk toponymy.

Владислава Жданова
(Бремен)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОДИНЕ И ЧУЖБИНЕ В СОЗНАНИИ СОВРЕМЕННЫХ РУССКИХ

W artykule opisane są wyobrażenia Rosjan mieszkających w Rosji (Moskwa) o dwóch punktach mentalnego obrazu świata — o ojczyźnie i obczyźnie. Semantyka przejścia ze swojej przestrzeni w obcą analizowana jest na przykładzie konceptu 'emigracja'. Materiałem dla wykazania semantyki oznaczonych konceptów posłużyły wyniki kognitywnego i skojarzeniowego eksperymentów przeprowadzonych wśród studentów moskiewskich uczelni w 2001 roku. W trakcie eksperymentów informantów pierwszej ankiety proszono o podanie spontanicznych reakcji na słowa-bodźce reprezentujące sferę swojej lub obcej przestrzeni (*dom, ojczyzna, obczyzna, rosyjski* itd.), w drugiej zaś ankiecie proszono o definicję treści tych pojęć. Ogólna suma otrzymanych odpowiedzi na każde ze słów-bodźców została posegregowana na rubryki tematyczne na podstawie metody wyodrębnienia dominanty semantycznej. Zarówno całe komponenty semantyczne, jak i poszczególne reakcje porównywano i zestawiano w trakcie analizy z danymi folkloru i literatury.

Na materiale danych ankietowych, które odzwierciedlają indywidualne wyobrażenia, treść konceptu 'ojczyzna' w świadomości dzisiejszych studentów składa się z *domu, rodziny, bliskich i krewnych*. Te komponenty sfery rodziny przenoszą się, pomijając pośrednie kręgi schematu przestrzeni *swojej*, w przestrzeń kraju ograniczonego przede wszystkim granicą kulturowo-językową, nie zaś państwową. *Obczyzna*, odbierana jako przeciwieństwo *ojczyzny*, przedstawia się w świadomości współczesnych studentów częściej jako oddalony fragment przestrzeni, któremu brakuje jakiegokolwiek rozczłonkowania na komponenty. Introspektywne spojrzenie pozwala zobaczyć obczyznę jako miejsce naznaczone przez niewykonanie całego szeregu warunków koniecznych dla harmonijnego istnienia człowieka.

Analiza zawartości rubryk semantycznych każdego z konceptów oraz intertekstualnych i skojarzeniowo-werbalnych połączeń konceptów pozwala na szereg wniosków o ogólnej strukturze *swojej i obcej* przestrzeni w świadomości rosyjskich nosicieli języka i kultury.

1. Основные концептуальные положения

В статье описаны представления русских о *своем* и *чужом* пространстве на примере концептов *родина* и *чужбина*, маркирующих две точки ментальной карты мира. На примере концепта эмиграция (в его событийном значении) рассмотрены представления о перемещении за пределы *родины*, или *своего* пространства — в чужое пространство. В качестве материала для исследования послужили данные ассоциативного и когнитивного экспериментов, проведенных в сентябре-октябре 2001 года среди студентов филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова¹ и Независимого государственного университета (Москва). В рамках тестов испытуемым предлагалось зафиксировать свои спонтанные реакции на заданные словестимулы в первом эксперименте и раскрыть содержание предъявляемых понятий, выраженных 30 лексемами из первого задания, во втором (построенном по схеме: «Дом для меня — это...», «Родина для меня — это...»². Использование двух заданий, призванных активировать разные аспекты ментальной деятельности человека: с одной стороны, когнитивный аппарат и, с другой стороны, рецептивно-ассоциативный, — должно было позволить более объемно очертить изучаемые фрагменты сознания.

¹ Автор выражает свою искреннюю признательность коллегам, оказавшим неоценимую помощь в организации и проведении тестирования: доктору филол. наук В. В. Красных и доктору филол. наук Д. Б. Гудкову (МГУ им. М.В.Ломоносова, Москва).

² Ср. с использованием подобных экспериментов в школе проф. Ежи Бартминского (Люблин). О системе составления и проведения подобных тестов Ежи Бартминским было, в частности, прочитано две лекции 5.11.2001 в Варшавском университете в рамках очередной сессии международной школы Средней и Восточной Европы ОБТА «Языковая картина мира. Польша и соседи. Пространство и ценности. Дом в аксиологическом пространстве», Варшава — Люблин, 4–23 ноября 2001.

Статья может рассматриваться как продолжение публикации в предыдущем номере „Etnolingwistyki”, вследствие чего проведение экспериментов, составление анкеты-опросника и метод обработки экспериментальных данных в данной публикации будут опущены. Идея эксперимента состояла в том, чтобы выявить множество индивидуальных представлений о «краеугольных» составляющих своего и чужого пространства, попытаться обнаружить в многоуровневой структуре концепта фольклорно-мифологические, устойчиво воспроизводимые и индивидуально-личностные компоненты. В центре эксперимента, в фокусе внимания стояло индивидуальное языковое сознание, работающее с определенной культурно-языковой моделью пространства, выводимой как из лингвистических, так и из внелингвистических фактов.

Представляемые выводы, наблюдения и результаты являются частью проекта по исследованию сферы своего и чужого в сознании современных русских, проживающих как на территории России, так и за ее пределами³. Описываемый в данной статье эксперимент охватил только жителей метрополии (сентябрь-октябрь 2001 года), результаты экспериментов с представителями русскоязычной диаспоры (осень 2002 — зима 2003 года) легли в основу последующих публикаций⁴. Идея анкетирования жителей диаспоры связана с тем, что они, оказавшись по различным причинам в *чужой* (другой) культурно-языковой среде, вынуждены заново определить свою позицию в новой системе ценностей. Они отчетливее чувствуют и осознают особенности своей национальной культуры, социального поведения, менталитета, отличающих их от коренных жителей страны. Все это, на мой взгляд, позволяет видеть в жителях диаспоры информантов, способных предоставить интересные данные для изучения концептуализации своего и чужого пространства в русском языковом сознании.

Понятие национального концепта, фигурирующего в статье, совпадает с определением, данным в работе В. В. Красных: это самая общая, максимально абстрагированная, но конкретно репрезентируемая (языковому) сознанию, подвергшаяся когнитивной обработке идея «предмета» в совокупности всех валентных связей, отмеченных национально-

³ С февраля 2003 года исследование осуществляется при поддержке Fritz-Thyssen-Stiftung (Германия).

⁴ Доклад «Особенности социокультурной ориентации у русских диаспоры», прочитанный на конференции «На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе» (17–19.04.2003, Светлогорск) (в печати); часть коллективной монографии «Культурно-языковая модель пространства и особенности индивидуальной ориентации в ней» (Москва, «Гнозис», в печати).

культурной маркированностью. Это свернутый глубинный «смысл» предмета, разворачивающийся при активации семантической (в других терминах — и это точнее — ассоциативной) сети (Красных 1999: 63). Концепт является феноменом парадигматического плана, его структура выводима из синтагматических отношений имени, фиксированных в тексте (там же: 64), он проявляется в валентностях, которые могут предопределять «предсказуемые» блоки свободных ассоциаций⁵.

Сочетание ассоциативного эксперимента с когнитивным, отражающим сознательный уровень социальных, культурных и речевых механизмов, может, как представляется, более адекватно проследить синтагматические и парадигматические связи изучаемых концептов. Как отмечает по этому поводу Чернейко 1997: 315, «концептуальный анализ имени дополняет ассоциативный эксперимент и дополняется им. Два подхода к одному объекту ... дают в „герменевтическом диалоге“ более объемное и глубокое представление о способе его существования в языковом сознании социума, если бессознательное считать основной и неотъемлемой частью этого сознания».

Применение ассоциативного и когнитивного экспериментов позволяет собрать множество индивидуальных анонимных реакций, которые при обработке могут быть сведены к общему знаменателю путем выделения в них общей семантической доминанты. В основе подобного метода (разбиение общего множества индивидуальных ассоциаций или определений на «тематические» рубрики путем выделения семантической доминанты), лежит положение о принципиальном единстве психологической природы семантических и ассоциативных характеристик слова (Леонтьев 1969: 268). Как отмечает Залевская 2000: 36, именно через анализ ассоциативных связей слова может быть обнаружена внутренняя структура, глубинная модель связей и отношений, которая формируется у человека через речь и мышление и лежит в основе когнитивной организации его опыта. Ср. также замечание Красных 1999: 57 в этой связи: механизмы, возбуждаемые стимулом и приводящие к рождению ассоциации-штампа, задействуют в первую очередь и как правило лингвистические когнитивные структуры.

Выше уже отмечалось, что исследование опирается на понятие концепта, ставя своей целью выявить его ассоциативные и контекстуальные, «дефиниционные» характеристики методом эксперимента с носителями языка. Роль выявления ассоциативных связей при рекон-

⁵ Ср. также не противоречащее избранному мною определение в Воркачев 2001: 48: «концепт — это единица коллективного знания (сознания), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой».

струкции концепта отмечается во многих работах по когнитивистике, см., например, работу Чернейко 1997: 314, где концепт понимается как конструкт, репрезентирующий ассоциативное поле имени, но не равный ему. При этом логическая и сублогическая структура содержания концепта как парадигматической модели выводится и из свободной сочетаемости имени, и из несвободной, т.е. из синтагматических отношений имени, фиксированных в тексте. Общее множество полученных реакций и определений на каждое слово-стимул было разбито на тематические рубрики на основании метода выделения семантической доминанты. Как целые семантические компоненты, так и отдельные реакции сверялись и сопоставлялись в ходе анализа с фактами фольклора и литературы, относящимися в ряде случаев к общей когнитивной базе русского лингво-культурного сообщества.

Анализ содержания выделенных семантических рубрик, и с точки зрения интертекстуальных (в контексте культуры) связей, и с точки зрения связей ассоциативно-вербальных и когнитивных (в парадигме культурно-языкового сознания социума) должен был, по мысли экспериментатора, представить портреты описываемых концептов, а также ряд общих структурных признаков своего и чужого пространства в сознании носителей русского языка и культуры.

2. Представление о родине, чужбине и эмиграции у современных русских

2.1. Чужбина

Прежде чем перейти к рассмотрению ассоциаций и определений на стимул *чужбина*, отметим, что это слово отсутствует в РАС 1994–1996, поскольку оно не входит в набор высокочастотной лексики, т.е. тех 1300–1500 слов, которые в среднем использует рядовой носитель языка (РАС 1994: 5–8). Словарное определение 'чужбина — чужая страна' в Ожегов 1991: 886 снабжено пометой (высок.)⁶, показывающей принадлежность слова к высокому стилю речи.

⁶ При попытке поиска наиболее известных и лежащих на поверхности контекстов со словом *чужбина* «выплывают» прежде всего: *Нам целый мир — чужбина, отечество нам Царское Село* (А.С. Пушкин, «19 октября») и строка из песни Верещагина из к/ф «Белое солнце пустыни» (1969): *Ваше благородие, госпожа чужбина, Сладко обнимала, да только не любила*, — принадлежащие к когнитивной базе русского национального лингво-культурного сообщества (термин Красных 1999: 14).

Это подтверждается как данными когнитивного теста (как *непонятное и неизвестное мне понятие и устаревшее высокое слово, а также то, о чем пишут поэты* определяют чужбину 3% опрошенных), так и частью полученных ассоциаций на стимул *чужбина*: они связаны с прецедентными текстами, именами или ситуациями, например, отсылают к стихотворению М.Ю. Лермонтова «Парус», в котором актуализируются темы одиночества и пребывания в «чужом пространстве»: *Белеет парус одинокий в тумане моря голубом, что ищет он в краю далеком, что кинул он в краю родном?* (ассоциации *Парус, Лермонтов* (2)⁷).

По Красных 1999: 55 это клише сознания, которые «вытаскиваются» на поверхность семантико-когнитивной ассоциацией, которая задевает инвариант восприятия прецедентного феномена. Этими феноменами в нашем случае оказываются стихотворения, песни, народные представления, связанные с темой пребывания в чужом краю, на чужбине (*Пушкин, Есенин, ворон, в песнях, грусть казака, гульбина, разлука*). Так, например, реакция *разлука* скорее всего связана с началом известной песни *Разлука ты, разлука, чужая сторона...*

Помимо этой группы ассоциаций (11%), прочие тематические рубрики в ассоциативном и когнитивном тесте оказываются идентичными⁸.

Ассоциации богаче представляют эмоциональное состояние человека за пределами своего пространства и/или отношение к *чужому* пространству (35%): *одиночество* (4), *тоска* (5), в том числе *по родине* (4), *скука* (1), *печаль* (1), *грусть* (2), *кручина, ужас, горе* (3). Сама *чужбина* рисуется как *злая, горькая, серая, безразличная*, где холодно (*зима, холод*) и *плохо*.⁹ Однако и в трети определений (29%), данных на слово *чужбина* в когнитивном тесте, она предстает как *место*, отмеченное отсутствием или невыполнением ряда условий, необходимых для гармоничного существования человека в интеллектуальном, эмоциональном, и социальном планах, причем самым существенным здесь оказывается дискомфорт эмоциональный. Это *незнакомое* (2) и *неприятное* (1) место, в котором отсутствуют любящие и любимые, близкие субъекту люди (5) и в котором ему *плохо* (5). Это *место*, пребывание в кото-

⁷ Цифры в скобках указывают число реакций на слово-стимул.

⁸ При описании ассоциативного значения антонимические реакции, такие как *родина* (9%), *отечество, дом* в статье не рассматриваются.

⁹ Заметим, что *холод* — важный (в том числе и ассоциативный) признак *чужого* человека vs. пространства: он отмечается как ассоциат на стимулы *чужой, чужие, чужбина*, в то время как частотной ассоциацией на стимул *дом* является *тепло и уют*.

ром вызывают у субъекта чувства одиночества (2), непонимания (4) и враждебности (1) со стороны других, тоски (5) (в частности, и по родине), несчастья (1), страха (1), печали (1), холода (1), темноты (2), неуютности (3), ощущения себя не как дома (1), угрожает потерей части себя (1): ср. наиболее типичные ответы: *место, где человек не чувствует себя как дома, где его не понимают; где он тоскует по другим местам, где всегда хорошо; где его никто не любит и нет его любимых и близких; где неуютно; где человек одинок в квадрате и тоскует.*

Этой группе реакций, отражающих интроспективный взгляд субъекта, противостоит восприятие чужбины как некоего фрагмента пространства¹⁰, 1) расположенного далеко по отношению к самому оценивающему субъекту / к своему пространству: *далеко от родины; далеко (7), за морем*¹¹; *глушь* (10%), 2) начинающегося непосредственно за пределами родины (*не родина (8), не Россия, за граница (6)*), 3) который может быть представлен как некий локус (26%): *город; край (2); земля; чужая земля; страна (2); другая страна; заморская страна; чужая сторона (2)*, в том числе соответствующий географическим реалиям: *Испания; Америка; Сибирь; Камчатка*, что, однако, является скорее нехарактерным как для ассоциативного поля чужбины, так и для ее дефиниций.¹²

В когнитивном тесте этой группе ассоциаций соответствуют попытки (32%) дефинировать чужбину 1) как *чужой / другой / неродной / нерусский* фрагмент пространства, расположенный далеко: *чужая даль; другая земля; даль; где-то далеко; нерусская земля; чужой край (9%)*, — 2) или как любую другую страну / государство, расположенные за границами родины (России): *то, что находится за пределами родины; любое место вне России; не Россия; антитеза родины; все, что не родина; не отечество; не моя страна; неродная страна; другая страна; кордон;*

¹⁰ Ср. в этой связи одну из ассоциаций: *бывает и на Родине, стремящуюся опровергнуть пространственную категоризацию чужбины.*

¹¹ Вспомним, что море в традиционном фольклоре обозначает границу между своим и чужим миром.

¹² Подобное «нечленимое» представление о чужом пространстве (в противоположность своему, близкому, известному пространству, которое специализировано и номинировано) свойственно, по-видимому, не только сознанию народной культуры, но и современному так называемому обыденному сознанию, отвечающего наивной картине мира. Ср., например, вопрос, адресованный советским управдомом датскому профессору: «А у вас за рубежом грибные леса есть?» в к/ф «Осенний марафон» (1978). Для задавшего вопрос мир делится на *здесь* (СССР) и *там* — за рубежом, не знающий более дробного деления.

заграница; за бугром; иностранное государство (23%)¹³; при этом может актуализироваться компонент вынужденного пребывания в чужом пространстве: *заграница, надолго, может быть, не по своей воле*, а также негативная оценка: *неродная страна, где плохо и нет близких мне людей; заграница, где все серое*; 3) или же как фрагмент географического пространства (10%), например, как определенную страну: *США* (5%), *Франция*, — или даже целый континент: *Африка*, или как удаленный с точки зрения русского сознания регион: *Сибирь* — *далекая и одинокая; Камчатка; Северный полюс*.¹⁴

Еще 4% ассоциаций могут быть объединены под общей рубрикой «перемещение из своего мира в чужой и определение статуса этого перемещения»: *путешествие* (2); *эмиграция; ссылка*. Им соответствуют также 4 ответа когнитивного теста, в которых выделяется общий компонент «вынужденное пребывание вне дома / вне родины / в чужом пространстве»: *постоянное жительство в другой стране без знания языка, изгнание, место ссылки, общежитие*.

Для 7% участников эксперимента *чужбина* не соотносится с конкретным денотатом (таким, например, как *место, земля, страна*), обозначая совокупность всего *иного, другого, нерусского, неродного, далекого, неизвестного и чужого* (семь единичных ответов).

Итак, согласно основным семантическим признакам, выделенных в общем множестве экспериментальных данных, можно оформить представления современных русских о *чужбине*, разбив их на два основных блока — в зависимости от «направления взгляда» оценивающего субъекта: *вовне, из своего пространства в чужое* (= где для меня чужбина?) или *вовнутрь себя* (= как я чувствую себя на чужбине?).

Чужбина — это прежде всего фрагмент пространства, 1) удаленный (обычно на значительное расстояние) от оценивающего субъекта,

¹³ Одним из вариантов в этой группе является определение чужбины, начинающейся сразу за пределами родного города: *чужбина для меня это не Москва*.

¹⁴ Не стремясь делать поспешных выводов, обратим внимание на то, какие части света «откликаются» в русской когнитивной базе на стимул *чужбина*, и попытаемся понять, какие компоненты прецедентных феноменов, названных в качестве ассоциатов, соотносят их со словом чужбина. *Камчатка* связана в сознании русских с представлением о крае света, пределе пространства, например, последние парги в школьном классе традиционно называются Камчаткой. *Сибирь*, помимо признаков отдаленности и трудной досягаемости связана еще и с мотивом ссылки, каторги, изгнания, это предел не только пространственный, но и социального исключения. Кроме того, во многих контекстах *Сибирь* выступает как синоним каторги, ссылки, см., например, из «Бесов» Ф. М. Достоевского: «если и спустят две ступени юридически, то все-таки Сибирь каждому...». *США* это не только отдаленная точка пространства, это еще и идеологический враг, и заповедная страна одновременно.

его дома, его родины; 2) начинающийся непосредственно за пределами родины; 3) как правило, неспециализированный, не знающий компонентного членения, 4) в редких случаях соотносимый с географическими реалиями, выбор которых часто бывает выводим из национальной лингво-когнитивной базы.

Интроспективный взгляд представляет *чужбину* как место, отмеченное невыполнением условий, необходимых для гармоничного существования человека (отсутствие дома, близких, друзей и родных), что влечет за собой подавленность его душевного состояния.

2.2. Родина

Прежде чем представить ассоциаты и определения, полученные на слово *родина*, приведем лексическое значение этого слова, как оно дано в толковом словаре Ожегов 1999: 680: родина — 1. отечество, родная страна; 2. место рождения, происхождения кого-чего-н., возникновения чего-н. Ср. определение *отечества*, через которое объясняется слово *родина*: отечество (высок.) — страна, где человек родился и к гражданам которой он принадлежит (Ожегов 1999: 468).

При сопоставлении данных ассоциативного и когнитивного теста обращает на себя внимание разница между сознательным и бессознательным отношением к понятию *родина* (чего не наблюдалось при сравнении ассоциативных реакций и определений к слову *чужбина*).

Для 40% опрошенных *родина* ассоциативно связана с определенным идеологическим блоком, является некоей идеологической абстракцией, которая может быть воплощена в лексемах, называющих атрибуты школьного «патриотического» воспитания: *букварь, учебник* (2), с *большой буквы* (в начальной школе учат писать слово родина с большой буквы). 23% из 40 реакций связаны с плакатом времен Великой Отечественной войны — *Родина-мать зовет!*, подвергшийся затем обсценизации (*родина, мать твою...*) в советском фольклоре, прежде всего в анекдотах и частушках: *мать, зовет, мать зовет, плакат*. К этой же группе идеологем, сформированных советской эпохой, приывают реакции типа *война, карта, песня, народ, отечество, гражданин, одна*¹⁵.

¹⁵ Ассоциаты на слово *отечество* в большей степени, чем ассоциаты на слово *родина*, связаны с государственной символикой и идеологией, с одной стороны (*патриотизм, пафос патриотизма, слава, гимн, история, партия, песня*), и с Великой Отечественной войной, с другой (*война 7, защищать 2, солдаты, вытесанный в камне*).

5% ассоциаций вступают в полемику с заштампованным, «готовым» понятием родины: например, *зовет?* (опять отсылка к уже упоминавшемуся плакату), *Шевчук* и *уродина* отсылают нас к известной рок-композиции Ю. Шевчука «Родина», которая начинается словами: *Родина, родина, пусть кричат уродина, вроде не красавица, а она нам нравится...*¹⁶. Реакция *родина — дураков* может быть прочитана как отсылка к роману Саша Соколова «Страна дураков».

Помимо этого «идеологического» блока ассоциаций, могут быть выделены реакции, связанные с домом (10%), с представлениями о природе (*поля, леса, Волга; береза, зеленый (2) — всего 4%*), которые, возможно, также навеяны «песнями о родине», равно как и такие реакции, как *широкая, большая, безграничность*.

17% ассоциатов на стимул *родина — Россия* (по данным когнитивного теста таких ответов 24%), 3% — *Москва* (по данным когнитивного теста таких ответов 6%). Из 10% ассоциаций со словом *страна* только 2 ответа включали и слово *моя* (*родина — моя страна*). В когнитивном тесте таких ответов шесть, к ним примыкают и такие два ответа, как: *любимая страна; близкая-близкая страна, что-то романтическое*.

Как уже и было отмечено, ответы на вопрос: *Чем является для вас родина?* существенно отличаются от данных ассоциативного теста. Для 11% опрошенных *родина — это дом*, при этом в одном из ответов поясняется *мой дом, но не страна*, для 3% — *семья, родные*, и еще для 3% — *друзья*. 12% определяют для себя родину как место 8% / страну 4% / город 2% рождения: *место, где я родилась; страна, где я родился; моя страна, мой город, где я родилась* и под., 5% — как место / край, где человек живет, где находится его дом. В 6% ответов *родина* определяется как место, где человека (*все*) понимают, где *душа радуется каждой мелочи, где ему хорошо, как духовная родина*.

В 8% определений родины существенным признаком выступает родная природа, соединенная в двух ответах с родным языком: *Вечерний залив в прелестном уголке Ярославской области; лес, березы, ели, сосны; поле, лес на горизонте, русский язык; леса зеленые и поля; ручеек в лесу; земля, травы, звери, запахи, скрипы, особое состояние; родной язык, простор; необъятные просторы России*.

5% опрошенных негативно оценили понятие родины, обозначив ее для себя как *опасное слово; неоправданное ограничение; чужбину; кошмар* или как десемантизированное, девальвированное понятие: *символ*. Другой полюс — подчеркнуто высокой оценки — составили 6% инфор-

¹⁶ Песня профанирует расхожие советские идеологемы эпохи о родине.

мантов, определив для себя родину как *абстрактную ценность*, не связывая для себя это понятие с домом, родными и близкими, друзьями и т.д.: *одна из ценностей; святое; то, что должно быть у каждого человека; жизнь и любовь моя*.

Таким образом, на экспериментальном материале тестов представления о *родине* в сознании современных русских могут быть обобщены следующим образом:

Ассоциативно *родина* связана скорее с лингво-когнитивными идеологическими блоками (война, школьное идейно-патриотическое воспитание); стимул *родина* отсылает к прецедентным текстам, т.е. здесь активируются прежде всего культурно-языковые связи и отношения.

Полярно оценочное (плюс или минус) восприятие *родины* свойственно скорее сознательному уровню, при этом позитивная оценка особенно патетична.

При попытках объяснения понятия *родины* идеологический и оценочный фон не проступает, а активизируется личностное восприятие этого понятия, или субъективные представления, которые могут быть описаны как некая кольцевая схема, центром которой является пункт 1, периферией — пункт 3:

Родина — это 1. дом, 2. место, где человек родился, живет, где находится его дом, где его понимают, где его окружает семья, друзья; 3. второй пункт расширяется до города или даже страны (Москва, Россия), которые человек считает «своими», где его окружает родная природа, родной ландшафт, для которого релевантной характеристикой являются и его безграничные просторы и язык его жителей.

2.3. Эмиграция

Словарное определение объясняет нам, что *эмигрировать* значит *переселиться из своего отечества в другую страну* (Ожегов 1999: 907), не отмечая при этом никакой отрицательной коннотации. Посмотрим, как определяют понятие *эмигрировать* студенты-филологи 1–4 курсов университета. Примечательно, что при сопоставлении ассоциативного и когнитивного портрета этого слова прослеживаются резкие отличия, как и со словом *родина*, вероятно, прежде всего потому, что и оно участвовало в идеологических играх советского времени. На сознательном уровне отчетливее прослеживается осуждение эмиграции: 23% ответов когнитивного теста содержат представление об эмиграции как об измене родине, 12% опрошенных считают такой поступок для себя недопустимым, 16% связывают эмиграцию с утратой родных корней, *родины*,

что губительно для человека, — в то время как по данным ассоциаций только 12% расценивают эмиграцию как бегство и потерю родины, 4% считают этот путь для себя неприемлемым, 4% ассоциаций называют чувства и эмоциональные состояния эмигранта (*ностальгия, страст, неизвестность, холод*).

Самый большой процент ассоциаций (46%) представляет возможные направления эмиграции из России: *в Канаду; Париж; в Германию; в Америку; в Австралию; (в) Израиль; в Испанию и т.д.* 10% ассоциаций связаны общей темой: *переезд на новое место (в поисках работы), начало новой жизни.* У 12% опрошенных *эмигрировать* ассоциируется прежде всего с *(уехать) (из страны) (в другую страну)*. В рамках когнитивного эксперимента подобное определение эмиграции *уехать (из России / с родины) (в другую страну)* (29%) часто содержит компонент *насовсем*, который показывает представления об эмиграции как о необратимом поступке: *уехать (куда-то) из (своей) страны; уехать за границу навсегда на ПМЖ; уехать с Родины; уехать из России; уехать из родной страны; уехать навсегда.*

В 18% определений *эмигрировать* обозначает *поменять место жительства, принять другое гражданство* — здесь угадывается внутренняя полемика с укоренившимся в советское время представлением о том, что *эмигрировать* равносильно измене и предательству. При этом многие ответы пытаются найти веские доводы, оправдывающие эмиграцию: *если жить здесь физически невозможно.*

Для 23% опрошенных *эмигрировать* обозначает *покинуть, т.е. предать родину в поисках лучшей жизни.* За этим оценочным восприятием скрывается уже названное выше представление о том, что эмиграция неизбежно связана с предательством родины, с презренным поиском лучших материальных условий, ср. наиболее типичные ответы: *покинуть родину; уехать далеко; сбежать; благополучно переместить свою...; предательство в определенном смысле; искать лучшей жизни; позорно бежать; уехать из России в поисках лучшей жизни; понятное, но недостаточно обоснованное желание некоторых людей; покидать родной край.*

16% считают, что *эмигрировать* — это потерять связь с родными корнями, что губительно для человека и обрекает его на одиночество и тоску в чужой среде: *потерять родину, уехав; оставить почву, потерять землю из-под ног; вжиться в чужую среду; обречь себя на вечную, мучительную тоску; оторваться от того, что дорого; оторваться от родного; утратить родные корни, порвать с ними; уехать, оставить то, что любил.*

Проанализировав данные эксперимента, можно попытаться структурировать представления об эмиграции у современных русских. *Эмигрировать* — это 1. уехать из России / с родины / из своей страны (в другую страну) (насовсем), что часто рассматривается как необратимый поступок; 2. поменять место жительства, принять другое гражданство, с тем, чтобы начать новую жизнь на новом месте; часто это представление стремится опровергнуть расхожий стереотип об эмиграции как о предательстве; 3. покинуть / бросить / предать родину в поисках лучшей жизни, что недостойно человека и расценивается как недопустимый поступок; 4. потерять связь с родными корнями, что губительно и разрушительно для человека, поскольку обрекает его на страх, одиночество и тоску в чужой среде.

2.4. Краткие итоги

Представив портреты концептов *родина*, *эмиграция* и *чужбина*, из которых первые два активно использовались в идеологических манипуляциях советской эпохи, можно сделать ряд выводов как о месте этих концептов в культурно-языковом пространстве *своего/ чужого*, так и об общей структуре этого пространства в сознании современных носителей русского языка и культуры. Представляется, что проводимые эксперименты могут, кроме того, предоставить данные о бытовании того или иного концепта в социуме, а также о стоящих за ним прецедентных явлениях и текстах культуры, набор которых, вероятно, будет варьироваться от поколения к поколению. Эксперимент с носителями языка показывает, помимо этого, какой аспект содержания концепта высвечивается, актуализируется языковым сознанием в данный момент развития языка и культуры. Так, на основании полученных экспериментальных данных можно проследить, что у современных московских студентов понятие родины, например, складывается, с одной стороны, из глубоко личных представлений о малой родине и о сфере «Родного» (дом, родители, друзья, близкие), а с другой стороны, из устойчивых ассоциаций с выхолощенными клише и идеологемами советской эпохи (с плакатом «Родина-мать зовёт!» и под.). Неактуальными (незадействованными) для понятия родины оказываются кольца схемы *своего* пространства, предложенной проф. Ежи Бартминским, расположенные между сферой непосредственно *Родного* и всей Россией в целом. Пространство страны мыслится как очерченное прежде всего культурно-языковыми, а не государственными границами.

Понятие чужбины, маркирующей крайний полюс *чужого* пространства, оказывается по результатам экспериментов противопоставленным,

с одной стороны, понятию родины как обобщенному наименованию *своего* пространства, а с другой стороны, — понятию дома и Родного вообще с точки зрения душевного дискомфорта субъекта. В первом случае чужбина мыслится как фрагмент чужого пространства, удаленного от пространства родного, во втором случае — как любой локус, характеризующийся несоблюдением условий, предъявляемых к дому как к центру своего пространства (уют, тепло, понимание, наличие близких). Чужбина в этой связи оказывается подвижным, динамичным фрагментом оппозиции по сравнению с родиной.

Выбор для участия в эксперименте молодых информантов (17–24 лет, которые пошли в школу уже после перестройки) был связан с предположением о том, что поколение, выросшее в ситуации идеологического переворота, было вынуждено по крайней мере задуматься о своем отношении к свергнутой и к заново создаваемой идеологии. В этой связи возникает, в частности, вопрос о генезисе так называемого «советско-патриотического» блока в сознании современной молодежи: может ли он рассматриваться как реликтовый пласт, или же он свидетельствует о возрождении новой национально-государственной идеологии, для которой снова оказываются актуальными не вполне забытые идеологиемы¹⁷. При рассмотрении данных на концепт эмиграции обращает на себя внимание как раз активное использование советских идеологов об эмиграции как об измене родине или же скрытая, осторожная полемика с этими идеологами.

3. Заключение

В основу публикации легла часть исследования, в центре внимания которого находится, в частности, изучении индивидуальных механизмов самоидентификации, присущих представителю русского культурно-языкового сообщества, особенности «приспособления» коллективной культурно-языковой модели своего и чужого пространства к индивидуальной «картине мира» говорящего.

В соответствии с этой задачей избрана и основная методика описания культурно-языковой модели: свободный ассоциативный и когнитивный эксперимент с носителями языка, а также проведение качественных

¹⁷ Более подробно исследуемый феномен (индивидуальные стратегии в заданной системе координат своего и чужого) в ситуации набирающего силу российского государственного дискурса описан в моей статье: «Русскость» в свете лингвистического эксперимента (*Язык. Сознание. Коммуникация*. Сб. статей. Отв. ред. В. В. Красных. выпуск 24, Москва, 2003, с.39–49).

интервью с представителями диаспоры и изучение их индивидуальных коммуникативных стратегий. Часть работы, посвященная языковому поведению эмигрантов, в данной публикации не отражена.

В концептуальном плане исследование вписывается в этнолингвистическую традицию, однако по цели описания оно, как кажется, отличается от исследований, описывающих структуру пространственной модели мира, свойственной тому или иному культурно-языковому сообществу в целом, например, исследований сотрудников и учеников проф. Е. Бартминского, а также представителей русской этнолингвистической школы.

Структура «своего» пространства, предложенная проф. Е. Бартминским и частично использованная также в моей анкете-опроснике на экспериментальном этапе, просматривается уже на данном этапе исследования, когда обработаны реакции на четыре слова-стимула: *родина*, *чужбина*, *патриотизм*, *эмиграция*. Согласно имеющимся экспериментальным данным и актуальной фазе их описания и анализа, можно сделать следующие предварительные выводы по индивидуальному восприятию и структуризации «своего» пространства современным носителем русского языка и культуры:

1) *Родина* и *чужбина*, обобщенно обозначающие *свое* и *чужое* пространство в целом, несут в восприятии современного представителя русского лингво-культурного сообщества отпечаток мифологической картины мира в том смысле, что *родина*, как ассоциативно-вербально, так и дефиниционно, привязана к конкретному физическому пространству, месту, характеризующемуся определенными признаками.

Чужбина в качестве слова-стимула подобной соотнесенности с конкретным, географически обозначенным фрагментом пространства не открывает, служа номинацией различных фрагментов пространства, удаленных от родины и сообщающих субъекту внутренний и внешний дискомфорт (*родина*=статика $\leftrightarrow$ *чужбина*=динамика: закономерная «подвижность» чужбины при «неподвижности» родины).

2) *Родина* и *чужбина* противопоставлены не только по признаку статичности/ нестатичности, но и по признаку своей внутренней организации. Если *родина* как символ (или синоним?) *своего* пространства внутренне специализирована, денотативно (в том числе и географически) соотнесена с фрагментами пространственной реальности, то *чужбина* мыслится прежде всего как антитеза родине (в этом смысле можно сказать, что ее компоненты — это компоненты родины со знаком минус, или значимое отсутствие этих компонентов: дом, тепло, уют, понимание, родной язык, родная природа и под.). Не будучи соотнесенной с фраг-

ментом географического пространства, *чужбина* воспринимается скорее как фрагмент пространства символического, которое не разработано структурно и не специфицировано, а также не имеет четких границ.

Чужбина мыслится чаще всего как удаленный от самого субъекта, интеллектуально, чувственно и физически воспринимающего мир (я — здесь — сейчас), а не от его *дома* и *родины* фрагмент пространства, в том числе и объективно (территориально) находящимися вне *родины* иммигрантами. Значит ли это, что *родина* — не константный компонент *своего* пространства, что оно выстраивается индивидуально, каждым носителем языка и культуры, на произвольно избранных основаниях идентификации, таких, например, как определенный язык и культура, стиль жизни, политический, идеологический и социальный аспект мировосприятия?

3) *Родина* становится, таким образом, по данным экспериментов, обобщенным представлением *своего* пространства, все значимые в культурно-языковом отношении «компоненты» которого (дом, семья и т.д.) укладываются в ее границы, которые в свою очередь могут пониматься весьма условно (т.е. приравняться либо к сфере «лично своего» пространства, либо, например, к утвержденным границам государства vs. родного города и т.д.). Здесь можно заметить сходство с картиной мифологического пространства (ср. работы Б. А. Успенского), состоящей из номинированных объектов, как бы выхваченных взглядом из реального физического пространства в целом.

Известно, что на основании проявления определенного «мифологического» пласта в культурно-языковом поведении современного человека, также можно говорить о том, что в представления о *родине* включается и исходная схема, в которой свое и чужое отвечает прежде всего схеме пространственной, и *свое* — физически близко и потому различимо, а *чужое* — теряется вдалеке. В то же самое время человек, живущий не в системе традиционного уклада и патриархальных связей, а в современной цивилизации, где общность между людьми становится неочевидной, а понятия *своего* и *чужого* — переходят в плоскость условную, символическую, располагает более сложными основаниями идентификации, вследствие чего в культурно-языковую пространственную модель оказываются включенными не только координаты физического пространства, но и этнический, социальный, политический, идеологический аспекты.

При этом в отличие от высказанной в «Книге о Родине» И. Сандомирской точки зрения я склонна полагать, что поиском оснований для самоидентификации занят не только правящий политический режим,

подключающий для этих целей мощную идеологическую машину, которая растягивает границы «природно-своего», «врожденного», «родного» до тех пор, пока родное не покроет собой всю жесткую конструкцию «государственно-необходимого» (Сандомирская 2001: 31), но и сам человек, что подтверждается не только литературой русской и советской эмиграции, но и полевыми исследованиями языка, культуры и этнографии обыденной жизни иммигрантов.

Как результаты предыдущих исследований по описываемой проблематике, на опыт которых я опираюсь, так и предварительные выводы моей работы, показывают, что *родина* очевидно представляет собой многоуровневое понятие: здесь имеет место не только отождествление с определенным государством (нет ничьей, абстрактной родины, есть только родина чья-то), в границы которого умещается *родина* (ср. наша социалистическая родина и т.д.), с определенной территорией (край, земля), с определенной административно-территориальной единицей (деревня, город), с личной сферой «родного» (семья, родные, близкие), но также и с этническими, социальными, культурными и пр. проекциями пространственной модели. При этом отнесение понятия как большой, так и малой родины к области виртуального (ср. Сандомирская 2001: 18: «не составляя «вещи» в прямом смысле слова (т.е. не имея сущности, к которой можно провести референцию), обе обладают реальностью как идеологические конструкции») представляется мне не столь однозначным, поскольку результаты экспериментов как раз показывают, что ассоциативно «субъект виртуальной реальности» — *родина* — увязывается с конкретными денотатами (дом, семья, Россия) (ср. также Tolstaja 1993 и Телия 1999), «заданность» и предопределенность которых господствующим идеологическим дискурсом о родине (семантизирующим прежде всего центростремительные тенденции в условиях существования «России в обвале») опять же не всегда очевидна.

В этой связи представляется более вероятным, что государственный дискурс о родине, вернее, дискурс о родине, одобренный государством и насаждаемый им, базируется на глубинных мифологических представлениях о *своем* пространстве и о его составляющих¹⁸. И здесь уже может быть поставлен вопрос о соотношении исконно мифологичес-

¹⁸ Подобные размышления возникли в дискуссии с коллегами после доклада Ирины Сандомирской на конференции «Язык и культура», проходившей 18–19.09.2000 в Институте языкознания РАН. В докладе речь шла об «архитектуре доктрины Родины», выработанной А. С. Шишковым перед войной 1812 года, подробно об этом см. Сандомирская 2001: 157–188.

кого слоя, т.е. набора архетипов в этих представлениях, отраженных в фольклорной традиции, и — разработанных на их основе идеологем.

Представляется, что для идентификации как коллективной, так и индивидуальной в пространстве *своего* и *чужого* релевантны различные как объективные, так и субъективные элементы, различным способом выстраиваемые в культурно-языковой картине мире¹⁹. Изучая особенности индивидуальных представлений о составляющих сферу своего и чужого элементах, можно, как представляется, получить данные как раз и о преломлении, или восприятии, доминирующего дискурса о своем и чужом в сознании современных носителей языка и культуры.

Литература

- Воркачев С. Г., 2001, *Концепт счастья: понятийный и образный компоненты*, [В:] Известия АН, Серия литературы и языка, Том 60, №6, Москва, 47–58.
- Залевская А. А., 2000, *Значение слова и возможности его описания*, [В:] *Языковое сознание: формирование и функционирование*, Москва, с. 35–54.
- Красных Виктория В., 1999, *Структура коммуникации в свете лингво-когнитивного подхода (коммуникативный акт, дискурс, текст)*. Автореферат дисс. ... доктора филол. наук, Москва.
- Леонтьев Арина А., 1969, *Психолингвистические единицы и порождение речевого высказывания*, Москва.
- Сандомирская И., 2001, *Книга о Родине*, Wien.
- Телия Вероника Н., 1999, *Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте Родина*, [В:] Левкиевская, Елена Л. (ред.): *Славянские этюды*, Москва, 466–476.
- Tolstaja Swietłana M., 1993, *Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej*, [В:] *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin.
- Чернейко Л. О., 1997, *Лингво-философский анализ абстрактного имени*, Москва.

¹⁹ К ним следовало бы, по-видимому, отнести такие общеизвестные моменты русской культурно-языковой картины мира, как языческий культ матери Земли и христианский культ Богородицы, определившие гендерный аспект восприятия *своего* (родного) пространства в культуре и языке, постулирование оседлости как добродетели, свойственное не только репрессивно-воспитательной практике советской эпохи, но и заложенное в славянской традиционной культуре (*где родился, там и пригодился*), рассматривающей пространственную модель с нравственно-этической точки зрения (свое — чужое рассматривается как частное проявление представлений о добре и зле), что в немалой степени продолжает определять социально-политические и идеологические измерения актуальной культурно-языковой модели пространства; укоренившиеся в фольклоре представления, например, о свряях, цыганах, татарах как о *чужих* (*не верь вору прощенному, а татарину крещеному*) не только в социокультурном, но прежде всего в этноконфессиональном плане и т.д. К субъективно маркированным элементам инвентаря своего и чужого в сознании носителя языка и культуры могут быть, вероятно, отнесены сознательно избираемые им ориентиры в данной коллективной модели, а также иерархия этих элементов и их оценка.

THE CONCEPTUALIZATION OF *RODINA* 'HOMELAND' AND *TSCHUZHINA* 'FOREIGN LAND' BY CONTEMPORARY RUSSIANS

The article presents the ideas cherished by Moscow-based Russians of two points in their mental worldview: 'homeland' and 'foreign land'. The semantics of transfer from one's own space to foreign, alien space is analyzed on the basis of the concept of 'emigration'. A cognitive-associative experiment was conducted among Moscow students in 2001. In the first part, respondents were asked to spontaneously react to prompt words representing their own or foreign space (*dom* 'home', *rodina* 'homeland', *tschuzhbina* 'foreign land', *ruskij* 'Russian' etc.). In the second part they were asked to define these concepts. The answers were then divided into thematic categories according to the principle of distinguishing the semantic determinant. Whole semantic components and individual reactions were compared and juxtaposed with folk and literary data.

A conclusion is drawn that in the consciousness of present-day students 'homeland' consists of *dom* 'home', *sem'a* 'family', *blizkye* 'the close ones' and *rodnoya* 'relatives'. These components of the sphere of *sem'a* 'family' are transferred, with the omission of indirect components of the schema of one's own space, onto the realm of the country, delimited above all in a cultural-linguistic, rather than political manner. *Tschuzhbina* 'foreign land', perceived in an opposition to *rodina* 'homeland', is more often conceptualized as a distant portion of space, lacking componential structure. Introspection allows one to see the foreign land as a place which does not meet a whole range conditions necessary for a harmonious existence of humans.

Grzegorz Żuk
(Lublin)

POLSKA I UNIA EUROPEJSKA W TEKSTACH HUMORYSTYCZNYCH

Celem artykułu było bliższe przyjrzenie się wizerunkowi relacji Polski i Unii Europejskiej w jednorodnym typie tekstów, jakim są kawały. Wykorzystano funkcjonujące w Internecie kawały o Unii Europejskiej, tkwiące głęboko w polskiej tradycji kawałów politycznych. W walce propagandowej przed ogólnonarodowym referendum w sprawie przystąpienia Polski do UE stały się one jednym z narzędzi pozyskiwania opinii publicznej, głównie przez przeciwników integracji Polski z Unią Europejską. Analiza kawałów, w której posłużono się teorią skryptów Victora Raskina, ukazała podziały i konflikty interesów obecne w polskim życiu publicznym, postrzegane przez przeciwników integracji europejskiej jako realne zagrożenia: programowa ateizacja życia, relatywizm moralny, biurokracja, propaganda, upadek gospodarki i w efekcie utrata niepodległości. Nadrzędną dla wszystkich kawałów antyunijnych jest opozycja skryptów NORMY POLSKIE — NORMY EUROPEJSKIE, w której to parze opozycyjnej normy polskie są ukształtowanymi przez wielowiekową tradycję, sprawdzonymi i zweryfikowanymi przez pokolenia normami społecznymi, normy unijne zaś są sztucznym wytworem biurokracji, nie zostały poddane próbie czasu, są czymś obcym, niszczącym, co próbuje się siłą narzucić Polakom.

Polska literatura naukowa na temat humoru należy do dość ubogich, a na fakt ten zwracano już uwagę w latach sześćdziesiątych. Pisał o tym Jacek Trzynadlowski w roku 1960 we wstępie do II wydania pierwszej w Polsce monografii komizmu autorstwa Jana Stanisława Bystronia *Komizm*, którego pierwsze wydanie miało miejsce w roku 1938. Zauważa to również Bohdan Dziemidok, autor monografii *O komizmie* (Warszawa 1967). Obaj badacze są zgodni co do tego, że Polacy uchodzą za ludzi mających poczucie hu-

moru i może właśnie dlatego dorobek teoretyczny jest tak skromny. Obok wspomnianych już prac, lata sześćdziesiąte przyniosły jeszcze pracę Danuty Buttler pt. *Polski dowcip językowy* (I wydanie w roku 1968). W latach siedemdziesiątych publikują swoje książki m.in. Kazimierz Żygulski *Wspólnota śmiechu. Studium socjologiczne komizmu* (Warszawa 1976) i Dorota Simonides *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków* (Warszawa 1976), w kolejnym dziesięcioleciu zaś P. Łaguna *Ironia jako podstawa i jako wyraz. Z zagadnień teoretycznych ironii* (Kraków–Wrocław 1984). W kolejnych latach badacze zaczęli interesować się humorem na tle porównawczym. Owocem tych zainteresowań są między innymi dwa tomy pokonferencyjne: *Humor europejski* (Lublin 1994) i *Świat humoru* (Opole 2000) oraz praca Doroty Brzozowskiej *O dowcipach polskich i angielskich. Aspekty językowo-kulturowe* (Opole 2000). Może obecnie, w początkach XXI wieku, warto przyjrzeć się bliżej naszej rzeczywistości, Polski w Europie widzianej przez pryzmat humoru.

Przeszukując zasoby Internetu, natrafiłem na kawały o Unii Europejskiej, nie zaś o Europie i Europejczykach, a takich właśnie poszukiwałem. Ich brak może być uwarunkowany następująco:

1. Nie wymyślamy kawałów na własny temat, bo nie lubimy się z siebie śmiać — Polacy, czując się Europejczykami, nie tworzą kawałów o Europejczykach,

2. Bohaterami kawałów są przedstawiciele poszczególnych narodów, np. Niemcy, Żydzi, Rosjanie, Polacy (na tle Polaków ukazuje się przywary innych narodów), a nie przedstawiciele cywilizacji, jak np. Azjaci, Europejczycy itd.¹ Wyjątek stanowią Afrykańczycy (zwani potocznie w kawałach Murzynami), którzy nie są postrzegani w świadomości zbiorowej jako zespół różnych narodów, ale jako pewna jednorodność. Analizę kognitywną kawałów o Afrykańczykach przynosi artykuł Anety Wysockiej pt. *Językowy obraz Afrykanina* (Wysocka 2002: 175–196). Natomiast pojawiający się w kawałach Amerykanie utożsamiani z obywatelami USA, są wespół z Rosjanami ukazani jako przedstawiciele dwóch supermocarstw, a nie cywilizacji amerykańskiej.

Po odzyskaniu przez Polskę pełnej niepodległości w roku 1989 głośne i powszechne były hasła o potrzebie powrotu do Europy, co praktycznie oznaczało przystąpienie Polski do Unii Europejskiej (Wspólnota pod tą nazwą funkcjonuje od roku 1992). Z biegiem czasu, zwłaszcza po roku 1998, tj. roku rozpoczęcia przez Polskę negocjacji w tej sprawie, pojawiły się również

¹ Chociaż np. w kawałach o Rosjanach obecne są syndromy reprezentujące dwie cywilizacje: syndrom słowiańskiej swojskości i syndrom „azjatyckości”, patrz: (Bartmiński, Lappo, Majer-Baranowska 2002: s. 135 i 139).

coraz liczniejsze głosy przeciwne integracji europejskiej, upatrujące w tym procesie zagrożenie dla suwerenności Polski, dla jej gospodarki, tożsamości narodowej i tradycyjnych wartości wyznawanych przez Polaków. Powstała dość liczna i jednomyślna w swoich poglądach grupa przeciwników integracji Polski z UE. Grupa ta dokonała rozgraniczenia symbolicznego świata na swój, czyli polski, narodowy, wierny tradycji i jej wartościom, zawartym w sztandarowym hasle „Bóg — Honor — Ojczyzna” oraz obcy — zagrażający tymże wartościom, amoralny, dążący do podboju Polski środkami ekonomicznymi. Wszystko, co pozytywne, wiązało się z tak pojętą swojskością, ojczyzną w rozumieniu narodowym, negatywne zaś — z obcością utożsamianą z Unią Europejską i jej zwolennikami. Istnienie takiej opozycji potwierdzają badania polskich słów sztandarowych prowadzone przez Waleriego Pisarka, w świetle których m.in. EUROPA występuje w parze opozycyjnej z OJCZYZNĄ (Pisarek 2002; 16). Warto przy tym zaznaczyć, że dla większości respondentów Europa jest tożsama z Unią Europejską (Pisarek 2002: 155). Opozycję tę ilustruje również wiersz Władysława Bełzy z roku 1900 oraz jego uwspółcześniona, sto lat późniejsza, trawestacja.

„Wyznanie wiary dziecięcia polskiego”

- Kto ty jesteś? — Polak mały.
- Jaki znak twój? — Orzeł biały.
- Gdzie ty mieszkasz? — Między swemi.
- W jakim kraju? — W polskiej ziemi.
- Czym ta ziemia? — Mą ojczyzną.
- Czym zdobyta? — Krwią i blizną.
- Czy ją kochasz? — Kocham szczerze.
- A w co wierzysz? — W Boga wierzę.

„Wyznanie wiary dziecięcia unio-europejskiego”

- Kto ty jesteś? — Europejczyk!
- Jaki znak twój? — Gwiazdek wieńczyk!
- Czym twa ziemia? — Kontynentem!
- Czym zdobyta? — Nie pamiętam!
- Czy ją kochasz? — Sam już nie wiem. . .
- A w co wierzysz? — W nic nie wierzę!!!

Jednym z narzędzi wykorzystywanych w walce politycznej, w walce przeciwko integracji Polski z Unią Europejską, stały się kawały. Za Anną Wierzbicką traktuję kawały jako specyficznie polski gatunek mowy, kawały polityczne zaś, a za takie można uznać z całą pewnością analizowane poniżej kawały o Unii Europejskiej, za ich postać prototypową (Wierzbicka 1999: 263).

Anna Wierzbicka twierdzi, że „każdy kawał zawiera odrobinę zbiorowej mądrości, doświadczenia, sposobów myślenia. Promuje poczucie «grupowości», solidarności społecznej w obliczu ludzi «z zewnątrz»». [Kawały] wyrażają solidarność narodową w obliczu obcych potęg: nazistowskiej okupacji w okresie II wojny światowej, narzuconego przez Sowietów reżimu komunistycznego w powojennej Polsce, mocarstw rozbiorowych w dziewiętnastym wieku.” (Wierzbicka 1999: 263). Kawały o Unii Europejskiej stanowią bezpośrednią kontynuację tradycji kawałów politycznych okresu PRL, które budowały „grupową solidarność w obliczu potężnych obcych i [służyły] jako

sposób podtrzymywania ducha oporu, jako narzędzie psychologicznej samoobrony narodu.” (Wierzbicka 1999: 263–264). Oczywiście współcześnie naród jest reprezentowany przez przeciwników integracji europejskiej. O kontynuacyjnym charakterze kawałów o Unii Europejskiej świadczy chociażby fakt, że duża część z nich jest po prostu kalką kawałów peerelowskich.

Do analizy zebranych przeze mnie kawałów wykorzystałem teorię opozycji skryptów Victora Raskina. Według sformułowanej przez niego propozycji, skrypt jest to „porcja informacji semantycznej otaczająca bądź wywołana przez dane słowo” (Raskin 1985: 81, cyt. za: Dymel 1994: 179). Głównym twierdzeniem semantycznej teorii humoru, która bazuje na tak rozumianym skrypcie, jest fakt, że „treść żartu jest zawsze w pełni lub w części zgodna z dwoma różnymi skryptami i że te dwa skrypty znajdują się względem siebie w szczególnego rodzaju przeciwieństwie. Innymi słowy, żart tekstowy jest umyślnie niejasny, przynajmniej do pewnego momentu, jeśli nie do samego końca. Element łączący oba skrypty (*punchline*) pozwala na przejście z jednego skryptu do drugiego [...]” (Attardo, Raskin 1991: 308). Gdy dwa przeciwstawne skrypty są obecne w kawale, spełnia on warunki śmieszności.

W analizie pomocne będą tzw. reguły kombinatoryczne, które określają kolejne etapy postępowania prowadzące do odkrycia skryptów i charakterystyki „świata, w którym opisana w kawale sytuacja ma miejsce” (Dymel 1994: 180). W skład grupy reguł wchodzi np. lokalizacja źródeł niejasności, przedstawienie tekstu żartu w sposób jasny i niedwuznaczny, wykrycie i interpretacja ewentualnych nieprawidłowości językowych, przedstawienie skojarzeń wywołanych przez kawał, postawienie pytań co do większej ilości informacji, wykrycie i interpretacja twierdzeń implikowanych przez tekst żartu, odkrycie presupozycji, tj. twierdzeń umożliwiających pełne zrozumienie tekstu żartu (Dymel 1994: 180). Analiza ponad 130 kawałów ukazuje szerokie spektrum spraw unio-europejskich² obecnych w polskim życiu publicznym i wykorzystywanych przez przeciwników integracji w walce politycznej. Są to: ateizacja i zwyrodnienia moralne, wszechobecna biurokracja, propaganda³ prounijna i łudzenie dotacjami od UE, zniszczenie polskiej gospodarki i absurdalność norm unijnych, wreszcie utrata suwerenności. W analizie starałem się również uwzględnić kontekst w postaci wypowiedzi publicystów i polityków, zamieszczanych na łamach kilku tytułów prasowych programowo przeciwnych integracji europejskiej, a także ukazać, że wiele z za-

² Używam tego neologizmu, ponieważ przeciwnicy integracji europejskiej wyraźnie rozgraniczają to, co europejskie od tego, co unio-europejskie.

³ Pod pojęciem propagandy rozumiem za Oliverem Thomsonem „wykorzystanie umiejętności upowszechniania informacji i wiedzy pewnej grupy społecznej do kształtowania stanowiska i uzyskania oczekiwanych działań innej grupy.” (Thomson 2001: 14).

prezentowanych przykładów osadzonych jest w tradycji polskich kawałów politycznych.

1. Pierwszy z kawałów dotyczy eliminacji Boga z życia społeczeństw tworzących Unię Europejską.

Przyjeżdża Romano Prodi do Warszawy i Miller pokazuje mu to miasto z najlepszej (europejskiej) strony: — Tu jest ulica Schumana — pokazuje Miller. — Świetnie — zachwala Prodi. Po pewnym czasie wskazuje plac: — To plac Unii Europejskiej. — Pięknie — coraz bardziej cieszy się Prodi. — Tu będzie kiedyś rondo Prodiego — informuje Miller. — Dzięki — jęczy z zachwytu komisarz. — A tu co jest? — pyta Prodi. Miller jękając się: — Tu... Tu jest... plac Zbawiciela. Prodi lekko poczerwieniał i zwraca się cicho do premiera: — No... Nie trzeba było.

Źródłem niejasności w tym kawale jest reakcja Prodiego na nazwę placu Zbawiciela. Narrację kawału wyznaczają kolejne punkty „szlaku europejskiego” Warszawy, po którym Romano Prodiego, przewodniczącego Komisji Europejskiej, oprowadza polski premier. Widać wyraźne narastanie emocji gościa, który poznaje coraz to nowe miejsca nazwane ku czci Unii Europejskiej i zasłużonych dla niej osób, by wreszcie osiągnąć swój szczyt na przypadkowo zapewne leżącym na trasie wycieczki placu Zbawiciela. Pytanie Prodiego: „A to co?” wprawia Millera w wyraźne zakłopotanie, jakby wstydził się, że w Polsce istnieją miejsca, których nazwy kojarzą się z religią. To zakłopotanie zostało jednak przez Prodiego odebrane jako niespodziewane uprzedzenie czekającej nań niespodzianki, bo zapewne czuje się zbawicielem Polski. Z jednej strony sytuacja ta może obnażać brak znajomości podstawowej dla chrześcijaństwa postaci — Chrystusa Zbawiciela, czyli prototypowego Zbawiciela, z drugiej zaś ukazywać pychę i uzurpatorską postawę gościa, który nie jest specjalnie zdziwiony, że nazwano go zbawicielem i z udawaną skromnością dziękuje za ten gest premierowi. W tym drugim przypadku stawałby się na równi, a może nawet ponad Bogiem. Taki sposób myślenia próbuje rozszyfrować Piotr Jaroszyński, który na łamach „Naszego Dziennika” pisze: „Bóg jako konkurent władzy społecznej musi być wyeliminowany, czy to fizycznie i wprost (socjalizm sowiecki), czy pośrednio i w sposób wyrafinowany (zachodni liberalizm).” (*Edukacja dla socjalizmu*, 16.01.2001: 11) Dodatkowo pojawia się w tym fragmencie często wykorzystywana w publicystyce analogia do czasów dominacji Związku Sowieckiego w naszej części Europy. Skryptem organizującym kawał jest właśnie dwuznaczne słowo ZBAWICIEL — jako Jezus Chrystus i jako Romano Prodi, który, będąc najwyższym urzędnikiem w UE, reprezentuje jej mieszkańców. Jeśli słowo *Zbawiciel* pisze się wielką literą, oznacza Chrystusa i jest wymawiane przez wierzących Polaków z wielkim szacunkiem, jeśli zaś małą, to słowo jest używane żartobliwie lub ironicznie i raczej występuje w wersji

zbawca (ISJP, II, 1303), aby, jak się wydaje, dobitniej rozróżnić te dwa znaczenia i nie popełniać świętokradztwa. Europa Zachodnia, niegdyś ostoja chrześcijaństwa i skarbiec jego wartości, jest postrzegana w tym kawałku jako społeczność zsekularyzowana. Takie postrzeganie oparte jest również na pewnych faktach, jak np. kwestionowanie wkładu chrześcijaństwa w rozwój cywilizacji europejskiej przez konwent powołany do napisania projektu Konstytucji UE i zdecydowany sprzeciw większości wobec ewentualnego pojawienia się tamże odwołania do Boga (*invocatio Dei*). Ponadto duże kontrowersje wzbudził wprowadzony we Francji zakaz eksponowania symboli religijnych w miejscach publicznych: chust, jarmulek, krzyży, itp. czy pojawiająca się w zachodniej kulturze tendencja, aby z kart życzeniowych na Boże Narodzenie usuwać wszystko, co może kojarzyć się z Chrystusem i zastąpić to ogólnymi życzeniami ze świecką symboliką, np. świeca, choinka.

Świecki aż do granic absurdu charakter unijnej rzeczywistości stara się zilustrować inny kawał:

W Unii Europejskiej przychodzi baba do lekarza. Lekarz ją bada i następnie pyta: — Czy boli panią w gwieździe? Baba pyta: — A gdzie to jest? Na to lekarz cicho: — W krzyżu, ale u nas w Unii jest neutralność światopoglądowa i nie można w publicznych miejscach mówić tego słowa.⁴

W kontekście powyższych rozważań nie dziwią wypowiedzi niektórych polityków, którzy mają zamiar przypominać Zachodowi o ich chrześcijańskich korzeniach, jak np. „Reewangelizacja naszych zachodnich sąsiadów jest zasadniczą polską misją.” (Marian Piłka, *Degradacja Europy*, „Nasz Dziennik”, 4.04.2001: 12). Jednakże rządzący, w świetle kolejnego kawału, rozumieją tę misję nieco inaczej:

Czy to prawda, że polska ekipa rządowa rozpoczęła ewangelizację Europy? Tak, to prawda, niemal cały czas klęczą w skupieniu podczas pobytu w Brukseli.

2. Konsekwencją neutralności światopoglądowej i postępującej ateizacji społeczeństwa są wynaturzenia moralne. W tym miejscu warto przytoczyć dalszy ciąg wywodu Piotra Jaroszyńskiego:

„Po Bogu nienawidzone jest to, co człowiek posiada wprost od Boga: sumienie, wedle którego człowiek odróżnia realne dobro od zła, i prawo naturalne, które skłania człowieka ku realizowaniu siebie poprzez rodzinę i naród. Socjalizm odrzuca Boga, sumienie, rodzinę i naród.” (*Edukacja dla socjalizmu*, 16.01.2001: 11)

⁴ Choć nie znalazłem pierwowzoru tego kawału z czasów PRL, to z pewnością mógłby on wówczas funkcjonować w obiegu społecznym, a miejscem zdarzenia byłby Związek Radziecki z symbolizującą go gwiazdą.

Wynaturzenia, które, jak można przypuszczać, są codzienną praktyką, trwałym elementem unijnej rzeczywistości⁵, odsłania inna grupa kawałów:

Nauczycielka pyta dzieci w szkole, co robiły w czasie obchodów dni europejskich. Ola: ja byłam z rodzicami na paradzie Schumana. Ela: ja przystroiłam dom unijną flagą. Stefan: a ja przekonywałam moją babcię, że UE nie jest taka straszna. — Pięknie, wspaniale — promienieje nauczycielka, w pewnym momencie dostrzega, że Jasio rozrabia w ostatniej ławce, więc postanowiła zapytać go, jak uczcił dni europejskie. Jasio na to: Bawiliśmy się w obywateli zjednoczonej Europy z tatą... — Tak? A na czym ta zabawa polegała? — pyta nieco zdziwiona nauczycielka. — Więc poszliśmy z tatą do sąsiadki... ta sąsiadka była obłożnie i nieuleczalnie chora, więc wrażliwy na jej ból i cierpienie postanowiłem skrócić jej męki i odłączyłem respirator, do którego była podłączona... Tatusi mi mówił, że to eutanazja, czyli dobra śmierć, która oszczędza ludziom zbędnych cierpień. Tatusi w tym samym czasie zgwałcił jej męża...

Interesujący w tym kawale jest motyw zabawy. ISJP pisze: „jeśli bawimy się w kogoś, to udajemy tę osobę lub postępujemy tak jak ona” (ISJP 2000; 73). Natomiast bawiąc się „spędzamy aktywnie czas, robiąc coś dla przyjemności” (ISJP 2000; 73). Traktowane w kategoriach zabawy pozbawienie kogoś życia i gwałt homoseksualny, nawet jeśli towarzyszy im wypowiedziane przez Jasia usprawiedliwienie, mogą kojarzyć się z pewną beztróską, z jaką społeczeństwa zachodnie traktują moralność, prowadząc w ten sposób do pełnego relatywizmu. Dwa obecne tu skrypty to: POLSKA MORALNOŚĆ i UNIJNE WYNATURZENIA. Skrypty te można odnieść do dwóch rodzin występujących w tym kawale — sąsiadki i jej męża oraz Jasia i jego tatusia. Uosobienie polskiej moralności, wyrażające się w braku zgody na eutanazję i braku akceptacji stosunków homoseksualnych, zostaje pokonane przez bawiących się w „obywateli zjednoczonej Europy”. Przesłanie kawału może być następujące: po wejściu Polski do UE nie będzie to już zabawa, ale rzeczywistość, w której domniemane panujące w UE wzorce zachowań będą wprowadzane w Polsce przemocą, staną się praktyką dnia powszedniego.

Z powyższym kawałem współbrzmi w wymowie tekst publicystyczny:

„Rocznie w tym kraju [Holandii] lekarze zabijają ponad 10 tys. osób. Wszystkie one rzekomo «dobrowolnie» akceptują eutanazję. Tyle że w ostatnich latach starzy ludzie masowo przenoszą się z Holandii do innych krajów z obawy przed tym, aby któryś

⁵ Unijnej, ale również rzeczywistości sowieckiej, zwłaszcza z okresu rewolucji czy II wojny światowej, o czym świadczy pierwowzór zaprezentowanego kawału:

Na lekcji Pani pyta dzieci: — Jak spędziłyście rocznicę Rewolucji Październikowej? Dzieci: — U mnie na obiad były pierogi ruskie. — U mnie był barszcz ukraiński. Pytanie dochodzi do Jasia: A ty jak? — Proszę Pani... wraz z moim tatą bawiliśmy się w ruskich żołnierzy! Pani: — Wspaniale Jasiu! Na czym ta zabawa polegała? — Poszliśmy do sąsiadki, ojciec ją zgwałcił, a ja ukradłem jej zegarek!

z domowników nie zechciał ich poddać takiej «dobrowolnej» eutanazji.” (Jerzy Robert Nowak, *Świat unijnych iluzji*, „Nasz Dziennik”, 11.03.2003 r.)

W niecały miesiąc później na łamach tej samej gazety jest mowa o liczbie wielokrotnie przekraczającej poprzednie dane:

„Bądźcie czujni, bo społeczeństwo europejskie jest społeczeństwem zgniłym⁶, kultywującym cywilizację śmierci. [...] W Holandii praktykuje się [eutanazję] coraz częściej — co roku zabija się 120 000 ludzi.” (Katarzyna Cegielska, *Walka z rodziną trwa*, „Nasz Dziennik”, 5.04.2001: 1)

Z drugiej zaś strony oficjalna broszura wydana przez Biuro ds. Referendum Europejskiego zamieszcza żart rysunkowy autorstwa Zbigniewa Jujki, który stara się ośmieszyć tego rodzaju zarzuty wobec UE:

Obok straganu stoją i rozmawiają dwie kobiety. Jedna przekonuje drugą:

Wierz mi pani, oni tam w tej Unii mają wspólne żony, pedały żenią się z lesbijkami, wysysają krew dzieciom, mańkutom obcinają rękę, a starców zrzucają ze skały do morza. (Maziarski, Zawisliński 2003: 30)

Ciekawe w kawale o obchodach dni europejskich jest również określenie „obywatele zjednoczonej Europy”. Z jednej strony może dziwić, że do nazwania osoby używa się trzech słów zamiast jednego — Europejczyk/Europejczycy. Z drugiej zaś interesujące jest, że autor unika właśnie słowa Europejczyk, które w dyskursie antyunijnym jest dość często stosowane i ma zabarwienie pejoratywne, więc podkreślałoby wymowę kawału. Wyraźne jest tu przeciwstawienie obywatela zjednoczonej Europy, który polskiemu patriocie może kojarzyć się raczej z kosmopolityzmem (por. określenie *obywatel świata*), Europejczykowi. Opozycja ta ma podłoże kulturowe, chodzi o tożsamość osób nazywanych w tak różny sposób, tożsamość opartą na wyznawanych wartościach. Dla obywatela zjednoczonej Europy wartością jest to, co Europejczyk nazwałby wynaturzeniem (np. homoseksualizm) czy nawet zbrodnią (np. eutanazja, aborcja). Inne kawały o podobnym przesłaniu to, np.:

Gdzieś w Unii Europejskiej synek pyta ojca: — Tato, tato kto to jest transwestyta? — Synku nie zawracaj mi głowy... Idź do mamy. On ci powie...

Co to znaczy EU? To skrót od „euthanasy”.

Jak inaczej nazywa się zboczeńca seksualnego? Eurotuman.

Zjawiskiem znamionnym jest pojawienie się w kawałach o Unii Europejskiej również i takich, jak powyższe, które dotyczą kwestii związanych z moralnością. Wiadomo, że kwestie te, przynajmniej na razie, normowane

⁶ To jakby echo stereotypu „zgniłego Zachodu” upowszechnianego przez propagandę minionej epoki.

są nie przez ustawodawstwo unijne, ale przez parlamenty poszczególnych państw, chociaż Parlament Europejski nie pozostaje wobec tych problemów obojętny, wyrażając swoje opinie, jak np.:

„W czwartek Parlament Europejski głosował nad swoim raportem dotyczącym przygotowania krajów przystępujących do UE. We fragmencie dotyczącym Polski stwierdzono m.in., że z radością wita się inicjatywy zmiany prawa dotyczącego aborcji oraz podkreśla zadowolenie z powodu pojawienia się propozycji zezwalającej na rejestrację związków partnerskich.” (PAP, 12.03.2004 r.)

Obecność tej grupy kawałów obnaża pewien stereotyp zepsucia moralnego nie tylko UE, ale Zachodu w ogóle. Wyobrażenie takiego stanu morale Zachodu obecne jest w przykładzie ilustrującym znaczenie leksemu *europaizacja* ‘wprowadzanie lub przyswajanie sobie cech kultury europejskiej’:

„Pierwszymi znamięnami europaizacji Tajlandii są przestępczość, narkomania i prostytucja.” (PSWP, t. 11, Poznań 1997, s. 100).

3. Europa wzniesiona niegdyś na fundamencie religii i moralności chrześcijańskiej staje się w ramach Unii Europejskiej tworem biurokratycznym. Trafnie opisał to Michał Wojciechowski:

„Ksiądz Tadeusz Pasierb napisał esej «Katedra Europa». Patriarcha Konstantynopola Bartłomiej zarzucił Europie, że nie jest katedrą, lecz fabryką. Tymczasem Europa staje się biurem.” (*Biuro zamiast katedry*, „Rzeczpospolita”, 25–26.10.2003 r., s. A7)

Dlatego też ważnym celem ataku jest biurokracja w UE:

Zdarzyło się pewnego razu, że Unia Europejska posiadała złomowisko w samym środku pustyni. Unia orzekła, że ktoś może dokonać kradzieży ze złomowiska, zatem stworzyła stanowisko nocnego stróża i zatrudniła do tej pracy człowieka. Następnie Unia powiedziała: — Jak stróż nocny może wykonywać swoją pracę, kiedy nie dostał instrukcji? Stworzyła zatem Unia Dział Planowania i zatrudniła dwoje ludzi — jednego do pisania instrukcji, drugiego do odmierzania czasu pracy. Następnie Unia Europejska rzekła: — Skąd mogę wiedzieć, czy nocny stróż wykonuje swą pracę prawidłowo? Zatem Unia stworzyła dział Kontroli Pracy i zatrudniła dwoje ludzi, jednego do zbadania problemu, a drugiego do pisania raportów. Następnie Unia powiedziała: — W jaki sposób należy tym wszystkim ludziom płacić? Unia stworzyła więc stanowisko referenta do spraw obliczania czasu pracy i księgowego, po czym zatrudniła na te stanowiska dwoje ludzi. I rzekła Unia: — Kto będzie odpowiadał za tych ludzi? I Unia stworzyła Dział Administracji i zatrudniła w nim troje ludzi — kierownika administracyjnego, jego zastępcę i sekretarkę. I Unia oznajmiła: — Przez rok przekroczyłam budżet o 18 tysięcy, muszę zatem dokonać cięć w budżecie. I zwolniła Unia z pracy nocnego stróża.

Kawał jest stylizowany na biblijny opis stworzenia świata. Spersonifikowana Unia, równa w swej mocy z Bogiem (tutaj można zaobserwować pewną analogię do wymowy kawału o Prodim), stwarza kolejne etaty dla urzędników. Jednak w końcowym fragmencie opisu stworzenia świata Bóg

powołuje do życia człowieka, swoje najdoskonalsze dzieło, a wszystko, co dotychczas stworzył, ma służyć właśnie jemu. Unia zaś na początku swego absurdalnego dzieła stworzenia powołuje człowieka do pracy, a kiedy już kręci się rozrośnięta ponad miarę biurokratyczna machina, służąca przynajmniej w założeniu właśnie temu człowiekowi, zwalnia go z pracy. Unicestwia powód, dla którego stworzyła tyle stanowisk urzędniczych, jednak nie przeszkadza to zapewne w dalszym funkcjonowaniu złomowiska. Dwa obecne tu skrypty to: URZĘDNICY UE i LUDZIE PROŚCI, względnie URZĘDNICY UE i RESZTA SPOŁECZEŃSTWA. Przesłanie kawału można zapisać w postaci twierdzenia: urzędnicy europejscy dbają tylko o swoje posady, a nie o społeczeństwo, chociaż są opłacani z pieniędzy społecznych i dzięki społeczeństwu egzystują na swoich posadach. Ostrzeżenie na przyszłość: w Polsce będzie tak samo, jeśli staniemy się członkiem UE. Politycy agitują za integracją, aby otrzymać wysoko opłacane stanowiska w strukturach UE, co oddaje slogan: „Wstąp do Unii — Geremek potrzebuje posady”. Z kawałem o złomowisku koresponduje tekst publicystyczny:

„Rosnące szeregi biurokratów [UE] prędzej czy później wkroczą w najbardziej szczegółowe dziedziny życia, także życia prywatnego, bo głównym celem biurokracji jest ciągłe uzasadnianie swojej niezbędności. Nie ma takiego idiotyzmu, którego by urzędnicy nie wymyślili, by uzasadnić powód do zwiększenia swoich dochodów i by podkreślić wagę piastowanych urzędów.” (*Unia Europejska nie ma przyszłości*, „Nasza Polska”, 30.07.2000)

4. Dziełem unijnych biurokratów i opłacanych przez nich ludzi, w tym, jak się można domyślać, również polskiego rządu⁷, jest propaganda przed przystąpieniem Polski do UE. Mówi o niej prezentowany poniżej kawał:

Dwóch polskich rolników (Waldek i Józek) pojechało do UE zobaczyć, jak tam żyją rolnicy. Po miesiącu wraca tylko Waldek i sąsiedzi pytają: — Waldek, jak żyje się rolnikom w Unii Europejskiej? — Super, Super — odpowiada Waldek. — Widziałeś, że każdy rolnik w UE ma piękny dom i mercedesa? — Widziałem. — A widziałeś, że każdy rolnik ma duże gospodarstwo i najnowocześniejsze maszyny? — Widziałem. — A widziałeś, że ci rolnicy dostają dużo pieniędzy od Brukseli? — Widziałem. — A co się stało z twoim kolegą Józkiem? Czemu nie wrócił z tobą? — A... urzędnicy europejscy zamknęli go do więzienia. — Za co? — Za to, że tego nie widział.

Źródłem niejasności kawału utrzymanego w konwencji dialogu jest odpowiedź Waldeka: „Za to, że tego nie widział”. Mógłby też odpowiedzieć: „Obaj przekonaliśmy się, że rzeczywistość rolników w UE nie jest tak wspaniała, jak przekonuje oficjalna propaganda polska i unijna. Ale ja potwierdzałem

⁷ Świadczyć może o tym np. wypowiedź:

„Unia Europejska z pełną konsekwencją wykorzystuje ekonomiczno-społeczne kłopoty Polski oraz dyspozycyjność miejscowych polityków.” (kas, Pismo porażek euroentuzjastów, Głos, 3.05.2001, s. 9).

wszystko, co usłyszałem w Polsce na temat tej sytuacji, a Józek — nie. I dlatego spotkała go kara.” Hipotetyczną wypowiedź Waldka możemy potraktować jako opowiadanie treści kawału w sposób jasny i niedwuznaczny. Skojarzenia wywołane przez żart dotyczą sytuacji, w której dla własnego dobra należy potwierdzać głoszone przez rząd kłamstwa, bo inaczej trafi się do więzienia. Jakie twierdzenia implikuje tekst tego kawału? Sytuacja rolników w UE jest inna niż się przypuszcza na podstawie oficjalnych (pochodzących od władzy) źródeł informacji, budujących pewien stereotyp dobrobytu na unijnej wsi: każdy rolnik ma piękny dom i mercedesa, duże gospodarstwo i najnowocześniejsze maszyny oraz dostaje dużo pieniędzy z Brukseli. Presupozycja kawału — rządowa propaganda prounijna zawiera same kłamstwa. Jak można scharakteryzować świat kawału? Osoby zajmujące się integracją Polski z UE i to zarówno w Polsce, jak też w Unii okłamują i ludzą rolników / społeczeństwo, przedstawiając mu nieprawdziwy obraz sytuacji rolników w UE, aby pozyskać głosy wyborców w referendum integracyjnym. Dwa opozycyjne skrypty obecne w tym kawale to RZĄD i ROLNICY, ewentualnie RZĄD i SPOŁECZEŃSTWO. Dodatkowym powodem, dla którego rząd i społeczeństwo stają wobec siebie w opozycji (nie tylko w przeciwstawnych skryptach) jest fakt współpracy rządu z obcą władzą przeciw własnemu społeczeństwu („urzędnicy europejscy zamknęli go do więzienia”), co wzmacnia wymowę tego kawału. Ciekawym zjawiskiem jest również określenie *urzędnicy europejscy*. Jak wiemy, w publicystyce funkcjonuje głównie określenie eurokraci, natomiast w kawałach antyunijnych widać celowe wystrzeżenie się tego właśnie słowa. Pojawiają się natomiast, obok *urzędników europejskich*, takie nazwy jak *urzędnik Unii Europejskiej* czy *eurourzędnik*. Stosowanie innych niż oficjalne określeń jest jednym z elementów scalających grupę i pozwalających odróżnić się od obcych, pomaga tworzyć wspólnotę na zasadzie: kto mówi tak jak my, jest jednym z nas. Z zaprezentowanym kawałem o losach Waldka i Józka współgra fragment artykułu:

„Niedługo może się [...] okazać, że za wypowiedzenie opinii sprzeciwiającej się Brukseli będzie można trafić do więzienia...” (Katarzyna Cegielska, *Za wszelką cenę do Unii*, „Nasz Dziennik”, 29.08.2001: 12)

Kłamstwa rządowej propagandy odsłania również poniższy kawał, ukazujący jednocześnie pewne stereotypy dotyczące realiów życia w różnych krajach zachodniej Europy:

Co nam rząd obiecuje po wejściu do Unii: szwajcarskie zarobki, luksemburskie podatki, niemieckie samochody, angielskie domy, hiszpańskie dziewczęta, francuską dumę narodową, włoskie jedzenie, belgijskie piwa, austriackie góry, duńskich urzędników. A co Unia proponuje: czeskie zarobki, szwedzkie podatki, hiszpańskie samochody, greckie

domy, irlandzkie dziewczyny, angielskie jedzenie, francuskie piwa, duńskie góry, włoskich biurokratów, luksemburskie poczucie wielkości i duny.

Istotną cechą tej propagandy jest również jej wysoki stopień natężenia w mediach, instytucjach publicznych, na ulicach, innymi słowy agitowanie za UE jest obecne wszędzie, ataku treści propagandowych można spodziewać się z każdej strony. Atmosferę osaczenia oddaje jeden z kawałów:

Budzę się, włączam radio, słyszę: wchodzimy do Europy. Po południu patrzę w TV, widzę: wchodzimy do Europy. Biorę do ręki gazetę, czytam: wchodzimy do Europy. Wchodzę do łazienki... boję się otworzyć klapę od sedesu.

I tu nie spotykamy się z czymś nowym, to powrót do propagandy PRL⁸.

5. Oficjalna propaganda forsuje m.in. obraz dostatniej Polski, jeśli tylko stanie się członkiem UE. Negują to przeciwnicy integracji i dlatego jednym z zasadniczych tematów publicystyki antyunijnej jest druzgocący wpływ integracji Polski z UE na naszą gospodarkę, natomiast w kawałach temat ten prawie nie istnieje. Jednym z powodów może być zapewne trudność wymyślenia kawału na temat ekonomicznych aspektów integracji, który posiadałby krótką i zaskakującą pointę. Przyszłość gospodarki ukazana jest jednak w nieco inny sposób, głębszy sposób, mianowicie w kawałach nt. dotacji unijnych, obietnic dopłat dla rolników, jak np.:

— Co mają wspólnego fundusze z Unii Europejskiej i kosmici? — Ciągłe o nich słyszysz, ale nigdy nie widziałeś.

Jak się ma szansa wygrania w TOTKA, a szanse na pieniądze z UE? W TOTKA płacisz 1,20 zł możesz wygrać 10 mln. Do UE musisz zapłacić 80 mld, wygrasz 40 mld.

Jak Unia obiecuje, że zabierze, to zabierze. Jak obiecuje, że da, to... obiecuje.

Ten ostatni przykład, wzorowany jest na bardziej uniwersalnym współczesnym przysłowiu, funkcjonującym także przed rokiem 1989, które brzmi: „Jak władza (partia) mówi, że bierze, to bierze. Jak władza (partia) mówi, że daje, to... mówi”. Przysłowie to pojawia się jako przykład ilustrujący różnicę między wypowiedziami perfomatywnymi a illokucyjnymi (Lewicki 2001; 651). Do takich intencji UE jest przekonany Andrzej Lepper, który w jednej ze swoich wypowiedzi sejmowych stwierdza:

„Mówicie, że nie utracimy suwerenności, że Unia nam pozwoli na wszystko. Nie łudźcie się [...] My wiemy, że nic nam nie da. 12 lat pokazało to, że Unia miała jeden cel — zrobić z Polski rynek zbytu dla swoich nadwyżek produkcyjnych.” (cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 11.01.2003 r.)

⁸ Jak np. w kawale „Z pamiętnika komunisty”: Pierwszy dzień: włączam radio — Lenin; drugi dzień: włączam telewizor — Lenin; trzeci dzień: czytam gazetę — Lenin; czwarty dzień: oglądam plakaty — Lenin; piąty dzień: boję się otworzyć konserwę.

Przesłanie tych kawałów ukryte jest nieco głębiej i wymaga przejścia pewnej drogi wnioskowania: jeśli dotacje, które obiecuje rząd i UE okażą się nieprawdziwe, to różnym gałęziom polskiej gospodarki, głównie rolnictwu, grozi upadek, ponieważ to właśnie dotacje miały sprawić, że polskie produkty będą mogły wytrzymać konkurencję na wspólnym unijnym rynku. Plany UE w kwestii polskiego rolnictwa stara się przewidzieć Artur Balazs:

„Zamiarem Brukseli jest, by nasi rolnicy nie wytrzymali konkurencji z jej farmerami, trwa walka o rynek, Unia będzie więc uruchamiała takie mechanizmy, żeby konkurencyjność po naszej stronie była minimalna.” (w rozmowie z Anną Sarzyńską i Piotrem Śmiłowiczem, *Przewidując niewyobrażalne kłopoty*, „Życie”, 30.09.2002)

Nie lepiej postrzegana jest sytuacja w innych gałęziach gospodarki: „Przemysł tekstylny został już dawno wykończony, a hutnictwo i górnictwo idą właśnie pod nóż według wskazówek Unii Europejskiej” — alarmuje Zbigniew Lipiński na łamach „Naszej Polski” (*Gra pozorów*, 1999, nr 6). Po wyeliminowaniu polskiej konkurencji nastąpi upadek naszej gospodarki, co oznacza utratę przez Polskę suwerenności ekonomicznej.

6. Konsekwencją upadku polskiej gospodarki będzie utrata niepodległości, co przedstawiane jest jako ostateczny cel wszystkich dotychczasowych antypolskich działań Unii Europejskiej, poczynwszy od ateizacji i demoralizacji poprzez biurokrację, szkodliwą propagandę, itd. Działania za pomocą unijnych norm i przepisów. Do takiej wizji przyszłości odwołuje się kolejna grupa kawałów:

W Zjednoczonej Europie eurourzędnik pyta Kowalskiego: — Jesteście Niemcem? — Nie, jestem Polakiem. — Ale przecież urodziście się na terenie Unii Europejskiej. Na to Kowalski: — A jak kura urodzi się w chlewie, to jest świnia?

Obecne są tutaj dwa skrypty: POLSKA NIEPODLEGŁA — POLSKA W UE. W tym kawale został postawiony znak równości między UE a chlewem oraz między Niemcem a świnia. Niemcy, najbliższe nam państwo — członek UE, wywołuje u wielu Polaków skojarzenia z agresją, II wojną światową, okupacją, utratą niepodległości czy rozbiorami. Kawał ten sugeruje, że Polska straci niepodległość na rzecz Niemiec, co jest zgodne z presupozycją przez eurourzędnika, a odrzuconym przez Kowalskiego, twierdzeniem: „Wszyscy ludzie urodzeni na terenie UE są Niemcami”. Podobnie niekorzystne skojarzenia wywołuje słowo *chlew*, oznaczające pierwotnie ‘pomieszczenie, w którym hoduje się świnie’, przenośnie zaś ‘bardzo brudne pomieszczenie’ (ISJP 2000: 165). Wiele mówiące i mocno negatywnie wartościujące porównania typu *brudny jak chlew*, *wygląda jak chlew* czy frazeologizm *robić z czego chlew* (Skorupka 1989: 132) skłaniają odbiorcę kawału do tworzenia niekorzystnego stereotypu UE lub utwierdzają go w takim prze-

konaniu. Odbiorca winien — w intencji twórcy kawału — poczuć niechęć do zamieszkania w UE, czyli w chlewie razem z Niemcami, czyli świniami. Zarzut, że Polska straci niepodległość po przystąpieniu do Unii, obecny jest również w kilku innych tego rodzaju tekstach:

Trumna dla Rzeczypospolitej: Stalin z Hitlerem to pierwsza deska, Za drugą deską jest gruba kreska, „Wyberzmy przyszłość”, to trzecia deska, a czwartą deską Unia niebieska.

W przedszkolu dla VIP-ów nauczycielka pyta się dzieci, czym zajmują się ich ojcowie. Dzieci mówią, a to że tata pracuje w MSWiA w randze Sekretarza Stanu, a to, że jest posłem SLD, a to że jest dyrektorem KIE. Nagle Jasio wstaje i mówi: — Mój tato jest zegarmistrzem. — Jak to Jasiu? — pyta przedszkolanka. — No bo ciągle tata mówi, że jedzie po wskazówki do Brukseli — odpowiada zakłopotany Jasio.

Ten kawał do złudzenia przypomina swój pierwowzór z czasów PRL. W ramach uaktualnienia pojawiły się w nim współczesne określenia np. VIP, nazwy instytucji tj. MSWiA, KIE, które mają skierować uwagę słuchacza na realia otaczającego go świata. Z drugiej zaś strony wszyscy pamiętają, że owym zegarmistrzem był Edward Gierek, który jeździł po wskazówki do Moskwy. Przekierowanie celu kawału z Moskwy na Brukselę ukazuje również obecny w dyskursie antyunijnym argument, że wstąpienie do UE jest niczym innym, jak tylko zmianą ośrodka obcej władzy. Polska straci niepodległość, a realia polityczne i gospodarcze będą takie jak za czasów PRL. Widać to np. w innym fragmencie cytowanej wyżej wypowiedzi sejmowej Andrzeja Leppera:

„Bruksela leży tak samo daleko od Warszawy jak Moskwa. I ci sami ludzie, potomkowie tych ludzi, którzy uwierzyli w Jałtę, w podział po wojnie, ci sami ludzie dzisiaj próbują nas ciągnąć do Brukseli.” (cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 11.01.2003 r.)

Podobna logika organizuje fragment wypowiedzi Marka Serafina na łamach „Życia”:

„Kiedyś mówiono nam, że świątynią szansy dla Polski jest Kreml, a ucieleśnieniem nieomyślności towarzysz pierwszy sekretarz Breżniew i spółka. Dziś wmawiają nam, że świątynią prawdy jest Bruksela, a nieomyślnymi kaznodziejami — jej eksperci.” (w rozmowie Łukasza Warzechy, *Warunki, które proponuje nam Unia Europejska, są po prostu niesprawiedliwe i krzywdzące*, 16.04.2002)

Relacje Polski i tzw. Bloku Wschodniego w czasach PRL oraz relacje Polski i Unii Europejskiej obecnie opierają się na takim samym schemacie, eksploatują ten sam stereotyp, który zakłada istnienie państwa dominującego: kiedyś — Związek Radziecki, teraz — Niemcy. Obecność takiego rozumowania obecna jest w sloganie propagowanym przez środowiska przeciwników UE: „Wczoraj Moskwa, dziś Bruksela, jutro Berlin.” Ostatni człon tego sloganu kieruje naszą uwagę właśnie na domniamaną rolę Niemiec w procesie

integracji europejskiej, którym przypisuje się kontynuowanie polityki Hitlera w tym zakresie. Mówi o tym kolejny kawał:

— Panie, a niech mi pan powie, co to jest Unia Europejska? — Uuu... Wiesz pan, to jest największa tajemnica hitlerowskich Niemiec! — Jak to? Dlaczego!? — Toż przecież sam Wołoszański o niej mówi!⁹

Podobne myślenie nieobce jest publicystom, jak np. w artykule *Kolchoz po niemiecku*:

„Dotkliwa porażka w II wojnie światowej kazała politykom w Bonn poszukiwać nowej drogi narzucenia Europie germańskiego porządku.” (kas, Głos, 12.05.2001, s. 7)

W wypowiedzi Antoniego Macierewicza dochodzi do utożsamienia UE z zagrażającymi Polsce Niemcami:

„[...] w obecnej sytuacji nie ma dla nas miejsca w Unii Europejskiej. Niemcy patrzą na Polskę wyłącznie jako na obiekt eksploatacji i rewindykacji [...]” (*Zdrowy instynkt*, „Głos”, 7.07.2001 r., s. 2)

W dyskursie antyunijnym obserwujemy silnie obecny wątek wyprzedaży polskiej ziemi, głównie Niemcom, którzy chcą w ten sposób powrócić na ziemię utracone po II wojnie światowej, jak np.:

„[...] taka możliwość [wykupu ziemi] otwiera szeroko bramę powrotu Niemców na obszary Polski i pozbawi Polaków ziemi w błyskawicznym tempie z powodu olbrzymiej różnicy zamożności społeczeństwa polskiego i niemieckiego.” (Wiesława Mazur, *Sąsiad będzie nami rządził*, „Nasza Polska”, 1997, nr 40)

Natomiast nie znalazłem kawałów antyunijnych, które by podejmowały podobny temat. Pojawiają się za to humorystyczne polemiki ośmieszające takie obawy, jak np. w dowcipie słowno-rysunkowym Zbigniewa Jujki:

Klient pyta w kwaciarni o możliwość zakupu kwiatów, na co ekspedientka odpowiada: Kwiaty mogą panu sprzedać, ale bez ziemi (Maziarski, Zawisliński 2003: 42).

W przestrzeni dyskursu publicznego pojawiły się również teksty niebędące co prawda kawałami, ale innego rodzaju tekstami satyrycznymi, które mogłyby być wykorzystane np. w programach kabaretowych. Ich cechą charakterystyczną jest to, że ukazują wszystkie wymienione wcześniej aspekty rzeczywistości czekającej Polskę po przystąpieniu do UE, przytaczane jako argumenty „przeciw” w referendum nt. integracji. Podobne gatunki

⁹ Bogusław Wołoszański prowadzi cykl programów historycznych w telewizji pt. „Sensacje XX wieku”, dotyczących głównie II wojny światowej, a w czasie kampanii informacyjnej przed referendum europejskim prowadził również utrzymane w podobnej konwencji programy promocyjne na rzecz akcesji Polski do UE.

tekstów „antypaństwowych”, jak je wówczas oficjalnie nazywano, funkcjonowały w drugim obiegu (w formie maszynopisu czy nawet rękopisu) przed rokiem 1989. Należą do nich m.in. list i wiersz.

Warszawa, 13 grudnia 2005 r.

Kochana Mamusku!

W Unii jest fajnie. Niczego tu nie brakuje, cukier jest po 6 zł za kilogram, benzyna po 5,50 za litr, masło po 4,10 zł, chleb po 3,20 zł, a papierosy po 12 zł. Jeśli chodzi o nasz dom, to latem przyjechał Pan Helmut z Berlina. Najpierw postawił piwo, a potem pokazał akt własności z 1937 roku i powiedział, że teraz to jego ziemia i wszystko, co na niej. Za to w przytulku mamy kolorową telewizję i fajne filmy. Pracy na razie nie ma, ale mówią, że będzie. Jak dożyję, to za 6 lat będę mógł pracować w Niemczech albo w Austrii. W mieście budują nowy urząd. Unia dała trochę grosza. Firma Heńka Kowalskiego startowała w przetargu, ale rozstrzygnięto go w Brukseli i wygrali Szwedzi. Co prawda inżynierów sprowadzili od siebie, ale Heniek i tak się cieszy, bo uznali jego kwalifikacje i pozwolili nosić cegły. [...] Do domu naprzeciwko wprowadziło się młode małżeństwo — Tomek i Jacek. To bardzo wrażliwi ludzie, nawet starają się o adopcję. Pani kurator jest bardzo tolerancyjna i świeżo po aborcji, więc mają duże szanse. Niech Mamuska na razie siedzi na tej Białorusi, bo tu cały czas szaleje eutanazja, zwłaszcza, że ubezpieczalnia już o Mamusię pytała. To tyle, bo idę po zasiłek. Będę go pobierał jeszcze dwa miesiące.

Całuję Mamusię mocno

Zdzisiek

P.S. Niech mamusia przyśle mi kilo szynki, ale takiej ze zwykłego prosiaka, bo te nasze świecą po nocach.

Już sama data napisania listu ma wprowadzić czytelnika w ponury nastrój i wyznaczyć pewne analogie do tamtej sytuacji — 13 grudnia, rocznicy wprowadzenia w Polsce stanu wojennego. Jakie „fakty” pojawiają się w liście? Przede wszystkim szkody, jakie wyrządziła propaganda w umyśle autora, który jest zadowolony ze swojej sytuacji („W Unii jest fajnie”). Choć może to być efekt wprowadzonej w Unii cenzury, obejmującej nawet prywatne listy, a data stanu wojennego mogłaby to uzasadniać. Drugim „faktem” jest drożyzna i to obejmująca podstawowe artykuły („Cukier jest po 6 zł...”), co decyduje o gorszej sytuacji bytowej przeciętnego człowieka, ale również o pogorszeniu się sytuacji gospodarczej kraju. Pojawiają się roszczenia „wypędzonych”, które w Unii zostaną spełnione („Pan Helmut [...] powiedział, że to jego ziemia i wszystko, co na niej”), a na skutek tego Polaków czeka przytułek. Szerzy się biurokracja („W mieście budują nowy urząd”). Pojawiają się też obce polskiej tradycji wzorce moralne. Wprowadzono instytucję małżeństw homoseksualnych i dano im prawo do adopcji dzieci. Ponadto „szaleje eutanazja”, która zagraża ludziom chorym i starym.

List Zdziszka podejmuje również grę z oficjalnym prounijnym dyskursiem w posługiwaniu się symboliką Białorusi, jak np.:

„[...] padają stwierdzenia: po co nam ta Unia? A jeśli nie Unia, to co? Białoruś? Czy dla Polaków i dla innych państw ubiegających się o członkostwo w UE jest alternatywa?” (Danuta Walewska, Ryszard Bilski, *To raczej sukces*, „Rzeczpospolita” 14.04.2003)

Czy też:

„Mamy więc tylko dwie drogi: albo do Europy, albo na Białoruś. Nie ma trzeciej drogi.” (Jan Winiecki w rozmowie z Jerzym Domagałą, *Gdybyśmy jednak nie wstąpili...*, „Rzeczpospolita” 13.01.2003)

Albo:

„Przyszłość mediów elektronicznych, a szczególnie mediów publicznych, jawi się w takiej perspektywie jako zjawisko bliższe Białorusi niż Europie [...]” (fragment listu otwartego SDP do Prezydenta Aleksandra Kwaśniewskiego; cyt. za: „Gazeta Wyborcza”, 14.03.2003 r.)

W dyskursie prounijnym Białoruś jest pokazywana jako państwo zafanane gospodarczo, niedemokratyczne, zależne od Rosji i jej mocarstwowych ambicji, jako straszak, negatywny wzorzec, który może stać się udziałem Polaków, jeśli nie przystąpimy do UE. W liście Zdziśka zaś Białoruś jawi się jako ostoja, schronienie przed czyhającą na staruszków eutanazją, gdzie jeszcze produkuje się zdrową żywność. Zestawienie obrazu Białorusi prezentowanego w mediach (autor zakłada, że wszyscy go znają, stanowi więc element wspólnej wiedzy) z obrazem zaprezentowanym w powyższym liście zwiększa jego perswazyjną wymowę. Presupozycję, stanowiącą jednocześnie ostrzeżenie, można by zapisać następująco: Wszyscy wiemy, że na Białorusi jest bardzo źle, ale w Unii będzie jeszcze gorzej.

Humorystycznym, ale także mocno perswazyjnym zbiorem argumentów, jest wiersz wzorowany na *Lokomotywie* Juliana Tuwima:

Siedzą w pociągu ważni Unici, / Grubi, nadęci, lekko podpici, / Wiozą do Polski ustaw czterdzieści, / Każda w wagonie ledwo się mieści, / Pierwsza zawiera setki koncesji, / Pewną przyczynę rychłej recesji, / Druga przynosi drogą benzynę, / Kolejną naszych nieszczęść przyczynę, / Trzecia wprowadza nowe podatki, / Podnosi VAT-y, akcyzy, składki, / By „ludzie pracy” pieniądze mieli, / W kieszeniach swoich przedstawiciele, / Czwarta rozwała polskie mleczarnie, / Wszak smrodu i brudu to wylęgarnie, / Piąta morderców od kary zwalnia, / W więzieniach będzie miła sypialnia, / Szósta pomnoży nam urzędników, / W siódmej są wzory nowych pomników, / W ósmej feminizm i parytety, / Wybierz cymbałów — byle kobiety, / W dziewiątej instrukcja indoktrynacji, / Za hojną kasę z Eurodotacji, / Aktorzy, panienki i dziennikarze, / Wyklepią wszystko, co im się każe, / Za szkolnej dziatwie, / Przyniesie chlubę, / Udział w błękitnym Eurojugend, / Miłość do Unii w wierszu, w piosence, / Wszystko co robisz, nawet w łazience, / Robisz dla Unii, pamiętaj o tym, / Inaczej szybko wpadniesz w kłopoty, / Nie skończysz studiów, / Wylecisz z pracy, / Eurogestapo zrobi cię „cacy”, / W dziesiątej i dalej, / Czytać się nie chce, / Można z pociągu wyskoczyć jeszcze...

Już same rozmiary dokumentów wiezionych do Polski, a więc nieuchwalonych przez powołane do tego organa w Polsce, są niemal absurdalne, chociaż nie aż tak odległe od rzeczywistości. Warto chociażby przypomnieć, że sam traktat akcesyjny liczy ponad 6 tysięcy stron. Narracja wiersza jest oparta na opisywaniu zawartości poszczególnych ustaw. Po lekturze *Lokomotywy* czytelnik wie, że wprowadzane w Polsce przez obcych urzędników (unitów) przepisy mają zniszczyć Polskę i Polaków. Pojawiają się stałe motywy argumentacyjne, tj. upadek gospodarki (podatki, akcyzy, VAT), relatywizm moralny objawiający się w pobłażaniu przestępcom, propaganda (instrukcja indoktrynacji), zagrożenie niepodległości (projekty nowych pomników) zdominowanie UE przez Niemcy w wydaniu hitlerowskim (Eurojugend, euro-gestapo), szykanowanie za niesubordynację (nie skończysz studiów, wylecisz z pracy). Zaskakujące w tej wyliczance końcowe niedopowiedziane zdanie stanowi polemikę z często występującą w oficjalnym prounijnym dyskursie metaforą pociągu, który ma nas zawieźć do Unii, jak np.:

„Ale czy nie jest to zapraszanie do Unii pociągu jadącego po innym torze według innego rozkładu jazdy, z inną lokomotywą i innymi pasażerami, co może przecież grozić kolizją?” (Adam Szostkiewicz, *Zero metafor*, „Polityka”, 6.05.2000)

Czy też:

„Dobrze, że rząd polski nie wsiadł w naszym imieniu do pociągu byle jakiego, nie wybrał jazdy w wagonie towarowym czy niebezpiecznej jazdy na stopniach, lecz w naszym imieniu wykupił bilet w wagonie pasażerskim [...]” (Janusz Wojciechowski, *Unia sejmowa*, „Gazeta Wyborcza”, 21.12.2002)

Humor polityczny z czasów PRL, do którego, jak pisałem, nawiązuje wiele kawałów antyunijnych, „jest reakcją na tyranię, totalitaryzm, i prześladowanie polityczne. Jest to symboliczny bunt, rodzaj *katharsis*.” (Dymel 1994; 179). Jaka jest rola kawałów o Unii Europejskiej?

Opozycyjne skrypty ujawnione w analizowanych kawałach ukazują również podziały, konflikty interesów obecne w polskim życiu publicznym. I tak: Polakom i ich religijności grozi wprowadzana programowo przez UE ateizacja życia; zdrowa polska moralność zostanie przemocą zastąpiona relatywizmem moralnym praktykowanym w krajach UE (wynaturzenia moralne); Unia powołuje urzędników, którzy funkcjonują sami dla siebie, a nawet ze szkodą czy przeciwko społeczeństwu (biurokracja); władza wybrana przez społeczeństwo okłamuje je i mami, czyli postępuje wbrew jego interesom (propaganda); przystąpienie Polski do UE zrujnuje polską gospodarkę, sprawi, że staniemy się jedynie rynkiem zbytu dla głównie niemieckich towarów. Wiążą się z tym podwyżki i niespotykane dotąd bezrobocie. Gospodarka krajów UE zniszczy gospodarkę polską (upadek gospodarki); odzyskana z trudem

niepodległość zostaje zamieniona na udział w zdominowanej przez Niemcy Unii (utrata suwerenności).

Zestawienie to pokazuje, że jednym z elementów organizujących dyskurs antyunijny jest postawa lęku wobec zagrażających nam z Zachodu obcych, głównie Niemców. Obrazuje to typ „zamkniętej” tożsamości narodowej, jak nazywa go Zdzisław Chlewiński.

„W tego rodzaju ideologii — pisze dalej badacz — wyraża się etnocentryzm, megalomania narodowa, pogarda dla «innych», a jednocześnie lęk przed «innymi», czyli ksenofobia. Ludzie o tym typie tożsamości narodowej wyznają pogląd, że wartości reprezentowane przez ich własną grupę narodową są podstawowe i uniwersalne, oczywiście i dobre.” (Chlewiński 1998: 67)

Drugim, obok ksenofobii, elementem łączącym wszystkie wyżej wymienione zagrożenia, ale na innej płaszczyźnie, jest unijna biurokracja. Urzędnicy, za pomocą wydawanych rozporządzeń, uchwał czy norm, mogą ingerować w każdą dziedzinę życia, poczynając od Boga i form manifestowania religijności, poprzez sprawy moralne, gospodarcze, aż po sprawy polityczne, dotyczące granic suwerenności. Warto też przy okazji odnotować, że biurokracja jest postrzegana jako zmora nie tylko w UE. Bardzo negatywnie wartościuje ją np. filozof Józef Bocheński:

„[Urzędnicy] są potężną klasą złożoną w większości z pasożytów i wyzyskiwaczy. [...] Urzędnicy mają bowiem naturalną skłonność do mnożenia się jak króliki. Aby zapewnić posady swoim kuzynom i przyjaciółom, starają się, by ukazywały się coraz nowe ustawy i rozporządzenia. Klasa urzędników jest rodzajem raka społecznego, który rozrasta się kosztem zdrowego organizmu i — jak rak — zabije go, jeśli nie położy się tamy jego rozwojowi.” (Bocheński 1994: 131)

Oba te elementy można by przedstawić w formie obrazu: zamknięci w narodowej twierdzy i broniący jej przeciwnicy integracji z UE, którą to twierdzę armia unijnych urzędników tworzących superpaństwo totalitarne, próbuje zdobyć przy pomocy swoich biurokratycznych środków. Relacje te można by zapisać w formie metafory *Integracja europejska jako wojna*, wojna przeciwko Polsce i Polakom, wykorzystująca nie broń, ale przepisy — wytwór unijnych biurokratów. Nadrzędną dla wszystkich kawałów antyunijnych jest opozycja skryptów NORMY POLSKIE — NORMY EUROPEJSKIE, gdzie normy polskie są normami społecznymi, ukształtowanymi przez wielowiekową tradycję, sprawdzonymi i zweryfikowanymi przez wiele pokoleń, normy unijne zaś są sztucznym wytworem unijnej biurokracji, nie zostały poddane próbie czasu, są czymś obcym, co próbuje się siłą narzucić Polakom.

Kawały o Unii Europejskiej odwołują się, jak starałem się pokazać, w dużej części do tradycji kawałów politycznych okresu PRL. Bazują na znanych już odbiorcy wzorcach, dzięki czemu łatwiej mogą tworzyć w umyśle wizję

zjednoczonej w ramach UE Europy. Skojarzeniom z PRL sprzyja dodatkowo fakt, że władzę w tym czasie sprawuje SLD, partia powstała po rozwiązaniu PZPR i jej prawny następca. Kawały o UE bazują na pewnej tradycji, na którą składają się: stereotyp „zgniłego Zachodu” upowszechniany przez propagandę PRL, kawały polityczne z okresu PRL (tu następuje prosta wymiana bohaterów i korekta zdarzeń), kawały o narodach obrazujące stereotypy — np. Niemca, Francuza, Anglika czy Włocha, czyli członków UE. Dzieje się tak dzięki pewnej wiedzy wspólnej, która organizuje więź między przeszłością a przyszłością.

„[Przekazowi społecznemu, tradycji] zawdzięczamy — pisze Wojciech Chlebda — to, że nie musimy, każde pokolenie od zera, odkrywać świata za każdym razem na nowo: niepostrzeżenie, dzień za dniem, nasiąkamy wiedzą o świecie już przed nami ukształtowaną, z grubsza ociosaną i gotową, w której świat jest już oswojony, podzielony i zinterpretowany.” (Chlebda 1997; 82)

Z jednej strony przekaz społeczny pomaga nam łatwiej żyć, zwalnia od wysiłku, z drugiej zaś narzuca niejako skłonność do powtarzania błędów poprzednich pokoleń, powielania funkcjonujących stereotypów.

„Tkwiący w języku danej zbiorowości obraz świata — pisze Anna Pajdzińska — jest z punktu widzenia jej członka «naturalny» i w jakiś sposób obligujący. Nie oznacza to oczywiście, że determinuje on całkowicie myślenie i działanie człowieka — aby jednak myśleć i działać inaczej, trzeba przezwyciężyć implikacje języka.” (Pajdzińska 1994: 86)

W kawałach jako tworcach językowych zawarty jest również pewien obraz świata, obraz naszej sytuacji politycznej, gospodarczej, obraz czyhających na nas zagrożeń. Wiele osób nie zadaje sobie trudu, aby przezwyciężyć implikacje języka czy treści presuponowane przez konkretny tekst, nie wysila się, aby dotrzeć do możliwie obiektywnego poznania rzeczywistości. Bazują na tym twórcy kawałów, a dzięki takim postawom ich działanie jest skuteczne.

Wspólny prezentowanym wyżej kawałom jest cel (target), o którym Raskin i Attardo piszą:

„Wybór celu nie jest całkowicie dowolny. To może być tylko ktoś, kogo głupie zachowanie z góry się zakłada, które w powszechnej opinii jest naturalne i nie wymaga wytłumaczenia. Innymi słowy, odpowiedni cel dla żartu musi mieć towarzyszący mu stereotyp głupka (*the «dumb» stereotype*). Jest rzeczą interesującą i ważną, że stereotyp głupoty powinien być kojarzony z grupą docelową całkowicie niezależnie od faktu, czy odpowiada to rzeczywistości. Istotnie rzadko kiedy ma to miejsce, ponieważ jest to uogólnienie nie uwzględniające wyjątków, zwykle opierające się na ksenofobii, niepewności, nieuwierzeniu, współzawodnictwie itp.” (Attardo, Raskin 1991: 301)

Głównym celem kawałów jest Unia Europejska, poszczególne kawały zaś ośmieszają, wytykają czy wręcz przestrzegają przed jej działaniami jak np. zagrożenie dla moralności i suwerenności, rozwijanie biurokracji itp., które

stają się celami szczegółowymi ataku. W powszechnej opinii jest oczywiste, że po UE i jej reprezentantach można spodziewać się takich właśnie zachowań i działań. Znamy bowiem Niemców i ich dążenia do dominacji nad Europą i światem, rozwiązyli i bezbożnych Francuzów, Holendrów z ich daleko posuniętą tolerancją objawiającą się w prawnym usankcjonowaniu eutanazji, aborcji, związków homoseksualnych, narkotyków, domów publicznych, itp. Najmocniej zakorzeniony i pielęgnowany w wielu środowiskach patriotycznych jest jednak stereotyp Niemca — odwiecznego wroga, zaborcy, hitlerowca i oprawcy.¹⁰ Całą tę wiedzę czerpiemy z opisanej wyżej tradycji i stereotypów. Kawały o UE trafiły więc na podatny grunt, który pozwolił im zaistnieć w przestrzeni dyskursu publicznego.

W przypadku tej grupy kawałów założonym przez autorów celem ich funkcjonowania w obiegu społecznym jest, jak się wydaje, tworzenie niekorzystnego stereotypu Unii Europejskiej jako instytucji międzynarodowej i związanych z nią osób oraz nakłonienie Polaków do głosowania w ogólnonarodowym referendum przeciw wejściu Polski w jej strukturę. „Dowcip jest bowiem raz celem samym w sobie — nie służy żadnemu określönemu zamiarowi — innym znowu razem oddaje się do dyspozycji danemu celowi: w tym przypadku jest to dowcip tendencyjny” (Freud 1993: 113). Wypada tu uzupełnić Freuda, że dowcip, który „nie służy żadnemu określönemu zamiarowi” pełni również pewną funkcję, mianowicie funkcję ludyczną, służy zabawie. Kawały o UE można z całą pewnością zaliczyć do grupy tendencyjnych, chociażby dlatego, że „taki dowcip, który ma określoną tendencję, naraża się na niebezpieczeństwo, że wpadnie w uszy osób, które wcale nie chcą go usłyszeć” (Freud 1993: 113) lub, jak twierdzi Anna Wierzbicka, struktura semantyczna słowa *kawał* implikuje to, że „mogę to powiedzieć tobie, ale są ludzie, którym nie mógłbym tego powiedzieć” (Wierzbicka 1999:263), co oznacza, że „kawał ma również charakter nieco konspiracyjny¹¹: grupa, w obrębie której krąży pewien kawał, chce wykluczyć osoby z zewnątrz”

¹⁰ Więcej na temat stereotypu Niemca można przeczytać w: (Bartmiński 1998: 225–235).

¹¹ Poparcie dla takiego stwierdzenia spotkamy w samych kawałach, jak np.: „UOP ogłosił konkurs na najlepszy kawał o Unii Europejskiej. Nagrody: I — 5 lat więzienia, II — 4 lata, III — 3 lata. Przyznanych będzie również kilka nagród pocieszenia — od roku do sześciu miesięcy więzienia.” Kawał ten jest zresztą wzorowany na kawałach z czasów PRL: „Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego ogłosiło konkurs na najlepszy kawał polityczny. Nagrody: I — 5 lat obozu pracy, II — 4 lata, III — 3 lata. Przyznanych będzie również kilka nagród pocieszenia — od roku do sześciu miesięcy obozu pracy.” Pobrzmiwają tu echa nieodległej ani w czasie, ani w przestrzeni rzeczywistości komunistycznej: „W okresie kultu jednostki w Związku Radzieckim opowiadanie «antypaństwowych» kawałów politycznych było prostym i skutecznym środkiem ułatwiającym znalezienie się w «miejscach odosobnienia»”. (Dziemidok 196: 149).

(Wierzbicka 1999:263). Kawały odwołują się do „wspólnych postaw podzielanych przez jakąś grupę społeczną” (Wierzbicka 1999:264). Do osób tych należą zapewne przeciwnicy integracji europejskiej, zwani też eurosceptykami. „Śmiech jednocy — twierdzi Wojciech Chlebda — ale potrafi też dzielić” (Chlebda 2001:I). Nie można wykluczyć jednak również funkcji ludycznej tychże kawałów, jak bowiem twierdzą Raskin i Attardo¹², „nie jest ważne, czy ten, kto opowiada żart lub ten, kto żartu słucha, wierzy w dany stereotyp pod warunkiem, że go zna i potrafi zastosować w humorystycznej czynności opowiadania i słuchania” (Attardo, Raskin 1991: 301). Wtedy kawał nie występuje w funkcji perswazyjnej, nie staje się częścią dyskursu politycznego, ale można, słuchając go lub opowiadając, po prostu się pośmiać.

Kawały, ale również teksty reprezentujące inne gatunki humoru o UE, są jedną z form perswazji. Podają treści znane z dyskursu antyintegracyjnego w mediach w łatwo przyswajalnej i chętnie słuchanej formie żartobliwej. Piszę „słuchanej”, chociaż część tekstów powstała zapewne bardziej z myślą o ich późniejszym czytaniu niż opowiadaniu, o czym świadczyć może duża ilość słów utrudniająca zapamiętanie, np. kawał o złomowisku zawiera ich 185, a kawał o zabawie w obywateli UE — 142. Posługując się kawałem, czyli formą tekstu służącą i zabawie, i perswazji, można wspomagać oddziaływanie innych ukierunkowanych na przekonywanie form wypowiedzi. Być może kawały o UE straciły zasadniczy sens swego istnienia¹³ po referendum integracyjnym, ale obecne w nich zarzuty wobec atakowanego celu, a może i same kawały, będą z pewnością jeszcze długo wykorzystywane przez przeciwników integracji w walce politycznej. Przeciwnicy integracji chcą, jak się zdaje, wykazać, że przyszłość Polski w UE, która jest kreowana przez władzę i główne media jako wielka szansa na rozwój (waloryzacja pozytywna) naszego kraju, jest w rzeczywistości regresem (waloryzacja negatywna), powrotem do realiów PRL czy okupacji hitlerowskiej, a nawet jeszcze bardziej odległej w czasie germanizacji pod zaborem pruskim.

W tekstach humorystycznych o UE występuje, wymuszona przez poetykę tego gatunku, selekcja cech i ich wyostrenie (hiperbolizacja). Prezentowane na bieżąco teksty z prasy ujawniają zadziwiającą zbieżność swojej wymowy z wymową kawałów. Publicyści, politycy i twórcy kawałów mówią jednym głosem, chociaż posługują się różnymi gatunkami mowy. A może jest to zjawisko w pełni uzasadnione, jeśli za Wojciechem Chlebdą przyjmiemy, że

¹² Tłumaczenie wykorzystanych fragmentów artykułu (Attardo, Raskin 1991): Marcin Żuk.

¹³ Może o tym świadczyć chociażby to, że po referendum integracyjnym wygasła strona www.innestrony.pl zawierająca wszystkie wykorzystane w analizie kawały.

„dowcip wyrasta przecież z tego samego podglebia historycznego, kulturowego i społecznego, które na przestrzeni całych wieków żywiło i kształtowało nas wszystkich pospołu — jako naród i społeczeństwo — i każdego z nas oddzielnie. Dowcip był tego podglebia owocem i obrazem, skrótem i pointą, komentarzem, interwencją, odreagowaniem” (Chlebda 2001: I).

Literatura

- Abramowicz Maciej, Bertrand Denis, Stróżyński Tomasz (red.), 1994, *Humor europejski*, Lublin.
- Attardo Salvatore, Raskin Victor, 1991, *Script theory revis(it)ed: joke similarity and joke representation model*, „Humor”, v 4-3/4.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Ryszarda Tokarskiego, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, Lappo Irina, Majer-Baranowska Urszula, 2002, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, „Etnolingwistyka”, nr 14, Lublin.
- Bocheński Józef, 1994, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków.
- Brzozowska Dorota, 2000, *O dowcipach polskich i angielskich. Aspekty językowo-kulturowe*, Opole.
- Buttler Danuta, 1968, *Polski dowcip językowy*, Warszawa.
- Bystroń Jan Stanisław, 1960, *Komizm*, Warszawa.
- Chlebda Wojciech, 1997, *Zarys polskiej geografii mentalnej*, „Przegląd Humanistyczny” nr 3.
- Chlebda Wojciech, 2001, *Polski dowcip językowy po latach*, [w:] Danuta Buttler, *Polski dowcip językowy*, Warszawa.
- Chlewiński Zdzisław, 1998, *Tożsamość a tolerancja*, [w:] *Tożsamość, odmiennność, tolerancja a kultura pokoju*, pod red. Jerzego Kłoczowskiego, Sławomira Łukasiewicza, Lublin.
- Dymel Robert, 1994, *Śmiech zakazany. O wybranych skryptach w polskim humorze politycznym*, [w:] *Humor europejski*, pod red. Macieja Abramowicza, Denisa Bertranda, Tomasza Stróżyńskiego, Lublin.
- Dziemidok Bohdan, 1967, *O komizmie*, Warszawa.
- Freud Sigmunt, 1993, *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości*, przeł. Robert Reszke, Warszawa.
- Gajda Stanisław, Brzozowska Dorota (red.), 2000, *Świat humoru*, Opole.
- Lewicki Andrzej Maria, 2001, *Językoznawstwo polskie w XX wieku*, [w:] *Współczesny język polski*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Lublin.
- Łaguna Piotr, 1984, *Ironia jako podstawa i jako wyraz. Z zagadnień teoretycznych ironii*, Kraków-Wrocław.
- Maziarski Jacek, Zawisliński Stanisław (oprac.), 2003, *Polska w Unii Europejskiej — od A do Z*, Warszawa.
- Pajdzińska Anna, 1994, *Głowę muru nie przebijesz, czyli „filozofia życia” utrwalona w polskiej frazeologii*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 2.

- Pisarek Walery, 2002, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Kraków.
- Raskin Victor, 1985, *Semantic Mechanisms of Humour*, Holland.
- Thomson Oliver, 2001, *Historia propagandy*, tłum. Stanisław Głąbiński, Warszawa.
- Simonides Dorota, 1976, *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*, Warszawa.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Akty i gatunki mowy w różnych językach i kulturach*, [w:] *też*, *Język — umysł — kultura*, wybór prac pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, Warszawa.
- Wysocka Aneta, 2002, *Językowy obraz Afrykanina*, „Etnolingwistyka”, nr 14, Lublin.
- Żygulski Kazimierz, 1976, *Wspólnota śmiechu*, Warszawa.

Wykorzystane słowniki

- Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, t. A...Ó, Warszawa.
- Skorupka Stanisław, 1989, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa, t. A-P.
- Zgólkowa Halina (red.), 1997, *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Opole.

POLAND AND THE EUROPEAN UNION IN HUMOROUS TEXTS

The article aims to investigate the relationship between Poland and the EU in jokes as a homogeneous body of text, political jokes being firmly entrenched in the Polish tradition. The corpus for analysis consists of jokes about the EU found on the Internet. Before the nationwide referendum on Poland's accession to the EU, jokes functioned as one of the means of shaping public opinion, mainly used by the opponents of the accession. An analysis of the jokes, based on Victor Ruskin's script theory, showed divisions and conflicts of interests in Polish public life, perceived by the opponents of Poland's integration with the EU as real threats: programmed atheism, moral relativism, bureaucracy, propaganda, economic decline and eventually loss of independence. Superior to all anti-union jokes is the opposition of scripts POLISH NORMS — EUROPEAN NORMS, the former being social time-honoured norms, traditional, certain and verified through the experience of many generations of Poles, whereas the latter — a bureaucratic artifact, something alien, not subjected so far to the test of time, something forcefully imposed on the Polish society.

Elena E. Lewkijewska
(Moskwa)

SEMANTYKA OKNA W TRADYCYJNEJ KULTURZE SŁOWIAN WSCHODNICH¹

Okno w tradycji ludowej Słowian funkcjonuje jako rytualnie naznaczone wejście i wyjście łączące ten i „tamten” świat. Semantyka okna jako mediatora między tym a tamtym światem ujawnia się w obrzędzie pogrzebowym i w podaniach związanych ze sferą śmierci: jest to droga, którą dusze zmarłych i postacie mitologiczne dostają się do domu i wydostają z niego; w obrzędach zadusznym jest to miejsce, w którym przebywają duchy zmarłych, postacie z zaświatów i anioły, pod oknem również ustawiają się społeczni i obrzędowi „obcy” — żebracy i kołędnicy. Sposób rytualnego obcowania przez okno funkcjonuje w tradycji ludowej jako jeden z kanałów łączności z zaświatami. Wyrzucenie czegoś przez okno jest jednym ze sposobów rytualnego pozbycia się niebezpiecznych lub „nieczystych” przedmiotów i — przeciwnie — przez okno przekazywano do domu to, co miało status „obcego”, a co należało uczynić „swoim”. Obok semantyki sakralnej granicy okno kojarzone jest z kanałem rodzym (zwyczaj otwierania okien i innych otworów w domu dla przyniesienia ulgi rodzącej). Patrzenie przez okno jest formą kontaktu z „innym” światem, pozwalającą zobaczyć niewidzialne, np. swój los. Dom bez okien w tradycji mitopoetyckiej odbiera się jako odchylenie od normy, jako mieszkanie należące do obcego, do istoty z innego świata.

Okno — część domu, która tak samo jak próg, drzwi, wrota i komin funkcjonuje w wyobraźni jako granica pomiędzy przestrzenią swoją (domową) i obcą (zewnętrzną); jako rytualnie naznaczone, wykraczające poza granice normy wejście i wyjście łączące ten i „tamten” świat.

¹ Tekst jest artykułem hasłowym do trzeciego tomu moskiewskiego *Słownika starożytności słowiańskich* [*Slovar' slavyanskich drevnostej*], pod. red. S. M. Tolstojowej.

Semantyka okna jako mediatora między tym a tamtym światem ujawnia się w obrzędzie pogrzebowym i w podaniach związanych ze sferą śmierci. Okno obok drzwi i komina jest drogą, którą dusze zmarłych i postacie mitologiczne dostają się do domu i wydostają się z niego. Rosjanie mieli zwyczaj otwierania okna, aby ulżyć umierającemu w ciężkiej agonii; pozostawiali otwarte okno w dzień śmierci krewnego bądź w ciągu trzech dni po jego śmierci. U Słowian wschodnich ręcznik wywieszony przez okno na ulicę był znakiem śmierci w danym domu.

Wykorzystywanie okna i parapetu w obrzędach zadusznych wiąże się z wyobrażeniami o tym, że jest to miejsce, w którym przebywają duchy zmarłych, kiedy odwiedzają dom. U Słowian wschodnich w ciągu dziewięciu lub czterdziestu dni po śmierci na oknie lub w kącie pod ikonami stawiano pojemnik z wodą i chleb dla duszy oraz kamień lub ręcznik, aby dusza mogła tam odpocząć. W dni zaduszne kolejnych rocznic pożywienie kładziono na okno, dusze zmarłych zapraszano do stołu, wołając je przez okno lub komin, a po zakończeniu posiłku dusze wypraszano na „tamten” świat przez okno.

Okno jest też miejscem pobytu postaci z zaświatów i aniołów. Przestrzeń za oknem od strony zewnętrznej jest miejscem dla „obcych”, dla przybyłych z zewnątrz sił zarówno szkodzących, jak i sakralnych: według Rosjan pod oknem znajduje się miejsce dla anioła stróża, według Białorusinów czają się tam dusze zmarłych. Nocami w okno puka diabeł (zachodnie Polesie), dziewczyna, która została wampirem (południowo-wschodnia Serbia), duszek domowy (Słowianie wschodni). Przez okno zmarli i demony nawiązują kontakt z człowiekiem lub przedostają się do domu.

Pod oknem również ustawiają się społeczni i obrzędowi „obcy” — żebracy i kołędnicy. W dialektach rosyjskich wyrażenie *stać pod oknem* (na zewnątrz) oznacza ‘być żebrakiem, prosić o jałmużnę’; por. porzekadło *V okno podat’ — Bogu podat’* [Przez okno „jałmużnę” dać — Bogu dać]. Rosjanie uważali, że jałmużna, którą dano przez okno, szybciej trafi do Boga. Zwyczaj wykonywania pieśni kalendarzowych pod oknem i obdarowywania gości rytualnych przez okno jest charakterystyczną właściwością wielu obrzędów, co znalazło swój wyraz również w terminologii kołędowania: ros. *chodit’ po okoškam*; biał. *choditi pad oknami*; pol. *chodzić po podokniu*; słowac. *vinšovat’ pod obloky*; serb. *idu deca pod prozor* i inne.

Wyrzucenie czegoś przez okno jest jednym ze sposobów rytualnego pozbycia się z przestrzeni życiowej niebezpiecznych lub „nieczystych” przedmiotów, na przykład śmieci zebranych po wyniesieniu umarłego z domu; Białorusini podczas leczenia przestraszonego dziecka piętęk chleba, którą go wycierano, wyrzucali przez okno na zjedzenie psu. Zakaz wyrzucenia lub podania czegokolwiek przez okno dotyczy tych przypadków, gdy kontakt

z „innym” światem jest niewskazany, niebezpieczny; żeby nie obrazić obecnych tam sił sakralnych Ukraińcy przestrzegają zakazu płucia przez okno, Białorusini — wylewania za okno pomyj lub wody, aby nie zabrudzić znajdującego się tam anioła-stróża lub duszy przodków.

Z semantyką okna jako granicy z „innym” światem oraz granicy oddzielającej „swoją”, domową przestrzeń od przestrzeni „obcej”, znajdującej się poza obrębem domu, związane są polecenia przekazywania czegoś przez okno lub wchodzenia przez nie. Przez okno przekazywano do domu to, co miało status „obcego”, a co trzeba było uczynić „swoim”: jeśli w rodzinie umierały dzieci, to niosąc dziecko do chrztu, podawano je z domu przez okno i w ten sam sposób przekazywano z powrotem do domu już ochrzczone dziecko (Słowianie południowi i wschodni). Wyjście człowieka z domu przez okno odbierane jest jako anomalia i dopuszczane w sytuacjach naznaczonych rytualnie, na przykład w rosyjskich „czarnych” zamówieniach człowiek wychodzi z domu nie przez drzwi, lecz przez okno: *Stanu ne blagoslovjas', pojdu ne perekrestjas', ni dver'mi, ni vorotami, a dymnym oknom* [Wstań, nie modląc się, pójdę, nie przeżegnawszy się, ani przez drzwi, ani przez wrota, ale przez dymne okno].

W niektórych obrzędach obok semantyki sakralnej granicy okno kojarzone jest z kanałem rodnym, właśnie tym się tłumaczy zwyczaj otwierania okien i innych otworów w domu dla ulżenia kobiecie podczas porodu.

Etymologiczny związek słów *okno* i *oko* wzmacnia słowiańską symbolikę okna jako oka, czyli narządu, który zapewnia możliwość patrzenia, widzenia, obserwacji (por. bułg. *prozorec*, serb. *prozor* ‘okno’). Patrzenie przez okno jest formą kontaktu z „innym” światem, pozwalającą zobaczyć niewidzialne, na przykład siłę nieczystą, oraz poznać swój los. Na Polesiu zachodnim ciężarna kobieta, aby poznać płeć swojego przyszłego dziecka, po zakończeniu tkania wyglądała przez okno — jeśli pierwszy człowiek, którego zobaczyła, był mężczyzną, oznaczało to, że urodzi chłopczyka. Analogiczna, związana z prorocstwem, funkcja przypisywana była wodzie, lustru, wylotowi pieca, do którego zaglądano, aby poznać przyszłość.

W wypadkach, gdy kontakt z zaświatami był dla człowieka niebezpieczny i niewskazany, istniał zakaz patrzenia przez okno. Białorusini uważali, że jeśli człowiek popatrzy przez okno na kondukt pogrzebowy, to zabolą go oczy, a jeśli podczas kolacji zadusznej w trakcie białoruskiego obrzędu „dziadów” zajrzeć z ulicy do domu przez okno, to można zobaczyć, że nieboszczycy siedzą przy stole razem z żyjącymi.

Sposób rytualnego obcowania przez okno funkcjonuje w tradycji ludowej jako jeden z kanałów łączności z zaświatami, więc szczególne znaczenie przypisywano dialogom rytualnym, które odbywały się poprzez otwarte

okno, i których celem było zaprogramowanie pożądanych rezultatów działań magicznych. Przez okno odbywały się dialogi podczas leczenia chorób dziecięcych, dla powiększenia płodności i urodzaju na następny rok i inne. W obrzędach cyklu bożonarodzeniowego przez okno zwykle się wołać na wieczrę wigilijną mróz, chmurę, wilka, dusze przodków.

Przestrzeń pod oknem i samo okno jest tradycyjnym miejscem wróżb o losie i urodzaju. W południowych rejonach Rosji, żeby się dowiedzieć, kto w rodzinie niebawem umrze, w wigilię postu Filipowego² rozbierają się do naga, objeżdżają dom na pogrzebaczu i zaglądają w okno: ten, kto ukaże się bez głowy, niedługo umrze.

Słowianie wschodni mają szeroko rozpowszechniony zwyczaj podsłuchiwania pod cudzym oknem i z charakteru podsłuchanej rozmowy wnioskowania o spełnieniu wróżby: dziewczyny z pierwszym usmażonym naleśnikiem chodziły słuchać pod okno w okresie bożonarodzeniowym i w andrzejki, wróżąc o przyszłym ślubie; po ukończeniu siewu, żniw lub młocki gotowano kaszę i chodzono z nią pod cudze okna — jeśli podsłuchana rozmowa dotyczyła chleba, to urodzaj miał być dobry.

Ponieważ okno wraz z drzwiami i kominem było odbierane jak miejsce, przez które dostaje się do domu niebezpieczeństwo, należało je chronić za pomocą apotropeików. Słowianie wschodni w wigilię nocy świętojańskiej wtykali w okna kłujące i piekące rośliny oraz osikę, żeby ochronić dom przed wiedźmami, na Zielone Świątki — „troicką zieleń” jako ochronę przed gromem, a Bułgarzy w okresie bożonarodzeniowym na okno kładli gałązki głogu jako ochronę przed nieczystą siłą. Wieczorem i nocą nie należało otwierać okna, aby nie dostała się do domu. Na noc okno — podobnie jak inne otwory w domu — „pieczętowali” znakiem krzyża. Słowianie zachodni w dzień Trzech Króli wycinali nad oknem i drzwiami pierwsze litery imion Chrystusa i Bogurodzicy.

Symbolika okna jako „wejścia” do innego świata ujawnia się w licznych znakach ludowych i sennikach. Słowianie wschodni uważają, że ptak, który *bije* w okno, zapowiada śmierć lub otrzymanie wiadomości; Ukraińcy uważają, że sen o wlatujących przez otwarte okno pszczołach wróży śmierć, a jeśli człowiekowi się śni, że wchodzi do domu przez okno — czeka go choroba, natomiast sen o wypadającym oknie zapowiada śmierć najstarszego członka rodziny.

Dom bez okien w tradycji mitopoetyckiej odbiera się jako odchylenie od normy, jako mieszkanie należące do obcego, do istoty z innego świata:

² Post Filipowy — w prawosławiu post przed Bożym Narodzeniem; trwa 40 dni, počawszy od 15 (28) listopada — dnia pamięci św. Apostoła Filipa. W katolicyzmie adwent trwa 4 tygodnie [przyp. tłum.].

w rosyjskich lamentach weselnych dom narzeczonego przedstawiany jest jako mieszkanie „obcego”, w którym nie ma „ani drzwi, ani okienka”; w lamentach pogrzebowych jako dom, w którym „nie ma okienka, nie widać słońca” przedstawiana jest trumna.

Tłumaczyła Irina Lappo

THE SEMANTICS OF THE WINDOW IN THE TRADITIONAL CULTURE OF EASTERN SLAVS

The window in Slavic folk tradition functions as a ritualistic entrance and exit, connecting this world and “the other” world. Its role as a mediator between the two worlds is revealed in funerals and legends concerned with death: it is a way in which the souls of the deceased and mythological figures enter and leave the house. In ceremonies focused on death it is a dwelling place of the spirits of the deceased, of figures from the afterworld and angels. Social and ceremonial “aliens” — beggars and Christmas-carol singers — also stand by the window. Ritualistic encounters through the window function in folk tradition as one of the channels of communication with the afterworld. To throw something out of the window means to dispose of a dangerous or “impure” object in a ritualistic manner. What was “alien” was also brought to the house through the window, so that it could become familiar. The window is also associated with the reproductive system (cf. the custom of opening the windows and other openings in the house to alleviate the pains of labour). Looking through the window is a form of contact with “another” world, a means of seeing the invisible, e.g. one’s own fate. In the mythopoetic tradition a house without windows is seen as a deviation from the norm, a dwelling place of someone alien, of a being from a different world.

Jadwiga Puzynina
(Warszawa)

PROBLEMY WARTOŚCIOWANIA W JĘZYKU I W TEKŚCIE

Autorka stawia pytanie o to, jak się przejawia wartościowanie w systemie językowym i w tekście. Twierdzi, że wartościowanie zawsze dokonuje się w wypowiedziach, czyli tworzonych tekstach. Podmiotami wartościowań tekstowych są autorzy konkretnych tekstów, podmiotami skonwencjonalizowanych wartościowań kodowych — mniejsze lub większe społeczności. Przedmiotem wartościowania jest cała otaczająca rzeczywistość oraz możliwe światy, pojawiające się w świadomości człowieka, człowiek bowiem wartościuje samego siebie, swoje możliwości, przymioty, poczynania. Podstawą sądów wartościujących są zdania z kwantyfikatorem ogólnym (typu *X jest czymś cennym/złym*), nazywane zasadami wartości.

W akcie komunikacji jednostka może dokonywać połączenia norm należących do różnych systemów wartości, może też zapożyczać zasady od indywidualnych autorytetów, może tworzyć własne. W tekstach obecne są: a) wartościowania podmiotu mówiącego (autora tekstu), w poezji — też podmiotu lirycznego, w prozie narracyjnej — narratora, b) wartościowania bohaterów literackich oraz c) wartościowania relacjonowane w mowie niezależnej lub zależnej. Wartościowania tekstowe pojawiają się w różnych aktach mowy, w różnych modalnościach. Często w tekstach dochodzi do wartościowań ukrytych w presupozycjach. Wartościowaniu służą różne jednostki kodu językowego: wyrazy (*dobry, zły; ładny, brzydki; ojczyzna, matka*), związki frazeologiczne (*coś jest do kitu, coś jest wysokiej klasy*), konstrukcje słowotwórcze (*romansidło, artykułisko*), formy fleksyjne (*ministrowie, profesory*), konstrukcje składniowe (*dzięki komuś; kosztem kogoś/czegoś*) i środki fonologiczne (np. intonacja). Wartościowania występują w tekstach o różnych funkcjach. Są ważnym elementem identyfikacji grupowej.

1. Słowem kluczowym w tytule tego artykułu¹, a także w całym artykule jest *wartościowanie*. Jego znaczenie na pierwszy rzut oka nie budzi na ogół wątpliwości: *wartościować* to 'przypisywać cechom, czynnościom lub innym przedmiotom myśli określone wartości'. Jednakże to określenie jest tylko pozornie proste.

Po pierwsze, trzeba powiedzieć, jak się rozumie *wartości*.² W języku potocznym słowo to występuje na ogół w znaczeniu tego, co 'uznawane jest za dobre w sensie duchowym'. Natomiast w aksjologii i aksjolingwistyce jako wartości traktuje się 'to, co uznawane jest bądź za dobre, bądź też za złe (w szeroko pojętych znaczeniach obu wyrazów)'. W tym sensie mówimy o wartościach pozytywnych bądź negatywnych (inaczej: antywartościach). *Wartościowanie* polega na przypisywaniu tak pojętych — pozytywnych lub negatywnych — wartości.

2. Tytuł artykułu zapowiada problematykę wartościowania zarówno w tekście (co wydaje się bardziej zrozumiałe), jak też w języku. Język jest tu rozumiany jako system, kod. Czy można mówić o wartościowaniu dotyczącym jednostek kodu? Jeżeli tak, to kto i kiedy wartościuje?

Sądzę, że w wypadku wyrazów takich, jak *piękny, zdrowy, solidny, sztuczny*, także frazeologizmów typu *coś jest na medal, coś zda się psu na budę* o wartościowaniu możemy mówić dwojako: jako o wytworze utrwalonych wartościowań tekstowych dokon(yw)anych w przeszłości oraz jako o potencjale i narzędziu wartościowań tekstowych. W sensie czynnościowym wartościowanie dokonuje się zawsze w wypowiedziach, w tworzeniu tekstu. Utrwala się ono przede wszystkim w tekstach jako wytworach mówienia, a po części konwencjonalizuje się także w jednostkach kodowych. Ich potencjał wartościujący może w związku z tym (podobnie jak wszelkie inne elementy znaczeń) podlegać zmianom. Na przykład przymiotnik *pokorny*, w sensie chrześcijańskim nacechowany pozytywnie, w związku z laicyzacją społeczeństwa w polskim języku ogólnym (poza kręgami ludzi autentycznie wiernych postawom ewangelicznym) zmienił swoje nacechowanie na negatywne.³

Podmiotami wartościowań tekstowych są ich autorzy, natomiast jako podmioty skonwencjonalizowanych wartościowań kodowych trzeba trakto-

¹ Artykuł ten stanowi skróconą i nieco zmodyfikowaną wersję wykładu wygłoszonego w trakcie konferencji Międzynarodowej Szkoły Humanistycznej w dn. 20.11.2001 r.

² Na ten temat istnieje ogromna literatura filozoficzna i aksjologiczna. Swoje poglądy dotyczące rozumienia terminu *wartość* jako elementu słownictwa aksjologicznego wyraziłam w książce *Język wartości* (1992), a także w artykułach *O znaczeniu WARTOŚCI* (1993), *Wokół wartości* (1994) i *Wokół języka wartości* (w druku).

³ Por. na ten temat Grzegorzczkova 1993, s. 23–39.

wać mniejsze lub większe społeczności, w których doszło do ich utrwalenia. W społeczeństwach o silnie utrwalonych systemach wartości (np. w społeczeństwie japońskim czy też irańskim) modyfikacje nacechowań wartościujących w jednostkach kodowych są ograniczone. W społeczeństwach podlegających radykalnym zmianom ustrojowym (a w ślad za tym ideologicznym) modyfikacji takich jest o wiele więcej. Można tu przypomnieć zmiany wartościowań narzucane społeczeństwu niemieckiemu przez nazistów czy też społeczeństwu radzieckiemu (i społeczeństwom krajów podległych Związkowi Radzieckiemu) przez reżim komunistyczny, a także zmiany związane z demokratyzacją w krajach Europy Środkowej i Wschodniej.

3. Wartości pojawiające się zarówno w tekstach, jak i w jednostkach kodu językowego należą do różnych kategorii semantycznych. Ich systematyzacja (mająca charakter typologii, nie klasyfikacji) pozwala zorientować się w tym, co ludzie cenią, a co odrzucają, potępiają w życiu, w myśli i słowie. Dla tych celów wydaje mi się przydatny następujący podział wartości⁴:

— Wartości witalne, oparte również na biologii (ale niekoniecznie związane z odczuciami) to życie i zdrowie, choroba i śmierć oraz to, co służy naszemu zdrowiu i życiu — lub też powoduje nasze choroby i śmierć (tu więc byłoby również miejsce dla wartości i antywartości ekologicznych).

— Wartości społeczno-obyczajowe wiążą się z tym, jakie elementy obecne w funkcjonowaniu społeczeństw cenimy lub też uważamy za złe. Oceny są tu bardzo zróżnicowane — jedni z nas wysoko wartościują tradycję i obyczaje, inni uważają je za hamujące postęp i niepotrzebne, jeszcze inni ich w ogóle nie waloryzują. Jedni cenią instytucje demokratyczne, inni uważają je za przyczynę społecznego zła.

Kolejne trzy typy wartości określa się jako duchowe, tj. zachowujące niezależność od potrzeb biologicznych człowieka, często wiążące się z ich przekraczaniem i przewyżnianiem. Są to:

— Wartości poznawcze, związane z wysoką oceną prawdy (w jej sensie epistemologicznym). Wiąże się z tym pozytywne wartościowanie wiedzy, nauki, zdolności, a negatywne — ciemnoty, nieuctwa, głupoty itd.

— Wartości moralne, oparte na przekonaniu, iż człowiek powinien przeciwdziałać wszelkiej krzywdzie oraz złu społecznemu i indywidualnemu (nieprawości, pomocy, biedzie itd.), a zarazem działać na rzecz tego, co dobre w osobowości poszczególnych ludzi, ich sytuacjach życiowych, w stosunkach (polityczno-)społecznych w większej lub mniejszej skali. Łączą się z tym wysokie oceny np. poczucie odpowiedzialności, dobroci, prawdomów-

⁴ Szerzej o tym podziale, a także o różnych propozycjach kategoryzacji wartości zob. Puzynina 1992: 29–43 oraz Puzynina (w druku).

ności, a negatywne wartościowania braku odpowiedzialności, obojętności na ludzkie nieszcześcia i krzywdy, kłamstwa itd.

— Wartości estetyczne, które ogniskują się wokół pojęcia piękna, obejmując zarazem to, co jest wrażliwością na nie i co służy jego wytwarzaniu (sztuki plastyczne, muzyka, literatura piękna).

Odrębną kategorię w omawianej typologii stanowią:

— wartości sakralne, o charakterze transcendentnym, w szerokim tego słowa znaczeniu religijnym. Dla niektórych sprowadzają się one jedynie do niepoznawalnej Tajemnicy, której wartość polega na tym, że ona jest, że wiąże się z nią jakąś nadzieję (lub brak nadziei). Inni — przede wszystkim wyznawcy różnych religii — wyróżniają podstawowy pozytywny element przestrzeni sakralnej, o charakterze osobowym lub nieosobowym, zazwyczaj też przeciwstawny element negatywny. Takim centralnym elementem pozytywnym przestrzeni sacrum w religiach monoteistycznych jest Bóg, negatywnym — szatan. Wokół tych centrów rozbudowuje się cała sieć wartości sakralnych pozytywnych i negatywnych, dokonuje się też sakralizacja wartości duchowych. To wszystko może jednak dotyczyć tylko tych, którzy uznają w ogóle wartości sakralne.

Jest w naszym życiu wiele wartości o charakterze synkretycznym, wiążących w całość cząstkowe wartości należące do różnych wymienionych tu kategorii. Na przykład rodzina swoją wysoką wartość pozytywną⁵ zawdzięcza łączącym się z nią potrzebom bliskości, bezpieczeństwa, zaspokajania instynktu macierzyńsko-ojcowskiego (a w konsekwencji wartościom odczuciowym), ale często także przekonaniu o wartości sakralnej i moralnej rodziny jako tej komórki społecznej, w której podstawowo kształtuje się postawy i całe osobowości młodych pokoleń.

Bardzo ważnym podziałem z punktu widzenia semantyczno-pragmatycznego jest podział na wartości instrumentalne i docelowe. W sensie semantycznym instrumentalne są te, które mogą służyć bądź dobrem, bądź też złym celom, nigdy natomiast nie są celem same w sobie. Na przykład *przydatne* może być jakieś urządzenie zarówno do wyrobu ważnych instrumentów medycznych, jak też śmiertelnej broni. Przydatność jest więc niewątpliwie wartością instrumentalną. Wartościami instrumentalnymi są też mowa i milczenie. Jedno i drugie może być zarówno narzędziem dobra, jak i zła: mówiąc, przekazuje się np. cenne myśli i informacje, ale też kłamie się i manipuluje, milcząc, można się skupiać i wyrażać sprzeciw wobec zła, ale milczenie może też być objawem bierności i zgody na zło. Jeśli oceniamy wysoko mowę lub

⁵ Mówią o niej badania socjologiczne i aksjologiczne przeprowadzane u nas, a także m.in. w krajach Europy Zachodniej.

milczenie, to czynimy to, mając na myśli tylko ich pozytywne potencjały. Podobnie wysoka ocena rodziny ma za podstawę jej idealne wyobrażenie lub dobre doświadczenie osobiste; w ogólnej, w pełni realistycznej ocenie rodzina jest wartością instrumentalną, można w niej realizować (i zrealizuje się w rzeczywistości) zarówno wartości pozytywne, jak i negatywne.

Jako wartości docelowe w sensie semantycznym określam te, które mają wyraźne, stałe nacechowanie pozytywne bądź negatywne, a zarazem mogą być traktowane jako ostateczne, stanowiące dla człowieka cel same w sobie.⁶ Ktoś może np. traktować jako swój cel zachowanie zdrowia czy życia, przyjemności życiowe bądź też wiedzę, prawość czy też obcowanie z pięknem, a także z Bogiem. Ale wszystkie te wartości mogą być także traktowane przez człowieka jako ogniwa łańcucha instrumentalno-celowego: można np. dbać o swoje zdrowie po to, by móc (nadal) pomagać innym, zdobywać wiedzę, żeby walczyć z chorobami czy też klęskami żywiołowymi, obcować z pięknem, żeby przez to wchodzić w kontakt z Transcendencją. Tak więc w konkretnych sytuacjach wartości docelowe mogą stawać się instrumentalnymi, a z drugiej strony instrumentalne mogą być traktowane jako docelowe. Ktoś np. może chcieć za wszelką cenę być przydatny do czegokolwiek, niezależnie od tego, czy to coś jest dobre, czy złe.

4. Ważne pytanie, jakie musi sobie zadać ten, kto zastanawia się nad problematyką wartościowania, brzmi: c o człowiek wartościuje? Ogólna odpowiedź brzmi: wartościuje całą otaczającą go rzeczywistość, możliwe światy pojawiające się w jego świadomości, samego siebie, swoje możliwości, przymioty, poczynania. Poddaje ocenom:

— cechy, stany, procesy, czynności dotyczące klas osób, przedmiotów⁷ i zjawisk; np. „**Postawa harcerzy** w czasie drugiej wojny światowej była godna podziwu”; „**Politycy** to ludzie, którzy mają często dziurawą **pamięć**”;

— cechy, stany, procesy i czynności określonych lub nieokreślonych osób, przedmiotów i zjawisk (okazów klas); np. „**Oburzyło mnie zachowanie Piotra**”; „**Wygląd tego człowieka**” nie budzi zaufania”;

— klasy osób, przedmiotów i zjawisk oraz konkretne (określone lub nieokreślone) osoby, przedmioty i zjawiska ze względu na jakieś ich cechy⁸,

⁶ We wcześniejszych swoich pracach wartości te określałam jako *absolutne* lub *ostateczne*.

⁷ Nie wymieniam osobno roślin i zwierząt, ale oczywiście i one należą do „przedmiotów” wartościowanych w tekstach.

⁸ Wśród tych cech są także relacyjne, polegające na zaspokajaniu jakichś potrzeb osoby oceniającej. Ktoś może np. pozytywnie wartościować psa, bo zaspokaja on jego potrzebę bliskości.

stany, procesy lub czynności; np. „**Wojskowi** cieszą się na ogół sympatią społeczeństwa”; „**Ten samochód** bardzo mi się podoba”.

Podstawą wszystkich wymienionych typów sądów wartościujących są zdania nazywane zasadami wartości. Są to zdania z (zazwyczaj ukrytym) kwantyfikatorem ogólnym, typu: „Wiedza / zdrowie / przyjemność jest czymś cennym”. „Przemoc / manipulacja / korupcja jest czymś złym”⁹. Każdy człowiek ma własny, podlegający zmianom w czasie zbiór zasad wartości. Duża część z nich należy do społecznych norm wartości, przejmowanych w drodze socjalizacji¹⁰. Jak o tym była mowa, normy wartości w społeczeństwach pluralistycznych są zróżnicowane. Jednostka może dokonywać połączenia norm należących do różnych systemów wartości, może zapożyczać zasady od indywidualnych autorytetów, może też tworzyć własne. Stąd tak bardzo różne są punkty widzenia na te same sprawy, stąd też częsta trudność odnalezienia wspólnego horyzontu aksjologicznego w rozmowach i dyskusjach.

5. Porozumienie może utrudniać dodatkowo to, że wartościom deklarowanym w wypowiedziach wcale nie zawsze towarzyszą wartości autentycznie przeżywane, zinternalizowane. Także w zakresie wartościowań obecne jest kłamstwo, przybieranie masek, a czasem po prostu uleganie stereotypom. Wartościowania zinternalizowane mogą być przeżywane uczuciowo, rozumowo lub rozumowo i uczuciowo zarazem. Mogą też oddziaływać na wolę, co może prowadzić do ich realizacji (lub przynajmniej usiłowań realizacji). Idealem jest powiązanie wartościowań deklarowanych z przeżywanymi i realizowanymi w życiu. Te ostatnie najwyraźniej świadczą o autentyczności wartościowań deklarowanych.

6. W tekstach mamy do czynienia:

— z wartościowaniami podmiotu mówiącego (autora tekstu), w poezji także podmiotu lirycznego, w prozie narracyjnej — narratora (za którymi często, choć nie zawsze kryje się autor);

— z wartościowaniami bohaterów utworów literackich (za którymi kryje się autor);

— z wartościowaniami relacjonowanymi w mowie niezależnej (cytatami) lub zależnej, stwarzającej możliwość modyfikacji relacjonowanych wypowiedzi przez autora relacji (co bywa wykorzystywane w celach manipulacyjnych).

Wartościowania tekstowe pojawiają się w różnych aktach mowy (np. *Prezydent potępił praktyki korupcyjne przedstawicieli władzy* — asertyw;

⁹ O zasadach wartości pisał Z. Najder (1971: 71, 77–78).

¹⁰ O pojęciu norm wartości zob. N. D. Arutjunowa 1988.

Proszę Pana Przewodniczącego o ocenę wypowiedzi kandydata — prośba, podtyp dyrektywy), w różnych modalnościach (np. *Piotr powinien wyjechać* — modalność deontyczna; *Mało brakowało, a byłbym uległ wypadkowi* — modalność możliwościowa).

W tekstach miewamy też do czynienia z wartościowaniami „piętrowymi”, tj. z ocenami czyichś wartościowań (np. *Piotr niesłusznie potępił zachowanie Anny*), a także z wartościowaniami ukrytymi w presupozycjach, np. w zdaniach typu: *Wczoraj odbyły się zawody pierwszej ligi koszykówki kobiet*; komunikat o zawodach zawiera presupozycję oceniania zawodników przez powołane do tego osoby (sędziów).

Komunikaty o ocenach różnych instancji nadawczych w różnych aktach mowy i modalnościach mogą mówić o samym fakcie oceniania (jak w przytoczonej wyżej prośbie o ocenę wypowiedzi kandydata), mogą zawierać ogólną informację o ocenie pozytywnej lub negatywnej (jak w zdaniu o niesłusznym potępieniu przez Piotra zachowania Anny), mogą też dotyczyć wartościowań bardziej szczegółowych, np. określenia kogoś jako pracowitego czy też leniwego, uczciwego lub złodzieja itp.

7. Wartościowaniu mogą służyć różne jednostki kodu językowego. Są to: — wyrazy, które dzielą się na:

a) ogólnie wartościujące, takie jak *dobry* i *zły*, *pozytywny* i *negatywny*, *właściwy* i *niewłaściwy*; należą tu także czasowniki mówiące o czymś ogólnym wartościowaniu, takie jak *chwalić* i *potępiać*;

b) opisowo-wartościujące, obejmujące swoją treścią element czy też elementy semantyczne, ze względu na które wyraz jest nacechowany pozytywnie lub negatywnie; np. *ładny*, *brzydki*, *zdrowy*, *chory*, *łagodny*, *okrutny*; *mędrzec*, *głupiec*, *arcydzielo*, *szmira* itd.

Wszystkie podane tu przykłady to wyrazy wartościujące jako jednostki kodowe, wartościowanie nie jest w nich elementem definicyjnym. Nacechowanie aksjologiczne może też jednak stanowić kontekstowo uwarunkowaną, fakultatywną, lub też mniej lub bardziej skonwencjonalizowaną konotację. Por. użycia takich słów, jak *ojczyzna*, *matka*, *jasny*, *brudny*, *wysoki* itd. Tego rodzaju nacechowania należą w zasadzie do pragmatyki.¹¹

— związki frazeologiczne; dzielą się one również na takie, które mają nacechowanie aksjologiczne ogólnie pozytywne lub negatywne (np. *coś (jest) wysokiej klasy*, *coś (jest) do kitu*) oraz takie, które są znaczeniowo wyspecjalizowane (np. *madejowe łoże*, *niedźwiedzia przysługa*, *pyrrusowe zwycięstwo*);

¹¹ Niejednokrotnie nie jest oczywiste, czy dane wartościowanie traktować jako w pełni czy też nie w pełni skonwencjonalizowane, a więc jako element semantyki czy pragmatyki (w opisie zakładającym tak rozumiane rozróżnienie tych dwóch działów językoznawstwa).

— konstrukcje słowotwórcze; czasem określone nacechowanie aksjologiczne ma cały typ słowotwórczy (np. derywaty odrzeczownikowe z formantem *-idło*: *sztuczydło*, *romansidło* i in.), czasem tylko niektóre derywaty (np. *artykulisko*, *gmaszysko* wśród derywatów odrzeczownikowych z formantem *-isko*¹²);

— formy fleksyjne (w polszczyźnie nieliczne), np. wnosząca nacechowanie lekceważąco-pejoratywne końcówka *-y/i* mianownika l.mn. rzeczowników męskoosobowych o tematach twardych, np. *ministry*, *profesory*;

— konstrukcje składniowe (również w polszczyźnie nieliczne), por. np. konstrukcje z wyrazami *dzięki* (*dzięki tobie dostałam tę pracę*) i *kosztem* (*Studia Piotra odbywały się kosztem zdrowia jego matki*), zdania z *że też*, np. *Że też ty zawsze musisz się tak spieszyć* i inne;

— środki fonologiczne; należy do nich przede wszystkim intonacja w sposób skonwencjonalizowany zdolna do przekazywania wartościowań powiązanych z uczuciami takimi, jak oburzenie, niezadowolenie, radość itp.

8. Wartościowanie może być również wyrażane środkami tekstowymi, tj. konotacjami, związanymi z użyciami różnych wyrazów i form gramatycznych¹³, a także implikaturami, tj. fakultatywnymi wnioskami kontekstowymi, dotyczącymi całych wypowiedzi lub grup składniowych. Do implikatur zalicza się również odczytywanie ironii, żartu, także metafor i porównań.

Jeżeli w zakresie przekazu znaczeń odróżnia się elementy semantyczne i pragmatyczne, to środki kodowe przekazu trzeba zaliczyć do semantyki, a środki tekstowe do pragmatyki w opisie wartościowań w tekstach.

9. Z przedstawioną wyżej typologią krzyżuje się podział na wyrazy i formy gramatyczne bez nacechowania emocjonalnego (np. wyrazy takie, jak *zdolny*, *rozsądny*, *profesjonalista*; zdania i grupy składniowe z przyimkami *dzięki* i *kosztem*) oraz wyrazy i formy gramatyczne wartościujące z nacechowaniem emocjonalnym (np. *cudowny*, *wstrętny*, *drań*; *sztuczydło*, *staruch*; *dyrektory*, zdania z *że też*...).

10. Wartościowania, o których mówiliśmy dotychczas, można nazwać niezależnymi. Prócz nich istnieją natomiast również tzw. wartościowania preferencyjne, porównawcze. Ich wykładnikami są przede wszystkim formy (syntetyczne i opisowe) stopniowania (np. *lżejszy* i *najlżejszy*, *lepiej* i *najlepiej*;

¹² Dla wielu z tych derywatów charakterystyczne jest nacechowanie żartobliwo-pieszczośliwe, por. np. *psisko*, *matczysko*, dla wielu brak w ogóle nacechowania aksjologicznego, por. np. *kąpielisko*, *ognisko*, *biczysko*.

¹³ E. Laskowska (1992: 86–11) zalicza do środków fleksyjnych i składniowych wartościujących konotacyjnie wiele takich, które nimi nie są. Dotyczy to np. zdań rozkazujących, zdań przeciwstawnych z *ale*, *natomiast*, *zamiast* czy też zdań podrzędnych dopełnieńowych, w których mamy do czynienia z implikaturami konwersacyjnymi, zależnymi od treści tych zdań.

bardziej opłacalny i najbardziej opłacalny, a także mniej, najmniej opłacalny / sympatyczny / wartościowy itd.) Ocenianie preferencyjne kryje się również za wszelkiego typu rankingami. Językowo (a nie tylko za pomocą liczb i procentów) bywa ono wyrażane np. w systemach ocen szkolnych.

Przedmiotem ocen preferencyjnych mogą też być same wartości. Posługujemy się takimi ocenami, kiedy budujemy nasze teoretyczne hierarchie wartości, a także wtedy, kiedy jesteśmy zmuszeni dokonywać wyborów w sytuacjach życiowych, stawiających nas wobec konfliktów wartości.

11. Wartościowania występują jako istotne elementy tekstów pełniących różne funkcje: informacyjną (tu przede wszystkim elementy oceniające w tekstach naukowych i popularnonaukowych), ekspresywną (przede wszystkim w języku potocznym i w liryce), impresywną (np. w tekstach prawniczych) i perswazyjną, wiążącą się często z manipulacją (np. w reklamie), poetycką (przede wszystkim w literaturze pięknej, publicystyce, języku potocznym)¹⁴, metajęzykową (np. w poradnikach językowych, słownikach poprawnościowych), metatekstową (np. w komentarzach oceniających prace uczniowskie, recenzjach wydawniczych, naukowych itp.). Wartościowania są też elementem ważnym dla identyfikacji grupowej, poczucia tożsamości z grupą społeczną czy nawet narodem.

* * *

Różnego typu cechy i funkcje wartościowań, o których tu była mowa, mogą służyć pogłębionej interpretacji wszelkiego rodzaju tekstów. Mogą też stanowić elementy charakterystyki poszczególnych gatunków tekstów, indywidualnych sposobów wypowiedzania się czy też konkretnych utworów. I tak np. lirykę charakteryzuje duża liczba wartościowań o nacechowaniu emocjonalnym, dużo wartościowań konotacyjnych i implikatur, często związanych z posługiwaniem się tropami poetyckimi. Wartościowania pełnią tu przede wszystkim funkcję ekspresywną, często też poetycką i perswazyjną. A np. idiolekt Norwida charakteryzuje duża liczba ocen negatywnych, silne (często intensyfikowane) nacechowanie emocjonalne słownictwa wartościującego, szczególnie duży udział słownictwa z zakresu moralności, silny związek wartościowań z funkcją perswazyjną.

Dla człowieka podstawowym problemem życiowym jest orientacja w tym, co dobre i co złe, a także w tym, co on sam i co inni ludzie uważają za dobre i za złe. Wiąże się to nie tylko ze stanem mentalnym, ale i z ludzkim działaniem: realizacją tego, co się uważa za dobre (pod jakimś względem)

¹⁴ Jeśli za istotę funkcji poetyckiej uważa się za Jakobsonem zwracanie uwagi na tekst, to udział w niej mają wartościowania niezwykle w formie i/lub treści.

i przeciwdziałaniem temu, co się uważa za złe (pod jakimś względem). Toteż wnikliwa refleksja, dotycząca tego, co przez nas i przez innych jest tak lub inaczej wartościowane, jest ważnym elementem wiedzy o świecie, istotnym dla rozwoju kultury i kształtowania ludzkich osobowości, a także dla rozumienia ludzkich wypowiedzi i sposobów ich budowania. Jest też ważnym elementem opisu językowego obrazu świata, zarówno w języku ogólnym (ujmowanym synchronicznie lub diachronicznie), jak też — jak na to wyżej wskazywałam — w poszczególnych gatunkach tekstu oraz idiolektach pisarzy. Tym samym staje się jednym z ważnych narzędzi opisu ludzkiej kultury.

Literatura

- Arutjunova Nadieżda, 1988, *Typy językowych znaczeń: Ocena. Sobyt'je. Fakt*, Moskwa.
- Bartmiński Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata (red.), 1993, *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, Lublin.
- Bogusławski Andrzej, 1988, *On 'good' and 'bad'*, [w:] Bogusławski Andrzej, *Science as Linguistic Activity, Linguistics as Scientific Activity*, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz Hanna, 1975, *Uczucia i rozum w świecie wartości. Z historii filozofii wartości*, Wrocław.
- Falkenberg Gabriel, Fries N., Puzynina Jadwiga (red.), 1992, *Wartościowanie w języku i tekście. Na materiale polskim i niemieckim*, Warszawa.
- Fleischer Michael, 1996, *System polskich symboli kolektywnych (Wyniki badań empirycznych)*, Wrocław (na prawach maszynopisu).
- Grice H. Paul, 1975, *Logic and Conversation*, [w:] *Syntax and Semantics*, vol. 3, *Speech Acts*. Red. P. Cole i J.L.Morgan, New York, San Francisco, London.
- Grice Paul, 1991, *The Conception of Value*, Oxford.
- Krzeszowski Tomasz, 1997, *Angels and Devils in Hell*, Warszawa.
- Krzeszowski Tomasz, 1999, *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*, Toruń.
- Laskowska Elżbieta, 1992, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz.
- Lazari-Pawłowska Ija (red.), 1975, *Metaetyka*, Warszawa.
- Najder Zdzisław, 1971, *Wartości i oceny*, Warszawa.
- Ossowska Maria, 1966, *Podstawy nauki o moralności*, wyd. 2, Warszawa.
- Ossowska Maria, 1970, *Normy moralne*, Warszawa.
- Pajdzińska Anna, 1991, *Wartościowanie we frazeologii*, [w:] *Język a kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, pod red. Jadwigi Puzyniny i Janusza Anusiewicza, Wrocław, s. 15–28.
- Pawelczyńska Anna (red.), 1995, *Wartości i ich przemiany*, Warszawa.
- Puzynina Jadwiga, Bartmiński Jerzy (red.), 1991, *Język a kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław.
- Puzynina Jadwiga, Anusiewicz Janusz (red.), 1991, *Język a kultura*, t. 3, *Wartości w języku i tekście*, Wrocław.
- Puzynina Jadwiga, 1992, *Język wartości*, Warszawa.
- Puzynina Jadwiga, 1993, *O znaczeniu WARTOŚCI*, [w:] *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, Lublin, s. 9–21.

- Puzynina Jadwiga, 1994, *Wokół wartości*, [w:] *Edukacja aksjologiczna*, t. 1, *Wymiary — kierunki — uwarunkowania*, pod red. K. Olbrychta, Katowice.
- Stróżewski Władysław, 1982, *Istnienie i wartość*, Kraków.
- Stróżewski Władysław, 1992, *W kręgu wartości*, Kraków.
- Świda-Ziemia Hanna, 1995, *Wartości egzystencjalne młodzieży lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa.
- Tischner Józef, 1993, *Myślenie według wartości*, Kraków.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Język — umysł — kultura*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Warszawa.
- Wolf Elena, 1985, *Funkcjonalna semantika oceny*, Moskwa.
- Zaron Zofia, 1985, *Wybrane pojęcia etyczne w analizie semantycznej. (Kochaj bliźniego swego)*, Wrocław.

VALUATION IN LANGUAGE AND IN TEXT

The article deals with the problem of the linguistic and textual manifestations of valuation. A claim is made that it is always realized in utterances, i.e. texts. The subjects of textual valuations are the authors of the texts, whereas the subjects of conventionalized coded valuations are communities of different sizes. The object of valuation is the whole reality and possible worlds arising in people's consciousness. For people value themselves, their own abilities, traits and actions. The basis for valuating judgments are sentences, treated as the principles of values, which include the general quantifier (of the type *X is something valuable/bad*).

In the communicative act, the speaker/hearer can combine norms from different systems of values, borrow principles from individual authorities or create one's own. In texts, one finds the presence of: a) value judgments coming from the speaking subject (the author of the text), in poetry — of the lyrical 'I', in narrative prose — of the narrator; b) judgments from the protagonists and other literary figures, c) judgments expressed in direct or indirect speech. Textual valuation appears in various speech acts and modalities. Valuation often takes place in hidden presuppositions. It can be achieved through various units of linguistic code: words (*dobry* 'good', *zły* 'bad', *ładny* 'nice', *brzydki* 'ugly', *ojczyzna* 'homeland'), phraseological units (*coś jest do kitu* 'sth is worth nothing', *coś jest wysokiej klasy* 'sth is of high class'), word-formational constructions (*romansidło* 'mawkish love story', *artykułisko* 'a huge article'), inflectional forms (*ministrowie* 'ministers', *profesory* 'professors'), syntactic constructions (*dzięki komuś* 'thanks to sb', *kosztem kogoś/czegoś* 'at the expense of sb/sth') and phonological features (e.g. intonation). Valuation occurs in texts with various functions; it constitutes an important aspect of group identity.

Алоизас Гудавичюс
(Шяуляй)

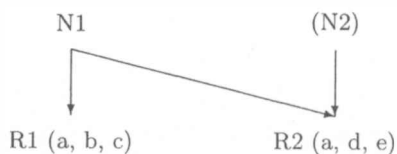
АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ МЕТАФОРЫ

W artykule *Aksjologiczna wartość metafory* rozpatrywana jest metafora z punktu widzenia lingwistyki kognitywnej. Kluczowe różnice między nowym a tradycyjnym rozumieniem metafory bazują, według autora, na trzech opozycjach: predykacja : nominacja, konwencjonalność : indywidualizm, strategia myślenia : porównanie. Pojawienie się oceny aksjologicznej w metaforach związane jest z dwoma aspektami: z kierunkiem przeniesienia metaforycznego i z właściwościami tradycji kulturowej. Kierunek przeniesienia metaforycznego pojmowany jest jako relacja między punktem wyjścia metafory a punktem docelowym.

Увеличение внимания к метафоре в течение двух последних десятилетий связано с появлением на лингвистической сцене нового направления — когнитивной лингвистики. Провозгласив метафору основой мышления, универсальным способом ментального представления действительности, когнитивисты однако мало говорят о ее аксиологической функции. Прежде чем обсуждать роль метафоры как способа выражения оценки — отношения человека к явлениям мира, следует вспомнить основные моменты, различающие новое, когнитивное, и традиционное понимание метафоры.

Метафора — предикация versus метафора-номинация.

Традиционно метафора понимается как способ номинации — использование уже существующего слова для обозначения чего-то другого. Основой переноса наименования признается сходство вещей. Схематически:



где N1 — слово, обозначающее предмет R1, используется для обозначения предмета R2 на основании определенного сходства (общего признака а), при этом предмет R2 может иметь свое обозначение N2 (тогда имеем вторичную номинацию), а может и не иметь (первичная номинация). Например, ... *И вымою ноги осине, / Как грешница ноги Христу* (А. Вознесенский) — ногами названы корни осины, та часть дерева, которой оно соприкасается с землей, на основании общего признака 'опора, опираться о землю'. Или: *Kwiaty tańczyły na wietrze* — словом *tańczyły* названо движение цветов на ветру, так как это движение (ритмичное покачивание) похоже на человеческий танец (общий признак — 'покачивание, ритмичность').

Согласно постулатам когнитивной лингвистики, основа метафоры — уподобление ситуаций: некоторая ситуация понимается как аналог другой ситуации, более обычной, известной, данной в чувственном опыте. Схематически:

Новая ситуация А, где Х есть Р	ситуация А моделируется как ситуация В,
Известная ситуация В, где Y есть R	следовательно: X есть Y.

Так понимаемую метафору будем называть концептуальной метафорой, хотя распространено и другое, более узкое понимание этого термина — как метафоры, формирующей концепт, в противовес образной метафоре.

Как могут быть интерпретированы те же самые примеры с позиций концептуальной метафоры? Перед деревом (осиной) автор, осознавая свою вину, никчемность и т.п., хочет совершить акт покаяния, искупления вины, напоминающий омовение грешницей ног Христу. Основой метафорического выражения является допущение ОСИНА ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК. Ведь трудно, а при нормальном положении вещей и неразумно, мыслить ноги сами по себе; ноги (которые можно вымыть в знак покаяния, вины и т.п.) есть только у человека. Можно допустить, что метафора ОСИНА ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК не вполне осознается автором, что это таится где-то в подсознании, но именно данная предикация — предпосылка метафорического выражения: *и вымою ноги осине*. В другом примере основой метафорического выражения является допущение ЦВЕТЫ ЕСТЬ ЛЮДИ.

Таким образом, метафора понимается не как явление номинации, а как явление предикации — присвоение актантам ситуации А признаков актантов ситуации Б. Согласно П. Рикеру, «метафора прежде всего связана с семантикой предложения и только потом — с семантикой слова. Так как осмысленной метафора становится только в высказывании, она — явление предикации, а не деноминации» (Ricoeur 2000: 63). Такая интерпретация метафоры отражает более глубокую структуру сознания (уровень пропозиции), актуализация которой в речи дает метафорическое выражение — новую номинацию.

Конвенциональность versus индивидуальность.

Традиционно существенными признаками метафоры («поэтической» метафоры) считается ее индивидуальность, неожиданность, случайность, все то, что создает выразительность речи. Однако несмотря на эту индивидуальность метафоры, она прекрасно понимается адресатом речи. Следовательно, в метафоре есть что-то универсальное, общее для всех говорящих. Считая метафору основой концептуализации мира, когнитивисты подчеркивают ее конвенциональный характер — наличие вполне определенных стратегий в представлении одних ситуаций словами, нормально используемыми для описания совсем других ситуаций. Так, для описания негативно оцениваемых ситуаций используются слова, обозначающие направление вниз (*Его авторитет упал*), но не слова со значением удаления (ср. неупотребительность **Его авторитет ушёл, удалился*). Не любая метафора возможна.

Общепринято делить метафоры на языковые, или «мертвые», и речевые, или поэтические, «живые»; правда, по остроумному замечанию Дж. Серля, «мертвыми» они оказались только потому, что выжили. Когнитивисты не видят здесь существенного различия, считая так называемые поэтические метафоры только расширением сферы конвенциональных метафор. Метафора — не особый признак поэтической речи, а особенность языка (и мышления) вообще. Дело только в том, что в поэтической речи в связи с ее эмоционально-экспрессивной функцией метафоры, как и другие особенности языка, получают предельную актуализацию. Следовательно, метафора, будучи одним из способов предикации, является не только признаком текста — составной частью создаваемого текстом смысла, но и признаком языка как системы и, таким образом, составляет часть языковой картины мира.

Метафора-стратегия мышления versus метафора-сравнение.

Основой метафорического переноса наименований считается сходство обозначаемых предметов и явлений. Однако очень часто это сходство трудно увидеть (например, *горячая вода* и *горячее сердце*, *высокий столб* и *высокая мораль*), поэтому говорится о сходстве впечатлений, общности функции и т.п. Сторонники концептуальной метафоры ее основой считают не сходство (оно, конечно, может быть), а стратегию мышления: явления одной сферы представлять как явления другой сферы, например, время как движущийся материальный объект, чувства как жидкость и т.д. Обычно новые и более сложные ситуации представляются как известные из предшествующего опыта и более простые ситуации. Денотаты абстрактных концептов не имеют признаков, воспринимаемых органами чувств. Концептуальные метафоры компенсируют этот недостаток абстрактов — абстрактным концептам приписываются конкретные признаки, таким образом, они становятся более ясными, как будто ощутимыми органами чувств.

Оценочная функция метафоры.

На метафору обычно смотрят как на одно из основных стилистических средств выразительности речи. В последнее время в работах этнолингвистического направления (особенно польской этнолингвистической школы) всё чаще говорится об оценивающей функции метафоры. Одновременно с представлением одних (обычно более абстрактных) ситуаций через другие (обычно более конкретные) ситуации дается и оценка последних. Собственно, в метафорических выражениях встречаемся с двойной оценкой: во-первых, оценивается описываемая ситуация — субъект или другие актанты при помощи метафоры описываются как хорошие или плохие, во-вторых (и это главное), как хорошая или плохая представляется исходная (пропозициональная) ситуация, являющаяся основой метафорического выражения. В строчке Александра Блока *Под другими цветешь небесами* актуализирована концептуальная метафора ЛЮБИМАЯ ЭТО ЦВЕТОК. То, что ЛЮБИМАЯ (целевой пункт метафоры) в сознании говорящих имеет положительный оценочный статус, не вызывает сомнений, однако с лингвистической точки зрения важнее то, что положительно оценивается и ЦВЕТОК (исходный пункт метафоры), потому что он приравнивается к ЛЮБИМОЙ.

Выразительность и оценка зависит от характера метафорического выражения. Обычно говорится, что «мертвые» метафоры, как правило, первичные номинации, невыразительны. Однако если их сравнить с описательными обозначениями, придется согласиться, что они актуализируют более яркие представления, вызывают образы, заключающие в се-

бе чувственно воспринимаемые признаки, ср.: *ушко иглы* и *отверстие в одном конце иглы*, *золотое сердце* и *очень доброе сердце* и т.д. Наверное, можно согласиться, что выразительность — одна из основных функций метафоры. Цель метафорических выражений — ярче представить описываемую ситуацию, сказать эффектнее, оказать более сильное воздействие на слушателя, чтобы он не только умом, но и чувственно воспринял передаваемую информацию. Так как метафора — чаще всего необычный, нестандартный способ выражения, то она, как и любое новшество, сильнее возбуждает сознание. Процесс метафоризации подобен механизму моды: только что появившаяся, новая мода выразительна и эффектна, однако повторенная много раз теряет свою новизну, ее экспрессия стирается.

Оценочность можно считать вторичной функцией метафоры, которую имеет далеко не каждое метафорическое выражение. Это относится и к «мертвым» (языковым), и к экспрессивным, поэтическим выражениям (например, аксиологически нерелевантно *быстро бежит время* и приведенный выше пример *и вымою ноги осине*). Определение условий и закономерностей появления оценки — основной вопрос метафорической аксиологии.

Причины появления оценки в метафорах, по нашему мнению, следует искать в направлении метафорического переноса и в особенностях культурной традиции.

Направление метафорического переноса и оценка.

Направление метафорического переноса понимается как соотношение между исходным пунктом метафоры (source domain) и целевым пунктом (target domain). Направления могут рассматриваться и как тенденции метафоризации.

В свое время С. Ульманн выделил четыре универсальные тенденции метафоризации: так называемый закон Шпербера (наименования из особенно актуальной для определенного времени сферы переносятся в другие области), антропоморфизм, от конкретного к абстрактному и синестезию (Ulmann 1970: 276–280). Среди этих тенденций наибольшая корреляция между метафорой и оценкой видна в области антропоморфизма: «очеловечение» природы или артефактов обычно включает в себе и их оценку. Следует однако заметить, что указанные С. Ульманном тенденции не охватывают всего пространства метафоризации; кроме того, они выделены не по одному основанию.

Известны и другие схемы, иллюстрирующие направление метафоризации. Например, Г. Складаревская на большом материале показывает

генеральное направление метафорических переносов — из более конкретной сферы в более абстрактную (Skliarevskaja 1988: 65).

Приводимые разными авторами схемы и перечисляемые тенденции, как правило, не связываются с оценочной функцией метафоры. Работой, посвященной специально проблематике аксиологии метафоры, является книга Т. Кшешовского (Krzeszowski 1997). Автор использует древнюю схему Большой Цепи Бытия (The Great Chain of Being) «Вещи — Растения — Животные — Человек — Бог», по которой выделяет 20 возможных направлений метафоры — от каждого уровня к каждому. При этом направление снизу вверх (от более низкого уровня к более высокому), по его мнению, связано с положительной оценкой, а обратное направление — с отрицательной (*ангельский голос* с плюсом и *собачья доля* с минусом). Следует заметить, что возможных направлений больше, так как метафорический перенос может осуществиться и в пределах того же самого уровня (ср. метафорическое использование слов *комедиянт*, *артист*, *философ* и т.п.).

Однозначного соответствия между направлением метафоризации и характером оценки нет. Так, большинство зооморфизмов русского и других языков нашего ареала имеют явно выраженную отрицательную оценку (например, *осёл*, *лиса*, *пиявка* о человеке), однако встречаются зооморфизмы и с положительной оценкой, особенно среди названий птиц (ср. *орёл*, *лебедь*, *щебетать*); по нашим подсчетам, около 25% зооморфизмов русского языка содержат положительную оценку. Среди других типов антропоцентрических переносов, например, реификации (исходный пункт — предмет), этот процент ниже. Очевидно, можно говорить только о более общей тенденции: направление от человека связано с положительной оценкой, направление на человека — с отрицательной. Эту тенденцию косвенно подтверждают закономерности употребления метафорических выражений в разных функциональных стилях. В поэтических текстах, ориентированных на положительные ценности, основное место занимают антропоморфные метафоры (ср. у Н. Рубцова: *Плачет звезда, холодея, над крышей сарая...*; *И грустные, грустные птицы/ Кричали в конце сентября*). И наоборот, в сфере бытового общения как будто чаще встречается метафорическое обозначение человека с отрицательной оценкой; исходный пункт таких метафор — наименование предметов, растений, животных и связанных с ними явлений и признаков, ср.: *пила* 'сварливый, придирчивый человек', *пень* 'глупый или бесчувственный человек', *кислятина* 'нудный, скучный или вялый человек'.

Относительность связи между направлением метафорического переноса и характером оценки подтверждается случаями амбивалентности оценки, обусловленной диалектикой мира: тот же самый предмет (исходный пункт метафоры) в зависимости от ситуации может иметь и положительные, и отрицательные признаки, все они могут быть актуализированы в метафорах, например:

Ziemio ojczyzna, ziemio jasna,
Nie będę powalonym drzewem,
Codziennie mocniej w ciebie wrastam
Radością, smutkiem, dumą, gniewem. (Szyborska)

Здесь метафора ЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ДЕРЕВО имеет отрицательную оценку в выражении *Nie będę powalonym drzewem* и положительную в *Codziennie mocniej w ciebie wrastam*.

Культурная обусловленность оценки в метафорах.

Проблеме взаимосвязи культуры и языка в современной лингвистике уделяется большое внимание. В задачи этнолингвистики входит не только методологическое освещение этой связи, но и попытка определения корреляций между отдельными явлениями языка и особенностями культуры. Аксиологическая ценность метафоры относится именно к явлениям такого рода. Когнитивисты, видящие в метафоре способ познания мира, подчеркивают ее универсальный характер. Действительно, универсальные закономерности мышления, сходство опыта и сходство ценностных ориентаций является причиной того, что во многих языках можно увидеть аксиологическое тождество тех же самых типов метафорических выражений. Например, направление вниз как исходный пункт метафоры оценивается отрицательно (*впасть в отчаяние, низкий поступок*), направление вверх — положительно (*приподнятое настроение, высокий стиль*), высокая температура — положительно (*горячее сердце*), низкая — отрицательно (*холодный взгляд*), свой — положительно, чужой — отрицательно и т.д. По мнению Т. Кшешовского, универсальный характер оценки обусловлен физическим опытом человека — доконцептуальными представлениями, связанными с положением и движением тела, действиями с предметами, особенностями перцепции. Например, аксиологическая ценность направления вверх обусловлена положением тела человека: нормальное положение тела — вертикальное, здоровый человек идет поднимая голову, дети растут вверх и т.д. Универсальность оценки многих метафор может быть объяснена распределением квалификационных признаков на шкале «плюс — минус»: если нормой признается средняя величина, то

превышение нормы будет оцениваться или положительно, или отрицательно. Например, если нормой считается средний рост, то высокий рост будет иметь оценку плюс, а низкий — минус, отсюда и использование этих параметров в метафорах будет связано с положительной или отрицательной оценкой (ср. *высокая мораль* — *низкая мораль*, *высокие баллы* — *низкие баллы* и т.п.).

Однако не следует преувеличивать аксиологическую универсальность. То же самое направление метафоризации в разных языках может быть связано с разной оценкой. Уже упоминалось, что в европейских языках отношение к животному миру негативное. Это можно объяснить земледельческим прошлым индоевропейских народов, для которых мир животных, видимо, не заслуживал положительного отношения. Подобное можно сказать и о животноводческих народах (например, монголах), в языках которых особенно негативно оцениваются хищники. Однако в тюркских языках картина иная. Там явление зооморфизма не является таким обычным, а наименования человека именами животных имеют положительные коннотации. Народы с кочевым прошлым на животный мир смотрят с большим уважением; например, у киргизов волк — хороший, смелый, храбрый, красивый, что совсем не согласуется с европейским образом волка; ср. также зоонимические имена индейских вождей. И наоборот, бионимы в наших языках обычно имеют положительную оценку. В славянских и балтийских языках зафиксирован весьма положительный взгляд на растительный мир.

В одних случаях аксиологическая ценность метафор легко объясняется материальными условиями жизни народа. Например, понятна положительная оценка в метафорических выражениях, исходным пунктом которых является концепт солнца, так как в европейских климатических условиях солнечное тепло не только полезно, но и приятно. В языках Средней Азии жаркое солнце, выжигающее, уничтожающее растительность, конечно, не может иметь положительных ассоциаций. В других же случаях оценка, заключенная в метафорическом выражении, с трудом поддается объяснению. Трудно, например, объяснить, почему в русском языке исходной сферой метафоризации часто бывает звук (*глухая вода*, *глухое место*, *глухое платье*), а во французском — цвет (*une nuit noire*, *page blanche*, *bête noir*, *contes bleus*) (Gak 1977: 196–201); в обоих случаях эти метафоры, как правило, имеют и аксиологическую нагрузку. Именно этот тип метафор наиболее интересен с аксиологической точки зрения, хотя бы потому, что он в наибольшей степени национален.

Библиография

- Gak V., 1977, *Soposatvitel'naja leksikologija*, Moskva.
Krzeszowski T., 1997, *Angels and Devils in Hell*, Gdańsk.
Ricoeur P., 2000, *Interpretacijos teorija*, Vilnius.
Skliarevskaja G., 1988, *Opyt sistemnogo opisanija jazykovoj metafory v slovare. Nacional'naya specifika jazyka i jego otrazhenie v normativnom slovare*, Moskva.
Ulmann S., 1970, *Semantičeskie universalii. Novoe v lingvistike*. Vyp. 5, Moskva.

THE AXIOLOGICAL VALUE OF METAPHOR

Metaphor is dealt with from the positions of cognitive linguistics. Key differences between the new and the traditional approach towards metaphor fall under three oppositions: predication versus nomination, conventionality versus individuality, thinking strategy versus comparison. The evaluation in metaphor is not its *conditio sine qua non* but its very frequent aspect that is closely related to the expressive function of the speech act. The appearance of the evaluation in metaphor is being determined by two factors: the direction of metaphor and the cultural tradition. The direction of metaphor is defined by the relation between source domain and target domain. According to direction, the evaluation in most cases takes the anthropocentric direction, i.e. metaphor directed towards a man contains a negative evaluation whilst the reverse direction (source domain — man) — positive evaluation. By its nature metaphor has a universal character, in different languages the types of metaphors coincide, however, and their concrete realisation often depends on culture. Thus, the evaluation of many metaphorical expressions can be difficult to explain by the actual value of these objects, which are the source domain of metaphor.

Елена Руденко
(Минск)

МЕТАФОРИЗАЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ТЕРМИНАХ РАБОТЫ С ПРОСТРАНСТВОМ

W artykule *Metaforyzacja działalności informacyjnej w terminach pracy z przestrzenią* autorka bada fragment językowego obrazu świata (JOS) opisujący świadomość i „działalność kognitywną” (procesy myślenia, badania i pamięci). Świadomość przedstawiana jest w JOS jako ‘pojemnik’, który zawiera w sobie jeszcze jeden pojemnik — pamięć. Chociaż świadomość i pamięć zazwyczaj są utożsamiane autorka pokazuje, że nosiciele języka rosyjskiego rozróżniają je właśnie w ten sposób: świadomość wyobrażamy jako miejsce, w którym operuje się pewnymi jednostkami mentalnymi, zaś pamięć — jako miejsce, w którym one mogą być przechowywane. Opisana w ten sposób struktura świadomości odzwierciedlona w naiwnym JOS w ogólnym ujęciu koreluje z naukową wiedzą o niej. Inaczej jest z konceptosferą procesów i stanów kognitywnych, JOS o tych procesach zupełnie nie odpowiada ich współczesnym modelom naukowym. Modelowanie procesów kognitywnych człowieka odbywa się według „wzorca” komputerowego oraz na odwrót: wyobrażamy i opisujemy operacyjne procesy komputera według „wzorca” działalności kognitywnej człowieka, więc „przenosimy” na komputery wszystkie nasze językowe wyobrażenia na temat własnej świadomości. Zarówno system kognitywny człowieka, jak i informacyjna przestrzeń personalnego komputera przedstawione są w rosyjskim naiwnym językowym obrazie świata jako *pojemniki*, w których łączącymi ze światem zewnętrznym *kanalami* są w pierwszym wypadku organy zmysłów i mowa, w drugim zaś peryferia komputerowa (monitor, dyskowody, skaner, drukarka i inne). ‘Pojemnik’ komputera ma strukturę analogiczną do systemu kognitywnego człowieka, czyli *pamięć (vinchester)* i *mózg (procesor)*. Następnie autorka bada, jak modelowana jest w JOS sfera Internetu, która w odróżnieniu od kognitywnego systemu człowieka i przestrzeni informacyjnej peceta wyobrażana jest jako obiekt bardziej skomplikowany i metaforyzowany jest jako ‘kraj’ (*podróżując po obszarach Internetu*), ‘ocean’ (*zła nawigacja na sajcie*), czyli obszerna przestrzeń o skomplikowanej strukturze z wielką ilością różnych mini obiektów, lub przy pomocy metafory ‘drogi’.

Метафора, как окказиональная, художественная, так и языковая, „типичная”, давно является объектом исследования лингвистов. Изучение механизма метафоры, распространенных путей метафоризации проводятся языковедами с целью познания языка и — через него — концептуальной системы человека (вообще или как носителя отдельного языка). Когнитологами сформулировано понятие концептуальной метафоры (Lakoff, Johnson 1980). Концептуальная метафора понимается как установление связи между двумя разными фреймами на основании сходства некоторых их признаков. Метафоризация может осуществляться 1) путем начального вычленения некоторых сходных признаков с последующей генерацией в метафоризируемой области признаков, свойственных области-основанию (на дереве растет мох, на лице человека растет борода, мох похож на бороду $\Rightarrow$ дерево обрастает бородой; при повреждении коры дерева появляются капли смолы, при повреждении кожи человека появляются капли крови, при нанесении морального ущерба человеку появляются капли слез $\Rightarrow$ дерево плачет, дерево истекает кровью $\Rightarrow$ дерево — человек). 2) Метафоризируемая область (как правило, речь идет о фрейме, организующем абстрактные понятия) полностью описывается в терминах другого фрейма (это фрейм более освоенной человеком области знания), т.е. изначально какое бы то ни было сходство концептуальных областей отсутствует, сходные признаки заимствованы у фрейма-основания и полностью приписаны метафоризируемой области в процессе ее генерации. Т.е. здесь метафора вызвана не изначально сходством сравниваемых областей, а свойством человеческого познания осваивать (= моделировать) новое через сравнение с уже известным, причем метафоризация осуществляется на базе наиболее важных, наиболее глубинных областей для биологического и социального существования человека, наиболее присущих его природе и культурному бытию (сознание — вместилище, мысли — физические объекты, познание — движение к цели $\Rightarrow$ описание идеального, сферы сознания в терминах пространства). Для концептуальных метафор характерно то, что они продолжают действовать как модели развития метафоризируемого фрейма, т.е. они служат основанием для установления все новых частных концептуальных структур и связей на основании заданной модели метафоризации. В языке все сказанное выше проявляется в а) сходстве синтагматического окружения лексем, номинирующих концепты уподобляемых фреймов; б) возможности порождения бесконечного количества высказываний о метафоризируемой области знания, построенных на основании заданной модели метафоризации

[см. об этом также: Лецева 2000: 36–37; Кустова 2000: 85–90].

В русскоязычной лингвистике процессы метафоризации в целом и концептуальные метафоры в частности часто проводятся в русле исследований наивно-языковой картины мира. Термины „картина мира”, „модель мира”, а также „концептосфера”, впервые употребленный Д. С. Лихачевым [Лихачев 1993: 4–5], созданы для обозначения образа мира в сознании человека, его собственного внутреннего мира, который определяет все стороны его деятельности [Иванов, Топоров 1965; Лихачев 1993; *Роль* ... 1988; Цивьян 1990], однако сейчас чаще употребляются по отношению к коллективному сознанию носителей определенного естественного языка. Термин „концептосфера” употребляется также по отношению к отдельным фрагментам картины мира, например, „концептосфера мыслительных процессов”.

Мысль о принципиальной метафоричности концептосферы информационных процессов в современной лингвистике и когнитологии в целом является общепризнанной. Базисность пространственных представлений для формирования абстрактной концептосферы информационных процессов неоднократно обсуждалась представителями разных научных школ и направлений [Лакофф 1995, Martynov 1995 и мн. др.]. Интериоризованные информационные процессы, т.е. когнитивная деятельность, как частный случай информационной деятельности, и когнитивная система человека в целом также рассматриваются как сформированные метафорически преимущественно на основе первичного для человека фрейма „пространство”. Во-первых, эта метафоричность проявляется непосредственно в способах мотивации ряда переносных обозначений исследуемой семантической сферы (*вникнуть, схватить, разобраться* и мн. др.). Во-вторых, она отражается в способах семантико-синтаксической организации „когнитивных” обозначений, в частности глаголов. По словам Н. Д. Арутюновой, „они заимствуют синтаксические модели у предикатов других сфер, которые обозначают акциональные, посессивные, локальные и другие отношения” [Арутюнова 1976: 93], см., например, *узнать из газет* как *взять из шкафа*, синтагматические характеристики обозначений арифметических действий и под.

Изучению той или иной национальной картины мира или ее фрагментов посвящены многочисленные исследования, например, [Апресян 1995; Арутюнова 1987; Булыгина, Шмелев 1997; Галустян 1989; Маковский 1992; Топорова 1994; Яковлева 1994; D’Angrade 1987] и др. Однако работы, касающиеся представления когниции и когнитивной деятельности человека в русской наивно-языковой картине мира, не столь

многочисленны. Наиболее полно разработан фрагмент ЯКМ, связанный с памятью и операциями с ней, см., например, [Дмитровская 1991; Кубрякова 1991; Туровский 1991] и др. Ниже — на основе семантического исследования русских глаголов, обозначающих когнитивные процессы, свойства и состояния — я попыталась суммировать наивно-языковые представления о когниции и когнитивной деятельности в целом.

Метафоричность подсистемы „когнитивная деятельность” в русской наивно-языковой картине мира связана с общими закономерностями категоризации. В современной когнитивной лингвистике существует несколько теорий категоризации, см., например, [Лакофф 1995; Jackendoff 1990] и др. В рамках концептуальной семантики Р. Джекендоффа принципиальное сходство таких концептуальных сфер, как „пространство”, „собственность”, „когниция” объясняется единой моделью концептообразования [Jackendoff 1990]. Дж. Лакофф, как и Р. Джекендофф, придерживается мысли, что категоризация любой концептуальной подсистемы осуществляется по одной из немногих типовых схем, но предлагает иной, чем Р. Джекендофф, механизм категоризации.

Если строить модель фрагмента „когнитивная деятельность” русской наивно-языковой картины мира в терминах категориальных схем Дж. Лакоффа [Лакофф 1995], то сознание представляется нам как контейнер. Что уже отмечалось исследователями [Кубрякова 1991: 88], как и то, что зачастую сознание отождествляется с памятью [Дмитровская 1991; Кубрякова 1991]. Не останавливаясь на концептосфере „память”, рассмотрим, какого рода контейнером является сознание в целом, и что за процессы в нем происходят с точки зрения наивно-языковых представлений о мире.

Сознание как контейнер заполняется некими моделями внешних объектов и отношений. Появление этих объектов-моделей описывается в терминах собственности и перемещения (= пути) в пространстве: *извне — внутрь контейнера-сознания: мы получаем информацию; черпаем ее из внешних источников, узнаем от друзей; воспринимаем сведения; пополняем впечатления и под.* Интересно отметить, что семантические кальки, входящие в такие блок-модели, например *воспринимать*, не нарушают общей закономерности. Это понятно, поскольку язык заимствует и, тем более, калькирует только то, что соответствует его структуре и идеологии. Об общей тенденции наивно-языкового сознания описывать процессы получения информации в терминах собственности и перемещения в пространстве свидетельствуют и переносные обозначения типа *схватить, освоить, уловить* и под. Соответствующие каузативные глаголы также не нарушают общих наивных представле-

ний о способе формирования содержания сознания: мы передаем знания, делимся ими, иногда вбиваем, вдалбываем в голову, доводим до сведения и т.д.; в последних приведенных случаях весьма показательна семантика приставок и предлогов.

Итак, заполнение контейнера-сознания представляется нам именно как *заполнение*, как *получение* неких объектов извне, как *прием-передача*. Что представляют собой единицы содержания сознания, с наивно-языковой точки зрения, и что с ними происходит в самом контейнере-сознании? В соответствии с ЯКМ единицы сознания имеют двойственную природу. В языке отражено, что они есть нечто отличное от внешних по отношению к мыслящему субъекту явлений, несмотря на то, что их появление в ментальном пространстве описывается как физическое, пространственное поступление, передача. Указание на такое понимание специфичной природы объектов мышления содержится в первую очередь в том, что центральные обозначения мыслительных процессов, например, *думать*, *мыслить*, *соображать*, *рассуждать*, имеют делиберативное управление, использующееся в тех случаях, когда субъект имеет дело не непосредственно с объектом, а с его знаком, моделью (*думать о сестре*). Таким образом, недифференцированные обозначения мыслительных процессов, собственно „думания” характеризуют объект мышления как имеющий идеальную природу, отличный от объектов внешнего мира. То есть, в ЯКМ есть указание на то, что мышление — процесс, отличный от физических процессов, процессов перемещения и т.д. Об этом свидетельствует и то, что большинство таких глаголов мотивационно непрозрачны и не являются переносными обозначениями.

Совершенно иначе представлен в ЯКМ такой мыслительный процесс, как исследование. Исследование подразумевает, что мыслящий субъект понимает сущность производимого процесса (т.е. необходимо указание на применяемый исследовательский аппарат, ответ на вопрос „как?”). В большинстве случаев обозначения процессов исследования — это метафорические обозначения (*вникать*, *разбираться*, *распутывать*, *углубляться* или калька с греческого *исследовать*). Т.е. наивно-языковое сознание отмечает специфику мыслительных процессов, но, когда необходимо какое-то представление природы этих процессов, оно прибегает к метафорической ссылке на привычные, базисные физические или пространственные действия. При этом обозначения процессов исследования характеризуют объект действия иначе, чем глаголы с семантикой ‘думать’: *разбираясь в вопросе*, *распутывая проблему*, *углубляясь в книгу*, мы (в языковом смысле) обращаемся с ними

точно так же, как с некоей совокупностью предметов, или клубком, или пещерой. Имея в сознании-контейнере некие единицы-концепты, активный мыслящий субъект действует как внешний носитель воли и по отношению к этому виртуальному ментальному пространству с неопределенными границами, и к самим объектам, представление о которых изменяется в зависимости от действия, осуществляемого с ними. Субъект работает с пространством контейнера-сознания, преодолевает его, проходя некий путь, *приближаясь к решению проблемы, постигая сущность чего-л.*, в этом случае объект мышления представлен как удаленная точка-цель. И напротив, ментальное пространство в первую очередь конституируется объектами мышления, если мы мысленно *сопоставляем их, прикидываем, складываем, соотносим, вникаем в них, думаем над ними* или манипулируем ими каким-либо другим способом в сознании-контейнере, представляя внутреннему взору своего „я”. Мы можем мысленно *возвратиться* к какому-либо объекту, *перенестись куда-л. в мыслях* и под. — такие примеры бесконечны, и они подтверждают, что мышление в ЯКМ представлено как работа субъекта с виртуальным ментальным пространством и объектами мышления, конституирующими его. Это коррелирует с пространственными представлениями в мифологической модели мира, где роль и функция героя состоит в том, чтобы освоить пространство, упорядочить его, пройдя необходимый путь, превратить хаос в космос [*Мифы народов мира* 1992, 2: 340–342]. Творчество, созидание в наивно-языковой картине мира также представлено как работа с объектами сознания: глаголы творения мотивированы семантикой физического действия (*создавать, творить, разрабатывать, сочинять*). Мы можем долго *вынашивать идею, лелеять мысль*, прежде чем *сформируем* ее окончательно. Мы можем *выдумать что-л.*, т.е. извлечь из уже существующего содержания сознания нечто новое, *придумать*, т.е. прибавить нечто к уже имеющемуся мысленному багажу, *изобрести*, перемещаясь по пространству контейнера-сознания.

В наивно-языковой картине мира сознание, представляемое как контейнер, содержит еще один контейнер — память. При всей распространенности отождествлений сознания и памяти (см. ссылки выше), нет сомнения в том, что носители русского языка дифференцируют их. Доказательством этому служит, в первую очередь, лексикализованность концептов „сознание” и „память”, а также процессов мышления и запоминания/вспоминания. Кроме того, о том же свидетельствует возможность контекстов типа *Я вспомнил лица, увиденные накануне, и сопоставил с теми, которые видел сейчас*. В данном

случае один из объектов мыслительного процесса 'сопоставить' поступил в контейнер-сознание извне, а другой — изнутри, из внутреннего контейнера-памяти. Таким образом, сознание представляется нам местом, где осуществляется оперирование с некими ментальными единицами, а память — местом, где они могут храниться.

Описанная вкратце выше структура сознания, как она представлена в наивно-языковой картине мира, в общих чертах коррелирует с научным знанием о нем. В языке зафиксированы и функционируют как отдельные целостные лексико-семантические подсистемы такие сферы, как 'восприятие', 'мышление', 'память' и под., аналитически вычленяемые и исследуемые отдельно и в психологии. Иначе обстоит дело с концептосферой когнитивных процессов и состояний. Наивно-языковые представления об этих процессах совершенно не соответствуют их современным научным моделям, см., например, коннекционистские модели когнитивной деятельности [Фодор, Пылишин 1995]; в ЯКМ представление о мыслительной деятельности полностью базируется на метафорическом переосмыслении пространственно-физической деятельности.

Описанное выше наивно-языковое понимание сознания как вместилища, в котором „размещено” еще одно вместилище — память, вызывает аналогии с оперативной и долговременной памятью компьютера, однако в психологии долговременная и кратковременная память были аналитически разграничены задолго до появления вычислительных машин. Тем не менее сказанное напоминает о компьютерной метафоре — моделировании когнитивных процессов человека „по образу и подобию” компьютера. К компьютерной метафоре прибегают не только члены научных сообществ, но и рядовые носители языка последних поколений. В речи это проявляется в бесконечном количестве высказываний, начиная от патетически публицистического *наш естественный процессор* (о мозге человека) и заканчивая сленговым *„Ну что ты глючишь?!”,* причем такие высказывания продолжают появляться, т.е. компьютерная метафора вполне может претендовать на роль концептуальной.

Несмотря на вездесущность компьютерной метафоры при описании когнитивной деятельности, обратное воздействие несомненно: мы представляем и описываем операционные процессы вычислительных машин по образу и подобию когнитивной деятельности человека, а следовательно, „переносим” на них все наши наивно-языковые представления о функционировании собственного сознания, в частности, метафоризируем их в терминах пространственно-физических преобразований, бази-

сных для нашего понимания информационной деятельности. Наиболее яркое тому подтверждение — „компьютерный” жаргон, см. *загрузить в память, ввести информацию, выйти из программы* и под. Таким образом, генерация фрейма „компьютерные технологии” осуществлялась посредством использования всех имеющихся в распоряжении человека метафорических средств, в том числе путем метафоризации информационных процессов в терминах пространства, а, возникнув, названный фрейм стал воздействовать на уже имевшиеся концептуальные структуры посредством компьютерной метафоры.

Упомянутый компьютерный сленг и подъязык информационных технологий в целом — новый объект исследования для современной лингвистики. Материал для данной статьи взят из печатных изданий „Компьютерра”, „Инфобизнес”, „Компьютерные вести”, „Компьютерная газета”; словарей компьютерной и сетевой терминологии компаний „Формоза” (www.formoza.ru/tech_bred/dictionary), Cat Software (www.orc.ru/~catserv/glos/f_glos.htm), толкового словаря „Термины и жаргон Интернета” (sakura.chernovtsy.ua/guide/glossary.htm); „Словаря компьютерного сленга” Дениса Садошенко (Украина, Днепропетровск), распространяемого через HomeNet. На многочисленных примерах можно показать, что и сам этот подъязык, и когниция этой социальной группы подчинены более общим языковым и когнитивным законам. Это проявляется, в частности, в моделях метафоризации данной концептосферы: и сами эти модели, и их соотносительное употребление не уникальны. Процессам метафоризации в данной сфере, как и в языке в целом, свойственны переносы из давно освоенных понятийных сфер, от конкретного к абстрактному, разнообразные пространственные метафоры, антропоморфизация и под. Характерно, что платформой для генерации компьютерного жаргона служит не просто общенародный язык, а наивно-языковая картина мира в целом, содержащиеся в ней архетипические представления, отдельные концептосферы, мифологемы:

— *Когда Винда падает, желание можно загадывать?*

— *Можно, но исполняться глухо будет.*

Метафорой интересуются не только лингвисты, для работающих в других областях науки, в первую очередь в области искусственного интеллекта, это проблема приращения знания. Идея о том, что соотнесение разных областей знания и моделирование одной исследуемой сферы в терминах другой есть способ получения нового знания, в науке не нова и, пожалуй, наиболее отчетливо была сформулирована в рамках общей теории систем. Образование вероятностных межфреймовых отношений (чем и является концептуальная метафора) как путь к по-

лучению нового знания рассмотрено М. Минским [Минский 1988]. С тех же позиций интересуется сегодня нефилологов и языковая метафора.

В статье Ю. Филипповича *Информационные технологии в зеркале метафор* [Филиппович 2000: 25–27] представлены результаты исследования метафор в подязыке информационных технологий, проведенного путем компьютерного отбора и подсчета контекстов, относящихся к предметной области „информатика и вычислительная техника”. Материал сгруппирован по параметрам „метафорическая модель”, „предметная область использования” и обобщен в виде процентных диаграмм. Автор статьи — кандидат технических наук, т.е. не филолог, об этом свидетельствует, например, желание и умение посчитать (и умение разработать подходящий исследовательский аппарат); собственно в лингвистике же исследование текстов с применением современных информационных технологий (корпусная лингвистика) в стадии становления, и ее развитие можно наблюдать опять же в Интернете. В некоторых случаях трактовка Ю. Филипповичем метафоры, применение этого понятия к конкретным контекстам и способ рубрикации моделей вызывает вопросы, тем не менее „взгляд со стороны”, объем и качество проделанной работы — это то, на что можно опереться.

В соответствии с данными Ю. Филипповича, в лексике названной предметной областью первой по степени распространенности является метафорическая модель „человек”, т.е. антропоморфность ярко выражена и в подязыке информационных технологий. Субстанции, которым может быть приписано то или иное поведение, метафоризируются в терминах субстанций: программное обеспечение, компьютеры, периферия ведут себя как человек или животное (*капризничают*, „(не) пашут” и под.), соответственно, им приписываются признаки людей или животных (*производительный*, *упрямый*, *прожорливый* и под.). Иное дело сферы, основу которых составляет не субстанциональность, а функция, состояние, свойство: такие сферы метафоризируются при их генерации на основе несубстанциональных концептосфер, которые условно в общем можно обозначить как „(воз)действие”, „взаимодействие”, „состояние и его изменение”, „отношение”. Например, концептосфера „информационная деятельность и развитие информационных технологий” может трактоваться языком как война: *сервер подвергся мощной распределенной хакерской атаке*, *информационная безопасность* и под.

Рассмотрим подробнее, как моделируется в нашей картине мира, по данным подязыка информационных технологий, сфера Интернета.

И когнитивная система человека, и информационное пространство персонального компьютера представлены в русской наивно-языковой

картине мира как *вместилища*, контейнеры, где *каналами* связи (см. о метафоре „канал” [Лакофф, Джонсон 1990: 393–395]) с внешним миром служат в первом случае органы чувств и речь, а во втором случае компьютерная периферия (монитор, дисководы, модемные и сетевые устройства, сканер, принтер и под.). Выше уже отмечалось, что „контейнер” компьютера структурируется таким же образом, как и когнитивная система человека, на *память* (винчестер) и *мозги* (процессор): *несколько сотен мегабайт дискового пространства; нет места на диске; не хватает оперативной памяти*. Как когнитивная система, по данным языка, локализуется под черепной коробкой, но в то же время и не совсем в ней (см. *уйти в свои мысли, погрузиться в мир воспоминаний* и под.), так и виртуальное пространство компьютера хоть и расположено внутри железного кожуха системного диска, но не целиком находится там, как и произведение — за обложкой книги, как таинственная Нарния К. С. Льюиса — за дверью шкафа, а представляет собой иное измерение. Элементы этого вместилища-пространства (оно структурировано по разным параметрам) причудливым образом сочетают в себе черты и реальных, и виртуальных объектов: между ними возможно *передвижение скачками*, здесь можно *перетягивать понравившуюся страницу за ярлычок* или *перетаскивать ссылку с веб-страницы на панель ссылок*, здесь *отличный способ навигации по большим документам „Переход”* (название компьютерной программы)! — причем все названные действия наблюдаемы визуально на мониторе. С другой стороны, некоторый пространственный диссонанс вызывает *размещение виртуального офиса (в пределах физического)*: если мы что-то и увидим в этот момент на экране монитора, то вряд ли это хотя бы отдаленно напомнит офис.

Интернет в рамках пространственной метафоры — более сложный объект. Он метафоризируется как страна (*колеся по просторам Интернета*) или океан (*плотная навигация на сайте*), т.е. обширное пространство со сложной структурой и большим количеством разных мини-объектов. Здесь есть *удаленные пользователи* и у них есть *адреса* (*одно нажатие мыши — и вы отправляетесь по названному адресу*). Здесь возможно *размещение сайта на крупных мировых хостинговых площадках*, а за *границей сайта* есть *транзитные узлы, центры доступа* и много чего еще, причем, чтобы попасть в эти частные вместилища в рамках Интернета, нужно владеть *технологией доступа*. В языковой (и когнитивной) трактовке Интернета органично сплавлено виртуальное и реальное: *зачастую вы даже не будете знать, где физически (!) находится ваше виртуальное (!) представительство*.

Интернет — это не только виртуальные объекты, Интернет — „это именно множество сетей, связанных между собой каналами: проводными, оптоволоконными, радио. Ключевыми узлами структуры Интернета, кроме каналов связи, являются устройства, соединяющие эти каналы с локальными сетями или сами сети между собой и называемые маршрутизаторами” [Леонов 2000: 16]. (*Маршрутизатору не обязательно знать (!), что творится за пределами его владений*). Метафора „канал” чрезвычайно распространена по отношению к Интернету в подъязыке компьютерных технологий. В данном случае это научная метафора, полученная профессионалами в этой области (а ранее — теории информации) „в наследство” от наивно-языковой картины мира, т.е. естественного языка, где коммуникация трактуется именно как передача, канал связи [Лакофф, Джонсон 1990: 392–395]. Эта метафора сделала свое дело в формировании научных взглядов на передачу информации (ср. аналогичный случай с метафорой „свет — это волна”), „прижилась” по отношению к Интернету как подсистеме информационных технологий в целом, распространилась в соответствующем профессиональном подъязыке и, по-видимому, „готова” принимать активное участие в формировании наивно-языкового осмысления Интернета: *широкие каналы связи, пропускная способность канала, качать информацию*.

Метафора „канал” самым очевидным образом указывает на то, что Интернет трактуется не только и не столько как совокупность виртуальных объектов, сколько как перемещение в рамках виртуального пространства-вместилища. Следовательно, одной из метафор, используемых в рамках понимания Интернета как информационного пространства, является метафора „путь”. Как известно, путь-схема трактуется Дж. Лакоффом как одна из немногих возможных базисных имидж-схем наряду с упомянутой выше контейнер-схемой [Лакофф 1995]; пожалуй, ни одна концептосфера абстрактного знания не обходится без этой метафоры: любое развитие, или поиск, или способ — это путь, любые причинно-следственные отношения или отношения вывода — это путь, любой выбор — это распутье.

В Интернете путь может осуществляться передаваемыми данными, информацией по каналам связи: *Интернет — универсальное средство транспортировки; семь верст — не крюк* (название раздела в статье о передаче данных в Интернете); *данные (не) проходят; маршрутизация трафика*. В рамках этой метафоры реализуется еще одна: „информация — это пакет или письмо”. В Интернете есть *почта, письма (не) доходят до адресатов, пакеты перенаправляются, передаются по эстафете*,

им обеспечивают правильное направление, а ИВС даже приклеивает к пакету данных служебные поля (аналогия с приклеиванием марки).

Помимо информации в Интернете передвигаются также пользователи, вернее, их виртуальные ипостаси. Их пути в Интернете неисповедимы: от магистральных линий до запутанных дебрей, в которых сложно сориентироваться. Они неустанно ищут нужную информацию или бесцельно бродят по просторам Сети. Их заветное пожелание — *Удачи в мире поиска в информационном киберпространстве!*

Литература

- Апресян Юрий Д., *Образ человека по данным языка: попытка системного описания*, „Вопросы языкознания”, 1995, №1.
- Арутюнова Нина Д., *Аномалии и язык (к проблеме языковой „картины мира”)*, „Вопросы языкознания”, 1987, №3.
- Булыгина Т. В., Шмелев А. Д., *Языковая концептуализация мира*, М., 1997.
- Галустян Р. Г., *Лингвистическая картина мира*, Ереван, 1989.
- Дмитровская М. А., *Философия памяти*, [В:] *Логический анализ языка. Культурные концепты*, М., 1991.
- Иванов В. В., Топоров В. Н., *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, М., 1965.
- Кубрякова Е. С., *Об одном фрагменте концептуального анализа слова память*, [В:] *Логический анализ языка. Культурные концепты*, М., 1991.
- Кустова Г. И., *Когнитивные модели в семантической деривации и система производных значений*, [В:] „Вопросы языкознания”, 2000, №4.
- Лакофф Дж., *Когнитивная семантика*, [В:] *Язык и интеллект*, М., 1995.
- Лакофф Дж., Джонсон М., *Метафоры, которыми мы живем*, [В:] *Теория метафоры*, М., 1990. С. 387–415.
- Леонов С., *Форма или содержание*, „Инфобизнес”, 2000, №14 (116).
- Лещева Л. М., *Метафора: номинация, когниция, эмоция*, Материалы докладов Международной научной конференции „От слова к тексту”, Минск, 13–14 ноября 2000 г. В 3 ч. Ч.1. С.36–37.
- Лихачев Дмитрий С., *Концептосфера русского языка*, Изв. АН. Серия литературы и языка, 1993, т. 52, №1.
- Маковский М. М., *„Картина мира” и миры образов (лингвокультурологические этюды)*. 1. Слово как мифопоэтическое понятие „Вопросы языкознания”, 1992, №6.
- Минский М., *Остроумие и логика когнитивного бессознательного, Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 23. Когнитивные аспекты языка, М., 1988. С. 281–309.
- Мифы народов мира*. Т.2. М.: Советская энциклопедия, 1992.
- Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира*, М., 1988.
- Топорова Т. В., *Семантическая структура древнегерманской модели мира*, М., 1994.
- Туровский В. В., *Память в наивной картине мира: забыть, вспомнить, помнить*, [В:] *Логический анализ языка. Культурные концепты*, М., 1991.

- Филиппович Ю. Н., *Информационные технологии в зеркале метафор*. Компьютерра. 2000. №26(355).
- Фодор Дж., Пылишин З., *Коннекционизм и когнитивная структура: критический обзор*, [В:] *Язык и интеллект*, М., 1995.
- Цивьян Татьяна В., *Лингвистические основы балканской модели мира*, М., 1990.
- Яковлева Е. С., *Фрагменты русской языковой картины мира*, М, 1994.
- D'Anrade R., *A folk model of the mind*, [В:] *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, 1987.
- Jackendoff R., *Semantic Structures*, Cambridge, 1990.
- Lakoff G., Johnson M., *Metaphors We Live By*, Chikago, 1980
- Martynov V., *Universal Semantic Code: USC-5*, Minsk, 1995.

SPATIAL METAPHORS IN DESCRIPTIONS OF HUMAN COGNITIVE ACTIVITY

The article deals with the portion of linguistic worldview concerning consciousness and cognitive activity (the processes of thinking and remembering). Consciousness in the linguistic worldview is presented as a 'container' in which there is another 'container', i.e. memory. Although consciousness and memory are usually considered as the same, the article shows that speakers of Russian distinguish them in precisely that way: consciousness is the place where one manipulates certain mental units, whereas memory as a place where they can be stored. This structure of consciousness, reflected in the naive linguistic worldview generally correlates with the scientific knowledge about consciousness. The case of the conceptual sphere of cognitive states and processes is different: the linguistic worldview radically differs from modern scientific models. The modelling of human cognitive processes takes place according to the "computer model" and vice versa: we imagine and describe computer processes according to the patterns of human cognitive activities. Thus, we transfer all our linguistic ideas of human consciousness onto the domain of computers. The human cognitive system and the processing space of the computer are both presented in the Russian naive linguistic worldview as containers, connected to the outside world by means of the channels of the sense organs and speech in the former case and computer peripheral devices in the latter (the monitor, printer, scanner, etc). The 'container' of the computer has the structure analogous to that of the human cognitive system, i.e. memory (vinchester) and the brain (the processor).

The author then passes on to the sphere of the Internet, which in contrast to the human cognitive system and the processing space of the PC, is understood in a more sophisticated manner. It is captured by means of the metaphor of a 'country' (travelling through the Internet), an 'ocean' (bad navigation on the site), i.e. as a wide space of a complex structure, with a great number of small objects. It can also be captured by means of the 'road' metaphor.

Nijolė Laurinkienė
(Wilno)

TECZA. NAZWY I ZNACZENIE W KONTEKŚCIE LITEWSKIEJ NARRACJI FOLKLORYSTYCZNEJ

Nazwy tęczy i ich znaczenia zawarte w tekstach litewskiego folkloru (zwłaszcza w podaniach i wierzeniach) pozwoliły Autorce zrekonstruować ludowe litewskie wyobrażenia tęczy: jej wygląd (kształt łuku, barwność, jasność), funkcje (ssanie wody, symbolizowanie pojednania między Bogiem a ludźmi), związek z Bogiem i mitycznymi postaciami — *Laumė* 'istotą związaną z wodą, boginką' i Smokiem. Często takie postaci mityczne jak *Lauma* czy Smok, odznaczające się wodną naturą, w folklorze litewskim były przedstawiane jako postaci reprezentujące samą tęczę. Tęczy jako istocie mitycznej przypisywano moc manipulowania wodami na ziemi i w niebie, rządzenia ich wzajemnym powiązaniem. W folklorze litewskim tęcza jest pośredniczką i łączniczką obiektów przyrody, wód niebieskich i ziemskich. Wyobrażona jako kosmiczna wstęga ma funkcję łączenia, ogarniania, opasywania świata.

Tęcza jako wyjątkowe zjawisko przyrody od dawna budziła zainteresowanie i zdziwienie, a zarazem i chęć zrozumienia, wyjaśnienia jej powstania oraz natury. Ze względu na subtelne spektrum kolorów oraz wywierane wrażenie wizualne fenomen ten stał się jednym z najczęściej poetyzowanych obiektów zarówno w tradycji związanej z mitopoetyckim światopoglądem, jak i w twórczości współczesnej. Sposób rozumienia tęczy odzwierciedla archaiczny światopogląd, a raczej jego fragmenty, które zachowały się w litewskim folklorze słownym, przede wszystkim w podaniach i wierzeniach. W tych narracjach folklorystycznych ujawnia się, czym jest tęcza, z jakimi działaniami, z którymi mitycznymi postaciami, z jakim czasem i przestrzenią jest ona związana. Należy podkreślić, że w twórczości słownej zachowały się

wielowarstwowe wyobrażenia tęczy mające związek zarówno z mitopoetycznym, jak i późniejszym światopoglądem. Poziomy tworzące koncept tęczy nie są więc równoważnościowe pod względem czasowym, jednak warunkowo można je przedstawić jako bazę, ukazującą charakter myślenia, który kształtował tradycyjne wyobrażenia kulturowe o tym zjawisku przyrody.

Omawiane zjawisko mogło być nazywane nie tylko zwykłym litewskim słowem *vaivorykštė* używanym w języku ogólnym, ale i wieloma innymi. Jedne z nich są szeroko znane, inne funkcjonują jedynie w pewnych regionach Litwy. Konstatainas Karulis opierając się na tym, że język łotewski nie ogranicza się do jednego słowa nazywającego tęczę, przypuszcza, że to zjawisko przyrody miało kilka nazw, ze względów tabu unikano prawdziwego jej imienia (Karulis, 486). Tendencję tabuizacji nazwy tęczy odzwierciedlają także wierzenia niemieckie. Zamiast słowa *Regenbogen* 'tęcza' zalecano ten obiekt nazywać *Himmelsring* 'koło niebieskie', gdyż słowo *Regenbogen* miało magiczny wpływ na tęczę — mogło wywołać deszcz (HDA, 592).

Zdaniem Kazysa Būgi i Ernsta Fraenkela, słowo *vaivorykštė* powinno być dzielone w ten sposób: *vaivor-ykštė* (por. słotwórczo podobne słowa: *šeiminykštis*, *bandykštis*, *vingerykštis*, *vangarykštis*) (Būga, 323; Fraenkel, 1185). *Vaivor-* to reduplikacja rdzenia (por. takie formy tego słowa jak *varvorykštė*, *vovorykštis*). Rdzeń ten należy wyprowadzać od **-uer-* 'kręcić, giąć' (Fraenkel, 1185; Pokorny 1152). Z tym samym reduplikowanym rdzeniem **uer-* wiąże się i etymologia łotewskich *varavīksne* (*varvīksne*, *varavīksna*, *varvīkste*, *vararīkste* i in.) 'tęcza'. Zdaniem K. Karulisa, *varavīksne* < *vavarīksne*, gdzie *vavar-* jest reduplikacją rdzenia **uer-* (Karulis, 486). A więc zarówno *vaivorykštė*, jak i *varavīksne* sądząc z ich analizy etymologicznej mogła mieć związek ze znaczeniami 'kręcić, giąć'. Objaśnianie tęczy jako obiektu związanego z gięciem wydaje się umotywowane i przekonujące. Z rdzeniem słowa oznaczającego łuk (indoeuropejskie **arqu-* 'łuk') łączy się także pochodzenie słowa *argikas*, używanego przez plemiona bałtyckie zamieszkujące tereny nad Narwią, które oznaczało tęczę (Karulis, 200).

Tak więc słowo *vaivorykštė* należy dzielić na następujące człony *vaivor-* i *-ykštė*, lecz nie na człony *vaivo rykštė* (według etymologii ludowej). Nazywanie tęczy słowami *orarykštė* lub *oro rykštė*, zanotowane w podaniach (LTR 1539/29/; 4637/45/; 4638/235/), także należy uważać za wynik ludowego traktowania słowa (dostrzegając w słowie *vaivorykštė* człon *rykštė* jako część złożenia) (Fraenkel, 1185).

Inna popularna w części Wielkiej Litwy, zwłaszcza na Aukštocie nazywana tęczy, to *Laumės juosta* 'wstęga Łaumy' (*Laumė* 'Łauma' — lit. bogini związana z wodą, ziemią i niebem, wyobrażana jako kobieta z długimi włosami i dużymi piersiami — N.L.) (LTR 898/132/; 1300/315/; 1627/177/;

2514/129/; 3835/448/; LMD I 1002/236/; DSPSO 61; LKŽ 7, 190). W jednym z tekstów folkloru to zjawisko przyrody zostało nazwane *Laimės juosta* 'wstęga Łajmy' (*Laimė* 'Łajma' — lit. bogini losu, szczęścia), chociaż w tym samym tekście figuruje także nazwa *Laumės juosta* (DSPSO 61). Wydaje się to zupełnie naturalne, gdyż są znane fakty wskazujące, że Łauma i Łajma jako postacie mityczne mogły być przez ludzi mylone lub po prostu utożsamiane (Vėlius, 89).

Z nazwami *Laumės juosta*, *Laimės juosta* łączą się także *Dievo juosta* 'Boża wstęga' (LTR 1158/276/; 1791/22/) oraz *Adomo ir Ievos juosta* 'wstęga Adama i Ewy' (LTR 228/10/). Są to opisowe nazwy tęczy wskazujące na związek nazywanego obiektu z postaciami dawnych wierzeń oraz religii chrześcijańskiej.

Należy wyróżnić nazwę tęczy *Smakas* (LTR 374c/1219/; 5115/10/; LKŽ 13, 94–95). Ta nazwa tęczy została zapisana w Dzukiji (rejon Orany *Varėna*, Olita *Alytus*, łódzkie *Lazdijai*), a także w okolicach Priana *Prienai*, Koszedar *Kaišiadorys*, Wysokiego Dworu *Aukštadvaris*. *Smakas* w litewskiej tradycji słownej przede wszystkim kojarzy się ze smokiem z baśni — chtonicznym potworem, z którym walkę toczy chcący go zniszczyć bohater (AT 300, 301). Słowo *smakas* w języku litewskim ma dwa znaczenia: smoka i wspomnianej tęczy. *Smakas* jest to zapożyczenie z języka polskiego lub białoruskiego (Frankel, 879). Słowo *smok* w języku polskim oznacza potwora, a także pompę (SGP 179; SJP 454). Białoruskie *smok* ma podobne odpowiedniki znaczeniowe, jak i wymienione w języku polskim: pompa, żelazna rura spustowa, pompa przeciwpożarowa i baśniowy wąż (SBN 595). Jak wspomniano, słowo to w języku litewskim utrwaliło się w znaczeniu smoka i tęczy. Ponieważ tęcza w folklorze litewskim była wyobrażana jako sączycielka wody, a zarazem jako smok, te znaczenia litewskiego smoka-tęczy są powiązane ze wspomnianymi odpowiednimi znaczeniami w języku polskim i białoruskim.

Lokalnym wariantem nazwy tęczy jest *Straublys* używany w okolicach Mierkini *Merkinė* oraz za południowo-wschodnią litewską granicą w Łazdunach *Lazdūnai*, Roduni *Rodūnė*, Noczy *Nočia*, Armoniszkach *Armoniškės* (LTR 4302/105/; 4303/105/; LMD I 474/611/; LKŽ 13, 940). *Straublys* poza tęczę oznacza także 'ryj, trąbę' jako ruchomy człon części nosowej słonia, ryjek jako narząd u owadów (LKŽ 13, 940). Słowo *straublys* jest wyrazem pochodnym od czasownika *striaubti*. Ilustruje to zdanie zapisane w Roduni: *Straublys striaubia vandenį iš marių* (Trąba sączy wodę z morza.) (LKŽ 13, 940). A więc trąba jest to coś, co sączy (ciągnie) wodę ze zbiornika wodnego. Słowo nazywające czynność wykonywaną przez obiekt staje się podstawą do nazwania i samego podmiotu. Analogiczny proces substantywizacji czasownika można dostrzec także w przypadku nazwy *Triaublė* (LTR 2378/197/;

słowo zapisane w powieście jeziorским 'Zarasai'). *Triaublė* jest to coś, co *triau-bia*. LKŽ podaje, że *triaubti* to 'siorbać, chleptać, wciągać głośno płyn' (LKŽ 16, 797).

Na Litwie Wschodniej w okolicach Sołok *Salakas*, Dusiat *Dusetos*, Hoduciszek *Adutiškis*, Gierwiat *Gervėčiai*, Uciany *Utena* zostało zapisane inne słowo nazywające tęczę *Drignė*, *Drigna*, *Drignas* (LTR 1081/71/; 1418/2/; 1526/45/; 1864/44/; 2124/52/; LKŽ 2, 708–709). Poza tęczę słowo *drignė* może oznaczać 'jasne koło (koronę) obwód wokół księżyca lub słońca' (słowem *drignė* także nazywa się roślinę lulka czarnego (*Hyosciamus niger*); inne znaczenia słowa *drignė*: 'tarte kartofle'; 'wiercipięta') (LKŽ 2, 709). *Drignėtas* to: 1. 'odurzony lulkiem'; 2. 'pstry, jaskrawo pasiasty' (LKŽ 2, 709). A więc *drignė* oznacza to, co jest pstre, pasiaste, kolorowe. W okolicach Gierwiat, Hoduciszek jest używane słowo *Dzigna* (LTR 4152/60/; LKŽ 2, 999), którym nazywa się tęczę, a które fonetycznie jest bliskie słowu *Drignė*.

W folklorze są spotykane i takie nazwy tęczy jak *Dermės juosta* 'wstęga ładu' (LTR 1864/44/; 3115/223/), *Malonės juosta* 'wstęga łaski' (DPSO 61), *Linksmynė* (*Linxmine*) (LM 1, 62; Jucevičius, 76). Te nazwy tęczy są rzadko używane lub zostały zapisane jako pojedyncze fakty. Ich pochodzenie w opowiadaniach ludowych jest związane z pewnym kulturowym, religijnym kontekstem, i o tym będzie mowa w dalszym ciągu.

Jednakże oddzielnie należałoby omówić nazwę *Linksmynė*. To słowo nie jest charakterystyczne dla folkloru, przynajmniej w materiałach LTR oraz Katalogu Litewskiego Folkloru Słownego nie udało się na nie trafić. Tęczę tak nazywa Teodor Narbutt w podaniu o światowym potopie i przysłanej ludziom po nim przez boga *Praamžius* „uspokoicielce tęczy Linksmynė”. *Linksmynė* wymienia także L. A. Jucewicz (LM I, 62; Jucevičius, 76).

Słowo *Linksmynė* jest ekwiwalentem rosyjskiej nazwy tęczy *raduga*, białoruskiej *vjasjolka*, ukraińskiej *veselka*. *Raduga* została urobiona z *radz* 'wesół' (Fasmer, 431), *vjasjolka* z *vjasily* 'wesół', *veselka* ze słowa *veselųj* 'wesół'. Litewskie *linksmynė* podobnie od *linksmas* 'wesół'. *Linksmynė* nie jest słowem charakterystycznym dla języka mówionego. Poza wspomnianymi źródłami piśmiennictwa, słowo to zostało zapisane w dwóch słownikach z końca XIX w. i pierwszej połowy XX w. (Miežinis; Baronas, 465, patrz także LKŽ 7, 542). Być może *Linksmynė* do języka litewskiego przyszło w wyniku wpływów języków słowiańskich jako kalka językowa słów *raduga* i *vjasjolka*.

Takie są nazwy tęczy zapisane w folklorze litewskim. Odzwierciedlają one cechy tęczy jako mitycznego wyobrażenia: zarówno zewnętrzne określające jej wygląd (kształt łuku, barwność, jaskrawość), jak i wewnętrzne,

czyli funkcje (ssanie wody, wprowadzanie pojednania), korelację z pewnymi mitycznymi postaciami (Bogiem, Łaumą, Smokiem).

Kontekst tęczy w sporej części ujawnia jej związki z pewnymi postaciami mitycznymi, których imiona często figurują w jej nazwach. Jak wspomniano, tęcza może być związana z Bogiem i trzymaną przez niego wstęgą:

Kai baigia lyt, tai atsirunda Dieva juosta. Jos vienas galas vienam ažeri, kitas kitam. Tai raiškia, kad jau daugiau nelis (LTR 1791/22/). [Gdy przestaje padać deszcz, ukazuje się wstęga Boga. Jeden jej koniec w jednym jeziorze, a drugi w drugim. To oznacza, że więcej już nie będzie padać.]

Jeśli tęcza jest przedstawiona jako mająca związek z Bogiem, jej powstanie objaśnia się jako wynik potopu i znak dany ludziom przez Boga, że więcej „potopu” już nie będzie:

Iki patapo vaivorykštės nebuva, o po patapo atsirada ženklų, reiškiančių, kad Dievas daugiau žmonių neskandys (LTR 4152/60/). [Do potopu tęczy nie bywa, a po potopie ukazują się znaki oznaczające, że Bóg nie będzie więcej topił ludzi.]

Nu, tai dzigna yra po patapo. Reiškia, kap buvo, tai jau daugiau nebus patapas jau. Tai yra tokis znokas, kad daugiau nebus patapas (LTR 4152/60/). [No, to *dzigna* jest po potopie. Znaczy się, jak było, to więcej już nie będzie potopu. To jest taki znak, że więcej nie będzie potopu.]

Legenda o „potopie” do litewskiego folkloru trafiła z chrześcijaństwa, ze Starego Testamentu (Księga Rodzaju, 6–9). Ta legenda w podaniach jest podawana w wersji skróconej, przywoływane są jedynie jej fragmenty, epizody, w opowiadaniach ludowych uzasadniające, komentujące pochodzenie tęczy. Bóg, najczęściej z kontekstu jest jasne, że jest to Bóg judeo-chrześcijański, jest przedstawiany jako sprawca tęczy.

Tęcza jest kojarzona z Bogiem także w lotewskim folklorze słownym. Tylko w tym przypadku Bóg — sprawca tęczy pojawia się w kontekście innego tematu, którego charakterystycznymi bohaterami są postaci mityczne. W jednym z podań opowiada się, że w tych czasach, gdy dopiero została stworzona ziemia (*Senesenos laikos, kad Dievs vēl nesen bijis zemi radījis*), Bóg był władcą słońca, a Diabeł (łot. *Velns*) deszczu. Diabeł posłał na ziemię ogromne ulewę i wichury. Zaczął się potop. Bóg, chcąc przerwać szaleństwa Diabła, próbował mu tego zabronić. Jednak Diabeł na nic nie zwracał uwagi. Wtedy Bóg postanowił posłać na ziemię silne promienie słoneczne. Promienie te osłepiły Diabła. Przenikały one przez chmury deszczowe i w ten sposób powstała tęcza (LTT, 43–44). Tęcza jest więc wynikiem współdziałania promieni słonecznych wysłanych przez Boga i deszczu będącego w dyspozycji Diabła, skutkiem walki dwóch przeciwstawnych postaci mitycznych.

Ścisły związek Boga i tęczy odzwierciedla także łotewskie podanie o Bogu z młotami. Gdy Bóg podnosi jeden młot, powstaje jedna tęcza, gdy podnosi drugi młot, ukazuje się druga tęcza, a gdy podnosi trzeci młot, ukazuje się trzecia tęcza, mętniejsza niż dwie pierwsze (LTT, 44). Młot zarówno w mitologii litewskiej, jak i łotewskiej jest atrybutem Boga Gromowładcy. Jednak w tym podaniu nie wspomina się, o jakim Bogu jest mowa. Bez względu na to, na uwagę zasługuje związek boskiego młota i tęczy, że w czasie manipulowania przez Boga swoim narzędziem — młotem powstaje tęcza, tj. zjawisko związane z meteorologią (por. z Perkunasem, który rzucając toporem, wywołuje błyskawice lub grzmoty; zob. LTR 759/5/; 1640/128/). A więc w podaniach łotewskich ujawnia się to, iż nie tylko Bóg chrześcijański, jak to jest charakterystyczne dla folkloru litewskiego, ale i Bóg tradycji mitologicznej mógł być powiązany z tęczą.

Na Łotwie jest znane podanie o tęczy jako zwykłym materialnym obiekcie. Podanie głosi, że jeden człowiek pomalował łuk wozu siedmioma kolorami. Ten łuk wyglądał okazale — lśnił w słońcu. Bogu nie spodobała się taka pycha i wciągnął on łuk zarozumialca na niebo; ten łuk stał się tęczą (LTT, 44). To, że tęcza może mieć naturę rzeczową, potwierdza także niemiecka twórczość słowna. Opowiada się, że wszyscy pijani ludzie muszą ciągnąć chmury, i właśnie tęcza im służy jako *orczyca* (HDA, 588). A więc tęcza nie tylko w tradycji bałtyckiej, ale i w germańskiej jest łączona z częściami wozu. Obiekty różnego rodzaju są łączone według ich cech zewnętrznych — pod względem kształtu.

Inna postać mityczna, z którą związek tęczy jest szczególnie, jest Łaunie 'Łauma'. Jak wspomniano, tęcza często jest określana jako *Laumės juosta* (LTR 898/132/; 1300/315/; 1627/77/; 2514/129/; 3835/44/; LMD I 1002/236/; DSPSO 61; LKŽ 7, 190). Tęcza jest atrybutem Łaumy, częścią jej ubioru lub narzędziem, za pomocą którego Łauma wykonuje pewne czynności. Tę mityczną postać z tęczą zbliża najpierw to, że obie mają związek z wodą. Woda zalegająca w zbiornikach na ziemi jest ciągnięta przez tęczę do nieba, gdzie staje się deszczem i z powrotem wraca na ziemię w czasie opadów. Bardzo często wyobrażano sobie, że to właśnie Łauma ssie wodę, jest gwarantem tego nieustającego procesu:

Vaivorykštė tai yra Laumės juosta, kurią Laumė pratęsia į upes, ežerus ir traukia vandenį debesin, sudarydama lietų (LTR 1083/89/; zob. także LTR 374c/1219/). [Tęcza jest to wstęga Łaumy, którą przedłuża do rzek, jezior i ciągnie wodę do chmur, tworząc deszcz.]

Sama istota Łaumy w sporej części jest związana z wodą: częste miejsce jej pobytu w podaniach znajduje się w pobliżu wody. Tutaj ona pierze, ki-

janką obija bieliznę, kąpie się, czesze włosy (LMD 613/20/; LTR 1167/493/; 4056/48/; 1438/223/; 5083/107/). Pranie jest szczególnie charakterystyczną czynnością Łaumy. W jednym z podań komentujących powstanie tęczy, które jest łączone z łaumami, te łaumy są właśnie określane jako praczki:

Vieną kartą laumės skalbė baltinius, jų buvo visokių spalvų. Jos visus baltinius išdėjo ant pievos pažiūrėt. Tuo tarpu viena laumė liepė jiems pakilti aukštyn, ir tie baltiniai ant dangaus sudarė gražią, įvairių spalvų juostą. Todėl ją pavadino laumės juosta, arba vaivorykštė (LTR 1300/315/). [Pewnego razu łaumy prały bieliznę w różnych kolorach. Rozłożyły pranie na łące, aby je obejrzeć. W tym czasie jedna z łaum kazała bieliznie wznieść się w górę, i ta bielizna na niebie utworzyła ładną, różnobarwną wstęgę. Dlatego została ona nazwana wstęgą Łaumy albo tęczą.]

Inną dziedziną działalności łaum, związaną z pochodzeniem tęczy, jest tkactwo. Łaumy w folklorze litewskim często są przedstawiane jako prządk, tkaczka (LMD I 144/16/; LTR 499b/18/; 935/12/; 2989/340/; 3577/129, 130/; 3665/197/). Podanie o powstaniu tęczy głosi, że wstęgi utkane przez łaumy, podobnie jak i we wcześniej wspomnianym tekście bielizna uprana przez łaumy, wznoszą się do nieba:

Vieną kartą laumės audė juostas ir iškėlusios žiūrėjo, katros gražesnė. Ir štai pamatė, kad trečiosios laumės juosta pakilo ant dangaus. Ten ir dabar pasiliko (LTR 1300/323/). [Pewnego razu łaumy tkaly wstęgi i wznosząc je oglądały, które z nich są najładniejsze. I wtem spostrzegły, że wstęga trzeciej łaumy wzniosła się na niebo. Znajduje się ona tam do tej pory.]

Związek tęczy i tkaniny został zawarty nie tylko w litewskiej tradycji mitologicznej, ale też i w innych. Na przykład jedno z plemion indiańskich wierzyło, że tęcza jest to tkanina, utkana przez ogromnego pająka chcącego złapać słońce (HDA, 590).

Został zapisany jeden wariant podania, w którym stwierdza się, że tęcza powstała ze wstęgi, którą zgubiła Łauma:

Vaivorykštė atsirado šitaip. Sako, laumę vijęs raganius. Laumė bėgdama pametus sava juostą, tai kai pa letaus, ir pasimata juosta (LTR 1870/35/). [Tęcza powstała w ten sposób. Opowiadają, że Łaumę gonił czarownik. Uciekając, Łauma zgubiła swoją wstęgę, dlatego po deszczu pojawia się ta zgubiona wstęga.]

Tęcza jest wstęgą Łaumy w tym znaczeniu, że była ona w dyspozycji tej postaci mitycznej, zapewne jako część ubioru. Wstęgę Łauma zgubiła uciekając od czarownika. Związek Łaumy i czarownika nie jest charakterystyczny dla litewskiego folkloru słownego. Są znane związki Łaumy z diablem (*Velnias*), Perkunasem i ze zwykłym młodzieńcem ze wsi (LTR 1722/195/; 4941/221, 440/; 1255/254/; 1550/486, 505/; 1579/195/; Jucevičius, 75–76). Może być, że czarownik w omawianym podaniu jest zamiennikiem jakiejś innej postaci.

Oto jeszcze jeden tekst folkloru, w którym mówi się o Łaumie i jej wstędze — tęczy, przedstawiony przez Ludwika Adama Jucewicza:

Laumė tai buvusi stebuklingo gražumo deivė, ji gyvenusi debesyse. Ką ji globojusi — apie tai žmonų kalbos nieko nepasako. O jos istorija buvusi tokia: sėdėdama savo deimantinėje krasėje, pamačiusi kartą vieną dailų vaikiną ant žemės ir, išskleidusi savo juostą (vaivorykštę), nusileidusi pas jį. To pasimatymo vaisius buvęs toks, jog dievaitė pagimdžiusi sūnų, vardu Meilų. Sūnų tą auklėjusi viena žiniuonė Vilijos pakrantėje. Motina tris kartus dienoje nužengdavusi iš dangaus ir penėdavusi jį savo krūtimis; šitaip trukę keletą mėnesių, kol vyriausiasis dievas susekęs, kame Laumė laikanti paslėpusi savo ir žemės vyro meilės vaisių, o tada stvėręs jį už kojų ir bloškęs virš pačių aukščiausių debesų ir tenai, sietyne, davęs jam žvaigždžių tarpe vietą. Pačiai dievaitei jis nupjovęs krūtis ir, sukapojęs į smulkius gabalėlius, išsėjęs jas po visą žemę. Todėl tad mūsų liaudis akmenėlius, žinomus mineralogijoje belemnitų ar perkūno strėlių vardu, vadina Laumės papais. Vaivorykštę prūsai ir žemaičiai taip pat vadina Laumės juosta (Jucevičius, 75–76). [Łauma była przecudownej urody boginką mieszkającą w chmurach. Czym ona się opiekowała, o tym ludzie nic nie mówią. Jej historia była taka: pewnego razu, siedząc w swoim diamentowym krześle, spostrzegła na ziemi przystojnego młodzieńca, rozwinęła swoją wstęgę (tęczę) i zeszła do niego. Owocem spotkania było to, że boginka urodziła syna imieniem Meilus. Tego syna wychowywała pewna znachorka na brzegu Wilii. Matka trzy razy dziennie schodziła z niebios i karmiła go swoją piersią. Trwało to kilka miesięcy, aż najwyższe bóstwo wytopiło, gdzie Łauma chowa owoc miłości swojej i mężczyzny z ziemi. Wtedy [bóg] chwycił dziecko za nogi i rzucił nim ponad najwyższe chmury i tam w gwiazdozbiórze wśród gwiazd dał mu miejsce. Samej bogince uciął piersi i posiekał na drobne kawałki, które rozsiał po całej ziemi. Dlatego nasz lud kamyczki, w mineralogii znane pod nazwą belemnitów lub strzałek piorunowych, nazywa cyckami Łaумы. Tęczę Prusowie i Żmudzini także nazywają wstęgą Łaумы.]

Niektórzy autorzy wątpią w autentyczność tego utworu. Taką krytyczną opinię wyrazili Meilė Lukšienė i Zenonas Slaviūnas w komentarzach do *Dzieł L. A. Jucewicza* (wyd. 1959 r.). Twierdzą, że w litewskim folklorze nie istnieje analogiczne podanie o Łaumie (Jucevičius, 622). Zdaniem Jonasa Vaiškūnasa, taka ocena autentyczności tekstu jest hiperkrytyczna i nie jest dostatecznie umotywowana (Vaiškūnas, 18–19). Kwestionując problem autentyczności tej narracji, należy przyznać, że posiada ona pewne elementy autorskie. Utwór mógł być uzupełniony przez samego L. A. Jucewicza o wymyślone detale poprzez dosyć swobodne jego streszczenie i w ten sposób przedstawił go jako częściowo ludowy, a częściowo jako wersję opowiadania autorskiego. Jednak podstawowe składniki struktury semantycznej tego tematu i pewne ich związki są poświadczane przez inne narracje litewskiej twórczości słownej. Jest to związek Łaумы i tęczy, motywy miłości Łaумы i „ziemskiego młodzieńca”, dziecka Łaумы, bliski związek Łaумы i „najwyższego boga” (należy sądzić, że w tym miejscu chodzi o Perkunasa). Tak więc temat ten być może nie jest autentyczny pod względem wszystkich jego części składowych, ale jądro jego struktury semantycznej jest związane

z litewską tradycją mitologiczną. Poza tym, należy podkreślić, że podstawę folklorystyczną omawianego tekstu poświadczą jeszcze jedno podanie o podobnej treści. Zostało ono zapisane przez znanego zbieracza folkloru, krajoznawcę Balyśa Buračasą:

Zemaitijoje, netoli Kuršėnų, yra Laumakių balos, kuriose seniau irgi gyvenusios jaunos, gražios laumės, o čia pat, Kipšų dvare, bastėsis kipšų, arba velnių, karaliūnas. Jaunos laumutės, įsismylėjusios kipšų karaliūną, viliodavo jį padebesiuose patiesusios gražią juostą, kurią ir visi Kipšų dvarelio darbininkai matydavę tysant iš Laumakių raisto. Kartą dangaus deivasis Perkūnalis supykęs nepermaldaujamai ir trenkęs iš padebesio į laumių raistą. Tuomet galą gavo karlaiūnas Kipšas ir jo mylimoji Laumė. Kipšo liko tik širdis, kuri ir dabar ten tebėra akmeniui pavirtusi. Kipšo būta didoko, nes jo suakmenėjusi širdis, stovinti Laumių raiste, ant Velnio pylimo, yra dviejų metrų aukščio (Buračas, 39). [Na Žmudzi w okolicach Kurszan znajdując się bagna w miejscowości Łaumakiai, w których dawniej zamieszkiwały młode, piękne łaумы, a nieopodal w Czarcim dworku błąkał się król czartów (lit. *kipšas*) lub diabłów (lit. *velnias*). Młode łaумы zakochały się w królu czartów i kusiły go piękną wstęgą rozłożoną w przestworzach, która była widziana przez wszystkich robotników Czarciego dworku, jak rozpościerała się z bagna w Łaumakiai. Pewnego razu bóg niebios Perkūnalis nieubłaganie zagniewał się i uderzył z niebios w bagno łaum. Wtedy zginął król Czart i jego ukochana Łauma. Z Czarta pozostało tylko serce, które do tej pory tam znajduje się zmienione na kamień. Czart widocznie był wielki, gdyż jego skamieniałe serce leżące w bagnach łaum na czarcim nasypisku liczy dwa metry wysokości.]

Nie ma wątpliwości, że podania zapisane przez L. A. Jucewicza i B. Buračasą są to dwa warianty tego samego tematu. W okolicach Łaumakiai, które wymienia się w wariacie podania przedstawionego przez B. Buračasą, jest znane podanie o temacie innego typu (KbPK 6b), w którym opowiada się o miłości czarta do Łaумы i o tym, że czart odwiedzał Łaumę właśnie w miejscowości Łaumakiai (LTR 4941/205, 221, 440/; 4944/281/). A więc Łaumakiai z Łaumą i czartem są kojarzone nie w jednej narracji folklorystycznej. Potwierdza to prawdziwość podań zapisanych przez B. Buračasą i częściowo przez L. A. Jucewicza.

W wariacie L. A. Jucewicza mówi się o miłosnym związku Łaумы i „ziemskiego młodzieńca”, w tekście B. Buračasą — o Łaumie i postaci chtonicznej — czarcie. W pierwszym przypadku Łauma nie zostaje ukarana przez bezimiennego „najwyższego boga”, który posiekał piersi Łaумы na kawałki, które później przemieniły się w belemnity — *cycki Łaумы*, w drugim przypadku para zakochanych zostaje ukarana przez „boga Perkunalisa”, który uderzył w Łaumę i jej ukochanego, a serce czarta zamienił w ogromny dwumetrowej wysokości kamień. A więc w obu wariantach podania powtarza się schemat tematyczny o analogicznej strukturze z pewnymi wariantami.

W omawianym podaniu reprezentowanym przez dwa warianty najbardziej interesujące jest to, co zostało powiedziane o tęczy i jej związku z Łaumą. Tęcza w tych tekstach jest uważana za wstęgę Łaумы, atrybut postaci

zamieszkującej chmury / niebiosa. Wstęga służy Łaumie jako środek do komunikowania się z ukochanym. Łauma / młode łaumy spostrzegła na ziemi przystojnego młodzieńca / czarciego królewicza i rozpostarła swoją wstęgę — tęczę, za pomocą której spuszczała się do ukochanego / kusiła czarciego królewicza. To oznacza, że tęcza pomagała Łaumie lub młodym łaumom znajdującym się w chmurach lub niebiosach wejść w kontakt z ziemską istotą. Funkcja tęczy jako pośredniczki pomiędzy niebem a ziemią została poświadczona i w innych materiałach, o których mowa będzie w dalszym ciągu.

L. A. Jucewicz tęczę kojarzy z Łaumą jeszcze w jednym miejscu swego dzieła *Litwa* (1846 r.) i w nieco innym kontekście niż wcześniej omawiany. Zdaniem autora, tęcza może być nazywana *Linksmynė*. To imię tęczy kojarzone przez L. A. Jucewicza z Łaumą jest właśnie objaśniane jako uogólniona charakterystyka pewnych jej cech („zła uwodzicielka, boginka niestałości kobiet”; Jucevičius, 76):

„Jos juosta todėl esanti vadinama linksmynė, kad ji turinti ypatingą linksminti vargšus žmones; ji žėrinti vien iš tolo mirtingųjų akimis, o kai prieini artyn — tuojau dingstanti. O argi tai nėra visų mūsų apgaulingų lūkesčių, visų gražiausių, vaivorykštės spalvomis žėrinčių mūsų vilčių paveiklas?!” (Jucevičius, 76) [Ję [Łaumy — N.L.] wstęga dlatego jest nazywana *linksmynė*, ponieważ ma on właściwość weselenia biednych ludzi; ona połyskuje jedynie z daleka w oczach śmiertelników, a gdy się zbliżysz — nagle znika. Czy aby to nie jest obraz złudnych oczekiwań, najpiękniejszych nadziei wszystkich nas, lśniących kolorami tęczy?!”].

Taka interpretacja tęczy jako wizerunku złudnych oczekiwań, najpiękniejszych nadziei nie jest charakterystyczna dla folkloru litewskiego.

A więc tęcza mogła być wyobrażana jako obiekt związany z działalnością Łaumy, z jej skutkami (uprana bielizna, utkana wstęga, które wznoszą się ku niebu) i widocznie jako detal ubioru tej istoty, jako środek pozwalający Łaumie wchłonać wodę ze zbiorników znajdujących się na ziemi, i wreszcie jako most, którym Łauma schodzi z niebios na ziemię. Tęczę z Łaumą wiąże wyraźna „wodna” natura obu tych wyobrażeń i to, że oba podtrzymują kontakt z mitycznymi sferami świata — ziemią i niebem. Tęcza może być uważana za metonimię Łaumy, detal odzwierciedlający jej naturę i reprezentujący tę istotę.

Jeszcze jedną mityczną postacią, z którą tęcza może być bezpośrednio identyfikowana, jest Smok:

Laumės juosta yra smakas, jis traukia visus galus, bet šventas Jurgis jį prilaukia. Jis turi devynias galvas ir traukia per jas vandenį ir kas papuolė įtraukia (LTR 374c/1219/). [Wstęga Łaumy jest to smok, on ciągnie wszystkie końce, ale święty Jerzy go przytrzymuje. Ma on dziewięć głów i ssie nimi wodę i wciąga wszystko, co popadnie.]

Nu, sakydavo seniau, vaivorykštė — vadinasi, smakas. Sako: ana smakas. Nugė, sako, smakas tai velnias, sako, iš marių vandenį traukia, — tep sakydavo (LTR 51:15/10/). [No,

dawniej mówiono, tęcza — to jest smok. Mówiono: o, tam smok. No więc, mówiono, smok jest to diabeł (*Velnias*), mówiono, że z morza wodę ssie, — tak właśnie mówiono.]

W pierwszym tekście tęcza (wstęga Łaumy) została przedstawiona jako Smok z dziewięcioma głowami ssący nimi wodę i wszystko, co popadnie. Wspomniany został także przeciwnik Smoka — św. Jerzy, który tutaj inaczej niż w baśniach litewskich (LTR 3108/42/; 1783/30/; 3108/42/) lub ikonografii nie walczy z tym potworem i zabija go, a jedynie „przytrzymuje”, widocznie powstrzymuje, hamuje. W litewskich baśniach smok często jest określany słowem *Smakas*. Jego odpowiednikiem może być diabeł (*Velnias*; LTR 2941/5/; 3414/48/; 4151/15/). A więc w drugim cytowanym podaniu Smok jako diabeł charakteryzowany jest nieprzypadkowo.

Smoka z tęczą łączy przede wszystkim ścisły związek z żywiołem wodnym. Smok często jest przedstawiany jako zwierzę wodne, którego charakterystycznym miejscem przebywania są duże zbiorniki. Z morza Smok przypływa na miejsce walki na ziemi, gdzie oczekuje na niego jego przeciwnik (LTR 260/125/; 461/67/; 1125/73/; 2134/3/; 3241/139/; zob. także inne warianty AT 300). Gdy zostają ścięte smocze głowy, „nie wiadomo skąd pojawiła się woda, wszędzie, gdzie się zerknie, strumieniami lała się” [„kažne iš kur radosi vanduo, kur tik žiūrint vis upeliai bėgo”] (LMD I 492/3a/). Po zabiciu Smoka może nawet rozpocząć się ogromny potop (LTR 1038/161/). Smok charakteryzuje się ambiwalentną naturą: związkiem nie tylko z wodą, ale i z ogniem, ukazuje się nie tylko jako zwierzę chthoniczne, płaz, żmija, ale też jako ptak ze skrzydłami (LTR 1884/113/; 2145/285/; 3109/76; 4562/41/). A więc Smok, tak samo jak i tęcza, łączy się zarówno ze sferą ziemską, jak i z niebem. Smok, przedstawiciel świata wodnego, widocznie ze względu na jego związki z przeciwstawnymi poziomami mitycznego świata mógł być tym obiektem, który gwarantował ruch wody między ziemią a niebem. Tę funkcję pełnił właśnie Smok — tęcza, wyobrażana jako istota w ciele Smoka.¹

W kontekście tradycji chrześcijańskiej tęcza była kojarzona nie tylko z biblijnym Bogiem, ale i z takimi postaciami tej religii, jak Adam i Ewa. Ilustrują to dwa warianty podania (LTR 2281/10, 11/). Tęcza w nich jest nazywana wstęgą Adama i Ewy:

¹ Wyobrażenie tęczy jako smoka, żmii jest znane także z mitów innych narodów świata. Żmiję w tęczy można dostrzec w mitologii Indian Ameryki Północnej i Południowej, aborygenów australijskich, plemion dahomejskich i ich sąsiadów w Afryce Zachodniej, Starożytnej Persji (FWSD, 922). Australijczycy przy pomocy wyobrażenia żmii-tęczy wyrażali wierzenie, że istnieje duch wodny, żmija-potwór. Ta australijska tęcza kojarzy się z deszczem i magią płodności (MS, 462). Chińczycy tęczę wyobrażali jako smoka zgiętego w łuk (MNM I, 654).

Kai dievas išvare Adomą ir Ievą iš rojaus, tai atajeme iš jų rūbus ir juostas, katram pasijuosusi nešiodava. A po tam, kai buvo patapas, tai visi žmonės prigėra, a lika tik vienas Nuojus. Dievui paiškadija žmonių, ir nurakavoja daugiau takias karones nebedaryt. Kad natranti žmones vierytų ja žodžiam, pakabina un dungaus Adomo ir Ievos juostas, katras ir parodo kai kadu svetui (LTR 2281/10/). [Gdy Bóg wygonił Adama i Ewę z raju, to zabrał im odzież i wstęgi, które nosili. A potem, gdy był potop, to wszyscy ludzie potopili się, został tylko jeden Noe. Bóg pożałował ludzi i zdecydował, że nie będzie więcej nasyłał takiej kary. Aby natrętni ludzie uwierzyli jego słowom, na niebie zawiesił wstęgi Adama i Ewy, które niekiedy ukazują się światu.]

Motyw wygnania Adama i Ewy z raju w podaniu zostaje połączony z opowiadaniem o światowym potopie, wskazując związek pomiędzy grzechem pierwszych ludzi i degradacją całej ludzkości. Adamowi i Ewie zostaje przyznany atrybut wstęgi i kojarząc go z tymi postaciami, zostaje objaśnione powstanie tęczy.

W drugim wariantcie omawianej tematyki wyrażenie *Adomo ir Ievos juosta* trafia się jedynie w pierwszym zdaniu tekstu. Stwierdza się w nim: Wstęga Adama i Ewy (tęcza) ssie wodę do chmury. To stwierdzenie łączy się z tematem folklorystycznym o ssącej mocy i o tym, że ta wstęga (niby trąba) przyciąga wodę, a nawet babę, która prała ubranie w jeziorze (LTR 2281/11/).

W narracjach folklorystycznych odzwierciedla się nie tylko widoczny i wyobrażalny wygląd tęczy, związki z mitycznymi postaciami, ale i czynności wykonywane przez nią, które charakteryzują funkcje tęczy jako zjawiska mitycznego. Charakterystyka mitologemu pozwala dokładniej zrozumieć i odtworzyć jej sens. O działaniach przypisywanych tęczy wspomniano już wcześniej. Teraz ta kwestia zostanie omówiona dokładniej.

Podstawową czynnością wykonywaną przez tęczę, która ją charakteryzuje, jest ssanie wody ze zbiorników wodnych (jezior, rzek, mórz) znajdujących się na ziemi do nieba — do chmur, gdzie zmienia się ona w deszcz i jako krople deszczu powraca na ziemię. W ten sposób przebiega cykliczny ruch wody i ten proces cyrkulacyjny łączy ziemię i niebo.

Laumės juosta geria vandenį iš ežerų ir upių. Be tos juostos, debesiai pristigtų vandens ir mes neturėtum lietaus. Kada laumės juosta siurbia vandenį, tai vanduo net ūžia (LTR 898/132/). [Wstęga Łaumy pije wodę z jezior i rzek. Bez tej wstęgi chmurom zabrakłoby wody i nie mielibyśmy deszczu. Gdy wstęga Łaumy ssie wodę, to woda aż szumi.]

Czynności tęczy określane są następującymi czasownikami: *gerti* 'pić', *siurbti* 'ssać', *sriaubti* 'siorbać', *traukti* 'ciągnąć', *imti* 'brać' (LTR 898/132/; 1627/177/; 1158/276/; 4310/173/; LKŽ 13, 940). Czasami jest ona określana jako żywa istota ssąca wodę. Tą istotą może być Łauma lub Smok:

Matas, kumet mēlyna geltona unt dangaus — laumēs ir vadin. Anos vandenį traukė (LTR 3783/1976/). [Pora, kiedy widzimy niebo niebieskie, żółte, jest nazywana porą laum. One ciągną wodę.]

Laumė vandenį traukia (LTŽ 7, 190). [Łauma ciągnie wodę.]

Laumės juosta yra smakas, jis traukia visus galus [...] (LTR 374c/1219/). [Wstęga Łaumy to jest smok, ona ciągnie wszystkie końce [...].]

W podaniach łotewskich tęcza jest przedstawiana jako zwierzę pijące z rzeki lub jeziora:

Vecie teic: Varavīksne dzerot kā kāds zvērs pie upes vai ezera (LTT, 45) [Starzy opowiadają, że tęcza niby jakieś zwierzę pije u rzeki lub jeziora.]

Litewska Łauma, Smok, łotewskie zwierzę są to personifikowane formy tęczy. W niektórych podaniach podkreśla się rolę tęczy jako gwaranta deszczu:

Dar jis (vyro senelis Adomėnas) sakėdavęs, kad laumės juostos siurbia iš ežerų ir upių vandenį, papildo debesius vandeniu, kad paskui jie vėl galėtų lašus barstyti ant žemės. Be lietaus būtų visiems labai blogai (LTR 1627/177/; patrz także LTR 1484/112/). [Jeszcze on (dziadek męża Adomenas) opowiadał, że wstęga Łaumy ssie wodę z jezior i rzek, uzupełnia chmury wodą, żeby potem one znowu mogły kropie rozsypywać na ziemię. Bez deszczu wszystkim byłoby bardzo źle.]

Gdy tęcza z morza pobiera wodę do łuku, potem może nawet dwa tygodnie deszcz padać:

Iš marių, iš marių jima vandenį. Ir priijima pilnų itų lankų. Ir tadų jau — dvi kokias nedėlias — lija lietūs (LTR 4310/177/). [Z morza, z morza bierze wodę. Nabiera pełny łuk. I wtedy już jakieś dwa tygodnie deszcz pada.]

A więc podkreśla się związek tęczy zarówno z wodą na ziemi, jak i na niebie. Tęcza to pośredniczka, łączniczka pomiędzy wodami różnych sfer mitycznego świata.²

W folklorze litewskim o tęczy mówi się, że ona wraz z wodą ze zbiornika może wessać i to, co w nim lub obok znajdowało się. Jednym z takich wyspanych obiektów są ryby³:

² Motyw tęczy jako ssącej wodę jest znany także w folklorze Słowian wschodnich. Rosjanie tęczę wyobrażali sobie jako pijącą wodę z jezior, rzek i studni, a potem ta woda w postaci deszczu była z powrotem posyłana na ziemię. Dawniej w guberni charkowskiej opowiadano, że tęcza to rura, której jeden koniec styka się z niebem, a drugi opuszczony jest w studnię (Afanasev, 100). Białorusini także opowiadają o tym, jak tęcza pije wodę z rzeki (SBN 49).

³ Temat tęczy wciągającej wodę z rybami pojawia się także w folklorze niemieckim (HDA, 586–587).

Ji [orarykštė — N. L.] *sugeria vandenį. Ji sugeria ir mažas žuvelės* [...] (LTR 1539/29/). [Ona [tęcza — N.L.] spija wodę. Ona spija i malé rybki [...].]

W jednym z podań łotewskich także jest mowa o tym, że tęcza wraz z wodą ze zbiornika wciąga ryby:

[...] Varaviksna, sūcot ūdeni, uzsūc visu to, kas ir ūdenī, sevišķi zivis. Ja parādas Varaviksna, tad zivis glābjas tuvāk pie dibena (LTT, 45). [Tęcza ssąc wodę wsysa wszystko, co znajduje się w wodzie, zwłaszcza ryby. Gdy pojawia się tęcza, ryby próbują ratować starając się znaleźć się u dna].

Jednak moc ssąca tęczy nie ogranicza się do tego. Tęcza może wciągnąć nawet zwierzęta i ludzi:

Drignē pasidaro po didelio lietaus, ir paskui debesiai traukia undenį šituo dirgni ir kai pritraukia daug undenio, tadu vėl lyja. Ir jos reikia saugotis, kai ji traukia undenį katroj vietoj, sutraukia gyvulius ir žmones (LTR 1848/112/). [Tęcza pojawia się po dużym deszczu, i potem chmury ciągną przez tę tęczę wodę i gdy naciągną dużo wody, wtedy znowu zaczyna padać deszcz. I trzeba jej strzec się, gdy ona ciągnie wodę w którychś miejscu, wciąga zwierzęta i ludzi].

W niektórych podaniach konkretyzuje się, podaje się, jakie zwierzę zostaje wciągnięte. To może być baran, cielę, kozy (czasami razem z pastuchem):

Drigne — vaivorykšte. Saka, traukia undenį iš upes ir iš ežera. Gane netoli nuo ežera tes Keležeriais gyvulius ir ištrauke aviniokų — intrauke aviniokų drignen, o paskui kelintam lauki tų aviniokų išlija, ir gyvų (LTR 4759/433/; patrz także LTR 2378/197/). [Drigne — tęcza. Mówią, ciągnie wodę z rzeki i z jeziora. Niedaleko od jeziora pod Keležeriai pašli zwierzęta i wciągnęło barana — wciągnęło barana do tęczy, a potem na którymś polu ten baran spadł z deszczem, i żywy].

Piemuo lauki gane veršius, tai triaublė (vaivorykštė) sutrauke veršį. Rada veršį išmestų kitoj pusaj ežera (LTR 2378/197/). [Pastuch w polu paśl cielęta, to triaublė (tęcza) wciągnęła cielę. Cielę znaleźli po drugiej stronie jeziora].

[...] Vaivorykštė traukia iš ežerų ir upių vandenį i debesis, kada juose vandens sumažėja. Kartais gali įtraukti medžius, gyvulius ir žmones. Kartą buvo įtraukusi piemenį ir tris jo ožkas (LTR 1167/433/). [Tęcza ciągnie z jezior i rzek wodę do chmur, gdy w nich zmniejsza się ilość wody. Czasami może wciągnąć drzewa, zwierzęta i ludzi. Pewnego razu wciągnęła pastucha i trzy jego kozy].

Znane są także łotewskie podania o wciągniętym przez tęczę zwierzęciu. W jednym z nich opowiada się, że pewnego razu pod wieczór, gdy pastuchy pašli zwierzęta nad jeziorem, ukazała się tęcza i zanurzyła jeden swój koniec w jezioro, aby nabrać wody. Pastuchy zadziwieni oglądali, jak woda z jeziora przez tęczę wznosiła się ku górze do chmur. Nie spostrzegli, gdy baran zbliżył się do tęczy, a ta wciągnęła i zwierzę, które zaczęło się wznosić ku górze do chmur. Tylko wtedy wszystko to zauważyli pastuchy. Wystraszeni

przybiegli do domu i opowiedzieli o zdarzeniu. Zabroniono im paść zwierzęta nad jeziorem, gdy tam tęcza pije wodę (LTT, 45).

W innym łotewskim podaniu o tęczy mówi się o krowie, która pasła się nad rzeką i została wciągnięta wraz z wodą. Niebawem zaczął się silny deszcz i razem z deszczem spadły kości krowy. Krowie mięso tęcza sama zjadła (LTT, 45). W podaniu tęcza ujawnia się nie tylko jako sączycielka wody, ale też odznacza się sporym apetytem, prawie jest żarłokiem. Między innymi jest to jedno ze znaczeń słowa *smakas*, którym może być nazywana litewska tęcza (patrz LKŽ 13, 94–95).⁴

Wcześniej wspomnieliśmy o jeszcze jednym obiekcie, który zostaje wessany przez tęczę — to człowiek. Tęcza przede wszystkim oddziałuje na tych ludzi, którzy znajdują się w pobliżu zbiorników wodnych, ponieważ tam najczęściej ukazuje się tęcza. Dlatego też ofiarą tęczy może stać się praczka:

[...] Rozy boba velēja rūbus azeri. Tuo česu nuslaide kaip narakiai (lyg tyčia) tokia triūba iš dungaus ir tik vurrrr... ir sutrauke bobų debesin su visu žlugčiu. A baisybe debesy undenia, kaip ažeras! Kurgi tau bus boba gyva — prigėra. Ku nugrimzda un dugnia, tai dugnys nebedaturėja ir trūka, a boba išlake žemyn. Lėke lėke, lėke lėke ir kaip laks stačiai kaminan, kaminu — gryčian, gryčiai — lovan (dūminių senų gryčių kaminas — skylė lubose ir stoge). Ir randa diedas bobų lovoj, matai, sava gryčian patropija nulėkte (LTR 2281/11/). [Raz baba klaskała kijanką odzież nad jeziorem. W tym czasie akurat taka trąba z nieba ukazała się i tylko wrrrr... i wciągnęła babę w chmurę z całą bielizną. A w chmurze wody co niemiara, jak w jeziorze! A gdzie to baba żywa ostanie się — utonęła. Gdy pogrążyła się na dno, to dno nie wytrzymało i pękło, a baba poleciała w dół. Leciała, leciała i wpadła prosto do komina, przez komin do izby, w izbie do łóżka (w starych chatach dymnych komin to dziura w suficie i dachu). I znalazł dziad babę w łóżku, widzisz, potrafiła do swej chaty wpaść].

W podaniu łotewskim o podobnej treści mówi się o kobiecie, która nad jeziorem prała bieliznę. Kobieta nie zwracała uwagi na tęczę, która ukazała się na niebie. Tęcza zanurzyła jeden swój koniec w jeziorze, i wyraźnie było widać, jak woda wznosi się ku górze. Wtem dziecko krzyknęło i znikło w tęczy. Jednak, gdy wystraszona kobieta wróciła do domu, znalazła tutaj

⁴ Wyobrażenie, że tęcza może wciągać zwierzęta, a nawet i ludzi, jest znane także w folklorze niemieckim. W jednym z podań stwierdza się, że pewnego razu pastuch ze zdziwieniem obserwował, jak tęcza ciągnie wodę. Zapędził on swoje stado w dolinę nad rzeką. I właśnie on sam razem z bydłem został wchłonięty i wiecznie pasie owce w niebie (HDA, 587). W ogóle należałoby podkreślić, że motyw o tęczy, którą wciąga w górę wszystko, co trafi się pod jej końce, jest dosyć rozpowszechniony w Europie: ten motyw jest znany narodom Słowian wschodnich, zachodnich i południowych, Niemcom, Węgrom. Jeszcze Grecy i Rzymianie mówili o pijącej tęczy (Afanasev, 100; Snoj, 329; HDA, 586). A więc traktowanie tęczy jako zjawiska, które wchłania, wsysa, jest dosyć powszechnie znane w tradycji mitologicznej narodów europejskich.

swego syna zdrowego i żywego. Okazuje się on razem z deszczem spadł na ziemię (LTT, 45–46).

W podaniach litewskich i łotewskich człowiek wciągnięty przez tęczę zwykle w ten czy drugi sposób powraca na ziemię. Motyw pochłaniającej tęczy kojarzy się z motywem człowieka wciąganego przez księżyc i tym sposobem objaśnia się etiologię konturów widocznych na ciele niebieskim (LTR 1293/180a/; 2281/6/). Niezwykle charakterystycznym obiektem przyciąganym przez księżyc jest dziewczyna idąca z nosidlami i wiadrami po wodę (LTR 1069/26/; 1083/167/; 2083/852/). Zostało zapisane analogiczne podanie związane z tęczą, w którym mówi się o dziewczynie, która szła po wodę do rzeki, schwytej przez to zjawisko przyrody:

Senuovieje žmonis kalbiedava, kad vaivuorykšti nusileidžia i kuokią nuors upį, i vandenius prisiemti sau atsargų vandens. Ir vieną kartą iš namų išieja mergaitė vandens į upį, uo kaip tik veivuorykštis buvęs nusileidęs. Ji su mediniais kibirukais nuvieja ir į tą vietą, kur buva nusileidęs vaivuorykštis. I negrįža į namus. Tada visi namiškiai spieji ir ieškoji juos — niekur nerado nei kibiriuku, nei juos pačiuos. Visi spieji, kad pagava vaivuorykšti. Dabar saka, vaivuorykšte yra įvairiaspalvi, kaip tik mergaitės sijuonas kada. Išieji su tuo sijuonu tuokiu įvairiaspalviu — daba matuos vaivuorykšti (LTR 5031/25/; patrz także LTR 1158/217/). [Dawniej ludzie opowiadali, że tęcza opuszcza się do jakiejś rzeki, aby uzupełnić zasoby wody w chmurach. I pewnego razu z domu wyszła dziewczyna po wodę do rzeki, a jak raz była tęcza. Ona z drewnianymi kubelkami poszła w to miejsce, gdzie była spuszczone tęcza. I nie wróciła do domu. Wtedy wszyscy domownicy zgadywali i szukali jej, ale nigdzie nie znaleźli ani kubelków, ani jej samej. Wszyscy domyślali się, że złapała ją tęcza. Teraz mówią, że tęcza jest różnobarwna jak kiedyś spódnica dziewczyny.]

W podaniu łotewskim o podobnej treści dziewczyna pochłonięta przez tęczę także przepada na zawsze:

Kādu reizi meita gājusi lieta laikā uz aku pēc ūdens. Lai gan skaidri varējis redzēt, ka akā esot bijis iemērķts Varavīksnes gals, tomēr meita nebaidījiesies un gājusi vien. Bet, kā gājusi, tā atpakaļ vairs arī neatnākusi — Varavīksne uzrāvusi debesīs. Vēlāk gan kāšus un vienu spaini atraduši to pašu māju ganībās, bet meita kā pazudusi, tā pazudusi. Šādu māņticību ir centušies izmantot daži veikli cilvēki (LTT, 46). [Pewnego razu dziewczyna szła po wodę do studni w czasie deszczu. Chociaż było wyraźnie widać, że w studni zanurzony jest koniec tęczy, dziewczyna nie bała się i odważnie podeszła. Jednak nie wróciła. Tęcza wciągnęła ją do nieba. Później jedynie nosidła i wiadro znaleziono na pastwisku. A dziewczyna jak przepadła, tak przepadła. Ten przesąd próbowali wykorzystywać niektórzy ludzie.]

Sumując: tęcza jest w stanie wciągnąć wspomniane obiekty: wodę ze zbiorników wodnych na ziemi, a wraz z nią ryby oraz zwierzęta i ludzi znajdujących się w pobliżu rzek i jezior, gdzie opuszczał się koniec tęczy. Widocznie wiercono w niezwykłą moc tęczy, w ogromne oddziaływanie na istoty ziemskie.⁵

⁵ W tradycji mitologicznej wielu narodów tęcza jest mostem pomiędzy niebem

W litewskim folklorze ustnym nie znaleziono motywu tęczy jako mostu w dosłownym znaczeniu tego słowa. Jednak na podstawie niektórych podań można wnioskować o roli tęczy jako pośredniczki, łączniczki pomiędzy obiektami przyrody i sferami mitycznego świata, a to kojarzy się z funkcją pełnioną przez mityczny most. Tę cechę tęczy ujawniają te podania, w których mowa o tęczy sączącej wodę do nieba ze zbiorników znajdujących się na ziemi:

Vaivorykštė kada an dangaus atsiranda, tai žinok, kad bus lietaus, nes ji iš marių vandenį in debesį traukia (LTR 1159/380/). [Gdy tęcza pojawia się na niebie, to wiedz, że będzie deszcz, bo ona z morza do chmury ciągnie wodę.]

Iš vandenų trauk i debesį vandenį, kiti sakydavo — dievo jūsta (LTR 1158/276/). [Z wód ciągnie do chmury wodę, inni mówili — wstęga boża.]

W tym przypadku tęcza jest niby drogą dla wód pochodzących z morza i innych zbiorników do chmur, gdzie woda przeobraża się w deszcz. To, że tęcza łączy niebo z ziemią, także potwierdza chociażby i takie stwierdzenie: *Matai, jas* [vaivorykštės — N.L.] *abu galai siekia dangaus ir žemės kraštus* (LTR 1081/71/). [Widzisz, jej [tęczy — N.L.] oba końce sięgają krańców nieba i ziemi.]

Komentując funkcję tęczy jako mediatora, można przypomnieć omawiane już w tym miejscu podanie o Łaumie, która mieszkała w chmurach i pokochała przystojnego chłopaka z ziemi, opublikowane w *Pismach* L. A. Jucevicza. Łauma schodzi na ziemię za pomocą tęczy: *išskleidusi* [laumė — N.L.] *savo juostą* (vaivorykštę), *nusileidusi pas jį* [vaikiną — N.L.] (Jucevičius, 76) [rozwinęła [Łauma — N.L.] swoją wstęgę (tęcze) i zeszła do niego [chłopaka — N.L.].⁶

O roli tęczy jako łączniczki można sądzić na podstawie samego jej kształtu wstęgi. Jak wspomniano, często ona jest nazywana właśnie wstęgą: *Dievo*

a ziemią (FWSD, 922). Typowym przykładem takiego mostu jest germańska tęcza Bifriost, która łączyła dwie sfery mitycznego świata: Asgard, siedzibę bogów, z Midgardem, czyli środkiem świata, którym była ziemia zamieszkała przez ludzi. Codziennie asy jechały konno przez ten most na miejsce swoich zebrzań przy źródle Urd (Simek, 48–49).

⁶ Podobne znaczenie tęczy jako mostu łączącego zakochanych i różne sfery mitycznego świata odnajdujemy w rosyjskiej twórczości ludowej. Opowiada się o pięknej córce cara, nimfie niebios, która pokochała uwodziciela imieniem Zmej Gorynych (Змей Горыныч). Jednak oni nie mogą spotkać się, ponieważ dzieli ich szeroka rzeka ognia. Wtedy córka cara otrzymuje cudowny obrus, rzuca go i w oka mgnieniu obrus staje się pięknym wysokim mostem (tęczą) przez rzekę (Afanasev, 101). Między innymi, sam schemat tematyczny tej narracji jest bliski strukturze semantycznej podania przedstawionego przez L. A. Jucevicza. Fakt ten jest jeszcze jednym argumentem potwierdzającym charakter folklorystyczny omawianego dzieła, które ogłosił L. A. Jucevicz.

juosta, Laumės juosta (LTR 1158/276/; 898/132/; 1300/315/). W niektórych podaniach mówi się, że ta wstęga może łączyć różne obiekty przyrody:

Jos vienas galas vienam ažeri, kitas — kitam. Tai raiškia, kad jau daugiau nelis (LTR 1791/22/). [Jedyn koniec w jednym jeziorze, drugi w drugim. To oznacza, że więcej nie będzie padać.]

[...] jis [Dievas — N.L.] parodė juostą, kuri debesis sujungia [...] (LTR 1585/104/). [On [Bóg — N.L.] pokazał wstęgę, która łączy chmury.]

Kai vanduo pradėjo slūgti, ji [vaivorykštė — N.L.] apjuosė visą pasaulį (LTR 1181/113/). [Gdy woda zaczęła opadać, ona [tęcza — N.L.] opasała cały świat.]

Tęcza łączy nie tylko niebo i ziemię, ale i dwa jeziora (na poziomie chtonicznym) lub chmury (w sferze niebieskiej), a nawet cały świat. A więc funkcja tęczy jako pośredniczki, łączniczki, jakby wstęgi opasującej, łączącej realia przyrody, sfery mitycznego świata chociaż i niezbyt wyraźnie, ale jednak jest reprezentowana w litewskim folklorze słownym.

Wysoko cenioną mityczną wartość tęczy potwierdza jej związek ze sferą sakralną. Wobec tego zjawiska przyrody należało okazać pełny szacunek i przestrzegać pewnego dystansu. Przejawy tego numenistycznego szacunku i zdumienia odzwierciedlają analizowane tutaj wierzenia ludowe o niezwykłej mocy tęczy, jej nadprzyrodzonym oddziaływaniu na człowieka. Za cechę sakralności tęczy należy uważać także zakaz pokazywania na tęczę palcem, wyrażony w wierzeniach: *I orarykštę negalima rodyti su pirštu* (LTR 1539/29/) [Na tęczę nie można pokazywać palcem]. Jak wiadomo, takie tabu obejmowało także słońce, księżyc i błyskawicę (LMD I 1063/1351/; LTR 1542/2/; 1300/46/; 1315/188/; 763/37/).⁷

Wcześniej wspomniano, że temat tęczy w folklorze litewskim został przeniesiony także do religii chrześcijańskiej do legendy o potopie, który jest dosyć popularny w podaniach. Jak wiadomo ze Starego Testamentu, po potopie, który był karą dla ludzi za ich złe czyny, Bóg wskazał Noemu (przez niego ostrzeżonemu prawemu człowiekowi, który zbudował arkę i uratował od potopu zwierzęta i ptaki) tęczę na niebie jako obietnicę nieniszczenia

⁷ W wierzeniach niemieckich także podkreśla się zakaz pokazywania na tęczę palcem, gdyż sama tęcza jest Bogiem lub dziełem Boga. Pokazywanie na nią palcem byłoby profanacją. Na Śląsku mówi się, że jeśli to tabu nie byłoby przestrzegane, to palec zaniknie. W Harz wierzono, że Bóg za to karze. Austriacy wyobrażali sobie, że w takim przypadku w palec wszedłby robak. Analogiczne wierzenie znane jest w Indiach i Chinach (HDA, 592). Indianie plemienia Hopi i Thompsona także uważali, że nie można pokazywać na tęczę palcem. To tabu jest znane z baśni ludowych (FWSD, 922). Świadczy to o poszanowaniu tęczy jako wartości związanej z innym światem. Z tej przyczyny omawiane zjawisko przyrody było chronione od profanacji, aby nie było przez nią naruszone lub zniszczone.

wszystkiego, co żywe (Księga Rodzaju, 9). W opowiadaniach ludowych legenda o potopie jest przedstawiana w wersji skróconej, czasami jedynie konstatując sam fakt wystąpienia potopu i wiążąc z tym zdarzeniem pochodzenie, przeznaczenie oraz sens tęczy:

Vaivorykštė tai yra ženklas, kad jau daugiau patapo nebebus (LTR 1864/44/). [Tęcza jest to znak, że już więcej nie będzie potopu.]

Dievas palikęs vaivorykštę po tvano, kuri reiškianti, kad daugiau tvano nebus (LTR 1167/433/). [Bóg pozostawił po potopie tęczę, która oznacza, że więcej potopu nie będzie.]

Dievas parodė tą dzignį dėl to, kad jau daugiau nebus patapas jau (LTR 4152/60/). [Bóg pokazał tę tęczę dlatego, że już więcej nie będzie potopu.]

Vaivorykštė traukia vandenį i debesis. Senieji pasakoja, kad kitą kartą buvęs patapas. Ir kai Dievas su žmonėmis padarė sandarą, jis parodė juostą, kuri debesis sujungia, ir pasakė, kad daugiau patapu žmonių nekoros (LTR 1505/104/; patrz także LTR 1864/44/; 1526/45/). [Tęcza ciągnie wodę do chmur. Starzy opowiadają, że pewnego razu był potop. I gdy Bóg zawarł z ludźmi przymierze, pokazał wstęgę, która łączy chmury, i powiedział, że więcej nie będzie karać ludzi potopem.]

Cytowane fragmenty podań ujawniają bezpośrednie powiązania ludowego pojmowania tęczy z tradycją chrześcijańską. Oprócz tych podań, zapisano kilka wariantów motywu o potopie, częściowo biblijnych, częściowo folklorystycznych, w których tęcza ukazuje się jako mająca więcej znaczeń niż tutaj zostało wymienione. Na myśli mamy jedną z wersji rozbudowanego motywu o potopie, którą tworzą 4 warianty. Trzy z nich zostały zapisane przez Mieczysława Dowojnę-Sylwestrowicza (DSPSO 61; DvPŽ 2 259; LVIA f. 1135, a. 10, Nr 179, 1.45) i jeden przez Teodora Narbutta (Narbutt, 2-4; LM 1, 62-63). W adnotacji treści podania opieramy się na jednym z wariantów Mieczysława Dowojny-Sylwestrowicza (DSPSO 61).

Podanie opowiada o strasznych latach wody. Bózek Prakorimas (w wariacie T. Narbutta — Pramžinas) wpadł na pomysł, by zgubić ziemię i jej mieszkańców przy pomocy potopu wody, ponieważ ludzie nie żyli w zgodzie, gardzili jedni drugimi. Rozgniewany Prakorimas posłał dwóch mężów Wiatr i Wodę, aby ci poskromili złych ludzi. Ci mężowie otoczyli ziemię ramionami i rzucali nią jak talerzykiem na wszystkie strony. W ten sposób cała ziemia została zatopiona. Prakorimas, spoglądając przez okno swego pałacu, ulitował się nad ludźmi i rzucił im skorupę orzecha. Wsiadła do niej para staruszków, która uratowała się. Prakorimas, widząc, że Wiatr i Woda nadal szaleją, posłał im na uspokojenie wstęgę łaski — tęczę. Ta ukazała się i nie tylko uspokoiła mężów, ale też doradziła staruszkom, jak *vaikus gauti* [dzieci otrzymać]. Kazała im bez spodni skakać z góry na górę. Staruszkowie tak też i uczynili i na ziemi pojawili się nowi ludzie. Tęcza odchodzi w swoje

wysokości. Jednak przedtem przestrzega ludzi, że jeśli na niebie zobaczą ją bardziej niebieską niż czerwoną, to w tym roku będzie więcej białego chleba niż czarnego. A jeśli ukaże się szeroka czerwona, to w tym roku będzie więcej czarnego chleba i rok będzie zły.

Po jakimś czasie ludzie znowu zaczęli stawać się chciwi i bezlitośni. Wtedy Bóg karał ich chorobami — nasłał zarazę morową. A gdy szalała zaraza morowa, do ludzi powróciła i w chatach odwiedzała ich ta sama tęcza, która zamieniła się w starą babę. Te stare baby (ta postać w tekście jest określana jako jedna lub kilka istot) rządziły różnymi chorobami i nasyłały je na ludzi. Poza tym, miały one moc przepowiadania przyszłości. Gdy choroby i nieszczęścia zakończyły się, przepadły i te stare baby.

Teraz, gdy starzy ludzie widzą tęczę pod chmurami, mówią, że to nie tęcza, a wstęga Łajmy. Łajmė zostawiło swój znak — *laimės šluotas* [miotły łaimy; słowo *laimė* oznacza szczęście] w lesie na gałęziach drzew i jagody — *vaivoras* [borówka bagienna, łochynia], które tak nazwano, gdyż sądzono, że pochodzą od tęczy.

Podanie ma dość złożoną fabułę, jakby ułożoną z kilku różnych narracji, które łączy ten sam powtarzający się w nich element — tęcza, która uzyskuje taki czy inny kształt. Nie wszystkie elementy tego złożonego utworu mają odpowiedniki w litewskiej tradycji słownej. Dlatego też niektórzy folklorysty nie są przekonani o jego autentyczności (Kerbelytė, 19; Būgienė, 32–34). Te cztery zapisy podania Lina Būgienė uważa za dosyć zawile zestawienie autentycznej twórczości ludowej i fantazji mitologów romantyków, na którym należałoby opierać się bardzo ostrożnie (Būgienė, 34).

Podstawę tematu omawianego podania stanowi legenda o potopie ze Starego Testamentu, jednak zarówno w wariancie M. Dowejny-Sylwestrowicza, jak i T. Narbutta ta legenda została przedstawiona częściowo w formie interpretacji związanej z tradycją słowną, częściowo jako interpretacja autorska. Legenda biblijna została znacznie uzupełniona o swoiste szczegóły treściowe oraz fragmenty. Wśród nich istnieją elementy dawnego światopoglądu mitycznego, które w tym przypadku nas najbardziej interesują.

Opierając się na wariancie M. Dowejny-Sylwestrowicza, który był adnotowany (DSPSO 61), wyróżnimy te segmenty tematu, w których występuje tęcza. Tęczę wymienia się już w pierwszych wstępnych zdaniach podania, wskazując tym na najważniejszy temat utworu:

Tas apsakinėjimas nuo senovės pas žemaičių yra ant trijų vardų. Pirmas vardas laimės (laimės) juosta, antra — malonės juosta. Šios gadynės par kunigus užsakyta yra, kad reikia aną vadinti tikru vardu vaivoryktė (DSPSO 61, 205). [To określenie od dawna przez Żmudzinów jest nazywane trzema imionami. Pierwsze imię wstęga łaimy (łaimy), drugie

— wstęgą łaski. Obecnie księża doradzają, że trzeba ją nazywać prawdziwym imieniem — tęcza.]

Stwierdza się, że Żmudzini tęczę nazywają kilkoma nazwami: prawdziwym, czyli *vaivorykštė*, oraz jeszcze dwoma — *laumės* (*laimės*) oraz *malonės juosta* [wstęgą łaski]. *Malonės juosta* jako nazwa tęczy nie została zapisana w innych podaniach litewskich. W omawianym podaniu ta nazwa jest wymieniana kilkakrotnie. Tym imieniem chciano podkreślić funkcję tęczy jako twórczyni pokoju, gdyż Prakrimas zdecydował, że skutki potopu mogą być zgubne i posłał wstęgę łaski — tęczę, aby poskromiła rozszalałych mężów Wiatr i Wodę. Wstęga łaski swoim sensem kojarzy się z nazwą tęczy *Dermės juosta* [wstęgą ładu], która została zapisana w dwóch wariantach podania o potopie:

Vaivorykštė tai yra ženklas, kad daugiau patapo nebebus. Nes, kai Dievas baudė žmones patapu, kai unda atslūga, tadu pasirodė tokia juosta unt dungaus. Sako, kad ji raikia vadinti dermės juosta (LTR 1864/44/; patrz także LTR 3115/223/). [Tęcza jest to znak, że więcej potopu nie będzie. Bo, gdy Bóg karał ludzi potopem i gdy woda opadła, wtedy ukazała się taka wstęga na niebie. Mówią, że trzeba ją nazywać wstęgą ładu.]

A więc nazwy *Dermės juosta* i *Malonės juosta* wyrażają sens tęczy jako wyobrażenia związanego z tradycją judeo-chrześcijańską, manifestującego przymierze, ład.

Gdy Woda i Wiatr uspokoiły się i zakończyła się ta topiel, i została tylko para staruszków, którzy uratowali się w skorupie orzecha, powstała konieczność prokreacji rodu ludzkiego. I znów w tym akcie uczestniczy tęcza. Teraz ona doradza staruszkom, jak otrzymać dzieci. Staruszek i staruszka powinni w pewien sposób współżyć z ziemią (skakać z góry na górę bez spodni) i potem zrodzą się potomkowie. Para staruszków tak też uczyniła. Wciągnięcie tęczy do spraw związanych z prokreacją rodu ludzkiego i znajomość tajemnicy takiej prokreacji pozwala przypuszczać, że tęcza mogła mieć związek z płodnością. Tę przesłankę potwierdza jeszcze jeden epizod z podania, w którym tęcza ujawnia się jako zwiastunka urodzaju, dobrobytu, a zarazem i prorokini przyszłości. Oświadczając, że zaczyna się nowy świat, ogłasza ona, że oddała się na swoje wysokości i ostrzega ludzi, że będą mogli ją zobaczyć tylko na powietrzu. I jeśli w niej jako wstędze niebieskiej będzie więcej koloru niebieskiego, a mało czerwonego, to w tym roku będzie więcej białego chleba niż czarnego. Gdy ukaże się bardziej czerwona, to w tym roku będzie więcej czarnego chleba i rok będzie zły. To, że przez obserwowanie tęczy były czynione przepowiednie, potwierdzają i niektóre inne podania litewskie. Często według tęczy sądzono, jaka będzie pogoda. Gdy ukazywała się, ludzie mawiali, że więcej nie będzie deszczu lub piorunów:

Tai [vaivorykštė - N. L.] būva ženklas, kad daugiau nelis (LTR 2567/726/). [To [tęcza — N. L.] była znakiem, że więcej nie będzie padać.]

Pasakoją senesni žmonės, kad vaivorykštė pasirodo, sakoma, kad daugiau nebus lietaus (LTR 1666/15/). [Starsi ludzie opowiadają, że ukazuje się tęcza, mówią, że więcej nie będzie deszczu.]

Jei straublys pasirodo, griausmo nebus (LTR 3670/72/). [Jeśli ukazuje się tęcza, gromu nie będzie.]

Według wyglądu tęczy przepowiadano dobrą lub złą pogodę:

Ale spalvos tai ne vis vienodos. Prieš ilgą liety daugiau žymi žaliai gelsva juosta, prieš pagadą — aiškesnė raudona (LTR 3115/223/). [Ale kolory nie zawsze jednakowe. Przed długim deszczem wyraźniejsza zielono-żółta wstęga, przed pogodą czerwona.]

Kai graži — prieš gerą orą, kai negraži — prieš blogą orą (LTR 1181/113/). [Gdy ładna — przed dobrą pogodą, gdy nieładna — przed złą pogodą.]

Związek tęczy z przepowiadaniem przyszłości poświadczają i inne tradycje mitologiczne. Przepowiednie czyniono obserwując czas, miejsce ukazania się tęczy i jej kolory. Wielu narodom jest znane wierzenie, że jeśli tęcza ukazuje się po burzy, to jakiś czas nie będzie deszczu; podwójna tęcza oznaczała długi okres suszy (FWSD, 922). Pewną symbolikę posiadały także barwy tęczy. Na przykład dla Słoweńców czerwona wstęga tęczy oznaczała wino, żółta — chleb, niebieska — paszę dla zwierząt (O, 14).⁸

A więc funkcje tęczy związane z bogactwem, dobrobytem, płodnością, a także fakt, że poprzez jej obserwowanie przewidywano przyszłość, ujawniają się nie tylko w analizowanym podaniu zapisanym przez M. Dowejnę-Sylwestrowicza, ale i w ogóle w twórczości słownej Litwinów i innych narodów.

Po stwierdzeniu, że nieszczęścia i zaraza morowa dobiegły końca, w podaniu znowu powraca temat tęczy. Na niebie widziana przez ludzi tęcza jest teraz nazywana wstęgą Łajny (szczęścia). Takie imię tęczy nadano widocznie z tego względu, że tym sposobem chciano zaznaczyć, iż po latach nieszczęść stała się ona nosicielką szczęścia i powodzenia. A więc w podaniu ujawnia się ambiwalentny sens tęczy nadający jej rolę zarówno nosicielki różnorodnego dobra, jak i nieszczęść oraz kar dla ludzkości.

A więc w tym utworze odznaczającym się zawilą treścią i kompozycją zachowały się resztki tęczy jako wyobrażenia mitycznego. Większość tu za-

⁸ Różne narody europejskie wierzyły, że miejsce, które dotknęła tęcza, jest szczególne, przynosi szczęście: tam kryją się skarby, bogactwa (FWSD, 922). Pojęcie tęczy jako dawczyni bogactwa jest zwłaszcza charakterystyczne dla germańskiej tradycji mitologicznej. Według wierzeń germańskich kapelusz przerzucony przez tęczę lub kawałek żelaza, ołowiu lub innego metalu wrzucony w nią przynosi złoto: kapelusz napelnia się złotem lub w złoto przemienia się żelazo (HDA, 592).

pisanych cech tęczy w ten czy inny sposób zostały odzwierciedlone w litewskim folklorze słownym lub nawet w tradycji mitologicznej innych narodów, jedynie sens niektórych z nich jest trudniejszy do objaśnienia. Można byłoby stwierdzić, że podanie jednak odzwierciedla litewską tradycję słowną, jedynie w nim przedstawia się wyobrażenie tęczy jako tutaj analizowanego wyobrażenia, które zostało uzupełnione lub skorygowane przez zapisującą osobę.

Uogólniając, można stwierdzić, że tęcza w litewskich narracjach folklorystycznych, które w sporej części odzwierciedlają dawny światopogląd, była uważana za szczególny fenomen. Obserwując na nieboskłonie różnobarwne świetlne pasma w kształcie łuku i pojmując je jako coś mistycznego wierzone w magiczną moc tego zjawiska. Tęcza jako pewne wyobrażenie, znak, symbol została włączona nie tylko do systemu światopoglądu mitologiczno-poetyckiego, ale też i do świata religii chrześcijańskiej. Tęczę charakteryzują same jej nazwy, określenia, których etymologia ujawnia zasadnicze jej cechy. Nazwy tęczy przekazują właściwości jej kształtu (łuk), barw (pstry), funkcji (wchłanianie, także zaprowadzanie zgody) lub podporządkowanie mitycznym postaciom (Bogu, Łaumie, Adamowi i Ewie). To zjawisko przyrody jest kojarzone z postaciami, które są określane jako podtrzymujące nader ściśle kontakty z wodą i jej sferą, zwłaszcza ze zbiornikami na ziemi. Takie mityczne postaci jak Łauma, Smok, odznaczające się wodną naturą, często są przedstawiane jako wyobrażenia reprezentujące samą tęczę. Związek tęczy z postaciami biblijnymi — Bogiem, pierwszą parą ludzi Adamem i Ewą — są oparte na tradycji Starego Testamentu. W narracjach folklorystycznych są one interpretowane zgodnie z zasadami tradycyjnej twórczości słownej. Tęczy jako mitycznemu wyobrażeniu przypisano moc manipulowania wodami na ziemi i w niebie, rządzenia ich wzajemną korelacją. W strefę jej szczególnego przyciągania trafiały zwierzęta i ludzie. Tęcza w folklorze litewskim jest pośredniczką, łączniczką obiektów przyrody, wód niebieskich i ziemskich. Wyobrażona jako wstęga kosmiczna ma funkcję łączenia, ogarniania, opasywania świata.

Przeł. z litewskiego Kazys Linka

Literatura

- AT — *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FFC Nr. 3). Translated and enlarged by Stith Thompson „FF Communications”, No. 184. Helsinki, 1961.
- Afanasev A. N., 1983, *Drevo žizni*, Moskva.

- Baronas — J. Baronas. *Rusų-lietuvių žodynas. Antras naujai pataisytas kirčiuotas leidimas*. Kaunas, 1932.
- Būga — K. Būga. Rinktiniai raštai, Sudarė Z. Zinkevičius, t. 2. V., 1959.
- Būgienė — L. Būgienė. *Mitinis vandens įprasminimas lietuvių sakmėse, padavimuose ir tikejimuose* [v:] *Tautosakos darbai*, [t.] 11(18). V., 1999, p. 13-85.
- Buračas — B. Buračas. *Pasakojimai ir padavimai*, Sudarė A. Degutis ir V. Jankauskas. V., 1996.
- DPSO — *Pasakos, sakmės, oracijos*, Surinko M. Davainis-Silvestraitis. Paruošė B. Kerbelytė ir K. Viščinis. V., 1973.
- DvPŽ — *Podania źmujdskie*, Zebrał i dosłownie spolszczył M. Dowojna Sylwestrowicz, cz. 1-2. Warszawa, 1984.
- Fraenkel — E. Fraenkel. *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1-2. Heidelberg-Göttingen, 1955-1956.
- FWSO — *Funk Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. 1-2. New York, 1949-1950.
- HDA — *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Hrsg. von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von Hans Bächtold-Stäubli, Bd. 7. Berlin und Leipzig, 1935-1936.
- Jucevičius — L. A. Jucevičius. *Raštai*, Įvadas M. Lukšienės, komentarai M. Lukšienės ir Z. Slaviūno. V., 1959.
- Karulis — K. Karulis. *Latviešu etimologijas vārdnīca*, sēj. 2. Rīga, 1992.
- Kerbelytė — B. Kerbelytė. *Mečislovas Davainis-Silvestraitis tautosakininkas* [v:] *Pasakos. Sakmės. Oracijos*. Surinko M. Davainis-Silvestraitis. V., 1973, p. 5-39.
- KbPK — B. Kerbelytė. *Lietuvių liaudies padavimų katalogas*. V., 1973.
- LM — *Lietuvių mitologija*, Sudarė N. Vėlius, t. 1. V., 1995.
- LMD — *Rękopisy Litewskiego Towarzystwa Naukowego w dziale rękopisów Instytutu Literatury Litewskiej i Folkloru*.
- LKŽ — *Lietuvių kalbos žodynas*, t. 1-18. V., 1956-1997.
- LTR — *Dział rękopisów folklorystycznych Instytutu Literatury Litewskiej i Folkloru*.
- LTT — *Latviešu tautas teikas: Izcelšanās teikas. Izlase, Sastādītāja un ievada autore* A. Ancelāne. Rīga, 1991.
- LVIA — Państwowe Archiwum Historyczne Litwy.
- MS — *Mifologičeskij slovar'*, glav. red. A. M. Meletinskij, Moskva, 1991.
- MNM — *Mify narodov mira*, glav. red. S. A. Tokarev, t. 1-2, Moskva.
- Miežinis — M. Miežinis. *Lietuvizškai-latviszkai-lenkiskškai-rusiskžas žodymas*. Tilžėje, 1894.
- O — *Odkod je ta naš svet? Slovenske pripovedi o poreklu stvarstva*, Izbor in priredbą besedila [ter] uvodno besedilo Z. Šmitek. Ljubljana, 2000.
- Pokorny — Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1, 2, Aufl. Bern und Stuttgart, 1989.
- Narbutt — Narbutt T. *Dzieje starożytne narodu litewskiego*, t. 1. Wilno, 1835.
- SBN — *Slovar' belorusskogo narečija*, sost. I. I. Nosovičem', Sankt-Peterburg 1870.
- Simek — Simek R. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart, 1984.
- SGP — *Słownik gwar polskich*, Ułożył Jan Karłowicz, t. 5. Kraków, 1907.
- SJP — *Słownik języka polskiego*, Redaktor naczelny Witold Doroszewski, t. 8. Warszawa, 1996.
- Snoj — M. Snoj. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana, 1997.

Šventasis Raštas — Šventasis Raštas: *Senasis ir Naujasis Testamentas. Antrasis papildytas leidimas*, Senąjį Testamentą vertė A. Rubšys. Naująjį Testamentą — Č. Kavaliauskas. V., 1999.

Vaiškūnas — J. Vaiškūnas. *Ar pažino senoliai žvaigždes*, [v:] „Liaudies kultūra“, 1994, Nr. 1.

Vėlius — N. Vėlius. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. V., 1977.

THE RAINBOW: ITS NAMES AND MEANING IN THE CONTEXT OF LITHUANIAN FOLKLORE NARRATION

The names of the rainbow and their meanings, found in Lithuanian texts of folklore (especially in legends and beliefs), have made it possible to reconstruct Lithuanian folk images of the rainbow: its appearance (the shape of an arch, colourfulness, vividness), functions (sucking of water, a symbol of reconciliation between God and people), connections with God and mythical figures, such as *Lauma* (a creature associated with water, a goddess) and the Dragon. The figures, whose water-related nature was considered important, were often presented as representatives of the rainbow. The mythological figure of the rainbow was attributed with power over waters on earth and in heaven, with controlling their mutual connection. In Lithuanian folklore, the rainbow is an intermediary, a liaison between the natural forces of the earthly and heavenly waters. Construed as a cosmic band, its function is to connect, embrace, or girdle the world.

Николай Антропов
(Минск)

КODOВАЯ СТРУКТУРА БЕЛОРУССКИХ ОБРЯДОВ И РИТУАЛОВ, СВЯЗАННЫХ С ВЫЗЫВАНИЕМ ДОЖДЯ

Autor pokazuje możliwość porządkowania materiałów terenowych do *Białoruskiego Atlasu Etnolingwistycznego* według minimalnych jednostek (kategorii pojęciowych), odpowiadających „semom etnolingwistycznym”. W artykule w ten sposób przeanalizowano obrzędy i rytuały dotyczące wywoływania deszczu. Zgromadzony z 400 miejscowości materiał, został ułożony zgodnie z propozycją Nikity Iljicza Tolstoja według stosowanych kodów, jak: akcyjny (poświęcanie studni, składanie ofiar, oczyszczanie, wybieranie wody), przedmiotowy (sól, piasek, łopata od chleba, serweta), związany z subiektem akcji (dzieci, dziewczynki, wdowy), lokatywny (granica swojego i cudzego pola, rzeka, jezioro, bagno), roślinny (zboże, proso, len), temporalny (w ciągu doby, cały dzień, noc), zwierzęcy (kret, baran, sowa, kogut, wąż, żaba), kod werbalny (zaklęcia, formuły słowne, teksty pieśniowe itp.).

Возобновившаяся работа над „Белорусским этнолингвистическим атласом” (БЭЛА)¹ требует, в составе первоочередных задач, подробной классификации/рописи материалов архива атласа по минимальным единицам, своеобразным этнолингвистическим семемам, которые далее естественно группируются в семы, иначе — в традиционной терминологии — в систему общих понятийных категорий, т.е. коды². Подобная

¹ О первоначальной концепции атласа см.: Антропаў Мікола, *Праблемы беларускай этналінгвістыкі*, Беларусіка-Албарутеніка. Мінск, 1993.

² Подробнее см.: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Под общей редакцией Н.И. Толстого. Москва, 1995. Т. 1 (А-Г). С. 9–12. Обратить также внимание на нашу статью — первую пробу выделения отдельных элементов (об-

роспись представляется необходимой, прежде всего, для создания универсальной компьютерной базы данных архива, которая, в свою очередь и в свое время, станет одновременно и картографической базой.

В этом смысле нами были проанализированы материалы БЭЛА³, относящиеся к исключительно архаическим окказиональным обрядам и ритуалам вызывания дождя, а именно вопросы 1–5, 8 темы XV „Дождь. Гром. Град” программы „Полесского этнолингвистического атласа” и вопрос 44 анкеты-вопросника „Народная культура Полесья”⁴: „Что делали во время засухи, чтобы пошел дождь (совершали обход, ткали особый рушник (ночью или днем?), бросали в колодец мак, горшки, били воду, пахали русло реки, призывали утопленников, разрушали муравейник и т.д.)? Убивали ли во время засухи ужа, жабу, рака, медведку и т.п.?”

Следует отметить солидную репрезентативность анализируемого фрагмента белорусской традиционной народной духовной культуры (ТНДК): в архиве атласа зафиксированы ответы на вопросы программы и анкеты-вопросника из более чем 400 населенных пунктов⁵. Такая массовость подчеркивает чрезвычайную актуальность в прошлом⁶ обрядов и ритуалов, связанных с вызыванием дождя. Особая значимость этой темы вообще для славянского народного менталитета с выявлением

рядовых семем: сем-микродокс и сем-микропрагм), из которых складываются белорусские (здесь — в сравнении с болгарскими) плювиальные обрядово-ритуальные комплексы: *Белоруско (полеско)-български етнолингвистични съответствия в областта на плювиалната магия*, *Българска етнография*, кн. 1, 1989.

³ Об архиве атласа и работе над ним см. наши работы: *Проблемы белоруской этнолингвистики*; *Белорусские этнолингвистические этюды*: 1. колода/колодка, *Слово и культура*: Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998; 2. вызывание дождя (акциональный код), *Славянская этнолингвистика и проблемы изучения народной культуры*: Материалы международной научной конференции, посвященной 80-летию Никиты Ильича Толстого. Москва, 2003 (в печати); *Надзённая задача беларускай этналінгвістыкі (аб працы над „Беларускім этналінгвістычным атласам”)*, *Праблемы ўсходнеславянскай этналінгвістыкі*, Матэрыялы Першай міжнароднай навуковай канферэнцыі (Мінск, 25–26 красавіка 2003 года). Мінск, 2003.

⁴ *Полесский этнолингвистический сборник*, Москва, 1983. С. 39–40, 48.

⁵ Всего населенных пунктов, откуда есть материалы по белорусской ТНДК, на сегодняшний день 526 (отметим — вместе с белорусскими поселениями, которые обследовались по программе „Полесского этнолингвистического атласа” участниками Полесских экспедиций под руководством Н.И. Толстого).

⁶ Интересно, что народная память при необходимости восстанавливает, но, разумеется, в редуцированном виде, обрядово-ритуальные практики плювиальной магии: во всяком случае об этом свидетельствуют отмеченные (в том числе и в белорусских СМИ) факты магического вызывания дождя во время засушливого лета 2002 в Витебской области Беларуси.

глубинной семантики составляющих ее элементов была обоснована Н.И. и С.М. Толстыми в серии классических для славянской этнолингвистики статей 70–80 гг. прошедшего столетия⁷; о ней же свидетельствуют материалы московского этнолингвистического словаря⁸.

Всего оказалось возможным выявить 8 групп этнолингвистических сем-кодов (в порядке уменьшения количества позиций): акциональный (34 группы позиций), предметный (52 позиции), субъекты действий (51), локусы (31), вербальный (20), растительный (18), темпоральный (17), зоологический (13).

Акциональный код

Это, безусловно, наиболее существенный (как в количественном, так и в пространственном отношениях) из выявленных кодов, в котором разграничены специфические/неспецифические⁹, а также сопровождающие обрядовые действия.

1. Специфические действия

1. Магия у колодца: а) освящение колодцев; б) жертва: вбрасывание: креста; хлеба; освященного хлеба; просвирки; чеснока; чеснока, вырванного с целой грядки; лука; лягушки/жабы; убитой жабы; живой жабы (сажали в колодец); денег (монет); разных предметов (без уточнения); опускание иконы; настилание освященного „насто́льни́ка”; в) жертва,

⁷ Толстые Н. И. и С. М., *Заметки по славянскому язычеству*. 1. *Вызывание дождя у колодца*, *Русский фольклор*, XXI: *Поэтика русского фольклора*, Ленинград, 1981; 2. *Вызывание дождя в Полесье*, *Славянский и балканский фольклор*, *Генезис. Архаика. Традиции*, Москва, 1978; см. также: Толстой Н. И., Толстая С. М., *К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект)*, *Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов (Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г.)*, Доклады советской делегации, Москва, 1978; Толстая С. М., *Патание реки, дороги, Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя*, *Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу*, *Славянский и балканский фольклор*, *Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*, Москва, 1986.

⁸ Кроме специальных статей „Дождь” и „Засуха” (Т. 2 [Д-К (Крошки)]. Москва, 1999. С. 106–111, 275–276) ср., например, разнообразные по основной тематике статьи только 1 тома, в которых упоминается плювиальная магия: Аист, Афанасий, Бабочка, Базилик, Беременность, Битьё, Битьё посуды, Борода, Борщ, Босой, Бузина, Вдовство, Ведьма, Веник, Венок и т.д.

⁹ Впервые такое разграничение в отношении акционального кода плювиальной магии провели Н. И. и С. М. Толстые, см.: *К реконструкции древнеславянской духовной культуры*, с. 377.

сопряженная с символической нейтрализацией предметов — выразителей огня/суши: вбрасывание: горшков; 3 горшков (3 вдовы в 3 колодца); украденных; украденных у евреев; разбитых горшков (черепков); стеклянных банок; сковороды; (сухого) веника (после пили воду); г) жертва, сопряженная с имитативной магией: высыпание/бросание: мака: в 1 колодец (в том числе: взятого от 3 хозяев; в том числе с голошением); по 3 раза; в 3 колодца; по 9 раз; в 5 колодцев; в 7 или 9 колодцев; в 9 колодцев; в 12 колодцев; во все колодцы в деревне; в „пустой” (высохший) колодец; в колодец, которым не пользуются (со „стоячей” водой); льняного семени; конопли; ржи („жыта”); проса; зерна (без уточнения); огуречного пустоцвета; капустной рассады; хлебных крошек; соли; освященной соли; песка; „сеяние” мака: около/вокруг колодца; [вокруг дежи]¹⁰; из решета над колодцем; вливание воды в колодец: освященной воды: (в том числе: обнаженные дети из краденых горшков); взятой из 3 колодцев (в свой); взятой из 9 колодцев; взятой из болота; д) другое: мытье лаптей в колодце; опускание на нитке вши; вывешивание над колодцем/в колодце: крота; жабы.

2. Магия у источника/криницы: а) очистка; б) жертва: вбрасывание денег (монет, в том числе: только белых); в) жертва, сопряженная с имитативной магией: высыпание/бросание: мака: в 1 криницу; в 3 криницы; освященного „зелья”; г) моление (о дожде) около источника/криницы; д) опахивание источника/криницы; е) набирание воды из источника/криницы.

3. Ритуальное колочение: а) воды: в колодце; в кринице; б) горшков („драли” ложками).

4. „Предание воде” (вбрасывание в реку): а) креста с кладбища: топили; бросали в воду на 3 дня; клали (клали на воду, но чтобы не поплыл); мочили; мыли; упавших могильных крестов; б) забора; в) ворот (украденных); г) жертва: денег; д) жертва, сопряженная с мотивом (сухой) земли: плуга (украденного).

5. Ритуальное утопление: „сделать утопленника”/утопить: щенка; котенка; соломенное чучело¹¹.

6. Вбрасывание лягушки/жабы: а) в кислое молоко; б) в специально выкопанные глубокие ямы (сопровождалось просьбой к лягушкам о дожде).

¹⁰ Здесь, вероятно, замена колодца.

¹¹ До настоящего времени зафиксировано только Е. Р. Романовым в Гомельском п. б. Могилевской губ. (к сожалению, для более точной локализации данных пока недостаточно), см.: Романов Е. Р., *Белорусский сборник*, вып. 8. Вильно, 1912. С. 204 (далее — Романов, 8).

7. Действия с водой (имитативная магия): а) обливание: беременной женщины; женщин около колодца; женщины, у которой не вытреблен лён; женщин, которые на Благовещение (Пасху) пекли блины; девочек в поле; „куста” (парня и девушки); любого человека водой из колодца; друг друга, в том числе: дети; 3 девочки-подростка; молодые девушки; через трубочку; б) поливание: головы; высаженной рассады („выса́дніка”); посевов¹²; высаженной капусты; дерева (без уточнения); в) разливание: колодезной по деревне; г) разбрызгивание колодезной воды; д) вливание: в пересохшую („затворную”) речку (взятой из болота); в ямки на дороге (в том числе: освященной); е) выливание: из речки на берег; под придорожный крест (взятой из 3 колодцев); ж) ношение воды: в решете/сите: из одного колодца в другой; через дорогу; от соседа к соседу (чтобы хоть капля упала в колодец); в 9 колодцев; в поле; в ведре на мизинце (каплю воды дети несли в поле); „у збанах” (дети/подростки молча несли „на папар”); в ковше на мизинце (ложку воды несли „на папар”); освященным на Пасху „насто́льникам” через дорогу; по деревне (взятой из 3 колодцев); з) другое: намачивание „насто́льника” (скатерти, в которой носили освящать хлеб): водой с одновременным посыпанием солью; росой (расстилают и таскают по росе); полотна: водой („хоць раз праз ваду прапруць”); купание в реке людей¹³; мужчины и женщины по имени Адам и Ева; оставление воды из 9 колодцев на границе своего и чужого поля.

8. Магия у могилы: а) самоубийцы: поливание водой (крест-накрест); вырывание креста; б) утопленника: поливание водой; выливание 40 ведер воды; зарывание (прикапывание): бутылочки (стакапчика) с водой; побужание; голошение; „вызывание” (без уточнения); выворачивание креста („варушылі”); в) висельника: поливание водой; г) другой: выливание/вливание: воды под памятник (который подворачивали), поставленный до истечения 3 лет или осенью; воды в пробитую дыру на могиле: умершего от туберкулеза (ср. бел. *цухо́ты* 'туберкулез'); вырывание креста; (чтобы бросить в воду; обратная установка через 3 дня); собирание упавших крестов (чтобы бросить их в воду); выворачивание памятника: поставленного „весной” или „не ў пару”; мытье памятников; „ворошение” (разгребание холмика) могилы: недавно умершего; покойника, которого „палажылі не так, як трэба” (без дальнейших уточнений).

¹² Здесь, вероятно, возможна и обычная сельскохозяйственная практика в период засухи.

¹³ Зафиксировано М. Федеровским в р-не Волковыска, см.: Federowski M., *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej*, Kraków 1897. Т. 1, s. 260.

9. Ритуальное убийство: а) лягушки/жабы; если уж тащил жабу, ее отнимали и убивали; убивали и разрывали; убивали и тащили в лапте по селу, к перекрестку; разрывали; разрывали и бросали на дорогу; разрывали и вешали на ветку; давили; распинали; 5 жаб; в болоте; б) ужа; в болоте; в) гадюки; г) рака (раков); вытаскивали из воды и на веревочке тащили по улице¹⁴; д) медведки („турчыка”); е) божьей коровки; ж) барана (резали, если не было дождя).

10. Символическое погребение: а) жабы: на перекрестке (с плачем и голошением); закапывали дети и голосили; у криницы (после обеда); б) куклы: на кладбище (с плачем и голошением)¹⁵; в) освященного мака.

11. Пахание (перепаживание, рытьё; боронование) реки/дороги: а) пахание: реки; когда пересохнет; вдоль и поперек; крестом (крест-накрест); „бороздили воду”; брода, когда пересохнет; пруда („сáжалкі”), когда высохнет; деревни („аралі вёску”); дороги/улицы; перекапывали; вдоль села; поперек села; „на петухе” („ноччу на пiтуху аралі ўперак вулицу; хлопцы і дзеўкі цягнулі плуг, а другія неслі ўперадзе пiтуха”¹⁶); перекрестка; 3 раза; поля („цягалі плуг па полю”); земли за деревней; б) рытьё/прорывание: глубоких ям (и вбрасывали лягушек); ямок на дороге; креста на перекрестке (плугом); в) боронование; реки (в том числе: с пшеном в горшке); озера; улицы. 12. Магия с муравейником: разгребание/разрушение; палкой; граблями; в лесу и на кладбище; когда ходили за грибами; разрушали и натирались. 13. Магия с травой: а) вырывание; руками; зубами; с корнем возле дома; вырывание и подбрасывание вверх; б) битье травой: жабы (с восклицанием: „Аддай дождэж!”); в) привязывание к траве: жабы (за лапку).

¹⁴ Романов, 8. С. 204.

¹⁵ Романов, 8. С. 61.

¹⁶ Это единичное свидетельство из Рогачевского р-на Гомельщины выглядит достаточно изолированным, но ср. зафиксированное М.Я. Гринблатом в Сенненском р-не Витебской обл.: „На Купала пеўня запрагалі ў плуг і дарогу перапахавалі, каб карова ведзьмы не перайшла” (Грынблат М.Я. Рукапісныя матэрыялы // Аддзел рэдкіх кніг і рукапісаў АНБ імя Якуба Коласа НАНБ. Ф. 42, адз. 1015, № 606; выписку любезно предоставила в распоряжение автора Т.В. Володина), а также смоленское предание об убитом петухе, которого можно было засыпать только землей, которую возили на петухах (Добровольский В. Н., *Смоленский областной словарь*, Смоленск, 1914. С. 272), и записанное Т.В. Володиной также на Витебщине, но в Лепельском р-не поверье о том, что остановить „хождение” покойника можно было, только если отвезти на его могилу в лапте на черном петухе земли, взятой из подпечка.

II. Не специфические действия

1. Опахивание: а) села; беременная женщина за ночь; мужчины; двое мужчин на двух конях/кобылах навстречу друг другу; 3 раза; б) поля; в) придорожного креста; г) криницы; д) озера.

2. Обвязывание: села нитками, оставшимися от тканья обыденного полотенца (3 раза).

3. Обходы: а) села; крестным ходом („процессией”; с батюшкой, певчими и хоругвями, в том числе: моление около крестов); с иконой (в том числе: женщины); с обыденным полотенцем; 3 раза; с хлебом; с совой (2 женщины ведут сову за крылья по кладке, а сами идут по воде¹⁷); с венком; б) поля/полей; крестным ходом; освящение полей; с иконой; моление около креста/крестов в поле; с плащаницей; с крестом и „доёнкой”, наполненной водой; с обыденным полотенцем/полотном (несут „дзяўчаты чэсныя”); в) церкви; г) колодца (в том числе: с иконой); д) (без указания).

4. Действия с обыденными реалиями: а) с предметами ткачества: изготовление полотна/полотенца; освящение; жертва: церкви; обвязывание: придорожного креста, на середине села (перекрестке), в конце села; обыденного креста; креста на могиле висельника; подкладывание: под подрытый (придорожный) крест; выстилание/расстилание: по деревне до церкви; на болоте; волочение („наметкі цягалі”); обходы: села (в том числе: 3 раза); поля/полей; оставление в доме; б) с крестом: установление: в селе; в поле (чтобы на него шел дождь); 1 в селе, 1 в поле; в реке (на месте, где утонул человек); моление о дожде.

5. Действия у придорожных крестов: а) опахивание; б) моление о дожде; в) обносили вокруг убитую жабу.

6. „Куст”: обряжение девушки и парня зеленью (зелеными ветками) и обливание их водой.

7. Ритуальная кража: а) горшков/кувшинов; стеклянных банок; у соседки; у евреев (в том числе: крадут дети); б) плуга; в) ворот в соседней деревне (и пустить на воду: на следующий день пойдет дождь).

¹⁷ Запись из Дружилович Ивановского р-на Брестской обл., указывающая на связь совы с дождем (водой), которая на ином белорусском материале нами пока не выявлена. Любопытная параллель обнаруживается, однако, в болгарской легенде (Пловдивский окр., Карловский р-н, Конуш) о превращении брата и сестры, не подавших матери воды, в филина и сову, см.: Гура А. В., *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997, С. 574 (подобный сюжет известен и в восточном Полесье (Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл.), но здесь в птицу (кукушку) превращается мать; см. там же, с. 575).

8. Вывешивание: а) жабы; за лапку; вверх лапками (перевернутую); убитой; на дереве; „на калочку”; живой; над колодцем/в колодце (чтобы „*крумкотала, просіла дождь*”); б) убитого ужа: на дереве в лесу; на (высокой) ветке; на палке; на заборе; в) убитой гадюки; на дереве; на ветке; г) живого крота: на колу (не успеет замереть, как пойдет дождь)¹⁸; над колодцем; д) блохи („за ногу”); е) вши; привязывали (волосом) к дереву/колку (например, забора); вешали на забор и поливали водой; привязывали над колодцем; ж) медведки („*турчыка*”): вешали на палку за волос; на нитке привязывали к дереву); з) освященной „*настольницы*”: на дворе; (без уточнения места); и) полотенца (без уточнения места); в церкви; на крестах (на перекрестках), в том числе: обыденного; на улице перед домом; во дворе; к) пряжи: на стену изнаночной стороной.

9. Выворачивание: а) заборов; поставленных до: Благовещения; Пасхи; Троицы; на: Святой; „*Праведной*”; „*Граной*” неделях; б) столбов.

10. Выворачивание одежды: кожух выворачивали наизнанку; выворачивали и клали в бане.

11. Переворачивание/кручение: а) переворачивание: убитой лягушки/жабы; убитого ужа; камней (без уточнения); граблей (клали зубьями вверх, в том числе: на поле); б) кручение: граблей.

12. Выставление/выбрасывание во двор предметов, связанных с мотивом огня: хлебной лопаты; дежи; печной заслонки (выбрасывали на „*панадворах чорным бокам уверх*”); горшков.

13. Внесение в дом предмета, связанного с мотивом (сухой) земли: серпа.

14. Подбрасывание/перебрасывание: а) подбрасывание: вырванной травы; б) перебрасывание: полотенца (через крышу).

15. Разбрасывание: на перекрестках (старых) веников/прутьев.

16. Разбивание: а) горшков; одного/по одному; по 3; горшков „*жидовских*”; б) отбивание рыльца у горшка.

17. Сжигание: а) (старых) веников; б) старого/прошлогоднего (нетеребленного) льна.

18. Кликанье/призывание дождя: при помощи шалки и платка („*Настя, скідай хустку, махай!*”).

19. Этимологическая магия: свистели, чтобы „надуло ветру”.

¹⁸ Зафиксировано Н.Я. Никифоровским в Витебском п.; см.: *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах*, Витебск 1897, С. 187.

III. Сопровождающие действия

1. Ритуальное обнажение (полное или частичное): а) детей: маленьких девочек (для выливания воды в колодец); для перепаживания дороги; б) молодых парней и девушек: для перепаживания; девушек (без уточнения); в) женщин (одной или нескольких): для перепаживания (в том числе: без уточнения возраста); старых: для вбрасывания мака; для ношения воды решетом; вдов: для перепаживания.

2. Ритуальное волочение: обыденной „наметки”; убитой лягушки/жабы в лапте по селу; вытащенного из воды рака по улице на веревочке.

Предметный код

Наиболее частотными среди элементов реального кода являются предметы — символические заместители дождя (дождевых капель), т.е. либо сыпучие (соль, песок и т.п.; ср. также мак в растительном коде), либо те, которые можно представить сыпучими (хлебные крошки). Значительную часть составляют предметы, которые прямо или опосредованно связаны с оппозицией *огонь — вода*, ср., например, позиции а) и б) в группе „посуда и утварь”. Важной деталью является ритуальная кража предметов.

I. Предметы природные:

а) неживой природы: соль; освященная соль; песок; б) живой природы: муравейник.

II. Предметы — продукты человеческой деятельности:

1. Посуда и утварь: а) ёмкости: дежа; ведро; доёнка; горшки; кувшины; стеклянные банки; ковш; б) печная: печная заслонка; хлебная лопата; сковорода (блинная); в) кухонная: решето/сито; ложки.

2. Предметы, связанные с ткачеством: а) орудие: кросна; б) продукция: холст (полотно); полотенца; обыденные; заставка (особый узкий рушник); „наметы (наметкі)”; скатерть („абрус”); полотенце в красном углу („набожнічак”); половик; нитки, оставшиеся от тканья.

3. Одежда, обувь, головные уборы: шуба; лапти; шапка; платок.

4. Орудия труда: соха; соха, украденная у вдовы; плуг; украденный плуг; борона; серп; грабли.

5. Предметы домашнего обихода: веник/веники.

6. Ритуальные заместители покойника: соломенное чучело; кукла.

7. Предметы с медиативной функцией: заборы; ворота; украденные ворота.

8. Культовые предметы: а) церковные: иконы; хоругви; б) кресты: церковные; придорожные; надгробные; в) памятники на могилах.

9. Пищевые продукты: а) сырые: зерно; пшено; б) готовые: хлеб; в) остатки: хлебные крошки.

10. Деньги: монеты (в том числе: белые).

Субъекты действий

В качестве субъектов представлены все группы сельского населения, которые достаточно четко дифференцируются по основным оппозициям: ритуально чистый — нечистый, мужской — женский, невзрослый — взрослый — старый. Но обращает на себя внимание довольно значительная группа субъектов без указания на ритуальную чистоту, а в ее границах субъектов без уточнения половой принадлежности, что, на наш взгляд, является свидетельством затухания традиции.

I. Ритуально чистые

А. Субъекты без уточнения половой принадлежности.

1. Дети: а) ребенок, который еще не ходит (высыпал мак в колодец); один ребенок; голый ребенок; б) малые дети (били жаб; везли жабу в лапте; обливались водой; рвали траву; сеяли мак; несли воду в поле; перепаживали дорогу; клали „ручнік”; крали и вбрасывали в колодец кувшины); в) дети-подростки (высыпали мак и бросали деньги в колодцы; колотили воду в кринице; носили „на папар” воду); г) близнецы¹⁹ (сыпали мак).

2. Старые люди (ходили по полю с иконой).

Б. Субъекты женского пола.

1. Девочки: маленькие девочки (обежали вокруг села с „заставкой”; мешали воду в кринице, сыпали в нее мак, голосили); маленькие обнаженные девочки (перепаживали дорогу); одна девочка (сыпала коноплю в колодец).

2. Девочки-подростки: (носили крест, мыли его в реке); обнаженные („лет по 13–14”, пахали улицу); 3 девочки-подростка.

3. Девушки: одна молодая девушка (сыпала в колодец мак); (перепаживали; ткали; обливались; носили крест, мыли его в реке; носили за батюшкой иконы); „нецелованные” девушки (запрягали при опахивании); обнаженные девушки („вулицу аралі ўздоўж сяла; дзеўка трэба каб была тарошая, а не абы якой”).

¹⁹ Субъектность реконструирована.

4. Вдовы: одна вдова (с горшком пшена тянет по речке борону и поет); 3 вдовы; (вбрасывали горшки); вдовы („чэсныя”; сыпали мак в колодец/криницу; брали воду из криницы; носили ситом воду; пахали; тянули плуг; бороновали; ткали обыденное полотно; молились в церкви); раздетые („аралі вёску”).

5. Пожилые/старые женщины: пожилая верующая (святила в церкви мак, потом молча сыпала в 9 колодцев); одна старая женщина (сыпала мак в колодец; лила воду в колодец); старая женщина „без рубашцы” (бросала мак в колодец); самая старая жительница села (делала обход); старые женщины (ткали; сыпали мак в колодец; пахали реку; опахивали крест); старые женщины в рубашках, без юбок (решетом носили воду); „неўмірухі” (старые женщины, которые очень долго живут; призывали утопленников).

В. Субъекты мужского пола.

1. Парни (неженатые; перепаживали).

2. Старик/старики (несли воду в поле; и без указания на действие).

II. Ритуально нечистые.

1. Женщины: молодые (пряли); беременные (тянули плуг; в том числе: за ночь).

2. Мужчины: двое мужчин (опахивали село на двух конях/кобылах); (вбрасывали горшки; перепаживали брод; опахивали село; делали крест в доме, где женщины ткали обыденное полотно; завязывали „ручнік” на сделанный крест; устанавливали крест).

III. Без указания на ритуальную чистоту.

А. Субъекты без уточнения половой принадлежности.

1. Молодые люди (тянули плуг; разрушали муравейник).

2. Взрослые (разгребали муравейник).

3. Раздетые (таскали борону).

4. „Счастливый” человек (сыпал мак в колодец).

5. „Усёй дзярэўняй” (ткали обыденное полотно; обходили село; молились).

Б. Женщины: одна женщина („ворошила” памятник; сыпала мак в колодец, в 9 колодцев; с иконой обходила село); раздетая женщина (сыпала мак); 2 женщины (обходили село с совой); 3 или 4 женщины (пахали брод); 3 или 5 женщин (сыпали мак); 6 или 10 женщин (ткали); женщины (сыпали мак и вбрасывали деньги в колодец/криницу; колотили воду в кринице; ткали; разбрасывали заборы; пахали/перепаживали реку/улицу/дорогу; опахивали село, криницу; убивали и вывешивали жабу); женщины в белых сорочках („аралі поле”).

В. Мужчины: священник (шел по обыденному полотну, освящал его; батюшку просили, чтобы напился воды; перед каждым домом читал молитву; молился в церкви, у реки, в поле).

Г. Мужчины и женщины.

1. С именами Адам и Ева: (купались в речке).

2. Крестный ход (церковная процессия).

Локусы

Здесь обращают на себя внимание локативы „вне/не-культурного” пространственного уровня (группа „географические объекты”), которые представлены исключительно водными (или ранее/периодически связанными с водой: высохший пруд) объектами. Остальные хорошо известны и по иным обрядово-ритуальным комплексам.

1. Пространство: граница своего и чужого поля.

2. Географические объекты: озеро; река; место в реке, где утонул человек; болото; высохший пруд; криница.

3. Культурные локусы: село/деревня; начало (середина, конец) села; улица; 3 улицы; церковь; дом; дом около „*капліцы*”; около дома; двор.

4. Ритуально значимые места: поле; перекресток/перекрестки; дорога; хлев; баня; колодец/колодцы (3; 3 „*на адным баку*” деревни; 5; 7; 9; 12); кладбище; могила; могила самоубийцы/висельника/утопленника.

Растительный код

Преобладающим и самым частотным вообще в белорусской ТНДК, связанной с плювиальной магией, является мак, обычно осознаваемый как символический заместитель дождя (дождевых капель).

1. Дикорастущие растения: мак: самосейный/дикий (*самосей, самородный, саморудны; видун, вядун, видук, выдык, цякун, тикун, цягун*), красный, прошлогодний, освященный мак; трава; мох (с камня).

2. Культурные растения: а) зерновые: рожь; просо; б) масличные: лён, старый/нетеребленный (не *тёртый*) лён, льняное семя; конопля; в) огородные: капуста, капустная рассада; огуречный цвет (пустоцвет); лук; чеснок.

Темпоральный код

Представлен всеми значимыми частями суточного цикла кроме полудня.

1. Полный цикл: сутки („за сутки”: ткали *ручнікі*).
2. Отдельные временные отрезки: 1) протяженные: а) весь день (ткали *ручнік*, *намётку*, *набожнічак*; ткали, вышивали, отбеливали и освящали); б) вся ночь (ткали; опахивали село); 2) части полного цикла: а) утро: до восхода, на восходе, после восхода солнца; *рана*; б) день: днем; после обеда; в) вечер: вечером; после захода солнца; г) ночь: ночью; 3) фиксированные: полночь („у півночы”²⁰ (сыпали мак).

Зоологический код

В фаунистическом инвентаре сравнительно небольшое количество персонажей; наиболее частотными из них являются, естественно, хтонические.

1. Животные: 1) дикие: крот; 2) домашние: а) взрослые особи: баран; б) детеныши: щенок; котенок.
2. Птицы: а) дикие: сова; б) домашние: петух.
3. Пресмыкающиеся: уж, гадюка.
4. Земноводные: жаба/лягушка; рак.
5. Насекомые: блоха/вошь; медведка; божья коровка; муравьи.

Вербальный код

Хотя по количеству позиций (20) вербальный код примерно равен растительному и темпоральному и превышает зоологический, он рассматривается после остальных, так как его частота (количество фиксаций) фактически совпадает с позиционированием, т.е. речь в данном случае идет, как правило, о единичных свидетельствах. Несколько более частотны упоминания о *ритуальном молчании*, сопровождающем определенные действия, которое, по нашему мнению, можно считать минусовой константой данного кода.

1. Заклинания: а) три или пять женщин сыпят мак в 7 или 9 колодцев и приговаривают: „Як гэтай мак сыплецца, штоб гэтак дощ сыпаўся”; б) просили у лягушки дождя (тексты отсутствуют); в) травую жабу били и кричали: „Аддай дождж!”; г) жабу поймают и говорят:

*Ляга, ляга, дай дожджу,
А то голову разможжу;*

- д) ловили божью коровку и говорили:

²⁰ Однако с уточнением: 4–5 часов.

*Божья коровка, что завтра будет —
 Дождь или погода?
 Если дождь, то сиди,
 Если солнце — лети*

(если хотели, чтобы пошел дождь, убивали: чтобы осталась сидеть); е) разрушали в лесу муравейник и просили муравьев, чтобы пошел дождь (тексты отсутствуют).

2. Словесные формулы и клише: а) обращения к Богу: просили у Бога дождя (тексты отсутствуют); „*Господи, подай каплю воды*” (и крестились); „*Спасі, Госпаді, зямныя плады*”; „*Госпаді Божы, памагі нам!*” („*хрычалі всем разом*”); б) обращения к святым: „*Святой Илье Пророк, создай с небес дождж*”; в) обнаженным детям давали краденую гладышку с освященной водой и говорили: „*Нікуды не глядзі, безкачком бяжы, вылі у колодзец*”.

3. Приговоры: а) ходили вокруг колодца и приговаривая сыпали мак (тексты отсутствуют); б) сыплют мак и говорят: „*Насыплена в колодец святого маку*”.

4. Плач/голошение: а) голошение у колодца (когда сыпали мак; тесты отсутствуют); б) призывали (побужали) утопленников (тексты отсутствуют); в) голошение по Макарке: „*Макарко, сыночок, да вулезь из воды, розлей слёзы по съветуй земли*”; в) голошение над куклой при символическом погребении (тексты отсутствуют); г) голошение по убитой жабе: „*Ой-ой-ой, жаабка наша памерла, о-о*”.

5. Песенные тексты: а) носили воду на поле, пели песни, призывающие дождь (тексты отсутствуют); б) вдова с горшком тянет по речке борону и поет:

*Стараною, дожджык, стараною,
 На нашу рожу чырвоную, чырвоную,
 Штоб наша рожка кусцілась,
 Широкім лісцем лісцілась;*

в) вдовы с пшеном, которое освящали на Пасху, тянут борону и поют:

*Па ўсёй старонцы дажджы ідуць,
 У адной Неглюбцы не бывалі,
 Толькі кладачкі сплывалі;*

г) поют²¹ женщины, которые пашут краденой сохой речку:

²¹ Этот текст как песенный нам неизвестен, однако указание информанта („*поют*”) позволяет думать, что он мог таковым осознаваться и действительно произноситься речитативом с голосовыми модуляциями.

*Господі, дай, Господі, дождзь,
Да слава Богу, штоб лянуў дождж,
Штоб разлілася рэчка,
А мы будзем патаць глыбей.*

Объем публикации не предоставляет, к сожалению, автору возможности для подробных комментариев этого впечатляющего своим богатством и разнообразием материала, который в свое время может стать предметом специальной работы, но, безусловно, дает основания сделать вывод о том, что в кодовой структуре плювиальной магии белорусской ТНДК (как, впрочем, и в иныхokkaциональных обрядах: соплемся здесь хотя бы на профилактические или осуществляемые при эпизодах) находят отражение едва ли не все значимые элементы любых других обрядово-ритуальных комплексов — и не только, разумеется, белорусских. Это подтверждает прозорливо высказанную Н. И. и С. М. Толстыми еще четверть века тому назад глубокую мысль о том, что „всякийokkaциональный обряд, скажем, такой обряд, как плювиальный (т.е. вызывания дождя), синкретичен по своей структуре и символической семантике”²².

THE CODE STRUCTURE OF BYELORUSSIAN IMAGES AND RITUALS CONNECTED WITH INVOKING THE RAIN

The article presents the possibility of arranging field materials for the “Byelorussian Ethnolinguistic Atlas” according to minimal units (conceptual categories), corresponding to “ethnolinguistic semes”. An analysis is offered of ceremonies and rituals to do with invoking the rain. The material comes from 400 sites and has been arranged, following N. I. Tolstoy’s proposal, according to the following codes: action-related (blessing the well, offering sacrifices, purifying and drawing water), object-related (salt, sand, bread spade, table cloth), subject-related (children, girls, widows), locative (the boundary of one’s own and of the other’s field, river, lake), related to plants (corn, millet, flax), temporal (the twenty-four-hour period, day, night), related to animals (mole, ram, owl, cock, snake, frog), and verbal (magic spells, verbal formulae, song lyrics, etc.).

²² Толстые Н. И. и С. М., *Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца* С. 97.

Ольга В. Белова, Владимир Я. Петрухин
(Москва)

ГЕНЕЗИС „ЧУЖИХ” В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРНОЙ ЭТИОЛОГИИ

W tradycyjnej kulturze ludowej stosunek do wyznawców innej wiary (konfesji) kształtowany jest w ramach stereotypowych wyobrażeń opartych na uniwersalnej opozycji „swój-obcy” i odwołujących do takich cech, jak „czysty-nieczysty”, „święty-grzeszny”, „sakralny-świecki” itd. Ważną rolę w określaniu konfesyjnie „obcego” w kulturze ludowej odgrywają motywy apokryficzne, odwołujące się do zabytków piśmiennictwa własnej kultury. Takie legendy odzwierciedlały swoiste „napięcia” w stosunkach między różnymi konfesjami oraz polemiki międzyreligijne.

Jednym z takich motywów jest przekaz o pokrewieństwie przedstawicieli obcej wiary (żydów, muzułmanów) z nieczystymi zwierzętami (świnia). Motyw ten w różnych wersjach spotyka się praktycznie we wszystkich kulturach słowiańskich. W artykule analizowane są następujące motywy: zamiana kobiety żydowskiej w świnie za to, że Żydzi nie przyjęli nauki Jezusa Chrystusa; pochodzenie Turków od świni i psa; wykopywanie przez świnie z ziemi przedstawicieli poszczególnych narodowości lub konfesji; zakopywanie (=uratowanie) przez świnie osoby świętej. Przetoczone motywy folkloru są pełną niekonsekwencji mieszaniną wyobrażeń na temat różnych konfesji, które łatwo wpisują się w archaiczny gatunek legendy etiologicznej (z motywem metamorfozy „totemicznej” itd.). Wyobrażenia tego typu prawdopodobnie wpływają łagodząco na sytuacje konfliktowe w społeczeństwie tradycyjnym.

В системе традиционной народной культуры отношение к приверженцам другой веры (конфессии) формируется в рамках стереотипных представлений, основанных на универсальной оппозиции „свой-чужой” и соотносимых с такими признаками, как „чистый-нечистый”, „праведный-грешный”, „сакральный-профанный” и др. Важную роль

в определении конфессионально „чужого” в народной культуре играют сюжеты, имеющие книжно-апокрифические корни и восходящие к памятникам отреченной литературы. Подобные легенды отражали своеобразное „поле напряжения” в межконфессиональных отношениях, межконфессиональную полемику или конфликтные ситуации.

Один из таких сюжетов — легенда о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) с нечистым животным (свиньей) распространена в различных версиях практически у всех славянских народов (как у православных, так и у католиков) и служит объяснением тех или иных „конфессиональных” особенностей представителей указанных вероисповеданий. При этом основным внешним показателем „жидовской веры” (иудаизма) или „турецкой веры” (мусульманства) для славян становится неупотребление в пищу свинины иудеями и мусульманами (на этом, собственно, и базируется стереотипное представление о родстве и даже тождестве этих двух религий).

Среди материалов, присланных в конце XIX в. в Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева, есть любопытный документ, содержащий крестьянские „отзывы о людях другой веры”, наглядно показывающий особенности традиционного восприятия этнических и конфессиональных „оппонентов”.

„При оценке людей другой веры крестьяне принимают во внимание не столько веру, сколько ту общую молву, которая соединена с той или другой нацией, исповедывающей известную религию. Так, о лицах магометанской религии крестьяне судят по туркам и татарам [...] „Магометана кланяются двум богам: Алаху и Магомиету. Магомиут живёт на семуом небе, а Алах - на десятом. Алах и Магомиет оба суровы, и турки и татары тожо эда // кие: потому какуоф Бохъ, такуоф и прихуот [...] [Прозвища дразнилки татар:] свинуое ухо, проклятый Магомет, бритолобий поросенок, кутынка (от тат. *кутыны* — задница) [...] // В народном сознании татары равны туркам.

Евреи — наруот хитрый и жадный. Христа продали за 30 серебряников. За што Бох отняў у йих родину, пускай живут на цюжих землях. Бох любий раншэ йих, а как Христа распели, так Бог от и прогнивиўсё. Худо йим будёт на туом свите. Жыды первыё пойдут в ат. Евреи будут диесвовать (действовать, существовать) до концины мира, до фторуова пришесвия Христа. Из јихнова рода произойдет сам Антихрист. [О вере евреев не знают, только:] Жыды не вирят во Христа. Зачастую по вере евреев смешивают с татарами. // Евреи женятся на мнуогихъ жонах и как татары не йидят свинину” (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 376 (Вологодская губ., Тотемский у., зап. И. Суворов, 1899). Л. 11–15).

Аналогичные представления бытовали во времена Османской империи и среди южных славян, которые, безусловно, гораздо чаще, нежели жители Вологодской губ., встречались и с турками-мусульманами, и с евреями-иудеями. Согласно убеждениям болгар, особая близость между евреями и турками объясняется тем, что они „одной веры” — делают обрезание и не употребляют в пищу свинину (подробнее см.: Тодорова 2001: 90–93).

В европейской (в том числе западно- и восточнославянской) фольклорной традиции сюжет о родстве евреев со свиньей бытует в форме стандартного сюжета (см., напр.: Трусевич 1865: 450; Шейн 1873: 715; Драгоманов 1876: 4; Яворский 1915: 8; Левченко 1928: 10; Federowski 1897: 197; PBL 2: 179–180, №2501; Zowczak 2000: 161–162 и др.). Евреи, желая испытать Христа, спрятали под корыто (под бочку, в печь и т.п.) свою родственницу (мать, тетку) или беременную женщину (женщину с ребенком) и попросили угадать, что находится под корытом. Христос ответил: „Свинья с поросятами”. Когда евреи подняли корыто, вместо женщины они обнаружили там свинью. „С тех пор свинью называют жидовской теткой, и жида не едят свиного мяса, как своего тела” (Чубинский 1995: 53).

Более развернутую версию сюжета представляет белорусская традиция (при этом в рассказ о превращении еврейской матери в свинью включаются мотивы, перекликающиеся с апокрифическим „Евангелием Детства” — Христос жестоко наказывает физическими увечьями тех, кто не подчиняется ему). В легенде из окрестностей Слуцка „Аткуль узялася сьвіньня?” евреи поймали Христа и стали издеваться над ним, но одного только взгляда Христа было достаточно, чтобы наказать обидчиков: „Маўчыць Хрыстуос, а туолькі як зірне на таго, хто яго біў, дак у таго і атсòхне рука”. Испуганные евреи предлагают Христу отгадать, кого они спрятали в сундук (они посадили туда свою мать). Христос ответил, что „была там жыдуоўка, а цепер — сьвіньня”. Евреи засмеялись, но тут из „скрыни” выскочила толстая свинья и бросилась на них. Все разбежались, „застаўса туолько Хрыстуос да тыіе жыды, у каторых атсòхлі рукі. І пачалі яны маліца Хрысту да казаць: віеруем, Госпадзі! Памажы нам. — Сжаліўса Хрыстуос ісцаліў ім рукі” (Сержпутоўскі 1926: 97). Свинья же так и осталась, и с тех пор евреи не едят свинины, они „отреклись” от свиньи, „бо сьвіньня — іх matka. Выракліса жыды сваіе маткі да так яіе неўзьлюбілі, што калі ўбачаць сьвіньню ў хаці, як моляца, та кідаюць маліцца да просяць, каб людзі выгналі з хаты сьвіньню” (Сержпутоўскі 1926: 97–98).

Зафиксирован сюжет и на Смоленщине, в Ельнинском уезде: евреи

спрятали от Христа свою тетку: „Аткрыли корыб — думали увидать сваю тетушку, ажно запраўду свиння на их такая страшенная, як лось — „у-ух, у-ух!”. Са страху жиды уси свае пантохвильки растирали. С тых пор яны ня молютца у хати, кали там свиння находитца, а просяць:

— А ўзу, паза́лыста, выгыньтя свинню!” (Добровольский 1891: 243).

Данный сюжет до настоящего времени является элементом живой фольклорной традиции в украинско-белорусском Полесье. Приведем только несколько примеров.

„Як ходиў уже Иус, ну так он пошоў людей исцелять. Хто слепый, хто кривый, то уже он зробіт так, шоб бачиў. То жыды кажуть: „Не верим! Раз ты такой знахорь, то угадай, шо под тим корытом есть,„ Жыдоўку запэрли под корыто. То он каже: „Свиння с поросятами”. И з той жыдоўки зроби́лась свиння с поросятами. Одвэрнули корыто — то свиння с поросятами” (с. Тхорин Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. О. В. Белова).

„Яны [евреи] взяли падлажыли пад карыто жыдоўку и спрашивают:

— Што тут?

— Свиння и парася.

Аткрыли, а там свиння и парася. И от еўрэи свинины не едят, гавораць: „То наша тётка” (с. Комаровичи Петриковского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. О.В. Белова).

„Колы Иус Христос ходыў по свити, проповедовал, и люды не вирилы, жыды, шо то пророк. Ну, воны взяли пид корыто положили людину, жыдиўку. И сказали на ёго: „А ну, того, як шо ты ўгада́еиц, хто там лэжыть, пид тым корытом, значыть, ты пророк Божый,„ А вони кажуть на ёго: ўгадай! А вин сказаў йим, шо свиня лэжыть с поросятамы. Ну, воны стали ў долони плэска́ты, шо вин нэ ўгадаў, а сказаў, шо свиня с поросятамы. Вони открывають корыто, а там свиня лэжыть с поросятамы. Та людына, жыдиўка, пэрэтворылася ў свиню. От того вони не едят [свинины]. И тэлят вони не ядят с зада́, тылько пэрэдка́, бо, кажэ, там... хрэст [на спине]. И рыбы, щучки, не едят. Бо, кажэ, ў голови тожэ хрэст [т.е. кость в форме креста].” (с. Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова)

В связи с рассмотренным сюжетом упомянем и украинско-белорусское поверье, бытующее и в наши дни: считается, что, если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свиньи. А по смоленскому поверью, если свиньи не велись, следовало пожертвовать на „жидовскую школу” 2 или 3 копейки, и „будуть весца свиньи, парасить памногу, и повод будить хароший” (Добровольский 1891: 243).

Сюжет с превращением в свинью хорошо известен в европейской традиции (ср. Dähnhardt 1904; Fabre-Vassas 1997), причем отдельные версии

этого сюжета носят более рационализированный характер. К примеру, в швабской версии Иисус и апостол Петр видят фарисея, который сидит перед своим домом в некоем городе. Он только что зарезал свинью и сушит корыто, под которое забрались поиграть его дети. Фарисей, желая испытать пришельцев, спросил, что у него под корытом, и Господь ответил, конечно, что там его дети. Не знавший о детской игре фарисей возразил, что там его свиньи, и дети действительно превратились в поросят. В гасконском сюжете, не связанном с евреями, в поросят превратились дети, которые во время посещения Иисусом их дома спрятались в хлеву и повизгивали там. Правда, хозяйка умолила Господа вернуть детям человеческий облик. В латвийской версии евреи прячут под одно корыто еврейку с детьми, под другое — свинью с поросятами, Иисус же превращает людей в животных, а свиней в людей. Эта же сюжетная схема реализуется в одной из польских легенд. Несколько евреек, желая узнать, является ли Христос настоящим пророком, спрятались в хлев и, когда Христос проходил мимо, спросили его: „Zgadaj, Jezusie, kto jest w tym chlěwie? czy mąż, czy białogłowa, czy dziecię?” Христос ответил: „Świnie s prosiętami”. Когда открыли двери хлева, оттуда действительно вышли свиньи и поросята (Siarkowski 1883: 108–109).

В средневековой иконографии, прежде всего, немецкой, по крайней мере с XIV в. распространяется сюжет „еврейской свиноматки” — изображение свиньи, кормящей еврейских младенцев молоком (при том, что взрослые евреи пожирают ее испражнения — Трахтенберг 1998: 97; Fabre-Vassas 1997: рис. 8–14; за указание на это ценное издание авторы благодарят Валерия Дымшица). Этот сюжет, известный и в храмовом искусстве (в том числе в кафедральном соборе Нюрнберга), оставался одним из источников фольклорной версии „свиноматки”: ныне ведется полемика с властями о необходимости помещать пояснительные таблички о происхождении сюжета (см. Мюллер 2004).

Сюжет „еврейской свиноматки” давно сопоставлен с мотивом апокрифического „Евангелия Детства”, причем в его восточной (арабской, восходящей к древней сирийской) версии (см. Fabre-Vassas 1997: 92 ff.). Согласно этому источнику, ребенок Иисус наказывает своих сверстников, которые, не желая играть с ним, прячутся от него в доме. Стоящие у дверей женщины уверяют Иисуса, что детей там нет — „под кровлей” только барашки, и Иисус призывает „барашков” выйти к своему пастырю — превращает детей в барашков (*Евангелие Детства*, глава 40/39/). Сходный мотив изложен также в древнесербской версии „Евангелия Детства” — апокрифического Евангелия от Фомы (XIV–XVI вв.): дети, запершись в хлеву, на вопрос Иисуса „кто там?”, отве-

чают „свиньи!” и по заклетию Иисуса превращаются в свиней (Лавров 1899: 116).

Показательно, что этот же сюжет использовался евреями-выкрестами для обличения своих бывших единоверцев. В 1602 г. крещеный еврей Франциск из Пяченцы опубликовал каталог тайных „еврейских” хворей, согласно которому представители всех 12 колен Израилевых имеют некие тайные „знаки”, передающиеся от поколения к поколению. Так, евреи из колена Нафтали приказали своим детям спрятаться в свинарниках, визжать и хрюкать. Когда Иисус, несший крест, проходил мимо, родители спросили его, что это было. Иисус ответил: „Это ваши дети”. Но евреи настаивали, что он не угадал и это хрюкали свиньи. Тогда Иисус сказал: „Если они свиньи, пусть будут свиньями и остаются свиньями”. С тех пор у всех потомков Нафтали во рту четыре больших свиных зуба, свиные уши, и они смердят, как свиньи” (Трахтенберг 1998: 49).

Мотив „родства” нашел отражение и в средневековой ритуалистике. Согласно свидетельствам западноевропейских источников, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянувшийся должен был встать босиком на шкуру свиньи (забитой специально для этой процедуры) так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре (Görög-Karady 1992: 123–124; Fabre-Vassas 1997: 127). Сходное описание было зафиксировано в Белоруссии, в окрестностях Слуцка. В 1920-е гг. крестьяне рассказывали, что только в одном случае евреи „поминают” свинью, а именно — когда присягают у раввина в синагоге. Они становятся на свиную шкуру и говорят: „Присягаю тебе, Аданай, присягаю тебе, Шадой, што гэта праўда, як праўда то, што гэта мая матка”. Такая клятва считается нерушимой, и еврей никогда не солжет „пад хараімам, як стаіць на сьвіной шкуры” (Сержпутоўскі 1926: 98). В версии „еврейской присяги”, записанной в Добжиньской земле, присутствуют дополнительные колоритные детали: от присягающего еврея требуют, чтобы он надел смертную рубашу с нечетным количеством *цицит* (специальных нитей с кисточками на концах. — О.Б., В.П.), взял в руку зажженную черную свечу и встал на доску, на которой носят покойника (Petrov 1878: 23).

Что касается мусульман, то доказательство их родства с „нечистыми” животными было актуально для южнославянской традиции, которая разрабатывала иную схему сюжета: например, согласно болгарской легенде, турки происходят от свиньи и собаки, которые были мужем и женой (Тетевенский округ, Ловешки край 1999: 280, ср. АЕИМ 150 II. Л. 13; СбНУ 1894/11: 69–70, окрестности г. Габрово). Поэтому тур-

ки не едят свиного мяса и почитают собаку (окрестности г. Ловеч на севере Болгарии). По верованиям болгар, после смерти плохие турки становятся свиньями (ю.-зап. Болгария, Санданский округ, АИФ 77 III. Л. 245–246). В окрестностях Дупницы (зап. Болгария) считали, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных — в собак, которые сидят на плетеных циновках у ворот христианского рая (СбНУ 1914/30: 17).

С турками („детьми свиньи”) в болгарском фольклоре связан также архаический сюжет об измерении земли с помощью шкуры животного, известный во многих мифопоэтических традициях с античной эпохи. В основе — вергилианский миф об основании Карфагена Дидоной, бежавшей от убийц мужа в Африку, где она купила у берберского царя землю: земли она могла взять столько, сколько покроет шкура быка: разрезав шкуру на ремни, Дидона получила земли достаточно для основания города (МНМ 1: 377). В болгарском народном предании первый болгарский царь Константин получил от самого Христа столько земли, сколько покроет шкура вола: царь также режет шкуру на ремни и создает Болгарское царство (Бадаланова 1993: 148; предание записано у болгар-переселенцев в Запорожской обл. Украины.)

Бычья или воловья шкура фигурирует также в южнославянских легендах о том, как турки получили свою долю земли (см: Георгиева 1996: 68, 83–85; СбНУ 1900/16–17: 307, Чирпанский округ; 307–308, Орханийский округ; 310–311, окрестности г. Велес); СбНУ 1983/57: 881, обл. Странджа; АЕИМ 925. Л. 49–50, окрестности г. Ловеч). В одном из вариантов этого сюжета в качестве измерительного средства применяется шкура свиньи. Это легенда из окрестностей Перника (зап. Болгария) о том, что 7 детей (6 братьев и сестра), которых родила свинья, отмерили себе земли (всю Малую Азию!) с помощью разрезанной на полоски свиной шкуры и наплодили целый народ (мотив инцеста) — турок. С тех пор турки не едят свинины, как „мы” не едим человечины (АЕИМ 922 II. Л. 48–49).

Запрет на употребление мусульманами свинины объясняется по-разному. Легенды из окрестностей Пловдива и Кырджали (юж. Болгария) повествуют о том, что раньше турки („кызылбаши” и „мохамедане”) свинину ели, но только один бок — тот, что сверху, когда свинья лежит. Но однажды свинья улеглась в грязь, и турки забыли, какой бок она испачкала. С тех пор они брезгают есть свинину (АИФ 5 II. Л. 75, окрестности г. Пловдив; АИФ 19 III. Л. 224, окрестности г. Кырджали). Согласно поверьям сербов из области Височкой Нахии, мусульмане не едят свинину, т.к. однажды свинья потерялась о мечеть. Мотивация

проясняется при обращении к предшествующим сюжетам: мусульмане не заметили, какой бок у свиньи стал „чистым” (Филиповић 1949: 198). В европейском фольклоре сходный сюжет существует и по отношению к евреям. Так, согласно венгерской легенде, пастух со свиньями проходил мимо Голгофы. Одна из свиней почесалась боком о крест, на котором был распят Христос (при этом не оказалось свидетелей, указавших бы, каким именно боком свинья прикоснулась к распятию). С тех пор евреи перестали есть свинину, чтобы невзначай не попробовать мяса от того бока, которым свинья прикоснулась к кресту (Görög-Karady 1992: 124; Fabre-Vassas 1997: 326). Польская легенда из окрестностей Олькуша (текст явно подвергся трансформации) также воспроизводит мотив частичного пищевого запрета, связанного со свиньей. Желая испытать Христа, евреи спрятали под корыто свинью (так!); отвечая на вопрос, кто спрятан под корытом, Христос сказал, что там их „тетка” (таким образом, мотив превращения здесь отсутствует, но при этом „родство” устанавливается и закрепляется силой Божьего слова!). Поэтому евреям можно есть свиней, но „только с одного бока”, однако они не знают точно, на каком боку лежала под корытом свинья и на всякий случай не употребляют ее в пищу (Ciszewski 1887: 39).

Запрет на употребление свинины имеет и распространенное „рациональное” объяснение, вероятно, восходящее к Маймониду, — свинина быстро портилась на жаре (Fabre-Vassas 1997: 5). По болгарским легендам, Мухаммед запретил своим единоверцам есть свиное мясо, т.к. оно быстро портилось в жарком климате и люди от него болели (с.-вост. Болгария, Разградский округ, АИФ VIII 12. Л. 30; ю.-вост. Болгария, окрестности Кырджали, АИФ 19 III. Л. 224; сев. Болгария, г. Ловеч, АЕИМ 909 II. Л. 270).

Пищевой запрет может быть связан и с проклятием, наложенным на свиней. Согласно легенде из Странджи (вост. Болгария), пророк Илия и Мухаммед состязались в способностях творить чудеса. Илия ударил в камень жезлом, и потекла вода. Мухаммед решил перехитрить Илию, закопал в песок мех с водой, чтобы в нужный момент ударить в это место жезлом. Но свиньи вырыли мех и разорвали кожу, вода вытекла, Мухаммед не смог явить чудо и был посрамлен (СбНУ 1983/57: 881). Аналогичный сюжет бытует и среди украинцев Причерноморья, что может быть результатом этнокультурных контактов с болгарскими переселенцами (Дикарев 1896: 5–6).

Образ свиньи оказывается значимым и при оценке происхождения „чужого” этноса или „чужой” религии. Болгары в окрестностях Хасково (юж. Болгария) считали, что на Новый год (*Василовден*) цыгане

украшают свиную голову, поют и танцуют в честь того, что „свинето е изрило цигането на бял свят” (свинья выкопала цыган на белый свет; АИФ 285 II. Л. 165). Есть и версии-„перевертыши”: согласно легенде из окрестностей Смоляна (юж. Болгария), свинья произошла от цыгана, который свалился в могилу на кладбище (АЕИМ 661 II. Л. 7).

Характерная параллель мотиву „выкапывания” обнаруживается в другой зоне напряженных межконфессиональных отношений. У марийцев, которые упорно сопротивлялись христианизации, в начале XX в. записана легенда о свинье, как нечистом животном (влияние соседних мусульман). Юмо (Бог) раздавал судьбу животным. Свинье он сказал: „Что будешь находить под ногами, то ешь”. Свинья отправилась в день Пасхи копаться в поле (нарушение запрета на работу в праздник); там она выкопала из земли Христа. С тех пор люди стали отмечать праздник Пасхи. Христос „отдал для людей свою кровь, напоил людей кровью. С тех пор вино „тар” (священное жертвенное вино) называют Христовой кровью” (*Марийский фольклор* 1991: 29, 264; записано венгерским ученым Эденом Беке в 1916–1918 гг. от военнопленного марийца Дмитрия Рыбакова (35 лет) из д. Туршомудаш Яранского уезда Вятской губ.).

Для восточнославянских народных легенд, развивающих этноконфессиональную тематику, характерен противоположный мотив „закапывания”, связанный со свиньей как с животным, разрешенным в пищу христианам в отличие от иудеев и мусульман. Так, на Волыни рассказывали, что христианам дозволено есть свиней, т.к. свиньи „зарыли” скрывающегося от евреев Христа в сарае и легли при дверях. Преследователи подумали, что здесь свиной хлев, и прошли мимо (Зеленин 1914: 321; ср. комплекс сюжетов о благословленных и проклятых животных в связи с новозаветными этиологическими легендами). В Покутье считали, что свинья заслуживает „посвящения” (имеется в виду освящение поросенка на Пасху) за то, что она зарывала следы Христа, когда его вели на распятие (видимо, с целью облегчить его участь); курица же, наоборот, разгребала следы, делала их видимыми — за это курицу не освящают в церкви на Пасху (Kolberg 1963: 171–172).

Что касается запрета евреям употреблять в пищу свинину, с которого мы начали наше исследование, то в некоторых локальных традициях он может сочетаться с мотивом „выкапывания”. Согласно полесской легенде, евреи перестали есть сало после распятия Христа: „Жыды нэ йилы сала. [Когда те, что распяли Христа,] поховались в яму, а свини йих вирили, и йих знайшли” (с. Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл., 1981, зап. О.В. Белова). Поскольку свиньи выдали

местонахождение евреев, прятавшихся в яме от возмущенного народа, желавшего наказать их за распятие Христа, евреи сочли невозможным для себя в дальнейшем есть свинину.

В хронологическом отношении перечисленные мотивы восходят, как правило, к дохристианской — античной эпохе. Петроний (Fragmenta №37) саркастически приписывает евреям обожествление свиньи, Ювенал замечает, что свинина запретна для иудеев так же, как человеческое мясо. Наконец, Плутарх в „Застольных беседах” (5,2) приводит „рационализированное” обоснование запрета на свинину, приписанное египтянам: „Свинье же, по их [египтян] словам, почет оказывается по вполне основательной причине: первой взрыхлив землю своим длинным рылом, она, как гласит их предание, оставила след пахоты, и тем самым показала, каково назначение сошника [...], если бы иудеи гнушались свиньей, то убивали бы ее также, как маги — водяных крыс. В действительности же для них убить свинью — такое же нечестие, как и отведать ее мяса. Возможно, имеет смысл предположение, что, подобно тому, как почитают они осла, показавшего им источник воды, так воздают они поклонение и свинье, научившей их севу и пахоте” (см. об античных сюжетах — Штерн 1997: 446, 553–554).

Приведенные фольклорные мотивы представляют парадоксальное смещение представлений (в том числе „бродячих” книжных сюжетов) о различных конфессиональных традициях, которое свободно вписывается в архаический жанр этиологической легенды (с „тотемическими” превращениями и т.п.). Подобные представления, очевидно, „снимают” конфликтные ситуации в традиционном обществе.

Литература и источники

- АИФ — Архив Института фольклора Болгарской Академии наук, София
 АЕИМ — Архив Этнографического института и музея Болгарской Академии наук, София
 АРЭМ — Архив Российского этнографического музея, Санкт-Петербург
 Бадаланова 1993 — Бадаланова, Флорентина, *Кульť царя Константина у болгар*, [В:] *Символический язык традиционной культуры. Балканские чтения* — II. М., 1991. С. 145–155.
 Георгиева 1996 — Георгиева, Албена, „Чуждият” според българските етиологични легенди, „Етнология” 2. София, 1996. С. 64–97.
 Дикарiв 1896 — Дикарiв, Митрофан, *Чорноморськi народнi казки й анекдоти*, [В:] *Етнографiчний збiрник*, Львiв, 1896. Т. 2. С. 1–50.
 Добровольский 1891 — Добровольский, Владимир Н., *Смоленский этнографический сборник*, СПб., 1891. Ч. 1.

- Драгоманов 1876 — Драгоманов, Михаил, *Малороссийские народные предания и рассказы*, Киев, 1876.
- Евангелие детства* — Иисус в документах истории, Сост. Бориса Г. Деревенского. СПб., 1998. С. 260–286.
- Зеленин 1914 — Зеленин, Дмитрий К., *Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества*, Петроград, 1914. Вып. 1.
- Лавров 1899 — Лавров Петр А., *Апокрифические тексты*, СПб., 1899.
- Левченко 1928 — *Казки та оповідання з Поділля. В записат 1850–1860-х рр.* Вип. I–II. Упоряд. Микола Левченко, Київ, 1928.
- Ловешки край* 1999 — *Ловешки край*, София, 1999.
- Марийский фольклор* 1991 — *Марийский фольклор*, Йошкар-Ола, 1991.
- МНМ — *Мифы народов мира*, Т. 1. М., 1980.
- Мюллер 2004 — Мюллер, Райнхард, „Еврейская свинья” как эстетическая ценность, „Еврейское слово”, №7 (180), 11–17 февраля 2004. С. 4.
- ПА — *Полесский архив Института славяноведения РАН*, Москва
- СБНУ — *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София, Т. 1. 1889.
- Сержпутоўскі 1926 — Сержпутоўскі, Александар, *Казкі і апавяданьні беларусаў з Слуцкага павету*, Л., 1926.
- Тодорова 2001 — Тодорова, Олга, *Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението*, [В:] *Балкански идентичности*, София, 2001. С. 88–111.
- Трахтенберг 1998 — Трахтенберг, Джошуа, *Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом*, М., Иерусалим, 1998 (5758).
- Трусевич 1865 — Трусевич, Игнатий, *Поверья и предрассудки*, „Киевлянин” 1865. №111. С. 449–450.
- Филиповић 1949 — Филиповић Марко С., *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, Београд, 1949.
- Чубинський 1995 — Чубинський, Павло, *Мудрість віків*, Київ, 1995. Кн. 1.
- Шейн 1873 — *Белорусские песни, собранные П.В. Шейном*, Записки Императорского географического общества. СПб., 1873. Т. 5. С. 281–850.
- Штерн 1997 — *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*, Введение и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под редакцией Натальи В. Брагинской. Т. 1. *От Геродота до Плутарха*, М.-Иерусалим, 1997.
- Яворский 1915 — Яворский, Юрий А., *Памятники галицко-русской народной словесности*, Киев, 1915. Вып. 1.
- Ciszewski 1887 — Ciszewski St., *Lud rolniczo-górnictwo z okolic Slawkowa w powiecie Olkuskim* [:] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, Kraków 1887. Т. 11. С. 1–129.
- Dähnhardt 1904 — Dähnhardt Oscar, *Natursagen*, Leipzig 1904.
- Fabre-Vassas 1997 — Fabre-Vassas Claudine, *The Singular Beast. Jews, Christians and the Pig*, New York 1997.
- Federowski 1897 — Federowski Michał, *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej*, Kraków 1897. Т. 1.
- Görög-Karady 1992 — Görög-Karady Veronica, *Ethnic stereotypes and folklore* [In:] *Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday*, Helsinki 1992. P. 114–126.
- Колберг 1963 — Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*, Т. 31: *Pokucie*, Cz. 3. Wrocław, Poznań 1963.

- PBL — Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1962–1963. T. 1–2.
- Petrow 1878 — Petrow, Aleksander, *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, Kraków 1878. T. 2. S. 3–182.
- Siarkowski 1883 — Siarkowski Władysław, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, Kraków 1883. T. 7. S. 106–119.
- Zowczak 2000 — Zowczak Magdalena, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

Работа выполнена при финансовой поддержке **РФФИ**. (Проект 03-06-80067 „Этнокультурные стереотипы в картине мира славянских народов (электронная текстовая база и поисковая система)”).

THE ORIGIN OF “THE OTHERS” IN THE LIGHT OF FOLK ETIOLOGY

In traditional folk cultures the attitude to peoples of other faith is shaped within the frames of ideas based on the universal opposition of “us–them/the others” and evoking the features of “pure–impure”, “sacred–sinful”, “sacral–secular” etc. An important role in confessional descriptions of “the others” is played in folk culture by apocryphal motifs connected with the vernacular literary tradition. Such legends reflected religious polemics and tensions in the relationships between various confessions.

One of such motifs is an account of the relatedness of people of other confessions (Jews, Muslims) with impure animals (the pig). The motif, in different versions, can be found in all Slavic cultures. The following versions are analyzed in the article: a transformation of a Jewish woman into a pig as a consequence of the Jews' rejection of the teaching of Christ; the origin of Turks from the pig and the dog; the act of digging out from the ground, by a pig, of representatives of certain nationalities or confessions; the act of hiding in the ground, by a pig, of a saint. These folk motifs are mixtures, full of inconsistencies, of ideas concerning various confessions. They can be easily classified as belonging to the archaic genre of the etiological legend. Such ideas probably have a soothing effect in conflicts arising in traditional communities.

А. М. К а л ю т а
(Минск)

РЕФЛЕКСЫ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СИМВОЛИКЕ ЦВЕТА В ПОЭЗИИ АРСЕНИЯ ТАРКОВСКОГО

W artykule *Refleksy ludowej symboliki koloru w poezji Arsenja Tarkowskiego* autor dowodzi, że semantyka kolorów w poetyckim tomie „Vestnik” Arsenja Tarkowskiego tkwi w systemie wyobrażeń ludowych. U Tarkowskiego *biały* jest symbolem zaświatów, bywa wykorzystywany jako znak smutku i żałoby (por. znana w ludowej tradycji nie tylko Słowian *biała żałoba*). *Czerwony* oraz jego odcienie (*malinowy, różowy, karmazynowy, truskawkowy, ognisty*) często symbolizują krew i śmierć. *Zielony* to z jednej strony znak wiosny, nieśmiertelności wszystkiego żywego na ziemi, ale jednocześnie związany jest z ideą umierania. *Czarny* konceptualizowany jest jako niedobry, zły, znak żałoby, symbol losu. Te poetyckie, autorskie metafory różnobarwnych smutków (z przewagą jednak spektrum czarno-białego) w sposób zadziwiający pokrywają się z ludową tradycją symbolicznego interpretowania barw. Wszystkie kolory, które występują w wierszach z tomu „Vestnik” (*biały, czarny, czerwony, niebieski, żółty, zielony, granatowy, fioletowy*) wykorzystywane są jako znaki zła i żałoby (oczywiście również w innych znaczeniach), co pozwala mówić o pojęciu „kolorowej żałoby” w poezji Tarkowskiego.

Поэтическая картина мира Арсения Тарковского во многом строится из фрагментов зрительных впечатлений, важной частью которых являются цветовые характеристики образов. Стихам Арс. Тарковского никогда не была присуща какая-то повышенная эмоциональность метафоры или сложность рифмы. Если вся суть стиля Б. Пастернака в его строке «рыдающей строфы сырую горечь пью», то стиль поэзии Тарковского можно представить словами «был язык мой правдив, как спектральный анализ...». Но простота языка его поэзии, основанная

на стремлении к естественности поэтической речи, многого стоит. Это не застывшие образы, положенные на ритмическую основу. Это обычно — движение — мысли, языка, представления. Как писал Ю.М. Лотман, «чем лапидарнее текст, тем весомее слово, тем большую часть универсума оно обозначает» (Лотман, 1972: 86). Поэзия Арс. Тарковского динамична благодаря «авторитету», весомости слова, что, в свою очередь, достигается глубокими знаниями традиций мировой и отечественной культуры. Следы этих традиций наблюдаются и в использовании поэтом цветовых характеристик при создании поэтических образов.

Динамичность языка поэзии Арс. Тарковского во многом зависит от активности прилагательного; реже ее «цветовая составляющая» представлена и другими классами слов — глаголами и существительными. Мы провели наблюдение за использованием цветообозначений в лучшем, на наш взгляд, поэтическом сборнике Арс. Тарковского «Вестник» (1969). Вот каковы позиции основных цветов спектра вместе с ахроматическими обозначениями цвета в стихотворных текстах «Вестника». Цифровые показатели частот появления данной цветовой характеристики в стихотворных текстах включают и обозначения тонов и оттенков.

Список 1:

1. Белый 68; 2. Черный 45; 3–4. Красный 32; 3–4. Синий 32; 5. Желтый 29; 6. Зеленый 22; 7. Голубой 9; 8. Фиолетовый 5.

Как видно из этого перечня, на долю ахроматических обозначений цвета (*белый + черный*) приходится 113 употреблений, или 46,7%. На основные хроматические цветообозначения, кроме отсутствующего *оранжевого*, приходится 129 употреблений, или 53,3%. Основываясь на этих цифрах, можно было бы сделать вывод о примерном равенстве черно-белой и цветной части поэтической картины мира, но общий взгляд на колористическую наполненность стихов Тарковского позволяет говорить о превосходстве холодных и ахроматических цветов над теплыми.

При этом следует помнить об одном важном обстоятельстве: поэтическое слово ситуативно в плане контекстного значения, и это в полной мере относится к цветообозначениям, имеющим, кроме популярнейших основных цветов, массу тонов и оттенков, рождающих в сочетании с другими словами неожиданные, латентные смыслы. Обозначения цветов, как писал В. Тэрнер, «являются не просто различиями в зрительном восприятии разных частей спектра; это сокращенные или концентрированные обозначения больших областей психобиологического опыта, затрагивающих как разум, так и все органы чувств...»

(Тэрнер, 1983: 103). У Тарковского даже в, казалось бы, обычном изображении больничной палаты слово *белый*, используемое вначале для обычного зрительного образа, неожиданно меняется функционально-семантически и переводит реальную картинку в мир видений, мифопоэтических представлений, вызывая образ то ли ангела-хранителя, то ли Смерти:

...и теперь мне снится
Под яблонями белая больница,
И белая под горлом простыня,
И белый доктор смотрит на меня,
И белая в ногах стоит сестрица
И крыльями поводит...
(Я в детстве заболел... , 266)

Как отмечал Н.И. Толстой, *белый цвет* является частым эпитетом смерти (ср.: «белый, как смерть») (Славянские древности, 1, 153). У Тарковского *белый свет* в образе *чистого поля* как его эквивалента сопряжен со смертью: «Мертв лежит он в *чистом поле*...» (Мщение Ахилла, 229). Однако, кроме этого, *белый свет* представляет «этот» свет в противоположность «тому», *не белому* свету. Вот почему нагнетание путем повтора признака *белый* ставит лирического героя на грань между «этим» белым светом и «тем», где властвует «*белая сестрица*», где *белая простыня* становится белым саваном. В другом стихотворении мотив соотнесенности *белого* цвета *глаз* со смертью отражает весьма архаичные представления славян о важности зрения у покойников на «том» свете (об этом: Толстой, 1995: 193):

...И души белыми глазами
Глядят вослед поверх земли
(Зимой, 204)

В древнерусской народной традиции понятие *белого дня* обычно соотносимо с *белым светом*, который включает представление о мире, находящемся за порогом собственного дома (Колесов, 2000:, 231). У Тарковского:

...Но почему
С рифмовником бродить по белу свету
Наперекор стихиям и уму
Так хочется и в смертный час поэту?
(Рифма, 159)

Еще ребенком я оплакал эту
Высокую, мне родственную тень,
Чтоб, вслед за ней пройдя по белу свету,

Благословить последнюю ступень.

(Анжело Секки, 64)

Белый день — это жизнь на белом свете, время пребывания человека на земле (Колесов, 2000: 235). Однако у Тарковского понятие *белого дня* в мотиве воспоминаний об ушедшем связывается с бестелесностью, образом умершего отца, запечатленного памятью стоящим на дорожке. Так *белый день* превращается в атрибут призрачного, в часть загробного мира, в своего рода *белый траур* по ушедшему навсегда времени, где было место невозвратимому счастью общения с родителями. На этом месте, называемым поэтом *райским садом*, давно лежит камень:

Камень лежит у жасмина.

Под этим камнем клад.

Отец стоит на дорожке.

Белый-белый день.

(Белый день, 84)

Камень, под которым клад — известный образ в похоронной обрядности славян, «символ «мертвой» природы», «место, где лежит покойник, чтобы защитить домочадцев от смерти» (Славянские древности, 2, 451, 501), «дом усопшего». Таким образом, Тарковский, сводя камень, клад под ним и видение стоящего отца в один пространственно-временной узел на фоне «белого-белого дня», не столько вспоминает, сколько поминает, не утрачивает, а подтверждает и укрепляет свою связь с прошлым. Ибо он от предков унаследовал убеждение, что человек, не помнящий прошлого, не имеет и будущего. «Прошлое не только устремлено вспять, оно уходит и в грядущее», — говорил Арс. Тарковский („Литературная газета”, 1977, №2). Об этом у него есть и иные блестящие строчки, которые сложились в связи со смертью Н. Заболоцкого:

За мертвым сиротливо и пугливо

Душа тянулась из последних сил,

Но мне была бессмертием перспектива

В минувшем исчезающих могил.

Листья, трава — все было слишком живо,

Как будто луну кто-то положил

На этот мир смущенного порыва,

На эту сеть пульсирующих жил.

(Могила поэта, 74)

Возвращаясь к отождествлению Тарковским *белого дня* с «запретельной» формой существования, подчеркнем усиление этого впечатления повтором *белый-белый день*, что уже заставляет уйти от тожде-

ства «*белый день = белый свет*» в значении «наш, «этот» мир» и прийти к тождеству «*белый-белый день = не белый, «тот» свет*». Догадка подтверждается далее на лексико-семантическом уровне употреблением поэтом собранных в одной строфе эпитетов, вроде бы диссонирующих с темой тоски по ушедшему: «*в цвету серебристый тополь*», «*вьющиеся розы*» и «*молочная трава*», но как раз цветение, буйство произрастания соотносится с народным поверьем о праведности покойника при жизни (Славянские древности, 2, 62). Кстати, и выстраивающийся ряд оттенков разной интенсивности *белого цвета* (*белый — серебристый — молочный*) также «работает» не на идентификацию растений, а на создание картины «не белого, призрачного света», хотя сам по себе «*серебристый*» тополь — лишь тополь, а эпитет «*молочная*» в применении к траве используется в значении «*молодая*».

К семантике цветов мы еще вернемся, а сейчас завершим общий обзор элементов цветовой символики у Тарковского. Показателен в этом плане другой перечень слов — расширенный реестр обозначений тонов и оттенков, составивших суммы частот основных названий цвета из списка 1 (приводятся частоты $>$ или $= 2$).

Список 2:

Белый 35, черный 30, зеленый 15, золотой 10, желтый 8, серый 8, синий 8, красный 7, багровый 5, голубой 4, малиновый 4, розовый 4, сизый 4, лиловый 3, ржавый 3, седой 3, серебряный 3, алмазный 2, жухлый 2, млечный 2, темный 2.

Здесь приведены только слова с частотой не менее 2 по той причине, что всего в сборнике «Вестник» нами зафиксировано 253 случая обозначений цвета, и их простое перечисление заняло бы много места. Но в структурно-семантическом плане поля слов списка 1 очень похожи. В них выделяются 5 лексико-семантических групп. К примеру, к полю слова *красный* (сумма частот 32, см. список 1) относятся (кроме основного названия *красный* с частотой 7):

1. группа прилагательных «тона, близкие по цвету»: *багровый 5, малиновый 4, розовый 4, рдяный 1, червонный 1*;
2. группа прилагательных «оттенки, напоминающие красный цвет»: *ржавый 3, маков 1, клубничный 1, огненный 1*;
3. группа «существительные цвета»: *ржа 1, в красном 1*;
4. глагольная группа: *рдеет 1*;
5. группа «цветовые композиты с элементом красного или красноватого цвета»: *зелено-ржавый 1*.

В целом, подсчет сумм частот всех групп дал такие результаты:

1. Основные названия цветов спектра — 108;

2. Группа «тона, близкие к основному цвету» — 38;
3. Группа «оттенки, напоминающие основной цвет» — 43;
4. Группа «существительные цвета» — 23;
5. Группа «глаголы цвета» — 11;
6. Группа «цветовые композиты с элементом, называющим основной цвет, его тон или оттенок» — 20;
7. Группа «общие названия цвета» — 11 (сюда вошли слова *цветной* 3, *радужный* 1, *раскрашенный* 1, *разноцветный* 1 и др.).

Такая целостная картина колористики у Тарковского говорит о близости оттенков или тонов основного цвета, скажем, *белого*, в физическом плане. Но вовсе не свидетельствует об односложности их семантической интерпретации в функции, как это часто бывает в прозаических произведениях, обычных цветовых эпитетов (см. Доброер: 205 и далее). Для поэзии вполне обычным является выход за рамки канонических спектральных характеристик обозначаемого и использование колористических характеристик в иных функциях.

Элементы обозначений цветовой символики у Тарковского, как мы видели, зачастую переступают границы обычного качественного значения. Выше уже упоминалось о *белом* цвете одежды как об одном из символов смерти в мифопоэтических представлениях славян, хотя и у других народов, в том числе, неиндоевропейских (в Китае, Японии), *белый* цвет означает знак траура и скорби. Этот мотив, свойственный минорной, в целом, поэзии Тарковского, в разных вариантах встречается и в других стихах поэта. Обозначение похорон как *белых*:

*Ты бедный мальчик сумасшедший,
С каких-то белых похорон
На пиршество друзей приведший
Колоколов печальный звон.*

(Поэт начала века, 268)

— по-иному представляет семантику лексемы *белый*, приводя в движение сложный механизм ассоциаций и текстовых реминисценций, ведь многим славянским народам известно понятие *белого траура*. (Славянские древности, 1, 153). Д.К. Зелениным, к примеру, в «Очерках русской мифологии» описан обряд похорон русскими Костромы-весны, облаченной с ног до головы в *белые простыни* (Зеленин, 1995: 269). Им же приводились данные о том, что еще в XIX веке крестьяне Гродненской губернии представляли полудниц (респ. 'русалок') в *белых одеждах* (Зеленин, 1995: 224; ср. аналогичные свидетельства С.В. Максимова, Е.Г. Кагарова и В.Я. Проппа, проанализированные в: Померанцева, 1978:

144–145). Но *белые похороны* — это еще и знак чистоты, возвышенности и ценности ушедшей жизни (о схожем обозначении «безгрешия» — Белова, 1998: 44). Потому-то лирический герой Тарковского, «скорбя внизу, на земле» об ушедшем поэте, явился на *белые похороны* в «*черной выношенной ткани*». Таким образом, одна из основных оппозиций «*белый — черный*», коррелируя с оппозициями «*верх — низ*» и «*жизнь — смерть*», преобразуется в тождество, а *черный цвет* одежды вновь возвращает читателя к более привычной символике, связанной со смертью и трауром.

С другой стороны, в текстах религиозного содержания для *белого* цвета одежд известна символика радости, очищения от грехов. Сказано у Екклесиаста: «Да будут во всякое время одежды твои светлы...» (Екклесиаст, 9–8). Может, поэтому в строчках Тарковского «*Твоя могила в белой шапке, / Как царь, проходит мимо них*» (Могила поэта, 75) больше величественности, светлой печали, чем безнадежности, неотвратимости конца телесного бытия.

Вместе с тем, и другие цвета спектра использовались различными культурами для обозначения смерти, скорби. Общеизвестна в этом плане семантика *черного* цвета (см., к примеру, Moszyński, 1967: 337, 553, 708 и др.). Есть свидетельства, что в Бирме цветом скорби является *желтый* (да и у древних славян отмечается связь загробного царства с *желтым* и *золотым*: Успенский, 1982: 60; у Тарковского как негативный признак упоминается *жухлый цвет* травы, снега), а в Турции — *фиолетовый* (Фоли, 1996: 351). Последнее особенно интересно в связи с описанием Тарковским гибнущей Трои, найденной впоследствии Г. Шлиманом в Западной Турции:

*Фиолетовой от зноя,
Остывающей рукой
Рану смертную потрогал
Умирающий Патрокл...*

(Мщение Ахилла, 229)

Обратим внимание, что *фиолетовый* цвет здесь сопряжен с наступающим признаком смерти — *остывающей рукой*. Выстроилась цепочка семантических сдвигов обозначений: *фиолетовая (рука)* — *остывающая (рука)* — *смертная (рана)*, что приводит к их определенной контекстуальной синонимичности. Вообще Тарковский нередко обращался к историческим легендам и персонажам, и при этом цветовые эпитеты выходят на качественно новый уровень, переставая обозначать лишь часть спектра: ведь и *красный* цвет в разных культурах считался знаком жизни и одновременно смерти или ее предвестницы — войны (не

случайно бог войны у римлян — Марс; см., в частности: Попович, 1985: 58). В «Мщении Ахилла», в заключительной строфе:

*Так не дай пролить мне крови,
Чистой, грешной, дорогой,
Чтобы клейкой красной глины
В смертный час не мять рукой.*

Налицо отражение распространенной в мифопоэтических культурах оппозиции *белый (живой) — красный (мертвый)*, и, очевидно, здесь упоминание *красной (кровавой) глины* наряду с императивной формой всего высказывания, воспринимаемого как заклинание, заговор, соотносится с цветом крови, пролитие которой связано со смертью, с похоронными ритуалами (Раденкович, 1989: 132–133). Учитывая украинские корни Тарковского (родился в Кировограде), уместно упомянуть о *красном трауре*, принятом в украинском погребальном обряде (Успенский, 1982: 60). О связи крови (красного) со смертью писал и Д.К. Зеленин (Зеленин, 1995: 301). У Тарковского же атрибутом смерти предстает и *червонная рубата*:

*Передо мною плаха
На площади встает,
Червонная рубата
Забиться не дает.*

(Петровские казни, 215)

Несомненный намек на *багряную* ризу, в которую одели Иисуса перед казнью: «И воины, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову, и одели Его в багряницу» (Иоанна, 19–2). Вероятно, *червонная рубата*, (т.е. *красная, кровавая*) да еще вкупе с плахой на площади, месте публичных наказаний, является для поэта неотъемлемым российским атрибутом, печальным, проклятым символом вечного российского распятия — кровавых преобразований, революций, войн, приводящих за собой смерть. Отсюда и переосмысление привычной для атрибуции заката метафоры *багровый* (у Тарковского *тревоги*), вместе означающих конец эпохи монархии в России и начало новой, кровавой эпохи смуты и безбожия:

*И под вечер горькие дали,
Как душная бабья душа,
Багровой тревогой дышали
И бога хулили, греша*

(Затмение солнца. 1914, 115)

С этими строчками перекликаются и «*В малиновой и дымной смуте / И мы пойдем своим путем*» (Чем пахнет снег, 102). Кривавой составляющей *красного траура* насквозь пропитано описание резни армян турками в стихотворении «Комитас» (172) (псевдоним классика армянской музыки С. Согомоняна):

*Вся в крови моя рубаша,
Потому что и меня
Обдувает ветром стража
Стародавняя резня...
До утра в гортани воздух
Шелушится, как слюда,
И стоит в багровых звездах
Кривда страшного суда.*

Наконец, одна деталь в описании Тарковским метафизического существа — русалки — заставляет задуматься о далеких отголосках народного представления о *синем трауре*. У Тарковского:

*Слушать не хочет ершей да плотниц,
Губ не синит и не красит ресниц...
(Русалка, 244)*

Как отмечал Л. Раденкович, «поскольку *синий цвет* чаще всего связан с морем, а в нем обитает нечистая сила, он символизирует место обитания злых духов» (Раденкович, 1989: 138). Река как водоем и locus обитания русалок также ассоциируется с *синим* цветом. К тому же учетом большую любовь Тарковского к Пушкину, который, как отмечал Б.А. Успенский, в «Истории Петра» приводит «фамильное предание»: «Жены молодых людей, отправленных „при Петре“ за море, надели траур (*синее платье*)» (выделено мной — А.К.) (Успенский, 1982: 56). Интересно, что традиционное представление о *синем цвете* как символу неба соотносимо с раем, который также ассоциируется с *синим* (*голубым*), в то время как ад с *черным* и *красным* (Бартминский, Небжеговская, 1999, 63–64). Тем не менее, рай — это место, куда попадают души умерших. Таким образом, предположение о существовании *синего траура* косвенно подтверждается в строках:

*Давно мои ранние годы прошли
По самому краю,
По самому краю родимой земли,
По скошенной мяте, по синему раю,
И я этот рай навсегда потеряю.
(Песня, 182)*

Синий рай для Тарковского — детство, куда нет возврата, воспоминания, которые не отпускают, и хотя к раю, по народным верованиям, ведет узкая тропинка (у Тарковского далее по тексту — мост), но ворота в этот рай уже закрыты (в мифологии такое же представление). Интересно также, что *синий цвет*, сочетаясь, чаще в виде тонов и оттенков, с *черным*, встречается в композитах как негативный знак: «над черно-сизой ямою» (145), «под воронкой черно-синей» (Ночная бабочка «Мертвая голова», 270).

Мы уже отмечали, что символика цветов в народной культуре неоднозначна. В отношении *зеленого цвета* также можно говорить о его амбивалентности. Часто *зеленый цвет* у Тарковского — это знак весны, растительности, продуцирующей силы природы и полноты жизни, и это находится в гармонии, к примеру, с народными представлениями о пробуждении жизни от зимней спячки:

*И снег сошел, и ранняя весна
На цыпочки привстала и деревья
Окутала своим платком зеленым.*
(Полевой госпиталь, 227)

Тарковский использует *зеленый цвет* для метафорического описания динамики в природе: «*зеленый царь*», «*ветров зеленые кочевья*», «*меж зеленых ладов прохода, как комета*» и др.

*Дышит мята в каждом слове,
И от головы до пят
Шарики зеленой крови
В капиллярах шепуршат.*
(Струнам счет ведут на лире... , 284)

Так выражает поэт идею бессмертия всего живого на земле (кстати, существует же понятие вечнозеленых растений!). Конечно, эти метафоры хороши сами по себе, они даже «самодостаточны». Но интересна исключительно архаическая связь *зеленого цвета* с идеей умирания. Осирис был египетским богом плодородия и загробного царства и всегда изображался окрашенным в *зеленый цвет* (Мифы народов мира, 2, 268). Есть данные, что *зеленый* в похоронной обрядности славян выступает как цвет «того света», как атрибут «пространства, в котором находится нечистая сила и где она властвует» (Раденкович, 1989: 137). Еще *зеленый* — цвет непослушания, незрелости. Этот цвет отмечается исследователями как знак гнили, плесени и распада, болезни и смерти в индоевропейских и языках других семей (Waszakowa, 2000: 230). А кроме этого, ревность — «*зеленоглазый монстр*», по выражению шек-

спировского Яго, приводит к смертельному концу в финале трагедии. У Тарковского мотив состоявшейся или надвигающейся смерти «в зеленом» отмечен в трех случаях. Дважды он связан с именем Марины Цветаевой, ее гибелью в Елабуге:

*От серого платья в окне
Темнеют четыре аршина
До двери. Как в речке на дне —
В зеленых потемках Марина.*
(Стирка белья, 167)

Зеленые потемки — это трагический итог ненайденного выхода из тупика, это тональная эстафета от «серого платья в окне» к метафорическому изображению могилы — «четырех аршин». Кстати, и *серый цвет* ассоциируется в народных поверьях с пеплом и тьмой, а в славянских заговорах *серый* характерен для хтонических персонажей и нечистой силы (Раденкович, 1989: 140). *Серый* — еще и признак неудачи, безликости, подавленности (Бетехтина, 2000: 228). Второе упоминание о *зеленом* в виде близкого ему по тону *фосфорного* цвета находим в стихотворении «Через двадцать два года» (171), где данная колористическая характеристика — часть образа, связывающего загробное существование Марины с памятью о ней на земле:

*Как я боюсь тебя забыть
И променять в одно мгновенье
Прямую фосфорную нить
На удвоенье, утроенье
Рифм —
и в твоём стихотворенье
Тебя опять поторонить.*

Третий пример — «*зеленое молчанье*» как следствие начавшейся I Мировой войны, уже сказавшейся на «взгляде без движенья» «обожженных войной глаз» дзештери:

*И стало темно. И в молчанье
Зеленом, глубоком как сон,
Ушел он...*

(Затмение солнца, 1914: 116)

Как мы убедились, для Тарковского обычным является использование приема наложения одного изобразительного плана на другой, когда зрительное восприятие отступает перед натиском завуалированной метафорами и историческими параллелями текстовой идеи, требующей дополнительного знания и расшифровки. Потому-то призрак простоты

его поэзии возникает лишь от поверхностного ее восприятия. На самом же деле, поэзия Тарковского глубока и диахронична в смысле сопоставления исторических событий и персонажей разных эпох с современностью, и простота изложения — лишь выработанная десятилетиями труда форма, ведь для поэта *«Слово только оболочка, / Пленка жребиев людских, / На тебя любая строчка / Точит нож в стихах твоих»* (Слово, 51). Вот поэтому цветовые характеристики изображаемого зачастую передают затекстовые ассоциации, когда язык — «оболочка» — только средство, не всегда адекватное мощи и глубине мироощущения:

*Когда вступает в спор природа и словарь
И слово силится отвлечься от явлений,
Как слепок от лица, как цвет от светотени, —
Я нищий или царь? коса или косарь?...*

(Когда вступает в спор..., 259)

Арс. Тарковский, не чураясь в отдельных случаях обычной атрибуции изображаемого прямой цветовой характеристикой (*«...оторопь желтой листвы за окном»* (Перед листопадом, 7), *«Еще любил я белый подоконник...»* (25 июня 1939, 27), *«В снегу, под небом синим, а меж ветвей зеленым...»* (Синицы, 205), *«Девочке в сером талателе...»* (Четвертая палата, 249), *«...все цвета потерял, кроме двух: / Светло-синий, / Светло-коричневый там, где...»* (Дагестан, 197) и др.), часто применяет распространенный в поэзии прием «ложной апелляции к конкретным чувственным представлениям адресата», когда не предполагается буквальное восприятие цвета, когда «запрещается» наглядная живописность» (Некрасова, 1991: 69–70). В этом плане интересны обращения к *черному цвету*, стоящему на вторых позициях после *белого* в списке 1 (основные цвета с оттенками) и списке 2 (расширенный реестр).

В традиционных народных культурах, чьи традиции впитала в себя поэзия Тарковского (много переводившего восточных поэтов), символика *черного цвета* связана со смертью, злом, ночью, трауром (не в Японии, где *черный* символизирует радость), скорбью, болезнями, негативным началом (Фоли, 1996: 350). Она противостоит символике *белого цвета*, образуя с ним ряд антитетических пар: благо — зло, чистота — отсутствие чистоты, отсутствие неудачи — отсутствие удачи, отсутствие несчастья — несчастье, жизнь — смерть, здоровье — болезнь, свет — тьма и т.п. (Тэрнер, 1983: 86). Может быть, в наиболее явном виде такое бинарное противостояние прослеживается в строчках, посвященных загубленному О. Мандельштаму:

*Оперенный рифмой парной,
Кончен подвиг календарный, —
Добрый путь тебе, прощай!
Здравствуй, праздник гонорарный,
Черный белый каравай!*

(Поэт, 166)

Упоминание о каравае именно в таком «оксюморонном» сочетании весьма знаково. Каравай в обычаях славянской народной культуры используется в качестве ритуального хлеба, прежде всего свадебного. Чаше каравай пекли из пшеничной муки (Славянские древности, 2, 463), отсюда возникает понятие *белого караваля*, причем номинативное значение прилагательного со временем уступает место метафорическому обозначению, связывающему его с представлением о чистоте, плодородии, сакральности. Так словосочетание становится лексикализированным, что и позволило Тарковскому присоединить к нему новый эпитет — *черный*. Таким приемом нейтрализуются все перечисленные выше представления о *белом каравае*, и ему приписывается новое, окказиональное значение, связанное с *черным трауром*, скорбью. Введение в текст стиха этого оксюморона мастерски подготовлено предшествующими строками, в том числе, благостным пожеланием при расставании «*Добрый путь тебе...*», тут же нейтрализованным похоронно-ритуальным «*прощай!*».

Представление о *черном* как о недобром, плохом, злом — постоянный элемент «Вестника», одна из составляющих обобщий минорный тон поэзии Тарковского. (Минорный, но не упаднический, ведь поэт никогда не был ни эстетствующим декадентом, ни модернистом вообще, хотя и любил повторять слова А. Ахматовой: «В нашей жизни нет ничего, о чем не было бы написано у Кафки» (Книжное обозрение, 1992, №12). *Черный цвет* как знак скорби, потери используется во многих стихах сборника:

*Отнятая у меня, ночами
Плававшая обо мне, в нестрогом
Черном платье, с детскими плечами,
Лучший дар, не возвращенный богом...*
(Отнятая у меня..., 22)

Черный цвет одежд как символ судьбы, трудного жизненного пути человека, как атрибут демонов судьбы у славян встречается почти повсеместно (Moszyński, 1967: 480; Седакова, 1994: 47). Отметим еще в этой связи одно место из стихотворения «Русалка»: «... *вон как скукожилась черная кожица*», где поэтическая характеристика относящегося к демонам существа совпадает с представлениями многих славянских народов

о заложных покойниках, рисующих их в своем воображении черными (Зеленин, 1995: 300; Раденкович, 1989: 128).

Образ вечного покоя, застывшей жизни убитого оленя создается Тарковским через описание мертвого глаза, причем для усиления образа поэт использовал подряд два схожих по значению словосочетания, относящихся к одному денотату:

*Вижу я тусклое око с какой-то налипшей травинкой,
Черное, окостеневшее яблоко без отражений.*
(Охота, 100)

Черный цвет пожарища, покинутого людьми жилища связывает через века реалии XX века с воображаемой картинкой цезарианского Рима:

*На черной трубе погорелого дома
Орел отдыхает в безлюдной степи. . .*
(На черной трубе. . . , 82)

Даже, на первый взгляд, обычный эпитет для масти лошади превращается у Тарковского в дополнительный штрих в общей картине страданий, горя, поселившейся рядом смерти (тем более, что при описании масти животных вообще должны использоваться иные лексемы, входящие в особую подсистему цветообозначений — вороной (черный), гнедой (красно-рыжий), пегий (пестрый) и т.д.):

*А на выезде плачет жсена,
Причитая и руки ломая,
Словно черные кони Мамая
Где-то близко, как в те времена. . .*
(Проводы, 86)

Черный хлеб для поэта, скорее, признак тяжкого, недоброго времени гражданской войны, чем обычная бытовая реальия; скорее, знак голода, чем вид:

*Мне с винтовками люди давали
Черный хлеб двадцать первого года.*
(Стихи из детской тетради, 124)

Черный ветер в качестве олицетворения разгула нечистых, демонических природных сил, как знак судьбы, встречается в стихотворении «В дороге»: «Где черный ветер, как налетчик, / Поет на языке блатном. . . » (76).

По-существу, приведенные примеры (*черные кони*, *черный хлеб*, *черный ветер*) представляют мотив времени, видимого в черном цвете,

хотя, как мы уже видели, имеются и иные цветовые атрибуции смерти, траура. Интересен выбор поэтом субститутгов времени, который частично отражает и народные представления о неудаче, недоле, несчастье (см., к примеру, Moszyński, 1967: 216, 337, 357, 412, 665–667 и др.; Толстой, 1994; Раденкович, 1989). Ветер, кони, труба, хлеб в другом стихотворении — *на черной Каме* (Беженец, 83) и т.д. — все это зооморфное и нулевоморфное изображение времени зла, насилия и потерь. В наиболее же концентрированном и привычном для языка виде мотив неудачного, *черного* времени представлен в *черных днях* (Moszyński, 1967: 708; Седакова, 1994: 60):

*Мне в черный день приснится
Высокая звезда...
Что с нами ни случится,
В мой самый черный день,
Мне в черный день приснится
Криница и сирень...*

(Мне в черный день приснится..., 113)

Представление о *черных днях*, *черных временах* в личной судьбе поэта вытесняет «погодное» значение в словосочетании *пасмурный день* с привычным народной культуре соотношением дождя и слез:

*Сегодня пришла, и устроили нам
Какой-то особенно пасмурный день,
И дождь, и особенно поздний час,
И капли бегут по холодным ветвям.
Ни словом унять, ни платком утереть...*

(С утра я тебя дожидался вчера..., 29)

Этот же мотив звучит и при описании иного, «горького», как определяет его поэт в самом начале стихотворения «Фонари» (194), временного периода: «... чтобы легче нам было в июле / Отказаться от *черной весны*». Весна, чье наступление обычно связано в народном сознании с уходом богини смерти — Зимы, предстает *черной*, оказываясь в одном темпоральном ряду с несчастливыми, *черными* днями (периодами).

Оценочный признак со значением «плохой, злой, приносящий несчастье» присущ и понятию о *черной душе*, упоминание о которой встречается в стихотворении «Снежная ночь в Вене» (203):

*Ах, Изора, глаза у тебя хороши
И черней твоей черной и горькой души.
Смерть позорна, как страсть. Подожди, уже скоро,
Ничего, он сейчас задохнется, Изора.*

Душа в народной антропологии обычно представляется как «бесмертная субстанция жизни». Однако, по мнению С.М. Толстой, «верования о душе имеют непосредственное отношение к ... представлениям о смерти...» (Славянские древности, 2, 162). В этом стихотворении Тарковского как раз слились эти представления с легендой об умерщвлении Моцарта Сальери, который использовал, по версии А.С. Пушкина, «...яд, последний дар моей Изоры». Таким образом, *черная душа* — это социальный признак личности. Понятие о *черной душе* стоит в одном ряду с «*черными людьми, чернюю*», представляющими часть категориального различия между «верхом» и «низом», между знатным и подлым (Колесов, 2000: 199–200).

«Гений приходит для того, чтобы затворить ворота за своей эпохой», — говорил Арсений Тарковский, имея в виду Пушкина. Пожалуй, это относится и к самому Тарковскому, может быть, последнему Поэту ушедшей эпохи.

Литература

- Тарковский Арсений А., *Вестник*, М.: Советский писатель, 1969.
- Бартми́нский Ежи, Небжеговская Станислава, *Языковая картина польского рая и ада*. — *Славянские этюды*, Сборник к юбилею С.М. Толстой, М.: Индрик, 1999, с. 58–69.
- Бетехтина Е. Н., *Об употреблении слова серый применительно к обозначению солдат царской армии*, [В:] *Слово во времени и пространстве*, К 60-летию профессора В.М. Мокиенко. СПб.: Фолио-Пресс, 2000, с. 227–233.
- Белова Ольга В., *Символика цвета в славянских книжных сказаниях о животных*, [В:] *Слово и культура*, Т. 2, М.: Индрик, 1998, с. 44–50.
- Waszakowa Krystyna, *Konotacje semantyczne i kulturowe polskiej nazwy barwy zielonej i jej odpowiedników w języku ukraińskim, szwedzkim i wietnamskim*, „Etnolingwistyka” 12, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000, s. 221–232.
- Доброер Александр, *Синонимия цветowych прилагательных в прозе Ивана Бунина и Александра Куприна*, „Etnolingwistyka” 12, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000, s. 205–220.
- Зеленин Д. К., *Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки*, [В:] *Избранные труды*, М.: Индрик, 1995.
- Колесов В. В., *Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека*, СПб.: Филол. ф-т СПб. гос. ун-та, 2000.
- Лотман Юрий М., *Анализ поэтического текста*, Л.: Просвещение, 1972.
- Мифы народов мира*, 2-е изд., Т. 2. М.: Российская энциклопедия, 1994.
- Moszyński K., *Kultura ludowa słowian.*, Т. 1, część 1. Warszawa, 1967.
- Некрасова Е. А., *Приемы языковой изобразительности в стихотворных текстах* [В:] *Поэтика и стилистика 1988–1990*, М.: Наука, 1991, с. 64–76.

- Померанцева Э. В., *Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице*, [В:] *Славянский и балканский фольклор. Генезис. Артаика. Традиции*, М.: Наука, 1978, с. 143–158.
- Попович М. В., *Мировоззрение древних славян*, К.: Наукова думка, 1985.
- Раденкович Любимко, *Символика цвета в славянских заговорах*, [В:] *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы*, М.: Наука, 1989, с. 122–148.
- Седакова И. А., *Балканославянские представления о демонах судьбы: трансформации во времени и пространстве*, [В:] *Время в пространстве Балкан, Свидетельства языка*, М.: РАН, 1994, с. 42–63.
- Славянские древности*, Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого, М.: Международные отношения. Т. 1, 1995, т. 2, 1999.
- Толстой Никита И., *Южнослав. Црна земла, черна земя, и Бели Бог, Бел Бог в символическо-мифологической перспективе*, [В:] *Время в пространстве Балкан*, с. 22–32.
- Толстой Никита И., *Язык и народная культура, Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, М.: Индрик, 1995.
- Тэрнер В., *Символ и ритуал*, М.: Наука, 1983.
- Успенский Борис А., *Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
- Фоли Дж., *Энциклопедия знаков и символов*, М.: Вече. АСТ., 1996.

MANIFESTATIONS OF THE FOLK COLOUR SYMBOLISM IN ARSENIY TARKOVSKY'S POETRY

A claim is made that the semantics of colour in Arseniy Tarkovsky's volume of poetry *Vestnik* derives from the system of folk ideas. White is a symbol of the afterworld, sadness and mourning (cf. white mourning, a tradition present in Slavic and other cultures). Red and its shades ("raspberry", pink, crimson, "strawberry", "fiery") often symbolize blood and death. Green is on the one hand a symbol of spring, of the immortality of wildlife, but is also connected with dying. Black is conceptualized as a bad symbol of mourning, a symbol of fate. It is amazing that these poetic, auctorial metaphors of multicoloured sorrows (with a predominance of the black–white scale) should coincide with the folk tradition of a symbolic interpretation of colours. All colours in *Vestnik* (white, black, red, blue, yellow, green, dark blue, purple) are, on top of other meanings, used as signs of evil and mourning, which allows one to identify the concept of a "colourful mourning" in Tarkovsky's poetry.

Maria Majerczyk
(Kijów)

KOBIETA — PTAK — DUSZA W ARCHAICZNYM OBRAZIE ŚWIATA

Wyobrażenia o tym, że dusza przyjmuje postać ptaka, nie mieszczą się w opisanym przez W. Iwanowa i W. Toporowa, a opartym na systemie opozycji binarnych modelu świata (uznanym za uniwersalny), w którym ptak jest witalnym symbolem demiurgicznym. Autorka analizuje przykłady wyobrażeń i praktyk ludowych, sprzeczne z tym modelem, potwierdzające istnienie bardziej złożonych związków pomiędzy ptakiem a śmiercią/duszą/kobietą. Bada genezę i semantykę motywów, podejmuje próbę typologicznego zestawienia elementów, zmierza do odnalezienia wyjściowego inwariantu. Należą tu: semantyka znakowa ornitomorficznych chlebków *žavoronkov*, dziecięca zabawa *Kruk* (warianty *Wrona* lub *Kogut*), obrzęd zwany *pogrzebem kukulki*, ballady o tematyce *córka-ptak* itd. Powiązanie ptaka i kobiety w jednej formie występowało w sztuce paleolitycznej. Semantyka wyobrażeń paleolitycznych zachowała się także w wierzeniach i praktykach na Ukrainie (tradycja *smażenia koguta*, gotowanie kury na obiad dla młodej pary, tradycja wkładania jajka za pazuchę panny młodej, nominacja ornitologiczna kobiecych nakryć głowy).

Autorka dochodzi do wniosku, że ptak może być częścią składową różnych systemów wyobrażeń mitologicznych i dlatego w symbolu tym dostrzec można cechy sprzeczne. Proponuje własną hipotezę co do mechanizmu kształtującego relację kobieta-ptak-dusza, prowadzącego do powstania z jednej strony synkretycznego obrazu ptaka-kobiety (ptak jest symbolem demiurgicznym, kobieta — chtonicznym), z drugiej zaś strony — kobiety jako członu opozycyjnego wobec męzczyzny.

Semantyka ornitomorficzna była przedmiotem zainteresowań wielu cieszących się autorytetem badaczy. Selekcji materiału najczęściej dokonywano

według zasady przynależności ptaka do określonego gatunku.¹ Naszym zdaniem takie podejście nie sprzyja ukazaniu pewnych funkcji uniwersalnych, jednakowych dla różnych gatunków ptaków, ponadto nie bierze ono pod uwagę tych licznych przypadków, kiedy gatunek ptaka nie jest jasno określony.

Strukturalno-semiotyczne badania obrazu świata w klasycznych pracach badaczy rosyjskich W. Iwanowa i W. Toporowa określiły właściwe miejsce symboliki ornitomorficznej w modelu świata. Ptaka zestawiono z wyższymi sferami kosmosu w korelacji z pozytywnymi elementami opozycji binarnych, w szczególności takich, jak góra, mężczyzna i życie. W modelu tym człony alternujące dla wizerunku ptaka stanowią „klasyfikatory dołu należące do świata zwierząt — zwierzęta chtoniczne”, które z kolei pozostają w korelacji z negatywnymi elementami opozycji binarnych, takimi jak dół, kobieta i śmierć (Ivanov, Toporov 1997: 346). Powyższą strukturę budowy świata uznano za uniwersalną. Dowiedziono, że zgodnie z tą logiką rozwinęła się zasadnicza część obrzędów mityczno-rytualnych. Autorkę artykułu jako apologetkę tego modelu świata niepokoiły zwykle przykłady wyobrażeń ludowych, które nie wpisywały się w ten system i były z nim sprzeczne. Początkowo mogłoby się wydawać, że są to rzadkie, wręcz sporadyczne przypadki, uznane za „zdefektowane” przykłady wierzeń. Jednak z czasem, po wejściu do obszaru paraleli typologicznych, dostrzec można trwałość i systemowość tych wyobrażeń.

Zacznijmy od ornitomorficznego wyobrażenia o duszy, rozpowszechnionego na obszarze zamieszkanym przez Indian amerykańskich, poprzez całą Europę i Azję aż po tereny północnej Syberii (szczegółowy przegląd patrz: Majerczyk 1996: 92–93). Przede wszystkim uderza trwałość wyobrażeń o tym, że dusza przyjmuje postać ptaka (niekiedy w takiej postaci upatruje się jednej z dusz). Z drugiej strony nie tylko dusza zmarłego jest związana różnymi

¹ Szukając podstawy systematyzacji danych, wybierano najczęściej przynależność ptaka do określonego gatunku, opierając się na zasadzie „odrębny gatunek ptaka — odrębna funkcja symboliczna”. Wśród najbardziej reprezentatywnych wczesnych prac należy wymienić pracę M. Sumcowa o wronie (Sumcov 1890), J. Gajka o kogucie (Gajek 1934), C. Zibrt o kukułce (Zibrt 1887). Także prace ogólne, przeglądowe opierały się o zasadę przynależności ptaka do określonego gatunku: Kostomarov 1994 (1843): 88–107, Ogienko (Mitropolit Ilarion 1965: 71–78), Čubinskij 1995: 64–69, Kilimnik 1962: 311–320, Bušalov 1992: 347–353. Nie można pominąć istotnych, fundamentalnych badań: monografii E. Meletieńskiego na temat paleoazjatyckiego eposu mitologicznego, w której autor poddaje dokładnej analizie mit o kukułce (Meletinskij 1979), interesującego studium Potebni (Potebnia 1865), zaskakującego zwyczaju zjadania wróbla, opisanego w pracy Tulcewej (Tulceva 1982), opisu unikalnych nieobrzędowych lamentów z kukułką, zaprezentowanego w artykule Razumowskiej (1986).

sposobami z wizerunkiem ptaka, ale w równej mierze związek ten dotyczy duszy nienarodzonego dziecka.

Oto kilka przykładów ilustrujących takie wyobrażenia: *zmarła matka przychodzi do dziecka w postaci gołębicy; kruk przepowiada śmierć; bocian przynosi dzieci; kukulka wie, ile lat będzie żył człowiek; głos puszczyka zapowiada śmierć lub narodziny* (wszystkie przykłady pochodzą z: Adamowski, Bartmiński, Niebrzegowska 1995: 140–147). Można mnożyć różnorodne dowody na istnienie związku metafizycznego pomiędzy śmiercią/duszą a ptakiem. Szczególnie rozpowszechnione jest stosowanie metaforyki ornitologicznej podczas lamentów pogrzebowych, na przykład: *Moja doneczko, moja pawoczko, moja doneczko, moja zozule! Jaku ty meni wistoczku podawatymiesz? Czy ty kuwatymiesz, czy ty szczebetatymiesz?* (EZ 1912: 43). Znany jest zwyczaj białoruski, kiedy zrozpaczona kobieta idzie do lasu i lamentuje, zwracając się do kukulki (Razumovs'ka 1986).

Związek między ptakiem i śmiercią dostrzeżono znacznie wcześniej. Potwierdza go wspomniana przez Sumcowa pewna stara pieśń celtycka, w której na pytanie, *co jest czarniejsze od kruka?* odpowiedzią jest *śmierć* (Sumcov 1890: 75). Dwaj klasycy z dziedziny paremiologii, M.Nomys i A.Dal, niezależnie od siebie przytaczają warianty innej zagadki: *szło-motowilo popid nebesami chodyło, do nas pryjszło (szło-bytowilo po nemečki howoryło. . .)* podając dwa różne rozwiązania: *śmierć* (Nomis 1993 (1864): 651) i *jaskółka* (Dal' 1955 (1881), t. 2). Nie jest to przypadkowa zbieżność: *śmierć i ptak, ptak i dusza* reprezentują wyjątkowo stabilną zależność semiologiczną, która znalazła się u podstaw współczesnych obrazów poetyckich w rodzaju „czarne skrzydło śmierci”, mających dziś charakter sztamkowy.

Do najnowszych badań rekonstruktywnych, w których wykazano zależności między śmiercią i ptakiem, należy monografia Tatiany Agapkiny. Autorka wyjaśnia semantykę znakową ornitomorficznych lub ornitonominowanych chlebków „žavoronkov” [‘skowronków’ — rodzaj niewielkiego pieczywa przypominającego kształtem ptaka (przyp. A.D.)], pieczonych przed świętem Czterdziestu Męczenników. Analiza materiału stale pokazywała związki z kultem zmarłych, z motywami odlotu duszy, z „ciepłymi krajami” i z duszami nienarodzonych²: „We wschodnich rytuałach słowiańskich i zabawach ze „skowronkami” ważne miejsce zajmowały motywy żałobno-ofiarne” (Agapkina 2000: 249).

² Autorka pisze, że np. w Serbii chlebki wypiekano w zależności od liczby członków rodziny, ale gdy w domu była młoda synowa, to pieczono o jeden chlebek więcej — dla jej przyszłego dziecka (Agapkina 2000: 252). Jak widzimy dalej, motyw dusz nienarodzonych dzieci jest reprezentatywny i istnieje jako dodatkowa cecha pozwalająca przyjąć tezę o wspólnym źródle różnorodnych wierzeń i wyobrażeń.

Wyodrębnijmy pierwsze cechy niezgodności z systemem opozycji binarnych, w którym ptak jest witalnym symbolem demiurgicznym. W przytoczonych przykładach wierzeń jest odwrotnie: można wykazać związek ptaka ze śmiercią. Model *ptak* — *życie* jest sprzeczny z modelem *ptak* — *śmierć*. Poszukując przyczyn tej „alogicznej” semantyki symbolu i rozszerzając materiał przeglądowy, pogłębialmy ową niezgodność z systemem opozycji binarnych: ze związkiem *ptak* — *śmierć* łączył się element *kobieta* oraz w nieco recesywnej formie element *dziecko* lub *narodziny dziecka*, a to z reguły nie jest charakterystyczne dla patrymonialnego ptaka-demiurga z mitów kosmogonicznych.

Akty magiczne, podczas których wykorzystywano ornitomorficzne chlebki, były wykonywane przez kobiety i dzieci. Kobiety piekły chlebki, dzieci bawiły się nimi, darowały sobie nawzajem, podrzucały, śpiewały itd. Jednak w kontekście zabaw dzieci także przejawia się cecha związana z pierwiastkiem kobiecym, jak wynika ze stosowania charakterystycznych wyrażen: *My z diwczatamy chodły z zaworonkami. Buło skażemo: „Chodim, diwky, zachirikuwatysia”* (Agapkina 2000: 217).

Obrzędowe chlebki miawały także kształt zbliżony do postaci ludzkich: „wśród antropomorficznych chlebków często spotyka się wizerunek dziecka” (Agapkina 2000: 267), wtedy nazywano je *mladenci*.

Przypomnijmy dziecięcą zabawę *Kruk* (warianty *Wrona* lub *Kogut*, zabawa jest znana na całym obszarze Europy i Azji), na którą zwrócili uwagę O. Potebnia i M. Sumcov. Analizując niezależnie od siebie różne warianty zabawy, obaj badacze zgodzili się co do tego, że *symboliczny motyw zalewania dzieciom oczu [wrzątkiem] symbolizuje śmierć* (Potebnia 1865: 96–99), a w przypadku wariantu z kopaniem jamy *może być symbolicznym wyrażeniem pogrzebu* (Sumcov 1890:75). Tak więc motyw śmierci i pogrzebu rozwijał się w kontekście zabawy dziecięcej, której główną postacią był ptak. Co ciekawe, badacze nie odrzucali możliwości, że zabawa ta może stanowić pozostałości obrzędu. Rzeczywiście przypomina ona dawny zwyczaj *honyty szuliaku*, który zanikł przed początkiem XIX wieku (kobiety zakopywały martwą kanię, tańczyły i spożywały posiłek na jej grobie) (Kilimnik 1962: 422).

Dłużej istniał rosyjski odpowiednik tego obrzędu, zwany *pogrzebem kukłki*, był on też dokładniej opisany i zbadany (opis obrzędu zaczerpnięto z pracy Berštam 1981). Obrzęd polegał na wykonaniu specjalnej lalki rytualnej, wyobrażającej postać kobietę. Jej ubranie odpowiadało strojowi zmarłej dziewczyny. Antropomorficzną figurkę kobietę nazywano „*kukłką*”. Kobiety grzebały ją w tajemnicy przed mężczyznami, a następnie na grobie „*kukłki*” odbywał się obrzęd „spokrewniania”, podczas którego uczestniczące w nim kobiety wymieniały się przedmiotami sakralnymi, ustanawiając

między sobą swoisty rodzaj pokrewieństwa mimo braku rzeczywistych więzów krwi. Wszystkie elementy tego obrzędu są reprezentatywne i wyraźne: *śmierć* została wyobrazona poprzez pogrzeb i kondukt żałobny, *pierwiastek kobiecy* poprzez płęć lalki i wyjątkowo poprzez udział kobiet w obrzędzie; *ptak* — poprzez użycie nazwy „kukułka”. W planie recesywnym dostrzegamy obecność tematyki związanej z narodzinami dziecka: w obrzędzie brały udział tylko niezamężne dziewczęta lub kobiety, które niedawno wyszły za mąż, więc wspólny był dla nich problem rozpoczęcia życia płciowego, defloracji i zapłodnienia.

Ponieważ szereg typologiczny wzorów kulturowych, w których tematycznie przeplatają się trzy wskazane elementy (ptak, śmierć, kobieta) jest niezmiernie rozległy, to ograniczymy się do wymienienia kilku najbardziej znanych i reprezentatywnych przykładów, bez ich głębszej analizy: ballady o tematyce „*córka-ptak*”, których podstawą była opowieść o wydaniu córki za mąż wbrew jej woli; kiedy córka umiera, powraca do domu w postaci ptaka (Kolessa 1937); przypomnijmy Babę-Jagę, kobietę, która potrafi latać, posiada cechy infernalne, wykrada dzieci, mieszka w chatce na kurzej łapie (być może ślepotą Baby-Jagi odpowiada motywowi wykluwania oczu krukowi w zabawie dziecięcej). Wymieńmy przedolimpijskie greckie harpie, umięjące latać kobiety o twarzy ptaka, które wykradały dzieci i ludzkie dusze (Tacho-Godi 1991: 266); starogermańską Goldę, władczynię dusz dzieci i źródło wszystkiego, co żywe, która potrafi latać, mieszka na dnie studni, a służy jej stado gęsi. Należy przypomnieć szeroki kompleks wierzeń związanych z lalkami, występujący wśród północnych ludów Syberii. Lalki te gwarantowały płodność, były miejscem, gdzie przebywają dusze zmarłych i nienarodzonych. Przekazywano je z pokolenia na pokolenie w linii żeńskiej, a ich główki wytwarzano z ptasich dziobów (cecha ta dotyczy szczególnie lalek nienieckich i północnochantyjskich) (Pavlin'ska 1988: 241). Wyobrażenia o odlocie ptaków do ciepłych krajów, gdzie zamieszkują dusze zmarłych, również można włączyć do grupy tych wierzeń jako paralełę typologiczną.

Jest zrozumiałe, że rozpatrujemy przykłady wierzeń różnego gatunku i o różnej fabule. Wspólna jest dla nich obecność dwóch (śmierć — ptak) lub trzech (śmierć — ptak — kobieta) elementów, bliska im jest tematyka związana z narodzinami dziecka. Wszystkie te elementy łączą się w najróżniejsze konfiguracje, pełniąc różne, nawet sprzeczne funkcje. Mamy świadomość faktu, że zbieżność taką można uznać za przypadkową. Należałoby więc stworzyć podstawę pozwalającą na zestawienie i utożsamienie typologiczne powyższych elementów. Taką podstawę mogłoby stanowić ukazanie ich wspólnej genetyki, semantyki i głównego inwariantu. Jednakże na tym etapie możemy stwierdzić, że wspólna jest jedynie ich konsekwentna poza-

systemowość w stosunku do uniwersalnego modelu świata typu *axis mundi*.

Nieoczekiwanie rozstrzygnięcie tego problemu możemy odnaleźć w sztuce paleolitycznej. Pomimo pozornego braku wiarygodności odwoływanie się do tak odległej przeszłości ma swoją logikę. Jak podkreślono, wszystkie przytoczone wcześniej przykłady były sprzeczne z systemem poglądów na świat epoki drzewa światowego, którego bezsprzeczną dominację na całym obszarze kulturowym zauważa się w epoce brązu, datowanej na III-I tys. p.n.e. (Toporov 1997: 398). Jak uważali badacze (patrz: Toporov 1997: 398), systemu tego nie odnoszono do epoki wczesnego paleolitu (rozpatrywane dalej przykłady sztuki paleolitycznej w przybliżeniu datuje się na 30–20 tys. lat p.n.e). Sztuka paleolityczna była uważana za fazę przedstrukturalną, za okres zapoczątkowania podstawowych koncepcji opisu świata (opozycji binarnych), które w pełni ukształtowały się w późniejszym okresie. Jednakże najnowsze badania historyków sztuki paleolitycznej, Z. Abramowej, A. Stolar i wielu innych, pozwalają mówić o istnieniu odrębnego systemu poglądów na świat³, którego przejawy obserwuje się we współczesnych obrzędach i wierzeniach.

Już w roku 1908 w grocie Pindal w Hiszpanii odkryto paleolityczne rytzy skalne. Kompozycję tworzył ranny bizon i dwie upadające przed nim sylwetki: jedna o cechach męskich (oznaczona fallusem), druga bez widocznych cech płciowych. W dolnej części kompozycji, poniżej wizerunku bizona znajdowało się sześć tzw. znaków *claviforme*. Z czasem analogiczne znaki odkryto także w innych grotach pirenejskich. Istniały różne hipotezy co do semantyki owych dziwnych znaków. Na przykład szkoła Breuila broniła tezy, że *claviformes* to kije lub bumerangi. Na początku lat 70. dzięki pracom rosyjskiego badacza A. Stolar symbole te zostały w pełni zidentyfikowane: Stolar uważał, że są to schematyczne wizerunki kobiecego ciała (Stolar 1972: 1985). Argumentem przesądzającym o słuszności tej teorii okazały się stylizowane figurki kobiece z Dolní Věstonice, magdaleńskie figurki z Gönnersdorf i wiele innych. Ujęcie profilowe tych figurek było dokładnie takie, jak w przypadku znaków *claviforme*, dlatego przyjęto, że rytzy skalne z Pindal przedstawiają rannego bizona, dwie upadające przed nim sylwetki (w tym jedną męską), a kompozycję zamyka pochód kobiet.

Niecodzienny zbieg okoliczności sprawił, że paleontolodzy poznali jeszcze jedno wyobrażenie naskalne o podobnej treści (za pomocą dwóch pozornie różnych symboli przedstawiono tę samą treść), które odkryto w 1940 roku w grocie w Lascaux. Kompozycja przedstawia zranionego bizona, przed

³ Także z punktu widzenia elementarnej logiki trudno uwierzyć, że pewien system poglądów na świat kształtował się w ciągu blisko 30 tys. lat, aby w pełni przejawić się dopiero na granicy epoki brązu.

którym upada na wznak mężczyzna (oznaczony fallusem), a w dolnej części kompozycji, poniżej wizerunku bizona i mężczyzny, a więc w przybliżeniu w tym miejscu, gdzie na przedstawieniu skalnym z Pindal jest pochod kobiet, umieszczono ptaka siedzącego na gałęzi. Tak więc ptak i kobiety stanowią element zamykający kompozycję o tej samej treści, wykazują więc pewną tożsamość w planie semantycznym. Prawdopodobny paralelizm semantyki ptaka i kobiety potwierdza fakt, że w sztuce paleolitycznej powiązanie ptaka i kobiety w jednej formie było ogólnie znane i trwale reprodukowane. Spośród wielu znanych wizerunków polimorficznych (kobiety-ptaki odkryte na stropie jaskini w Pech-Merle, schematyczny wizerunek kobiety-ptaka z Předmosti, ryty z Gönnersdorf oraz wiele innych) najbliższe są nam ukraińskie paleolityczne ptaki mezyńskie, gdzie poza wyraźnym kształtem ptaka dostrzegamy również fragmenty ciała kobiety (Abramova 1972: 23). Uzupełnieniem tego zaskakującego synkretyzmu ptaka i kobiety jest specyficzna ornamentyka na grzbietach ptaków: trójkąt zbliżony do równobocznego oraz kąty, które w kontekście sztuki paleolitycznej opisano jako łono wyodrębnione z pełnej sylwetki kobiecej (Stolar 1972: 60; 1985: 244–245). Pozostaje pytanie, o czym informował człowiek epoki paleolitu, kiedy wykorzystywał ową symbolikę ptaka i kobiety.

Na podstawie analizy specyfiki wyobrażeń paleolitycznych, ich paraleli typologicznych i możliwych rekonstrukcji badacze doszli do wniosku, że poprzez *kategorie kobiety i ptaka do treści grafiki naskalnej wprowadza się pojęcie duszy, która opuszcza ciało zabitego mężczyzny, co stanowi etap końcowy dramatycznego polowania* (Stolar 1985: 254). Dusza kształtuje się jako semantycznie powiązany wizerunek ptaka i kobiety. Ptaka kojarzono z duszą — lotną substancją, która *przenika ciało i opuszcza je na wzór oddychania* (Stolar 1985: 254) (sememy „dusza” i „oddychać” mają wspólny rdzeń, w czym dostrzegamy wspólne źródło wyobrażeń o oddychaniu i duszy). Charakterystyczny jest sposób modelowania ust w formie dzioba u umierającego mężczyzny na wizerunku w Lascaux. Jest to obrazowa informacja o tym, że dusza-ptak opuszcza ciało (Stolar 1985: 245) (por. także główki w kształcie dziobów u lalek chantyjskich stanowiących personifikację duszy, a także głowę w kształcie dzioba na wizerunku kobiety z Předmosti). Idea wychodzenia duszy przez usta dominuje dziś w wyobrażeniach prawie wszystkich narodów słowiańskich: *Najczęściej... dusza opuszcza ciało przez usta..., ale może się to odbywać także przez nos* (Tolstaja 1999: 163).

Kobieta była uważana za siedzibę dusz, które wychodzą z jej ciała. Dowodzi tego szczególnie sposób modelowania paleolitycznych figurek kobiecych. Zarówno figurki *claviforme*, jak i stylizowane figurki kobiece z Dolni Věstonice, kobiety-ptaki z Mezynia oraz wiele innych nie mają głów. Jeśli

przyjmimy, że kobieta jest siedzibą duszy, to głowa nie posiada ani funkcjonalnego, ani semiotycznego ciężaru, a największe znaczenie ma tułów jako miejsce, w którym przebywają dusze. Właśnie tę część ciała wykorzystywano podczas modelowania scen śmierci w przedstawieniach paleolitycznych.

Krótko i w ogólnym zarysie przedstawiliśmy logikę myśli Stolara, a w celu uzyskania szczegółowego opisu czytelnik może sięgnąć bezpośrednio do cytowanej pracy (1985). Dla nas istotna była semantyka wyobrażeń paleolitycznych, która może świadczyć o istnieniu odrębnego, autonomicznego i reprodukowanego systemu znakowego epoki górnego paleolitu. Do struktury wyobrażeń o świecie człowieka epoki paleolitu należał nadnaturalny obraz ptaka-kobiety, którego semantyka funkcjonalna aktualizowała się w kontekście aktu umierania i opuszczania ciała przez duszę. W przekroju ogólnym elementy tej struktury (śmierć, kobieta, ptak itd.) zbiegają się z analogicznymi elementami różnorodnych wzorców współczesnych tradycji i wierzeń, co zostało opisane w początkowej części artykułu. Jednakże paralelizm ten obserwuje się nie tylko na poziomie najbardziej ogólnych wyobrażeń. Jego ślady można dostrzec także na poziomie atrybutów rytualnych.

Jak już nadmieniliśmy, paleolityczne figurki kobiece były pozbawione głów; łączy się to z tym, że w danym systemie semiotycznym głowa nie była funkcjonalnie relewantna. Zaskakujący był fakt, że głów nie modelowano także w przypadku obrzędowych lalek „kukulek” z rosyjskiego obrzędu spokrewniania. Lalki te miały złożoną atrybutykę związaną ze strojem, zaznaczone nogi i piersi i dlatego brak głowy trudno tłumaczyć skomplikowanym sposobem modelowania. Naszym zdaniem znaczący jest fakt, że lalka była zakończona odsłoniętą szyją, dokładnie tak, jak w przypadku paleolitycznych figurek kobiecych, co wiąże się z analogicznym problemem siedziby duszy. U tej części kobiecych figurek paleolitycznych, u których głowę zaznaczano schematycznie, brak było wyraźnych rysów twarzy, co można zestawić z motywem ślepoty (zalewanie oczu wrzątkiem w zabawie dziecięcej, ślepotą Baby-Jagi itd.) jako niebezpośredniej informacji o nieistotności semantyki i braku funkcjonalności symbolicznej głowy.

Podstawą do porównania poprzez granice czasu może być również inny istotny element: sławny ptak na gałęzi z Lascaux. Właśnie owa gałąź długo wprowadzała badaczy w błąd, ponieważ schematycznie przypominała strukturę drzewa światowego z ptakiem. Obraz fałszował niezrozumiały fakt, że ptak na gałęzi był umieszczony w dolnej części kompozycji, co w niewielkim stopniu wiąże się z obrazem najwyższego i dominującego symbolu drzewa światowego. O wizerunku z Lascaux Toporow pisał: „Szereg przykładów [sztuki paleolitycznej] trudno poddać jakiegokolwiek wiarygodnej interpretacji, jak np. scena z ptakiem i mężczyzną o głowie ptaka z Lascaux” (To-

porow 1972: 90). W tym okresie nie znano jeszcze rekonstrukcji Stolarza. Co do rytualnych odpowiedników ptaka na gałęzi, możemy przytoczyć pewną ukraińską tradycję. Pod koniec wesela *swaci biorą koguta i we czworo niosą go na pole. Tam owijają słomą długi kij i do jednego końca przywiązują koguta, a drugi wbijają w ziemię i podpalają słomę; ogień przesuwają się do góry i obejmuje koguta. Nazywa się to „smażyć koguta”*. Potem koguta odnoszono do domu, aby go dogotować (Jančuk 1885: 50). Kompozycja *kogut na gałęzi* mogłaby być odczytana podobnie jak inne wertykalne konstrukcje weselne: korowaj z umieszczonymi na nim ptakami, drzewko weselne, chorągiew, miecz ze świecą, a więc jako alomorfy drzewa światowego. Jednak swoistość i dynamika aktu z kogutem pozwala odczuć jego odmienność: konstrukcja jest tworzona późno (w końcowej części wesela), stopień rytualizowania jest niewielki, obrzęd zostaje przeniesiony na peryferie (pole; nie jest to właściwe dla symbolu witalnego, derywatu drzewa światowego), podczas rytuału aktualizuje się temat śmierci. Uwzględnienie metaznaczeń ukazanych w przykładach sztuki paleolitycznej pozwala przypuszczać, że semantyka rytualnego aktu weselnego z kogutem jest związana z motywem przejścia i otrzymania nowej duszy, inaczej mówiąc z przerodzeniem lub odrodzeniem się po symbolicznej śmierci.

Dusza — centralny element paleolitycznych poglądów na świat mogłaby służyć opisowi fenomenu śmierci/narodzenia jako procesu transgresji duszy. Być może dlatego animistyczne subznaczenie symboliki związanej z ptakami bez trudu odnajdujemy dziś w obrzędach cyklu rodzinnego, które są w istocie rytualnymi formami organizacji przejścia duszy od stanu cielesnego do bezcielesnego i odwrotnie.

Symbolikę ornitomorficzną w obrzędach rodzinnych już w 1934 roku szczegółowo zbadał J. Gajek (Gajek 1934: 82–106). Spośród najbardziej znanych i charakterystycznych obrzędów wymienimy następujące: wyobrażenia o tym, że nie można umrzeć, leżąc na poduszce wypełnionej kurzym pierzem; gotowanie kury na obiad dla młodej pary oraz tradycja „kurnyk”, znana szeroko pod różnymi nazwami, polegająca na gotowaniu dużej ilości kur na zakończenie wesela; tradycja wkładania jajka za pazuchę panny młodej; nominacja ornitologiczna kobiecych nakryć głowy: *soroka*, *kukuszka*, *kokoszniak* (Kabakova 1995: 508) i wiele innych.

Opisując zabawy z obrzędowymi chlebkami-„skowronkami” Tatiana Agapkina informuje o tradycji *zatykania „skowronków” na pręty i wymachiwania nimi* (Agapkina 2000: 224). „Skowronki”, których funkcja symboliczna była związana z kultem zmarłych, po zatknięciu na pręty w pewnym stopniu przypominają ptaka na gałęzi z Lascaux.

N. Dikov pisał, że podczas wykopalisk prowadzonych na wybrzeżu Oceanu Lodowatego znaleziono „unikalne przedmioty ze skrzydłami, zatknięte na kij”, „niekiedy można było dostrzec w nich kobiecy tułów” (Dikov 1962: 173–174). Zatknięte na kij ptaki-kobiety potwierdzają zaskakująco szeroką i trwałą obecność tego wizerunku w sztuce i kulturze archaicznej.

Nie chcemy zagłębiać się w dokładniejsze tłumaczenia i semantykę tych obrazów, gdyż to trudne zadanie wymaga odrębnego i obszernego opisu. Dlatego też podkreślimy tylko obecność dwóch stałych cech towarzyszących, które można uznać za uniwersalne w systemie wyobrażeń mitologicznych epoki paleolitu. Cechy te zachowały się także we współczesnych wierzeniach ludowych, w których aktualizują się opisywane wyobrażenia.

Pierwsza z tych cech to brak oznak opisu świata przy pomocy opozycji binarnych oraz brak opozycji binarnych w ogóle. Mimo że w przykładach sztuki paleolitycznej kobieta i związane z nią znaki dominują pod względem ilościowym, to ani ich treść, ani semantyka nie są przeciwstawione wyobrażeniom mężczyzny. Stolar pisał: „Pod koniec plejstocenu [dominujący] obraz kobiety z pewnością nie powodował sprzeczności z pełną i genetycznie naturalną dla epoki równością płci” (Stolar 1985: 267).

Brakuje także cech pozwalających przeciwstawić ptaka światowi chthonicznemu, a właśnie to przeciwstawienie jest właściwe epoce drzewa światowego. Dowodem braku aktualności konstrukcji wertykalnych w paleolitycznym obrazie świata oraz ilustracją nieobecności sfer góry i dołu, artykułowanych w sposób znakowy, może być zaskakująca tradycja szczególnego sposobu modelowania figur antropomorficznych, o której nadmieniliśmy, a więc brak głowy. Zgodnie z zasadami systemu opisu świata typu *axis mundi* strukturę ciała rozpatrywano jako alostrukturę kosmosu, więc być może mamy do czynienia z preferencją odwrotną — nie do pomyślenia byłoby ignorowanie głowy — znakowego analogu najbardziej sakralnych sfer góry, najbardziej znaczącego elementu struktury.

Być może z brakiem opozycji góry i dołu w systemie wyobrażeń mitologicznych górnego paleolitu wiąże się kolejny fenomen, dotyczący współczesnych wyobrażeń o „ciepłych krajach”, czyli o miejscu, gdzie przebywają dusze zmarłych i nienarodzonych. Podstawą tych wyobrażeń nie są opozycje góra — dół, ale skojarzenia z dalekimi krainami, do których odlatują ptaki i dusze. Ten dostosowany do chrześcijańskiego mitu obraz podzielił się na *niebiański raj* i *podziemne piekło*. Doprowadziło to do powstania sprzeczności w strukturze wierzeń ludowych. Nosiciele kultury ludowej do dziś kojarzą wędrówkę duszy z daleką drogą, podróżą za morze, góry, las itd., co możemy odczytać np. z lamentów (Nevs'ka 1993: 59). Na pytanie, dlaczego ciało zmarłego grzebie się w ziemi, respondenci nie odpowiadali.

W artykule na temat sztuki paleolitycznej Władimir Toporow dostrzegł brak alternacji, ale jednocześnie zaniepokoiło go przypuszczenie, że przyczyną tego braku może być fakt niewykształcenia się „ogólnych przeciwstawięń semantycznych”. Swoją myśl Toporow sformułował następująco: „W społeczeństwie paleolitycznym rekonstruuja się tendencje do unikania wszystkich elementów przeciwstawięń, które z czasem były kwalifikowane jako pozytywne” (Toporov 1972: 88). Badacz miał na uwadze niewielką ilość wyobrażeń symboli męczyzny, brak conceptualnego ukształtowania elementu „góra”, które to kategorie z czasem wyodrębniły się jako pozytywne i sakralne, jednak dla człowieka epoki paleolitu były mało istotne. Zapewne wyjaśnienie to było sztuczne: ponieważ w poddanym analizie istniejącym materiale nie zauważono przejawów istnienia opozycji binarnych, więc autor zdecydował się na uznanie alternacji za pomocą tego, co nie było przedstawione, a co faktycznie doprowadziło do uznania ich nieobecności.

Mając świadomość braku opozycji binarnych w systemie wyobrażeń mitologicznych człowieka epoki paleolitu, można w inny sposób odczytać późniejsze teksty kosmogoniczne, opisujące świat przed początkiem epoki drzewa światowego (czy też świat „przed początkiem świata”). Akcentowanie braku opozycji staje się nie tyle metaforą mitologiczną, oznaką entropii i niebytu, ile dostatecznie adekwatnym opisem wydarzeń: *Wtedy nie było prawdziwego ani nieprawdziwego; ani nieba, ani ziemi; ani dnia, ani nocy; ani życia, ani śmierci* (cyt. za Toporov 1988: 9).

Drugą uniwersalną cechą paleolitycznego obrazu świata jest trwała, wzrastająca sakralizacja kobiety⁴. Toporow pisze o tym następująco: „Osobliwość rozmieszczenia [znaków typu męskiego i żeńskiego w płaskorzeźbie grotu] polega na tym, że znaki kobiece umieszczano przede wszystkim w najbardziej sakralizowanych miejscach świątyni” (Toporov 1972: 86). Postacie męskie stanowią zaledwie jedną dziesiątą wszystkich poddanych opisowi przedstawień antropomorficznych (Stolar 1985: 240). Właśnie ten fakt stał się podstawą do uznania epoki paleolitu za epokę matriarchalną. Istnieje jednakże niewielka odmienność pomiędzy przeciętnym a specyficznym (dla danego okresu) pojmowaniem matriarchatu: w epoce paleolitu matriarchat nie oznaczał społecznej dominacji kobiety, ponieważ nie istniały wówczas mechanizmy subordynatywne, których powstanie wymagałoby co najmniej obecności opozycji binarnych. Symbol kobiety wchodził w skład podstawowych modeli światopoglądowych nie jako alternacja wobec „świata męz-

⁴ Cechy tej nie należy rozpatrywać jako oznaki istnienia swego rodzaju przeciwnieństwa, np. sacrum związane z kobietą wobec profanum związanego z męczyzną. Wręcz przeciwnie: semantyka wizerunku kobiety jest tu autonomiczna, nie stanowi opozycji wobec innego wizerunku.

czyn", ale jako symbol śmierci i narodzin. Wyraźnie mówił o tym Stolar: „Paleolityczna rzeźba kobiety i inne obrazy antropomorficzne tego okresu nie dają przekonujących dowodów koncepcji matriarchatu. Co więcej, niczym nie potwierdzają tezy o „szczególnej pozycji” i niemal kultowym uwielbieniu kobiety w okresie oryniacko-solutrejskim. Symbole abstrakcyjnych kobiet spełniały wówczas głównie funkcję gnoseologiczną; zauważmy, że funkcja ta zachowała się i na etapie patriarchatu, i w kulturze cywilizacji klasowych” (Stolar 1985: 257).

Naszym zdaniem owa wzmożona funkcja sakralna wizerunku kobiety we współczesnych warunkach przejawia się na dwa sposoby. Po pierwsze, uległa transformacji w nieco przesadną i pozbawioną treści sakralizację kobiety w życiu codziennym, którą rzekomo bezgranicznie szanują mężczyźni („domowa madonna”, będąca podstawową tezą krytycznego dyskursu feministycznego). Po drugie, funkcja sakralna kobiety determinowała niezaprzeczalny fakt, iż cały rodzinny, a w dużej mierze i kalendarzowy, kompleks rytualno-magiczny oraz wróżbiarstwo przedślubne jest podporządkowane kobiecie [szczegółowo patrz: Maerčyk 2001].

Powszechnym błędem badań z zakresu symboliki ornitomorficznej było niezrozumienie zróżnicowania genetycznego materiałów i ich pełne utożsamienie. Tym sposobem wszystko sprowadzono do wspólnego mianownika jedynie w oparciu o wykładnik ornitomorficzny. Tego rodzaju błędy znajdujemy niemal na każdym kroku. Nie szukając daleko, w pracy Gajka czytamy: „Wszystkie bardzo liczne wyobrażenia koguta na nagrobkach, w katakumbach, na wieżach kościelnych, w przydrożnych kaplicach są symbolami Chrystusa” (Gajek 1934: 96). W istocie nie wszystkie te wizerunki można traktować jako paradygmatycznie tożsame. Z drugiej strony podobne zagmatwanie można dostrzec nie tylko w pracach badawczych, ale również w samych wyobrażeniach ludowych, w których nie zawsze można dokonać jednoznacznej dyferencjacji. Oto przykład z klasycznej kołody:

... Над Ісусом Христом свічі палають
Над сином його янголи співають
А над Марією рожа зацвіла
Спуд тої рожі вилетів птах
Та полетів на небеса.

Ptak aktualizuje się tu poprzez postać kobiety i mimo że wznosi się w niebo, to przecież wylatuje z dołu. Jest to piękny przykład połączenia obrazu ptaka-duszy i ptaka-demiurga.

Wyobrażenie o tym, że Matka Boska przylatuje do sierot w postaci kukułki i pomaga im (Adamowski, Bartmiński, Niebrzegowska 1995) jest wspaniałą mozaiką elementów związanych z widzeniem świata. Wyobrażenie

o tym, że zmarła matka w postaci ptaka przylatuje do swoich dzieci, przeniesiono na zgodny z chrześcijańskim paradygmatem obraz kobiety, gdzie to Matka Boska pojawia się w postaci ptaka. Wreszcie, poprzez obraz Matki Boskiej do wierzenia tego przenika moralność chrześcijańska związana z pomocą biednym i skrzywdzonym.

Zrozumienie tej dynamiki pozwala na nowo spojrzeć na wiele wzorców kultury ludowej, które dotąd nie były należycie wyjaśnione. Na przykład specyficzny strój tańczącej dziewczyny przedstawionej na miniaturze *Latopisu Radziwiłłowskiego* — długie rękawy jej koszuli sięgają niemal do kolan. Dzięki unikatowej fotografii i zapisom etnograficznym wiemy, że dziewczęta nosiły takie stroje w okresie Rusalii, święta związanego z kultem zmarłych i aktywizacją sił pozagrobowych. Odczytanie semantyki kostiumu było możliwe dzięki znaleziskom archeologicznym — bransoletom podtrzymującym długie rękawy (znalezisko datuje się na okres Rusi Kijowskiej). Na jednej z takich bransolet przedstawiono dziewczynę w koszuli z rękawami długimi do kolan. Rękawy te są zaznaczone falistym wzorem, co jak sądzimy, jest imitacją piór, a strój dziewczyny jest ozdobiony ornamentem w kształcie śladów ptaka⁵. Tak więc w stroju dziewczyny dostrzegamy synkretyzm kobiety-ptaka, której funkcje wiążą się z kultem zmarłych. Taniec i machanie długimi rękawami dziewczyny z *Latopisu Radziwiłłowskiego* mogły oznaczać wzbijanie się do lotu jako swoistą symbolikę odwiedzania zmarłych⁶.

Materiałem do interpretacji jest również fragment płaczu Jarosławny ze *Słowa o wyprawie Igora*: *Полечу рече зегзичю по Дунаєви омочю бебры-ан рукав в Каялі ріці утру князю кровавія его рани*. Już z rekonstrukcji Potebni wiadomo, że „zegzicya” to „kukułka” (Potebnia 1878: 135–136). Z rekonstrukcji Lichaczowa wynika, że „бебры-ан рукав” to rękaw z delikatnej jedwabnej tkaniny, poddanej specjalnej obróbce (Lichačov 1984: 200). Bardzo możliwe, że Jarosławna mówiła o długim rytualnym rękawie koszuli, dzięki któremu w przekroju mitologicznym mogłaby zamienić się w ptaka-kukułkę i przenieść się do rannego męża; wiemy już, że obraz kobiety-ptaka w krytycznej dla mężczyzny sytuacji jest bardzo charakterystyczny. W tym kontekście w sposób niemotywowany aktualizuje się jednocześnie obraz wody

⁵ Rybakow uznał je za ślady ptaka, a faliste linie na rękawach za łuskę ryby; wiadomo, że wizerunek *dziewczyny-ryby* łatwiej poddawał się interpretacji (Rybakov 1987: 718).

⁶ Przypomina się tutaj bajka o królownie-żabce, która w tańcu takim, że „i ziemi nie dotknie” machała na prawo i lewo pięknymi rękawami swego stroju, z czego powstały wspaniałe obrazy sadu, rzeki. Potem, gdy królewicz spalił jej żabi strój, królowna w postaci ptaka odleciała od niego i nakazała, aby jej szukać „w trzydziestym królestwie, u Baby-Jagi-kościstej nogi”. Te elementy fabuły dosyć dokładnie eksplikują cechy systemu wyobrażeń mitologicznych związanego z kobietą-ptakiem, przy czym reduplikują się na różnych poziomach: ptak-dziewczyna, związana z ptakiem atrybutyka Baby-Jagi itd.

— *Polecę... po Dunaju*. Świadczy to oczywiście o tym, że w okresie powstania tekstu aktywne były wyobrażenia o chtonicznej, wodnej korelacji obrazu kobiety. Można odczuć splot dwóch różnych tekstów pochodzących z dwóch różnych systemów wyobrażeń mitologicznych: "*polecę ptakiem [do księcia]*" i „*[popłynę rybą] po Dunaju [do księcia]*". Być może, dominację pierwszego obrazu determinują bardziej charakterystyczne dla danej sytuacji submotywy animistyczne.

Podobne przykłady nowych interpretacji tekstów można mnożyć. Jednak wszystkie sprowadzają się do uwzględnienia różnej semantyki i genezy identycznych symboli, właściwych kulturze ludowej: tak więc ptak może być częścią składową różnych systemów wyobrażeń mitologicznych i dlatego w symbolu tym dostrzec można cechy sprzeczne.

Na zakończenie proponujemy swoją hipotezę co do mechanizmu powstania obrazu świata typu *axis mundi*. Fakt, że obrazy o różnej genezie nie zawsze można jednoznacznie rozróżnić, posiada swoją przyczynę: być może pewien związek między tymi obrazami jednak istnieje. Możemy stwierdzić, iż pierwotny synkretyczny obraz ptaka-kobiety nie zanikł, ale rozdzielił się dokładnie na dwie części, które trafiły do przeciwstawnych sfer kosmicznych i semantycznych. Ptak wznosił się na koronę drzewa światowego, stał się pozytywnym symbolem demiurgicznym, ze swego dawnego systemu znakowego przejął obraz animistyczny, co wspaniale wiąże się z obrazem Boga-ducha. Wszystko to sprzyjało połączeniu i wypełnieniu symbolu synkretycznego treściami kreatywnymi, związanymi z tworzeniem świata. Natomiast kobieta znalazła się na poziomie ziemi i wody, jej symbole związane z ptakiem nabrały charakteru resocywnego (kurza łapa, umiejętność latania); kobieta otrzymała właściwe kategorii dołu metasensy chtoniczne i infernalne, a wskutek konotatów negatywnych stała się alternacją męczyzny. Jej „animistyczna” natura także zachowała metasensy kreatywne, wzmacniając funkcje symboliczne związane z reprodukcją — urodzajem, rodzeniem dzieci⁷.

Po ukształtowaniu się opozycji binarnych kobieta-ptak zaczęła istnieć w dwóch różnych wymiarach: jako jeden obraz synkretyczny i jako jeden z przeciwstawnych elementów różnych opozycji. Teza ta może być przydatna podczas analizy sprzeczności symboliki ornitomorficznej.

Tłum. Agnieszka Dudek

⁷ Chociaż immanentna właściwość rodzenia dzieci jest ogólnie traktowana jako pozytywna, to wciąż zaprzecza utożsamieniu paradygmatycznemu obrazu kobiety z elementami negatywnymi opozycji binarnych. Być może, w celu zniwelowania tej sprzeczności wprowadzono koncepcję nieczystości/negatywności kobiety podczas ciąży i porodu. Wtedy dochodzi do wyrównania i mitologicznie negatywny obraz kobiety pozostaje w zgodzie z procesem reproduktywnym odczytywanym jako nieczysty, negatywny, niebezpieczny.

Literatura

- Abramova Z. A., 1972, *Drevniejšie formy izobrazitel'nogo tvorčestva (arheologičeskie analizy paleologičeskogo iskusstva, [v:] Rannie formy iskusstva*, Moskva, s. 9–29.
- Adamowski J., Bartmiński J., Niebrzegowska S., 1995, *Ptaki, zwierzęta i rośliny w relacjach gwarowych z okolic Bilgoraja*, „Etnolingwistyka” t. 7, Lublin, s. 135–178.
- Agapkina T. A., 2000, *Etnografičeskie svyazi kalendarnych pesen. Vstreča vesny v obrjadach i fol'klore vostočnych slavian*, Moskva: Indrik, 334 s.
- Berštam T. A., 1981, *Obrjad "kreščenie i pochorony kukuški"*, [v:] *Materialnaja kultura i mifologia. Sbornik muzeja antropologii i etnografii Instituta Etnografii im. Myklucho-Maklaja An SSSR*, t. XXXVII, s. 179–204.
- Bulašov H., 1992, *Ukrajins'kyj narod u svojich lehendach, relihijnych pohladach ta wiru-vannjach*, Kyiv, 412 s.
- Cyvjany T., 1973, *Sžužet "prichod mjortvogo brata" v balkanskom fol'klore*, [v:] *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, t. 6, s. 83–105.
- Čubynskij P., 1995, *Mudrist' vikiiv*, Kyiv: Mystectvo.
- Dal' A., 1955 (1881), *Slovar' velikorusskogo jazykam v 4-h t*, Moskva.
- Dikov N. N., 1962, *Drevnije kostry Kamčatki i Čukotki*, Magadan.
- EZ 1912, *Etnografičnyj zbirnyk NTŠ*, Lviv, t. 31–32.
- Gajek J., 1934, *Kogut w wierzeniach ludowych*, Lwów.
- Eliade M., 1994, *Sviaščennoe i morskoe*, Moskva.
- Ivanov W. W., Toporov W. N., 1997, *Pticy* [v:] *Mify narodov mira*, v 2-h t, Moskva: Rssijskaja Enciklopedija, T. 2.
- Jančuk N., 1885, *Maorusskaja svad'ba v Kornickom prichode Konstantinovskogo ujezda Sedlickoj guberniji*, Moskva.
- Jefimienko P. P., 1953, *Pervobytnoe obščestvo*, Kijev.
- Kabakova H. I., 1995, *Golovnoj ubor*, [v:] *Slavjanskije Drevnosti (Enciklopedičeskij Slovar' pod red. N. I. Tolstogo)*, T. 1, Moskva: Meždunarodnye otnošenija.
- Kolessa F., 1937, *Balada pro dočku-ptauku v slovjański narodnij poeziji*, Kraków.
- Kostomarov M. I., 1994 (1843), *Ob istoričeskom značeniji russkoj narodnoj poezii*, [v:] Kostomarov M. I., *Slavjans'kka mifologija*, Kyiv.
- Kjojper F. B. J., 1986, *Kosmogonija i začate: k postanovke voprosa*, [v:] F. B. J. Kjojper, *Trudy povedijskoj mifologii*, Moskva, s. 112–146.
- Kylymnyk S., 1962, *Ukrajins'kyj rik u narodnych zvyczajach v istoryčnomu osvittleni*, Vinnipeg.
- Lichačov M., 1984, *Slovo o polku Igoreve*, Moskva: Prosveščenie.
- Majerčyk M., 1996, *Ornitomorfne ujavlennja pro dušu (heneza ta semiozys)*, [v:] *Studii z integral'noj kulturologiji (THANATOS)*, Lviv, nr 1.
- Majerčyk M., 2001, *Hendernyj aspekt archyčnyh vzirciv kul'tury (do pytan'nja tytolohiji fenomena)*, [v:] *Filosofs'ko-antropolohični studiji (specvypusk)*, Kyiv: Stylos, s. 139–162.
- Meletinskij E. M., 1979, *Paleoaziatskij mifolgočeskij epos*, Moskva: Nauka.
- Nevskaja L. H., 1993, *Balto-slavjanskije pričitanija: rekonstrukcija semantičeskoj struktury*, Moskva: Nauka.
- Nomyš M., 1993 (1864), *Ukrajins'ki prykazy, pryslyvja i take inše*, Kyiv: Lybid'.
- Novik E. S., 1984, *Obrjad i folklor v sibirskom šamanizme (opyt sopostavlenija struktur)*, Moskva.

- Ogienko (Mytropolyt Ilarion 1965), *Mytropolyt Ilarion. Dochrystyjans'ki viruvannja ukrains'koho narodu*, Winnipeg.
- Pavlinskaya L. R., 1988, *Igrushka i mie rebenka v tradicionnykh kul'turach Sibiri*, [v:] *Tradicionnoje vospitanije detej u narodov Sibiri*, Leningrad.
- Potebnia A. A., 1865, *O mifičeskom značenii nekotorych obrjadov i poverij*, Moskva.
- Razumovskaja E. N., 1986, "Plač s kukuškoj". *Tradicionnoje neobriadovoe gološenje rusko-beloruskogo pograničja (po materijalam ekspedicii 1971–1981 gv.)*, [v:] *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva.
- Rybakov B. A., 1987, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskva.
- Stolar A. D., 1972, *O genezise izobrazitel'noj dejatel'nosti i ejo roli v stanovlenii soznanija (K postanovke problemy)*, [v:] *Rannie formy iskusstva*, Moskva, s. 31–75.
- Stolar A. D., 1985, *Izobrazitel'noe razvite ženskogo obraza v paleolite i problemy ego semantiki*, [v:] *Proischždenije izobrazitel'nogo iskusstva*, Moskva, s. 236–257.
- Sumčov N. F., 1890, *Voron v narodnoj slovesnosti*, „Etnografičeskoje obozrenije”, nr 1.
- Šmajda M. 1992, *A iši vam vinčuju*, Prjašiv-Bratislava.
- Tacho-Godi A., 1991, *Garprii*, [v:] *Mify narodov mira*, v 2-h t, Moskva: Rossijskaja Enciklopedija, 1997, T. 1.
- Tolstaja S. M., 1999, *Duša*, [v:] *Slavjanskije Drevnosti (Enciklopedičeskij Slovar' pod red. N. I. Tolstogo)*, T. 2, Moskva 1995, s. 162–167.
- Toporov V. N., 1972, *K proischždeniju nekotorych poetičeskikh simvolov (Paleolitičeskaja epocha)*, [v:] *Rannie formy iskusstva*, Moskva, s. 77–103.
- Toporov V. N., 1997, "Svitovoe derevo: "universal'nyj obraz mifopoetičnoj svidimosti", [v:] *Vsesvit*, č. 6, s. 170–193.
- Toporov V. N., 1988, *O rituale. Vvedenije v problematiku*, [v:] *Archaičeskij ritual v fol'klornych ranneliteraturnych pamjatnikach*, Moskva: Nauka, s. 7–60.
- Toporov V. N., 1991, *O rituale. Derevo mirov*, [v:] *Mify narodov mira*, t. 2, Moskva, s. 398–406.
- Tulceva P. A., 1982, *Simvolika vorobja v obrjadach i obrjadovom fol'klоре (v svjazi s voprosom o kul'ture ptic v agrarnom kalendare)*, [v:] *Obrjad i obrjadovoj fol'klor*, Moskva, s. 163–179.
- Zelenin D. K., 1991, *Vostočnoslavjanskaja etnografija*, Moskva.
- Zibrt C., 1887, *Kukačka v narodnim podani slovanskem*, „Časopis Musea Kralovstvi Českego”, p. 26–38.

THE WOMAN, THE BIRD AND THE SOUL IN THE ARCHAIC WORLDVIEW

The idea that the soul assumes the figure of a bird does not fit into Ivanov and Toporov's world model, based on the allegedly universal system of binary oppositions. According to the model, the bird is a vital demiurgic symbol. The present article analyzes examples of folk ideas and practices contrary to that model and confirming the existence of more complex relationships between the bird and death/the soul/the woman. It investigates the origin and the semantics of motifs, attempts to typologically juxtapose the individual elements, strives to reveal the primary invariant. The following phenomena are mentioned: the sign semantics of ornithomorphic breads called *žavoronki*, a children's game called *Kruk* 'raven' (also *Wrona* 'crow' or *Kogut* 'cock'), the ritual known as *pogrzyb kukulki* 'the cuckoo's funeral', ballads with the motif of the daughter-bird etc. The formal connection between the bird and the woman was present in paleolithic art.

The semantics of paleolithic images was also preserved in Ukraine (cf. the tradition of burning a cock, cooking a hen for dinner for the newlyweds, hiding an egg in the bride's bosom, or ornithological names for ladies' hats).

A conclusion is drawn that the bird can constitute a component of different systems of mythological images, which is why it may contain contradictory features. The author puts forward a hypothesis concerning the mechanism which shapes the relationship between the woman, the bird and the soul. The mechanism leads to, on the one hand, a syncretic image of the woman-bird (the bird being a demiurgic symbol and the woman a chthonic one), and on the other hand to the idea of the woman as standing in opposition to the man.

Stanka Bonova
(Veliko Tyrnovo)

BÓG WYSOKO, CAR DALEKO. KILKA UWAG O KULTUROWYCH PODSTAWACH FUNKCJONOWANIA FRAZEOLOGIZMU W JĘZYKU BULGARSKIM

W artykule jest analizowana semantyka i podstawy funkcjonowania w kulturze bułgarskiej frazeologizmu *Bóg wysoko, car daleko*. Autorka zwraca szczególną uwagę na drugą część frazemu, ponieważ w kulturze bułgarskiej — jak we wszystkich kulturach chrześcijańskich — utożsamienie Boga z Dobrem jest oczywiste, natomiast utożsamienie cara z Dobrem może wydawać się nieuzasadnione. Autorka analizuje sześć modeli semantycznych tego frazemu w czterech kontekstach historyczno-kulturowych: 1. *Car daleko* a realna instytucja carska; 2. *Car daleko* a relacja Bóg — car; 3. *Car daleko* a obraz cara w kulturze ludowej; 4. *Car daleko* a postacie historii bułgarskiej.

Na zakończenie przytoczone zostają przykłady współczesnej politycznej aktualizacji frazeologizmu, związane z powrotem z emigracji cara Symeona i pełnieniem przez niego funkcji premiera bułgarskiego rządu.

Badania poświęcone relacji język-kultura biorą pod uwagę również frazeologię jako część każdego języka naturalnego. Akcent kładzie się przede wszystkim na specyfikę frazeologizmów, odróżniającą je od pozostałych jednostek językowych i w związku z tym na szczególną rolę frazeologii przy rekonstruowaniu językowego obrazu świata. Jedną z typowych cech jednostek frazeologicznych to możliwość utrwalenia w nich podstawowych składników kultury — mitów, archetypów, przesądów i tradycji ludowych. Nie ulega wątpliwości, że dzięki frazeologizmom w systemie współczesnego języka bułgarskiego funkcjonują:

— pewne elementy mitologii antycznej: *ахилесова нема* (pięta achille-sowa); *сизифов труд* (syzyfowa praca); *танталови мзки* (męki Tantala);

— podstawowe archetypy: *да си намеря половинката* (znaleźć swoją połowę); *нежна половинка* (piękna połowa); *ребро адамово* (żebro Adama) (związane a archetypem androgyna);

— rozpowszechnione przesady: *Ако не мине котка път* (Jeśli kot mi nie przebiegnie drogi); *Както ме закука кукучица* (Jak zakuka mi kukulka);

— нефункциjonujące współcześnie tradycje ludowe: *Връщам ти кутката* (Oddaję ci wiązanekę z powrotem); *Да ти напие водата* (Naporę cię wodę).

Wymienione przykłady świadczą o tym, jak wiele informacji o wspólnocie kulturowo-językowej zawartych jest we frazeologizmach funkcjonujących w tworzonym przez tę wspólnotę języku. Informacje te można odkodować, uwzględniając znaczenie związku frazeologicznego na podstawie semantyki odpowiedniego związku frazeologicznego oraz (jeżeli to możliwe) w oparciu o motywację frazeologiczną. W wielu wypadkach podstawowa część tej informacji jest jasna i przeciętny użytkownik języka może ją łatwo odczytać. Przykładem takich związków są wymienione jednostki frazeologiczne. Istnieją jednak frazeologizmy i typy zakodowanych w nich informacji, w wypadku których droga dotarcia do eksplikowania potencjału poznawczego frazeologizmu jest dużo trudniejsza.

Niniejsza analiza skupia się na jednym tylko frazeologizmie bułgarskim, należącym do poprzednio wymienionej grupy. Jest to frazeologizm powszechnie znany, zarejestrowany w *Słowniku frazeologicznym języka bułgarskiego* i charakteryzujący się tym, że w wyniku pewnego typu aktualizacji wzrasta jego frekwencja we współczesnym języku bułgarskim. Ta jednostka frazeologiczna to: *Бог високо, цар далеко*.

Słownik frazeologiczny języka bułgarskiego podaje następującą definicję tego związku: „Używa się go, aby podkreślić, że nie ma nikogo, kto mógłby pomóc komuś znajdującemu się w ciężkiej sytuacji”. W tymże słowniku podano też przykład i bliskoznaczne jednostki frazeologiczne: *Пан Бог високо, цар далеко*; *Цар на земи, Бог в небе*.

Na podstawie przedstawionej definicji słownikowej, upraszczając nieco metaforę, można sformułować następujące twierdzenie: ‘posługujący się tą jednostką frazeologiczną kojarzy brak obydwu instytucji — Boga i cara z sytuacją bardzo ciężką, złą, niekorzystną, taką, w której czuje się bezradny’. Tak ogólnie zarysowane znaczenie frazeologizmu nie jest proste i nierozkładalne — z punktu widzenia użytkownika języka zawiera co najmniej następujące składniki:

- 1) Jestem w ciężkiej, niekorzystnej sytuacji.
- 2) Czuję się bezradny w tej sytuacji.

3) Myślę, że zmiana sytuacji na dobrą jest w mocy jedynie osób „wielkiego majestatu”.

4) Takie osoby to Pan Bóg — dbający o sprawiedliwość i dobro — oraz car — rządzący na ziemi (w kraju).

5) Sytuacja jest tak bardzo niekorzystna i trudna do przewyciężenia, że nawet te osoby nie są w stanie zmienić jej na dobrą.

Składniki semantyczne przedstawione w takiej kolejności odzwierciedlają podstawowe punkty logiczne tworzące drogę kojarzenia ciężkiej sytuacji z nieobecnością Boga i cara w przestrzeni bezpośrednio otaczającej osobę posługującą się frazeologizmem *Bóg wysoko, car daleko*. Wyrastają one z eksplikacji znaczenia jednostki frazeologicznej, lecz bez dodatkowej analizy szerszego tła historyczno-kulturowego niemożliwe jest wyjaśnienie podstawowych, bardzo istotnych mechanizmów powstania i funkcjonowania frazeologizmu. W celu takiej analizy podzielimy umownie omawiany tu związek na dwie części: *Bóg wysoko* oraz *Car daleko*.

Bóg wysoko

Wynikający z pierwszej części wniosek, że nieobecność Boga powoduje sytuację niedobłą, ciężką, jest logiczny i nie wymaga dodatkowych wyjaśnień czy dowodów, ponieważ w kulturze bułgarskiej — jak we wszystkich kulturach chrześcijańskich — Boga utożsamia się z Dobrem. Bardziej znaczące jest natomiast przypuszczenie, że Bóg jest nieobecny. Co prawda, nie jest to całkowita nieobecność, a tym bardziej wątplenie w Jego istnienie — tylko wyobraża się postać Boga jako znajdującą się w tak dużej odległości (w górze oczywiście), że udzielenie przezeń pomocy uważa się za niemożliwe. Zarówno kanony religijne, jak i intuicja głębokiej wiary, nie pozostawiają wątpliwości, że Pan Bóg Jedyny jest wszechmocny i wszechobecny. Funkcjonowanie związku *Bóg wysoko* w języku bułgarskim można tłumaczyć tym, że przeciętnemu Bułgarowi nie przypisuje się głębokiej wiary, wymienia się natomiast jako jego cechy charakterystyczne: sceptycyzm, obrazowy sposób myślenia i skłonność do odwoływania się (świadomie lub nieświadomie) do wierzeń i obyczajów pogańskich. Takie wyjaśnienie istnienia związku nie jest zbyt uzasadnione i charakteryzuje się dużym stopniem uproszczenia. Brak głębokiej wiary w Boga stanowi odrębny temat, tu jedynie podkreślę, iż braku nieprzerwanej tradycji religijnej i braku wychowywania współczesnych Bułgarów w takiej tradycji nie powinno się utożsamiać z brakiem wiary. Należy brać pod uwagę fakt, że przynależność wspólnoty bułgarskiej do chrześcijaństwa odgrywała decydującą rolę w procesie zachowywania tożsamości

narodowej. Oprócz tego wyobrażenie Boga jako nieobecnego w przestrzeni bezpośrednio otaczającej człowieka jest produktem raczej schematycznego wyobrażania sobie świata jako przestrzeni trójwymiarowej, w której należy usytuować wszystkie obiekty myśli, łącznie z Bogiem.

Car daleko

Oddalenie cara, akcentowane przez drugą część frazeologizmu, wydaje się możliwe i umotywowane. Natomiast utożsamienie cara z Dobrem, rozpatrywane na tle tradycji monarchicznej, wydaje się mniej uzasadnione. Uwzględniające to utożsamienie wnioskuje: „Jeżeli car byłby obecny w przestrzeni bezpośrednio mnie otaczającej, to sytuacja, w której się znajduję, zmieniałaby się na dobrą”, budzi poważne wątpliwości, gdyż bardzo pozytywnej oceny obecności cara nie można uznać za oczywistą, wynikającą z tradycyjnego ujęcia instytucji carskiej, jak to było w wypadku utożsamienia Boga z Dobrem. Dążąc do obiektywnej i głębszej analizy frazeologizmu, przedstawię szczegółowo podstawowe punkty pragmatycznego odniesienia semantycznych składników drugiej części frazeologizmu:

Car daleko a realna instytucja carska

Nieobecność cara w bliskim otoczeniu człowieka, będącego w ciężkiej sytuacji, jest nie tylko prawdopodobna i zakładana, lecz także — ze względu na odbieranie i rozumienie frazeologizmu — jest pierwszoplanowa i naturalna, a posługujący się owym związkiem jest tej naturalności świadomy. Stanowi to konsekwencję pochodzenia frazy. Przynależy ona do grupy określanej jako frazeologizmy o pochodzeniu ludowym (K. Niczewa 1987), czyli jest to frazeologizm utworzony w takim środowisku społecznym, dla którego postać cara w zasadzie znajdowała się poza przestrzenią codziennego bytu, poza kręgiem bezpośrednich zajęć i zainteresowań. Odległość dzieląca cara od poszczególnych jednostek tej wspólnoty zawsze była wielka, zarówno w przestrzeni fizycznej, jak też w przestrzeni psychicznej i kulturowej. Oznacza to z kolei, że z punktu widzenia osoby posługującej się tym frazeologizmem: *Car daleko* = *nieobecność w mojej przestrzeni społecznej, brak troski i opieki (A)* możemy tej sytuacji — oddalenie cara i niemożność bezpośredniego kontaktu z nim — przypisać głównie właściwości pozytywne.

Car daleko a relacja Bóg — car

Współwystępowanie oddalenia cara z oddaleniem Boga wynika również z utożsamiania albo wzajemnego zastępowania się przez siebie w pewnych

kontekstach tych dwu postaci. W tradycji bułgarskiej cara uznawano podczas koronacji za zastępcę Boga na ziemi. Tradycja ta ma w języku swój wykładnik frazeologiczny (wymieniona już fraza): *Car na ziemi, Bóg w niebie*. Przypisywana carowi funkcja zastępcy Boga ma jeszcze inny wykładnik językowy — nazwę drzwi ołtarza w cerkwi prawosławnej *carski dveri* (drzwi carskie), będącą wynikiem kojarzenia Boga (w jego funkcji wszechwładcy) z władcą kraju. W wyniku tych skojarzeń druga część omawianego frazeologizmu pełni funkcję wzmocnienia i uzupełnienia metafory leżącej u podstaw związku *Bóg wysoko*. Wzmocnienie realizuje się też przez wymienienie istotnych parametrów trójwymiarowej przestrzeni. Z punktu widzenia osoby posługującej się omawianym frazeologizmem (która jest oczywiście na ziemi) *daleko* oznacza wszystkie niezajdujące się w bezpośredniej bliskości punkty na płaszczyźnie poziomej. Określenie to, dodane do wyrażenie oznaczającego nieobecność dobrej mocy w wymiarze pionowym, „w górę”, nie pozwala sądzić, że w przestrzeni jest jakieś miejsce, z którego można się spodziewać pomocy w wypadku ciężkiej sytuacji. (Pominięty zostaje oczywiście kierunek „w dół”, bo wiadomo, że ta część przestrzeni jest pod władaniem złych mocy). Czyli ten aspekt frazeologizmu można sprowadzić do następujących elementów znaczeniowych:

Car daleko = nie tylko Boga nie ma w mojej przestrzeni, gdy jestem w ciężkiej sytuacji, lecz także nieobecny jest jego zastępca na ziemi (B)

Bóg wysoko + *car daleko* = w całej znanej mi przestrzeni nie mogę znaleźć dobrej siły, która by mi pomogła (C)

Car daleko a ujęcie cara w kulturze ludowej

Mimo że z powodu hierarchii społecznej i samej istoty instytucji władzy car nie przyczynia się bezpośrednio do tego, by przeciętnemu człowiekowi było dobrze, w ludowych twórcach kultury bułgarskiej rozpowszechniony jest model ‘dobrego cara’ (‘dobrego władcy’). Dużo jest bajek i legend bułgarskich, w których car ofiarowuje smokowi jedyną ulubioną córkę, aby uratować swój lud, albo przebiera się za żebraka, aby sprawdzić, jak żyje jego lud, a po powrocie na tron rządzi długo i sprawiedliwie. Istnieją też legendy o władcy-mędrцу, który przed śmiercią przekazuje swoim synom mądrość życiową: należy trzymać się razem, aby obronić lud i swoje terytorium. Motyw władcy-ojca przekazującego synom mądrość odsyła do realnych postaci historii bułgarskiej, okazuje się bowiem, że większa część legend identyfikuje mądrego ojca troszczącego się o lud z chanem Krumem. W twórcach kultury ludowej car utożsamiany jest z ojcem, mędrcom, obrońcą. Model ‘dobrego

cara' ma bardzo głębokie korzenie, sięga bowiem uniwersalnego archetypu ojca. A zatem:

Car daleko = model dobrego władcy (w którym tkwi archetyp ojca) nie jest możliwy do zrealizowania w mojej przestrzeni psychicznej i kulturowej (D)

Ten składnik semantyki frazeologizmu (w odróżnieniu do składników przedstawionych wcześniej) nie jest pierwszoplanowy i osoba posługująca się związkiem bardzo rzadko jest świadoma istnienia tego komponentu znaczeniowego.

W tym właśnie miejscu chciałabym zauważyć, że nieprzypadkowo propaganda socjalistyczna posługiwała się mianem *ojca ludów*, w odniesieniu do Stalina albo Związku Radzieckiego.

Car daleko a postacie historii bułgarskiej

Wymieniony model 'dobrego cara' właściwy jest nie tylko językowym tworom kultury ludowej. Ma swój odpowiednik również w historii bułgarskiej. W tym wypadku znowu posługujemy się tworam i mentalnymi: przykłady 'dobrego władcy', które zostaną poniżej przywołane, stanowią efekt postrzegania odpowiednich postaci historycznych przez Bułgarów. Typowymi reprezentantami władców przyczyniających się do dobra ludu i kraju są: chan Asparuch, który — podobnie jak władcy z legend — uratował swój lud i stał się założycielem pierwszego państwa bułgarskiego; car Symeon I — zawsze uważany za dobrego ojca swego ludu, ponieważ podczas jego panowania granice Bułgarii sięgały trzech mórz, okres sprawowania przezeń władzy nazwany został 'złotym wiekiem'; albo car Samuil, który umarł na zawał serca, zobaczywszy swoje oślepione wojsko. Kontynuując to wyliczanie historycznych władców dbających o dobro swego ludu, wspomnijmy też okres przed drugą wojną światową. Każdemu Bułgarowi znany jest fakt, że w 1939 roku Bułgaria (będąca wtedy monarchią) była najbardziej rozwiniętym ekonomicznie państwem na Bałkanach i nawet znajdowała się w czołówce europejskiej. W latach 2000–2003 ten przedwojenny okres coraz częściej przeciwstawiany jest współczesnej rzeczywistości społecznej, postrzeganej jako bardzo zła, ciężka, niekorzystna zarówno pod względem gospodarczym, jak i politycznym czy kulturowym. W latach 2000–2001 car był daleko także w sensie dosłownym, fizycznym: temporalnie — ostatni car bułgarski panował w latach trzydziestych i na początku czterdziestych XX wieku; przestrzennie — formalny następca tronu znajdował się w Madrycie. Jednocześnie sytuacja społeczno-polityczna uważana była za naprawdę ciężką. W rezultacie okres przedwojennej monarchii w ujęciu Bułgarów zaczyna

nabierać coraz bardziej pozytywnego nacechowania. Przyczynia się do tego nostalgia spowodowana przez odległość w czasie. Sięgając głębiej, nostalgię tę można potraktować jako tęsknotę za rajem utraconym. Na płaszczyźnie społecznej nostalgia związana jest z przeciwstawianiem czasów arystokratycznej monarchii — niewyrafinowanym (niekiedy nawet prostackim) zachowaniom się współczesnych rządzących. Arystokratyzm jest elementem bardzo istotnym, ponieważ w wyniku swoich losów historycznych, zwłaszcza długich okresów niewoli, społeczeństwo bułgarskie zostało pozbawione prawdziwej arystokracji, co stało się przyczyną pewnego kompleksu. Z tego punktu widzenia:

Car daleko = nostalgia za lepszą przeszłością (E)

Car daleko = przeciwstawianie ciężkiej współczesnej sytuacji społeczno-politycznej sytuacji monarchii przedwojennej (F)

Podsumowując wszystkie przedstawione dotąd relacje między frazeologizmem *Bóg wysoko, car daleko* a rzeczywistością pozajęzykową, można uogólnić składniki znaczeniowe (od A do F), do których relacje te zostały sprowadzone, i nadać im następującą postać opisowego odpowiednika znaczenia frazeologizmu: Bóg, który na pewno jest dobry, znajduje się wysoko i jest niedostępny, na skutek czego nie jest w jego mocy poprawić złą sytuację, w której się znajduję; Car, który zwykle jest dobry (jako niedobrego ujmował go tylko składnik (A) i dlatego mógłby mi pomóc, też nie jest w stanie tego zrobić, bo znajduje się zbyt daleko. Ten opisowy sposób przedstawiania semantyki frazeologizmu charakteryzuje się bardzo niskim stopniem metaforyzacji, na skutek czego wyraźnie rysują się w nim implicytne składniki znaczenia związane z możliwością poprawienia złego stanu. Aby w obecnie złej sytuacji pojawiło się Dobro, należy:

— „Zmaterializować” w przestrzeni tej sytuacji Boga; wariant ten jest niemożliwy do zrealizowania, jeśli chodzi o osobę posługującą się frazeologizmem *Bóg wysoko, car daleko*, ponieważ tylko człowiek głęboko wierzący i abstrakcyjnie myślący mógłby wprowadzić Boga w przestrzeń swojej ciężkiej codzienności, taki jednak nawet nie dopuściłby myśli o nieobecności Boga, o której mówi interesujący nas frazeologizm. Możliwa jest metaforyzacja wtórna i powoływanie się na namiestnika postaci boskiej, co po raz kolejny aktualizuje druga część frazeologizmu.

— Wprowadzić w tę przestrzeń Dobro w postaci cara, czyli ziemskiego zastępcy Boga. Pewne okresy historii wspólnoty kulturowej, w której języku ten frazeologizm funkcjonuje, aktualizują właśnie tę część znaczenia frazeologizmu. Takim momentem była np. sytuacja ostatnich wyborów w Bułgarii: sytuacja ciężka, niekorzystna, postrzegana jako sytuacja, z której

nie ma realnego pozytywnego wyjścia, ponieważ oprócz niskiego standardu życia i zrujnowanej gospodarki cechowało ją całkowite skompromitowanie się wszystkich sił politycznych. Bardzo symptomatyczne jest to, że wówczas wyraźnie wzrosła częstość użycia w prasie frazeologizmu *Bóg wysoko, car daleko*. Po deklaracji cara, że weźmie udział w wyborach, pojawiły się ulotki głoszące: „Bóg wysoko, car w Madrycie. Czy dalej zostawimy Symeona poza terytorium Bułgarii?” Model ‘dobrego cara’ zaczął się rysować w przestrzeni społeczno-politycznej coraz wyraźniej, w ten sposób uruchomiony został mechanizm wprowadzania w ciężkiej sytuacji Dobra w postaci cara. Poza tym działały jeszcze inne czynniki. Po pierwsze Symeon znajdował się wtedy w *Europie*, która jest „ziemią obiecaną” dla przeciętnego Bułgara, pragnącego tam się znaleźć. Równie dobra była możliwość wprowadzenia europejskości (albo przynajmniej jej części w postaci Symeona Sakskoburg-gotskiego¹) do Bułgarii. Taka postawa z kolei jest bardzo symptomatyczna dla wspólnoty bułgarskiej, o czym świadczy funkcjonowanie w języku bułgarskim frazeologizmu *Jeżeli nie przyjdzie Mahomet do góry, to góra przyjdzie do Mahometa*.

Po drugie pomoc w ujęciu Bułgarów najczęściej przychodzi z zewnątrz. Najlepiej potwierdza to rola Rosji w odzyskaniu wolności po pięciu wiekach niewoli osmańskiej.

Trzeci uruchomiony w tej sytuacji mechanizm dodatkowy to kojarzenie obrazu wygnanego z Bułgarii małego Symeona i jego matki (pięknej, miłej i cieszącej się powszechną sympatią) z obrazem Matki Boskiej z dzieciątkiem. Ten mechanizm odegrał może najmniejszą rolę, ponieważ działał przeważnie na płaszczyźnie podświadomej i w określonej grupie społecznej.

Przytoczone powyżej przykłady aspektów pragmatycznego odniesienia składników semantyki frazeologizmu stanowią, ogólnie mówiąc, reprezentację możliwości korzystania z zawartej we frazeologii wiedzy. Przedstawiona została tylko część poznawczego potencjału frazeologizmu *Bóg wysoko, car daleko*. Przeciętny użytkownik języka, posługując się tym frazeologizmem, nie jest raczej świadomy współwystępowania wszystkich składników tej wiedzy. Należy podkreślić też fakt, że poznawczy potencjał frazeologii nie jest systemem stałym i zamkniętym, ponieważ pewne aspekty wiedzy są w różnych okresach funkcjonowania jednostki frazeologicznej w większym czy mniejszym stopniu aktualizowane, przy czym może dojść do zatarcia któregoś z aspektów, ale może również ujawnić się nowy aspekt, jak było w wypadku sytuacji wyborczej.

¹ Nazwisko napisane jak w języku bułgarskim.

Literatura

- Dymitrova S., 1997, *Frazeologizmy s opornym slovom Bog v russkom i bolgarskom jazykach*, „Sypostavitelno ezikoznanie”, z. 1, s. 5–10.
- Eliade Mircea, 1997, *Istoriya na religioznite vjarvanija i idei*, t.1, Sofia.
- Eliade Mircea, 2001, *Mit i realnost*, Sofia.
- Frazeologiczen recznik na bylgarskija ezik*, 1974, Niczeva K., Spasova-Michajlova S., Czolakova Kr., Sofia.
- Krawczyk-Tyrpa A., 1996, *Tabu i eufemizmy we frazeologii*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 1, red. A. M. Lewicki, Warszawa, s. 81–93.
- Lewicki Andrzej Maria, 1982, *O motywacji frazeologizmów*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 1, red. M. Basaj, J. Rytel, Wrocław, s. 33–49.
- Niczeva K., 1987, *Bylgarska frazeologia*, Sofia.
- Niczeva K., 1993, *Nov frazeologiczen recznik na bylgarskija ezik*, Sofia.
- Kanova E., 1997, *Religioznaja frazeologija v sovremennych publicističeskich tekstach*, [w:] *Problemy frazeologii europejskiej*, t. 2, red. A. M. Lewicki, W. Chlebeda, Warszawa, s. 241–247.
- Pajdzińska Anna, 1982, *Elementy motywujące znaczenie w składzie związków frazeologicznych*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 1, red. M. Basaj, J. Rytel, Wrocław, s. 81–89.
- Pajdzińska Anna, 1988, *Frazeologia a zmiany kulturowe*, „Poradnik Językowy”, z. 7, s. 480–486.
- Sapir E., 1978, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa, s. 206–223.

GOD IS HIGH, THE TSAR IS FAR AWAY. A FEW REMARKS ON THE
CULTURAL BASIS OF PHRASEOLOGICAL UNITS IN BULGARIAN

The article deals with the semantics and the cultural background of the Bulgarian phraseological unit *God is high, the tsar is far away*. Special attention is paid to its second part because in Bulgarian culture, similarly to all Christian cultures, the identification of God with Goodness is rather obvious, but that of the tsar with goodness may seem unjustified. An analysis is carried out of six semantic models of the phraseological unit in four historical-cultural contexts: 1. *the tsar is far away* vs. the actual institution of the tsar; 2. *the tsar is far away* vs. the relationship between God and the tsar; 3. *the tsar is far away* vs. the image of the tsar in folk culture; 4. *the tsar is far away* vs. Bulgarian historical figures.

The article concludes with examples of contemporary political realization of the unit, connected with the return of tsar Symeon from abroad and his position as the prime minister in the Bulgarian government.

Aleksiej W. Judin
(Gent / Gandawa)

ROZUMIENIE TERMINU *OBRAZ ŚWIATA* I *MODEL ŚWIATA* W SEMIOTYCE I LINGWISTYCE ROSYJSKIEJ¹

W przeglądzie omawiane są różne koncepcje rozumienia terminów *obraz/model świata* (OS/MS) i *językowy obraz świata* (JOS) w nauce rosyjskiej (zwłaszcza lingwistyce i filozofii) ostatnich trzech dziesięcioleci. Rozpatrywane są definicje i punkty widzenia takich znanych badaczy, jak Władimir N. Toporow, Tatiana W. Cywian, Jurij D. Apresjan, Boris A. Serebrennikow, Serafima E. Nikitina i inne. Obraz (model) świata (ogólny, konceptualny, językowy) w najbardziej ogólnym ujęciu rozumiany jest jako kompleks wiedzy o nim i system konceptów symbolicznych, przy pomocy których uświadamiamy sobie i pojmujemy świat, jako odzwierciedlenie rezultatów poznania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości (rezultatów, które znajdują swój wyraz między innymi w kategoryzacji).

Praca ta jest pomyślana jako krótki przegląd różnych sposobów rozumienia terminu *model/obraz świata* (MS/OS) i *językowy obraz świata* (JOS) w nauce rosyjskiej (zwłaszcza lingwistyce) w ostatnich trzech dziesięcioleciach².

W humanistyce rosyjskiej, która na różny sposób odwołuje się do tradycji moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotycznej, model świata zwykle

¹ Artykuł ten jest skróconą i częściowo zmienioną wersją tekstu *Ponimaniya termina „kartina (obraz) mira” i „model’ mira” v rossijskoj i pol’skoj lingvistike i semiotike*, opublikowanego w języku rosyjskim w książce: *For East is East. Liber Amicorum Wojciech Skalmowski*, Ed. by T. Soldatjenkova and E. Waegemans, Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2003, p. 267–275.

² O tych pojęciach i sposobach pojmowania odpowiednich terminów napisano dość często. Por. np. omówienie w podręczniku Wiktorii W. Krasnych (2001, 64–68).

jest rozumiany jako „suma wyobrażeń człowieka o *świecie* (= kosmogonia/kosmologia) oraz wyobrażeń człowieka o *sobie samym* (antropogonia/«antropologia»)” (Nevskaja i inn. 1998: 442). Władimir N. Toporow określa model świata jako „skrótowe i uproszczone odzwierciedlenie całej sumy systemowych i zoperacjonalizowanych wyobrażeń o świecie wewnątrz danej tradycji. [...] Systemowy i operacyjny charakter modeli świata pozwalają na poziomie synchronicznym rozwiązać problem identyczności (rozróżnienie inwariacyjnych i wariacyjnych relacji), natomiast na poziomie diachronicznym — ustalić zależności pomiędzy elementami systemu i ich potencjami rozwoju historycznego [...]. Samo pojęcie „świat”, którego model się opisuje, należy rozumieć jako człowieka i środowisko w ich wzajemnym oddziaływaniu na siebie...” (MNM, t. 2, 161). Tę definicję przyjmuje również Tatiana W. Cywian w książce *Lingwisticeskije osnovy balkanskoj modeli mira* (Civ’jan 1990: 5).

Paralelnie z terminem *model świata* w tradycji rosyjskiej używa się terminów *kartina mira*, *obraz mira* odpowiadających polskiemu *obrazowi świata*, który z kolei jest kalką niemieckiego pojęcia o trochę innym znaczeniu *Weltbild*. Nierzadko terminy te są traktowane jako synonimy, czasem używane zamiennie, jak np. w pracy (Brutjan 1976). G. A. Brutjan zresztą proponował rozróżniać „model myślowy” („wiedza [o świecie — A.J.], utrwalona w pojęciowym składzie poznającego subiekta”) i „model językowy” (wiedza „wyrażona poprzez jego [subiekta — A.J.] leksykalny, a dokładniej językowy bagaż”) (Brutjan 1976: 58), ale to rozpodobnienie pojęć w zaproponowanym kształcie się nie przyjęło (jednak por. pojęcia „konceptualizacji” i „językowej kategoryzacji świata”).

Termin „naiwny obraz (model)³ świata” używany jest przez Jurija D. Apresjana dla oznaczenia odbicia w każdym języku określonego sposobu recepcji i organizacji (=konceptualizacji) świata. „Wyrażane w nim (w języku — A.J.) znaczenia składają się na spójny system poglądów, swoistą zbiorową filozofię, która jest narzucana jako obowiązkowa wszystkim nosicielom języka. [...] Właściwy dla języka sposób konceptualizacji rzeczywistości (spojrzenie na świat) jest poniekąd uniwersalny, poniekąd narodowościowo swoisty, ponieważ nosiciele różnych języków mogą widzieć świat nieco inaczej, przez pryzmat swoich języków” (Apresjan 1995a: 350). W innych

³ «Obraz» i «model świata» również synonimiczne według Jurija D. Apresjana; por. jego pracę (Apresjan 1995a), której drugi rozdział zatytułowany *Naiwny obraz świata*, oraz (1995b), której pierwszy rozdział ma tytuł *Wstępne uwagi o naiwnym modelu świata*, a pierwsze zdanie z kolei brzmi „Mówiąc krótko idea naiwnego modelu świata jest następująca: w każdym języku naturalnym odzwierciedla się określony sposób recepcji świata, narzucany jako obowiązkowy wszystkim nosicielom języka” (Apresjan 1995b: 629).

pracach Jurij D. Apresjan opisuje naiwny obraz świata jako „specyfikę konceptualistycznego przekroju języka” (Apresjan 1995d: 390; Apresjan 1995c: 407). W takim naiwnym obrazie świata można, według Apresjana, wyodrębnić naiwną geometrię, naiwną fizykę czasu i przestrzeni, naiwną psychologię itd.

E. S. Jakowlewa, streszczając poglądy Jurija D. Apresjana, (zawarte w pracy Apresjan 1995 b), mówi, że w tej pracy „na materiale leksyki i gramatyki autor uzasadnia językową relewancję pojęcia «naiwny model świata» oraz wprowadza podstawowe parametry definiujące to pojęcie: rozbieżność z naukowym obrazem świata, możliwość odbicia w naiwnym obrazie świata specyficznych narodowych właściwości świadomości określonego zespołu językowego” (Jakovleva 2000).

Sama E. S. Jakowlewa w cytowanej pracy uzasadnia i konkretyzuje na przykładzie rozwoju semantyki staroruskich przymiotników ze znaczeniem oceny wzorcowej (*etalonnoj ocenki*) *čistyj, krepkij, kras'nyj* ‘czysty, mocny, piękny’ swoją tezę o tym, że „językowy obraz świata jest dynamiczny: pewne fragmenty formują się, ujawniają się z biegiem czasu, a inne, na odwrót, — zacierają się” (Jakovleva 1996: 48; 2000: 281). Podążając tym samym tropem teoretycznym Elena W. Uryson podkreśla, że „językowy obraz świata zwykle jest przeciwstawiany naukowemu” oraz że „przyjęło się interpretować językowy lub naiwny obraz świata jako odzwierciedlenie potocznych (powszednich, codziennych, bytowych) wyobrażeń o świecie” (Uryson 2003: 11).

Koncepty „obraz świata” (OS) i „językowy obraz świata” (JOS) są szczegółowo omawiane w zbiorowej filozoficzno-lingwistycznej monografii pod redakcją Borisa A. Serebrennikowa *Rol' čelovečeskogo faktora v jazyke* (Rol'... 1988) (autorzy Postovalova, Serebrennikov, Kubrjakova, Telija). Jak pisze w przedmowie redaktor, autorzy książki, odcinając się od tych naukowców, którzy utożsamiają język i myślenie, rozróżniają odpowiednio dwa obrazy świata — konceptualny i językowy. „Konceptualny obraz świata jest bogatszy od językowego, ponieważ w jego tworzeniu biorą udział różne rodzaje myślenia, w tym niewerbalny” (Rol'..., 4). Boris A. Serebrennikov wyróżnia dwie podstawowe funkcje JOS — oznakowanie podstawowych elementów OS i eksplikacja go przy pomocy środków języka (Rol'..., 5). Części składowe JOS to słowa, fleksyjne i słotwórcze formanty oraz konstrukcje syntaktyczne (Rol'..., 6). Walentina I. Postowałowa przyznaje istnienie wielu różnych obrazów świata (religijno-mitologicznego, filozoficznego, naukowego, literacko-artystycznego, językowego), przy czym JOS okazuje się jedną z najbardziej głębokich warstw ogólnego OS (Rol'..., 11). Ostatni, według słów Walentyny I. Postowałowej, „to całościowy globalny obraz

świata⁴, który jest wynikiem całej duchowej aktywności człowieka, a nie tylko jakiegokolwiek jednej jej części. OS jako globalny obraz świata pojawia się u człowieka w trakcie wszystkich jego kontaktów ze światem” (Rol’... , 19–20). Dalej autorka powtarza, że „najbardziej adekwatnym rozumieniem OS wydaje się określenie go jako wyjściowego globalnego obrazu świata, który jest podstawą światopoglądu człowieka. OS jawi się przy takim podejściu jako subiektywny obraz obiektywnej rzeczywistości, należy więc do sfery idei, która nie przestając być obrazem rzeczywistości, urzeczywistnia się w znakach, nie utrwalając się całkowicie w żadnym z nich” (Rol’... , 20). Autorka wyróżnia OS „o statusie istnienia pół obiektywnym”, czyli „nieuprzedmiotowiony element świadomości i działalności człowieka”, oraz OS „o statusie istnienia obiektywizowanym”, czyli „zobiektywizowany w kształcie określonych tworców — różnych «śladów», przypadkowych lub zamierzonych, który człowiek pozostawia po sobie w procesie funkcjonowania ... w języku, gestach, malarstwie, muzyce, rytuałach, rzeczach, etykiecie, minucie, w modzie, w sposobach prowadzenia gospodarstwa, technologii, [...] w różnego rodzaju socjokulturowych stereotypach zachowania ludzi itd.” (Rol’...). Autorka zwraca uwagę na to, że „różne ”uosobienia” OS jako idealnego obrazu świata w semiotyce są interpretowane jako poszczególne języki i teksty w tych językach, w oparciu o które jest rekonstruowany istniejący w danym momencie lub wcześniej OS” (Rol’... , 22). Wreszcie Elena S. Kubrjakowa w tej samej monografii zespołowej szczegółowo omawia problem rozróżnienia „konceptualnego” (KMS) i „językowego” (JMS) modeli świata i dokładnie opisuje ich wzajemne relacje (KMS jest szerszy od JMS i zawiera go w sobie) (Rol’... , 144).

Model/obraz świata często jest traktowany jako coś związanego ze swoistym narodowym światopoglądem, z charakterem narodowym i etnopsychologią. Jak zauważa Żanna Ż. Warbot, w trakcie powstawania problemu JOS „jaskrawo ujawniła się tendencja pojmowania językowego obrazu świata jako odbicia wyobrażeń narodu o świecie i dalej — jako odzwierciedlenie narodowego charakteru i pewnych konstant kultury odpowiedniego etnosu” (Varbot 2003: 1). Na przykład Ufimcewa zaczyna swój artykuł *Jazykovoje soznanije i obraz mira slawjan* (*Świadomość językowa i obraz świata*

⁴ Trzeba zauważyć, że definiowanie pojęcia „kartina” przy pomocy nie mniej skomplikowanego i rozmytego pojęcia „obraz” w istocie swej jest tautologią w niewielkim stopniu pomaga w rozumieniu tego pojęcia, natomiast utrwała praktykę nieuporządkowanego i prawie synonimicznego wykorzystania [w rosyjskiej lingwistyce –IL] terminów *kartina mira*, *model’ mira* i *obraz mira*. Zwróćmy uwagę, że również E.W. Rachilina definiuje „kartinę” świata jako „ten obraz rzeczywistości, który człowiek ma na uwadze, kiedy mówi i rozumie” (Rachilina 2000: 11). Jako podstawowe źródło dla rekonstrukcji tego obrazu świata autorka wykorzystuje stałą łączliwość wyrazów.

Słowian), poświęcony projektowi *Slavjanskogo asociativnogo slovarja* (*Słowiańskiego słownika skojarzeniowego*), bardzo charakterystycznym zdaniem: „Naturalne życie każdej samoistnej kultury zawiera się w ciągłym tworzeniu nowych form dla wyrażenia swego ducha” (Ufimceva 2000: 207). Neoromantyczny wydźwięk tej tezy w całości potwierdza się następującymi po niej cytataми z Alekseja S. Chomjakowa i Sergeja N. Trubieckiego (Ufimceva 2000). Kulturę etniczną zresztą autorka rozumie jako „historycznie wypracowany sposób działalności” [Ufimceva 2000], a za jedną z form „uzewnętrznienia” („*ovnešnenija*”) świadomości określonej kultury narodowej autorka uznaje „świadomość językową, czyli przetworzony poprzez język obraz świata określonej kultury, czyli całokształt percepcyjnej, konceptualizującej i proceduralnej wiedzy nosiciela kultury o obiektach realnego świata” (Tarasov 1996: 7)⁵; (Ufimceva 2000: 208). W ten sposób termin „*obraz mira*” jest tu synonimem dla terminu „*kartina mira*” i rozumiany jest jako całokształt utrwalonej w języku wiedzy o świecie, tożsamej ze świadomością językową, a jednocześnie — w ostatecznym rozrachunku — jest to jedna z form wyrażenia narodowego ducha, zbiorowej podświadomości, która manifestowana jest w kształcie „konstant etnicznych”, rozumianych jako mechanizmy psychologicznej adaptacji człowieka do otaczającego go świata.

Walentina A. Masłowa w swoim „neohumboldtiańskim” podręczniku lingwo-kulturoznawstwa rozumie językowy obraz świata jako sposób jego językowej konceptualizacji, jako odzwierciedlony w języku system koncepcyjny, przy czym „każda językowa osobowość musi (! — A. J.)⁶ organizować treść wypowiedzi zgodnie z tym obrazem. Właśnie w tym objawia się *specyficznie ludzka recepcja świata, utrwalona w języku*” (kursywa autorska) (Maslova 2001: 64). Ogólny obraz świata pojmowany jest przez autorkę jako „rezultat opracowania informacji o człowieku i środowisku”, czyli — jako wynik fizycznego i kulturowego doświadczenia (Maslova 2001). JOS, według Walentyny A. Masłowej, „nie należy do jednego rzędu z innymi (fizycznym, chemicznym itd.) obrazami świata, poprzedza i kształtuje je, ponieważ człowiek zdolny jest do rozumienia świata i siebie samego dzięki językowi, w którym utrwała się społeczno-historyczne doświadczenie — zarówno ogólnoludzki, jak i narodowy. Właśnie ostatni określa swoiste właściwości języka na wszystkich jego poziomach. Ze względu na specyfikę języka w świadomości jego nosicieli pojawia się określony językowy obraz świata, przez którego pryzmat człowiek widzi świat” (Maslova 2001: 64–65). A więc, chociaż

⁵ E. F. Tarasov, *Mežkul'turnoje obščenie — novaja ontologija analiza jazykovogo soznanija*, *Etnokul'turnaja specifika jazykovogo soznanija*, M., 1996., s. 7–22.

⁶ Por. wyżej w cytacie z Jurija D. Apresjana: „sposób recepcji świata, narzucany jako obowiązkowy wszystkim nosicielom języka”.

autorka deklaruje, że idee lingwistyki kognitywnej są jej bliskie, mamy do czynienia z kolejną wersją koncepcji relatywizmu lingwistycznego i to o wiele bardziej radykalną niż w definicji Jurija D. Apresjana⁷.

W ujęciu Wiktorii W. Krasnych, „językowy obraz świata oznacza «świat w zwierciadle języka», a obraz świata rozumiany jest jako «odzwierciedlenie w psychice człowieka otaczającej go rzeczywistości przedmiotowej, upośrednione poprzez znaczenia przedmiotowe i odpowiednie schematy kognitywne oraz poddające się świadomej refleksji» (Leont'ev), jako rezultat przeszłości tego narodu, do którego siebie zaliczamy (Ufimceva)” (Krasnych 2001: 66). Takie rozumienie JOS — to popularna, ale niewiele wyjaśniająca metafora, natomiast dwa rozumienia OS, jak się wydaje, trudno jest ze sobą połączyć, tym bardziej, że pierwsze — psychologiczne — przeciwstawia się koncepcji nieświadomego, zespołowego i narzucanego człowiekowi poprzez język „naiwnego obrazu świata”, natomiast drugie nic nie mówi o istocie OS.

Aleksandra A. Zalewska zwraca uwagę na istnienie dwóch podejść „do rozpatrywania narodowo-kulturowej specyfiki tych lub innych aspektów lub fragmentów obrazu świata [...]”: dla jednych punktem wyjścia jest język i analizują oni ustalone fakty międzyjęzykowych podobieństw lub różnic przez pryzmat językowej systemowości i mówią o *językowym obrazie świata*; dla innych punktem wyjścia jest kultura, świadomość językowa członków określonej lingwokulturowej społeczności, a w centrum uwagi znajduje się wtedy *obraz świata*. Często się zdarza, że zasadnicze różnice pomiędzy tymi dwoma podejściami po prostu nie są zauważane lub że deklarowane badanie obrazu świata w rzeczywistości zastępowane jest opisem językowego obrazu świata z pozycji systemu języka” (Zalevskaia 2000: 40).

Arina V. Golowaczewa podjęła się zadania rozpodobnienia zwykle używanych jako synonimy lub wyrazy bliskoznaczne terminów *obraz* i *model świata*. „Obraz świata (OS), — pisze autorka, — traktowany jest [...] jako kompleks wiedzy o świecie, o urządzeniu i funkcjonowaniu makrokosmosu i mikrokosmosu, a w pierwszej kolejności jako część jądrowa tego kompleksu (systemu), którą można uważać za w pewnym stopniu uniwersalną dla ludzkiej mentalności w ogóle. OS kształtuje się w rezultacie przekodowania recepcji danych przy pomocy systemów znakowych, w pierwszej kolejności — języka. Ukształtowany przez mentalność językowej wspólnoty językowy obraz świata (JOS) odzwierciedla «wiedzę uniwersalną» etnosu o świecie,

⁷ Por. łągódzacy wyraz nieco w przytoczonym wyżej cytacie Jurija D. Apresjana: „nosiciele różnych języków mogą widzieć świat nieco inaczej, przez pryzmat swoich języków”.

co znajduje swoje odbicie w funkcjonowaniu językowych (lingwomentalnych) kategorii, przede wszystkim określoności/nieokreśloności [...] i nieodłączności...” (Golovačeva 1993: 196). Dalej MS definiowany jest przez autorkę jako „system conceptów-symboli, który może być rozumiany jako wynik twórczego uświadomienia sobie wiedzy o świecie i człowieku...” (Golovačeva, 197). Rozwijając tę myśl, Tatjana M. Nikołajewa pisze: „Obraz świata — to odzwierciedlenie fenomenów rzeczywistości i ich nieodzownych właściwości ontologicznych, natomiast model świata opisuje właściwości nie denotatów, lecz conceptów ucieleśniających się w sferze tekstowej każdego umownego «gatunku»” (*Zagadka*... 1994: 6). W innym miejscu Zoja M. Wołocka i Ari-na V. Gołowaczewa podają następującą definicję: „Językowy obraz świata (JOS) — to odzwierciedlenie w języku, w kategoriach językowych wyobrażeń o świecie, realizowane przez mentalność ludzką danej wspólnoty językowej. Obraz świata (OS) w danej pracy jest rozpatrywany przede wszystkim jako zasób wspólnej wiedzy nosicieli języka, który odzwierciedla się w JOS jako coś znane apriorycznie, jako swoista «wiedza uniwersalna», której fragmenty nie mogą stać się treścią komunikacji” (Wołockaja, Golovačeva 1995: 218).

Jeszcze jeden wariant rozpodobnienia pojęć modelu i obrazu świata zaproponowała Sierafima E. Nikitina. Przyjmując dla modelu definicję Władimira N. Toporowa, badaczka pisze, iż „w jednostkach językowych realizuje się szczególny sposób widzenia świata, zdeterminowany przez model kulturowy. W każdym języku [...] mogą być realizowane również inne modele kulturowe — naukowe, artystyczne, konfesyjne [...]. W ramach tych modeli możemy mówić o szczególnych kulturowo-językowych obrazach świata — połączeniach modeli kulturowych z możliwościami jednostek językowych. Tak więc jednostki modelu kulturowego są to ogólne wyobrażenia o świecie, które realizują się w najrozmaitszych kodach kulturowych, a jednostkami kulturowo-językowego obrazu świata zbudowanego na danych leksykalnych są koncepty kulturowe” (Nikitina 1999: 4). W tej wersji kulturowy model świata jest w stosunku do JOS swoistym „induktorem”, który nakłada pewne sensory kulturowe na język, aktualizując w ten sposób symboliczny potencjał jego jednostek.

Podsumowując, obraz (model) świata (ogólny, konceptualny, językowy) w najbardziej ogólnym ujęciu rozumiany jest przez różne tradycje naukowe jako obraz, interpretacja, odzwierciedlenie sumy wyobrażeń o świecie, jako kompleks wiedzy o nim i system conceptów symbolicznych, za pomocą których uświadamiamy sobie i pojmujemy świat, jako odzwierciedlenie rezultatów poznania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości (rezultatów,

które znajdują swój wyraz między innymi w kategoryzacji rzeczywistości) oraz sposób jego (świata) odzwierciedlenia, i wreszcie jak całokształt sądów o świecie.

Przetłumaczyła Irina Lappo

Literatura

- Apresjan 1995a — Апресян Ю. Д., *Образ человека по данным языка: попытка системного описания*, [в:] Он же, *Избранные труды*. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 1995. С. 348–388.
- Apresjan 1995b — Апресян Ю. Д., *Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира*, Он же, *Избранные труды*. Т. 2, М.: Языки русской культуры, 1995. С. 629–650.
- Apresjan 1995c — Апресян Ю. Д., *Проблема фактивности: знать и его синонимы*, Он же, *Избранные труды*. Т. 2, М.: Языки русской культуры, 1995. С. 405–433.
- Apresjan 1995d — Апресян Ю. Д., *Синонимия ментальных предикатов: группа считать*, Он же, *Избранные труды*. Т. 2, М.: Языки русской культуры, 1995. С. 389–404.
- Brutjan 1976 — Брутян Г. А., *Языковая картина мира и ее роль в познании, Методологические проблемы анализа языка*, Отв. ред. Г. А. Брутян. Ереван: Изд. Ереванского ун-та, 1976. С. 57–64.
- Varbot 2003 — Варбот Ж. Ж., *Диалогический аспект проблемы языковой картины мира, Русистика на пороге XXI* [в:] *Проблемы и перспективы: Матлы Междунар. конф. 8–10 июня 2002*. М., 2003. — Цитируемая нами по рукописи, 7 с.
- Volockaja, Golovačeva 1995 — Волоцкая З. М., Головачева А. В., *Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок*, [в:] *Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова*, Сост. Т. Н. Свешникова. М.: Восточная литература, 1995. С. 218–244.
- Golovačeva 1993 — Головачева А. В., *Картина мира и модель мира в прагматике заговора*, [в:] *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*, Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов, Т. Н. Свешникова. М.: Наука, 1993. С. 196–211.
- Zagadka... 1994 — *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 1*, Отв. ред. Т. М. Николаева, М.: Индрик, 1994.
- Zalevskaja 2000 — Залевская А. А., *Национально-культурная специфика картины мира и различные подходы к ее исследованию*, [в:] *Языковое сознание и образ мира*, Сборник статей, Отв. ред. Н. В. Уфимцева, М.: Ин-т языкознания РАН, 2000. С. 39–54.
- Coșeriu 1989 — Косериу Э., *Контрастивная лингвистика и перевод: их соотношение*, [в:] *Новое в зарубежной лингвистике*, Вып. XXV. Контрастивная лингвистика, сост. В. П. Нерознак, Ред. В. Г. Гак. М.: Прогресс, 1989. С. 63–81.
- Krasnych 2001 — Красных В. В., *Основы психолингвистики и теории коммуникации: Курс лекций*, М.: Гнозис, 2001.

- Maslova 2001 — Маслова В. А., *Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений*, М.: Академия, 2001.
- MNM — *Мифы народов мира. Энциклопедия*: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 2.
- Nevskaja i in. 1998 — Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В., *Концепт пути в фольклорной модели мира (об Балтии до Балкан)*, [в:] *Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов*, Краков, 1998 г. Доклады российской делегации, Отв. ред. О. Н. Трубачев. М.: Наука, 1998. С. 442–459.
- Nikitina 1999 — Никитина С. Е., *Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов)*, Автореф. дис. ... доктора филол. наук., М., 1999.
- Rachilina 2000 — Рахилина Е. В., *Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость*, М.: Русские словари, 2000.
- Rol'... 1988 — *Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира*, Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова и др. М.: Наука, 1988.
- Uryson 2003 — Урысон Е. В., *Проблема исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике*, Рос. академия наук. Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова. М.: Языки славянской культуры, 2003.
- Ufimceva 2000 — Уфимцева Н. В., *Языковое сознание и образ мира славян*, [в:] *Языковое сознание и образ мира. Сборник статей*, Отв. ред. Н. В. Уфимцева. М.: Ин-т языкознания РАН, 2000. С. 207–219.
- Civ'jan 1990 — Цивьян Т. В., *Лингвистические основы балканской модели мира*, М.: Наука, 1990.
- Jakovleva 1994 — Яковлева Е. С., *Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия)*, М.: Гнозис, 1994.
- Jakovleva 1996 — Яковлева Е. С., *К описанию русской языковой картины мира, „Русский язык за рубежом”*. 1996. №1–3.
- Jakovleva 2000 — Яковлева Е. С., *О языковой картине мира в аспекте ее динамики: переосмысление старых значений*, [в:] *Слово в тексте и словаре: Сборник статей к 70-летию Ю. Д. Апресяна*, М., 2000. С. 281–285.

UNDERSTANDING OF THE TERMS *WORLDVIEW* AND *WORLD MODEL* IN RUSSIAN SEMIOTICS AND LINGUISTICS

The article surveys various conceptions of the understanding of the terms *worldview/world model* and *linguistic worldview* in the Russian linguistics and philosophy of the last three decades. A discussion is offered of the definitions proposed by and points of view of the following authors: Vladimir N. Toporov, Tatiana V. Tsyvjan, Jurij D. Apresjan, Boris A. Serebrennikov, Serafim E. Nikitin and others. (General, conceptual, linguistic) worldview/world model is understood as a picture, interpretation, or reflection of the ideas about the world, as a complex of the knowledge about it and a system of symbolic concepts, by means of which we know and understand the world. It is a reflection of the process of coming to the knowledge of reality (manifested, among others, in the categories which people construct). It is a way in which the world is reflected. Finally, it is the totality of judgments about the world.

Jerzy Bartmiński

O WARTOŚCIACH W JĘZYKOWYM OBRAZIE ŚWIATA

Ryszard Jedliński, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej w Krakowie, Kraków 2000, 289 s.

Badania nad wartościami są niezwykle ważne dla praktyki dydaktycznej i wychowawczej, interesują rodziców, nauczycieli, są doniosłe dla wychowawców. Jest to zarazem tematyka skupiająca dziś uwagę właściwie wszystkich humanistów, w tym rzecz jasna językoznawców. Jest nawet tak, jak słusznie autor podkreślił we *Wprowadzeniu*, że „zagadnienia aksjologiczne wysunęły się w ostatnich latach na pierwszy plan w wielu dyscyplinach humanistycznych”. Ryszard Jedliński jest przekonany, że „aksjologiczny wymiar edukacji polonistycznej oparty jest wciąż na idealizacyjnych przesłankach, które nie uwzględniają w wystarczającym stopniu skomplikowanej sytuacji społeczno-kulturowej, a głównie globalizacji kultury i związanych z nią tendencji postmodernistycznych oraz trudnych problemów transformacji ustrojowej w Polsce” (s. 80). Należy więc autorowi słowa uznania za odwagę zmierzenia się z problematyką doniosłą społecznie, potrzebną.

Dziś często tego typu sondaże socjologiczne na podobne tematy zleca się wyspecjalizowanym agendom, by przykładowo wspomnieć o badaniach pod nazwą „Młodzież polska — 2000” (o czym informuje raport SMG/KRC Polska; jego zawartość szerszym kręgom czytelniczym udostępniła „Gazeta Wyborcza” w obszernej publikacji Mikołaja Lizuta pt. *Pamflet na młodszego*

brata GW 35/2001). W Uniwersytecie Warszawskim działa specjalny Ośrodek Badań Młodzieży. Socjolingwistycznie zorientowane badania operujące hasłem „słów sztandarowych”, ale dotyczące podobnych kwestii, są prowadzone przez krakowski Ośrodek Badań Prasoznawczych kierowany przez prof. W. Pisarkę. R. Jedliński wystąpił z inicjatywą badawczą samodzielnie, budując własną ankietę, wybierając samodzielnie metody i teoretyczne założenia, a przede wszystkim biorąc na siebie mienie trudny techniczny wykonawstwa.

Aktualność problematyki aksjologicznej nie oznacza jednak, że jest ona łatwa do uprawiania. Przeciwnie, mimo opublikowania licznych prac z tego zakresu nie osiągnięto zgody co do metodologii opisu wartości, jak pokazują studia szczegółowe, np. książki Jadwigi Puzyniny *Język wartości* (1992) oraz *Język, wartość, kultura* (1997) — w zestawieniu np. z książką T. Krzeszowskiego *Devils and Angels in the Hell* (1997) i jej polską wersją *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej* (1999). Jedną z podstawowych trudności jest to, że wartości animujących życie indywidualne i zbiorowe jest wiele (metafizyczne, witalne, moralne, estetyczne), i że istnieją znaczące rozbieżności między wartościami deklarowanymi przez ludzi a wartościami rzeczywiście wyznawanymi, co znakomicie komplikuje wszelkie badania i generalizacje.

Poza wyborem tematu, o wartości omawianej publikacji stanowi potraktowanie języka (i stojącej za nim, przez język przekazywanej sfery pojęciowej) w szerokim kontekście kultury. Rdzeniem kultury są wartości, których przekaz jest zadaniem szkoły, rodziny, także Kościoła. Autor za fundament swojego opracowania przyjmuje kulturową koncepcję języka, lansowaną przez nowe tendencje w lingwistyce. Odwołuje się do założeń lingwistyki antropologicznej, przed-

stawionych najpełniej w znanej książce Janusza Anusiewicza *Lingwistyka kulturowa* (1995) oraz do założeń lingwistyki kognitywnej z jej kluczowym pojęciem językowego obrazu świata.

W rozdz. I pt. *Językowy obraz świata wartości — problemy teoretyczne* (s. 10–39) autor omawia rozumienie słowa wartość, wychodząc od danych słownikowych (Linde, Doroszewski), sięgając po wypowiedzi filozofów (J. M. Bocheński, W. Stróżewski, W. Galewicz, S. Kamiński), socjologów (W. Piwowarski, S. Nowak, H. Świada), psychologów (M. Rokeach, K. Popielski, K. Ostrowska), językoznawców (J. Puzynina, T. Krzeszowski). Zajmuje się rozumieniem terminu „wartościowanie” w pracach socjologów i językoznawców, szczególnie wiele uwagi i słusznie, poświęcając podstawowym pracom Jadwigi Puzyniny. W kolejności przechodzi do kluczowego dla całej rozprawy pojęcia językowego obrazu świata, wywodząc je z lingwistyki niemieckiej XIX wieku, i omawia je na podstawie prac zawartych w tomie *Językowy obraz świata* (1990). Ten wstępny rozdział zamyka omówienie typologii wartości wedle S. Ossowskiego, zwłaszcza M. Schelera i J. Puzyniny, której prace przyjął autor za podstawę własnej praktyki badawczej. Modyfikuje jednak 7-punktowy zestaw wartości u Puzyniny na 9-punktowy zestaw własny przez dodanie wartości społecznych (demokracja, patriotyzm, praca, rodzina, solidarność) i prestiżowych (kariera, sława, władza, majątek, pieniądze), stawiając je obok użytecznych (spryt, talent, zaradność) i witalnych (siła, zdrowie, życie).

Rozdz. II pt. *Wartości a kultura*, będący w intencji autora „kontekstualną obudową problemu nadrzędnego rozprawy” (s. 39), zawiera bardzo dobre, choć wybiórcze i zwięzłe zrelacjonowanie problemów związanych z centralną dla całej książki tematyką aksjologiczną. Wzmiankuje spopularyzowane już w Polsce prace z kręgu antropologii brytyjskiej (koncepcje kultury Taylora, Radcliffe’a-Browna, Firtha, Malinowskiego i in.), skupia zaś uwagę przede

wszystkim na pracach z kręgu antropologii personalistycznej, szczegółowiej zajmując się takimi jej reprezentantami, jak Jan Paweł II, Mieczysław Krąpiec, Leon Dycewski. Eksponuje rolę wartości w tworzeniu i podtrzymywaniu tożsamości jednostki i wspólnot ludzkich. Za M. Ziółkowskim podkreśla, że w latach 90. w Polsce nastąpiło przejście do systemu wartości społeczeństwa postindustrialnego i globalnego, przy równoczesnej żywotności wartości z okresów minionych, w tym także z okresu realnego socjalizmu. W historycznym przeglądzie różnych koncepcji związków kultury z wartościami dochodzi aż do reprezentantów postmodernizmu (Z. Bauman) z ich moralnym relatywizmem, od którego Autor się dyskretnie dystansuje.

Trzeci kolejny rozdział III — teoretyczny, przygotowawczy — pt. *Założenia lingwistyki kognitywnej — znaczenie pojęć* (s. 40–65) jest świadectwem przede wszystkim fascynacji Autora nowymi koncepcjami, jakie pod nazwą lingwistyki kognitywnej i kulturowej w ostatnich latach pojawiły się w językoznawstwie amerykańskim i polskim. Wiara autora w siłę eksplikacyjną aparatu kognitywistycznego, a zwłaszcza kognitywistycznej terminologii wydaje się przesadzona, a do tego właśnie aparatu pojęciowego i stosowanego w tym nurcie badawczym „metajęzyka” autor odwołuje się w dalszych analitycznych partiach rozprawy. Referuje — korzystając zarówno z informacji dostępnych w języku polskim, jak też sięgając niekiedy do prac oryginalnych — kolejno koncepcje profilu i profilowania wg R. Langackera i J. Bartmińskiego dokonując ich porównania (nie zawsze trafnego: u Langackera o kontekście kulturowym się nie mówi), prototypu i prototypizacji (wg E. Rosch, A. Wierzbickiej, G. Kleibera, R. Grzegorzczkowej, G. Lakoffa i M. Johnsona), stereotypu i stereotypizacji (wg W. Lippmana, M. Putnama, U. Quasthoff, J. Bartmińskiego, W. Chlebdy), w dalszej części wraca do pojęć kategorii i kategoryzacji (wg Taylora, Rosch, Lakoffa i Johnsona, Langackera, Grzegorzczkowej). Z kolei następuje omó-

wienie koncepcji wyidealizowanych modeli kognitywnych G. Lakoffa ze szczegółowym ich podziałem na modele propozycyjalne, metaforyczne, metonimiczne i wyobrażeniowo-schematyczne; rozdział ten stanowiący niemal autonomiczny fragment rozprawy (bo nie wszystko, co w nim się znalazło, jest przydatne i wykorzystane w dalszych analizach) zostaje zamknięty deklaracją akceptacji takiego sposobu rozumienia znaczenia, który — zgodnie z koncepcją kognitywistów — utożsamia je z konceptualizacją przedmiotu przez poznający podmiot. Taką koncepcję znaczenia wybiera autor dla swoich analiz, których efekty przedstawia w zasadniczej części rozprawy. Sądzę jednak, że bogactwo wprowadzanych terminów i pojęć przekracza ramy instrumentarium niezbędnego do opisu przytaczanych w dalszej części pracy danych językowych. Robi też wrażenie popisu encyklopedycznego, skądinąd nieco eklektycznego.

Rozdziały IV–IX składają się na część zasadniczą i właściwą rozprawy.

Zastosowaną procedurę badawczą, w tym zwłaszcza problematykę, cele i metody badań omawia Autor na s. 66–72. Celem badań było (jak czytamy w rozdz. IV) „uzyskanie informacji odsłaniających językowy świat wartości wymienionej generacji młodzieży”, metodą ma być „diagnoza dotycząca konceptualizacji pojęć w kategoriach prototypów, stereotypów i wyidealizowanych modeli kognitywnych (ICM)”, efekty praktyczne zaś wedle Autora powinny prowadzić do „budowania prognozy dydaktycznej”, a więc projektowania „procesów poznawczo-kształcących i wychowawczych”. (s. 66). Jest to zamierzenie bardzo ambitne i całościowe.

Jeśli chodzi o metodę, wybór typu ankiety, jej wartość merytoryczną i poprawność metodologiczną, to mieszczą się one w szerokim polu możliwości, jakie stwarza współczesna socjologia i socjolingwistyka. R. Jedliński zastosował ankietę zamkniętą (formularz podał w aneksie na s. 277), zawierającą 45 pytań. Respondenci byli pro-

z podanej listy; b) o podanie ich rozumienia; c) o uzasadnienie ich wagi dla respondenta; d) o podanie wyrazów bliskoznacznych. Polecenia b) i c) są bliskie sobie i w analizie odpowiedzi nie zostały rozgraniczone.

Zabieg ograniczania listy badanych elementów do elementów danych z góry, tak jak to zrobił R. Jedliński, jest stosowany w tego typu badaniach dość często (by wskazać wspomniane badania W. Pisarka czy M. Fleischera). Wątpliwości powstają wtedy na tle zasad wyboru wartości przewidzianych do testowania, czy nie eliminuje się z góry jakichś wartości ważnych. Dlaczego np. wśród 45 uwzględnionych wartości zabrakło niektórych członów kanonicznych „trójek” aksjologicznych: ojczyzny (jest Bóg i honor), braterstwa i równości (jest wolność), nadziei (jest wiara i miłość)? Musi to w oczywisty sposób wpływać na uzyskiwany w dalszych etapach badawczych obraz hierarchii wartości.

Autor nie przywiązywał zbytnej wagi do tego, by się ustrzec tworzenia artefaktów czy zapobiec powstawaniu „efektu ankietera”, tj. uzyskiwania odpowiedzi pod oczekiwania pytającego. To jest znane niebezpieczeństwo każdej ankiety, w tym wypadku niebezpieczeństwo o tyle większe, że odpytali ankietę nauczyciele na lekcji, a odpowiadali uczniowie, podporządkowani im. Rzutuje to na ocenę wiarygodności zebranych danych i powinno znaleźć wyraz w komentarzach. Jak się wydaje, Autor zbytньо zaufał zebrany wypowiedziom, choć widać, że zdaje sobie dobrze sprawę, że są one w dużym stopniu sztucznie wywoływane.

W całości pominięto w badaniach „wartości negatywne” — zapewne ze względów „wychowawczych”. Jeśli rzeczywiście tak, to byłby to typowy zabieg quasi-magiczny, oparty na złudnym przekonaniu, że niemówienie o czymś jest równoznaczne ze skazaniem tego czegoś na niebyt. Tymczasem wiedza współczesnej młodzieży o negatywnych stronach życia jest niemała. (Wedle raportu *Młodzież — 2000* alkohol pije 59–75% młodych, papierosy pali 25–33% starszych nastolatków, narkotyki są coraz powszech-

niejsze nie tylko w środowiskach wyizolowanych, stosuje je 10–17%). Także zastraszający bandytyzm części środowisk młodocianych jest faktem, a walka z nim bez rozpoznania jego strony mentalnej będzie bardzo trudna. Decyzja o rezygnacji z badania anetywomości w rozumieniu młodzieży — już nieodwracalna — nie była moim zdaniem najszcześniejsza. Przyznaje to zresztą sam autor.

Ankieta przeprowadzono w roku 1995 w 11 szkołach głównie w Krakowie, Tarnowie, Nowym Sączu, Krośnie i w Zamościu. Zebrano materiał od 1000 (jednego tysiąca) osób, praktycznie od absolwentów szkoły podstawowej. Jest to materiał znaczny, dający już podstawę do wyciągania ogólniejszych wniosków.

Wyniki analizy zebranego materiału zostały przedstawione na dwa sposoby: zbiorczo, z wykorzystaniem statystyki, rzutując je od razu na tło innych tego typu badań dostępnych w literaturze przedmiotu (w rozdziale V, s. 73 — 88), oraz szczegółowo — w postaci prezentacji konceptualizacji poszczególnych pojęć przez uczniów (rozdz. VI–IX, s. 89–232).

Syntetyczny rozdział V, pt. *Systemy wartości w świadomości młodzieży*, należy do najciekawszych w całej rozprawie. R. Jedliński najpierw referuje wyniki badań socjologów i pedagogów z ostatniego ćwierćwiecza nad wartościami ważnymi dla polskiej młodzieży (Acher i inni — 1973/1974; Świda 1978 1984, 1989, 1993; Mariański 1994; Mariański, Banasiak 1987, Denek 1999), dokonuje ich porównania, a następnie omawia wyniki własne uzyskane w roku 1994/1995 wśród uczniów kończących szkołę podstawową. Ten fragment choć umieszczony nieefektywnie w środku tekstu i ukryty w partii referującej wyniki badań cudzych, stanowi syntetyczną, najwartościowszą część publikacji, w zasadzie wieńczy cały proces badawczy.

Do wartości najbardziej akceptowanych wedle badań Autora należą kolejno: (1–6) rodzina, miłość, Bóg, zdrowie, przyjaźń i życie oraz — w dalszej kolejności: (7–10) praca, uczciwość, sprawiedliwość i wolność; wreszcie (11–20); mądrość, szczerość, odpowiedzialność, honor, prawda, dobro, pieniądze, wiedza, tolerancja, wiara.

Przywołane wyniki badań należy uznać za wiarygodne „w wysokim stopniu”, czego dowodzi zestawienie ich z innymi tego typu badaniami. Na przykład dokładnie te same 6 pierwszych wartości (w nieco innej kolejności) podał jako rezultat swoich późniejszych badań Kazimierz Denek, który stosował podobną metodą w Poznańskim w roku 1999. Z innych podobnych zestawień można przykładowo dodać, że zbieżna hierarchia wartości pojawiła się w badaniach Pisarka z roku 2000¹, a wcześniej — w badaniach Mańkowskiej (1988), dokonanych na potrzeby polskiego słownika aksjologicznego, i M. Fleischera². Na przykład lista rangowa Pisarka 2000 zaczyna się od następujących „słów sztandarowych”: miłość, rodzina, wolność, sprawiedliwość, tolerancja, zdrowie, praca, uczciwość, wiara, ojczyzna, nauka, opieka, prawda, bezpieczeństwo, równość, dobro innych, godność, piękno, naród. Lista Fleischera na pierwszych pozycjach ma takie hasła, jak: wolność, miłość, pokój, rodzina, przyjaźń, sprawiedliwość, uczciwość, dobro, tolerancja, dobroć, dom, prawda. Zwraca jednak uwagę to, że ani lista Pisarka, ani Fleischera nie potwierdzają tak wysokiej jak u Jedlińskiego pozycji Boga (Pisarek jak się zdaje na swojej liście nie umieścił go w ogóle; u Mańkowskiej Bóg był w 1988 spontanicznie wymieniany na 33 pozycji, u Fleischera w roku 1993 — na jeszcze dalszej pozycji, w drugiej setce wybieranych wartości). Z kolei Jedliński nie umieścił na swojej liście ojczyzny, wysoko plasującej się na polskiej liście rangowej wartości — wg badań obu wspomnianych

¹ Walery Pisarek, *Polskie słowa sztandarowe i ich publiczność*, Kraków 2002.

² Michael Fleischer, *Współczesna polska symbolika kolektywna (wyniki badań empirycznych)*, „Język a kultura” 1. 12, 1998.

autorów. Niezależnie od podniesionych wątpliwości można stwierdzić, że wiarygodność wyników dotyczących hierarchii podstawowych wartości wśród uczniów jest wysoka.

Zamierzeniem Autora było jednak nie tylko ustalić kanon wartości i ich hierarchię w oczach młodzieży, lecz przede wszystkich zrekonstruować sposób ich rozumienia przez 15-latków. Definiowanie wartości jest zadaniem, przed którym cofało się wielu badaczy, uznając je (Max Scheler) za niewykonalne. Tego typu rozterek nie ma młodzież szkolna, która swoje rozumienie podanych słów definiowała chętnie. Autor słusznie pyta o semantykę nazw wartości sformułował w duchu kognitywizmu, pytając nie o to, czym są rzeczy i zjawiska oznaczane przez nazwy wartości, ale o to, jak te rzeczy i zjawiska są postrzegane i conceptualizowane przez uczniów. Zmierzał więc do tego, by „odsonić językowy świat wartości” młodzieży szkolnej, zatem jej rozumienie nazw, a nie obiektywne językowe (systemowe, kodowe) znaczenie tych nazw czy tym bardziej ich denotację (jeśli użyć tradycyjnych różnic i terminów).

Z bogatego zebranego materiału (ankieta obejmowała 45 wartości) omówiono 7 haseł: Bóg, rodzina, praca, miłość, przyjaźń, zdrowie i życie. To niewiele, jednak wybór został dokonany zasadnie, wzięto do analizy zarówno wartości transcendentne (Bóg), jak społeczne (praca, rodzina), moralne (miłość, przyjaźń) i witalne (życie, zdrowie). Omówienia są rozbudowane i przy zastosowanym sposobie analizy musiały być takie. Ich obszerność tłumaczy się m.in. tym, że autor jako zasadę przyjął cytowanie wybranych odpowiedzi respondentów, co było decyzją ze wszech miar słuszną i znacznie podniosło informacyjną wartość rozprawy. Można przypomnieć, że dotychczasowe lingwistyczne analizy wartości (np. w rozprawach Anny Wierzbickiej, Jadwigi Puzyniny czy autorów piszących w tomie *Nazwy wartości*, wydany w Lublinie w 1993 roku) również były bardzo rozbudowane, obejmowały po kilkadziesiąt stron, a W. Tatarkiewicz „dzieje sześciu pojęć” (sztuka, piękno, for-

ma, twórczość, odtwórczość, przeżycia estetyczne) złożyły się na opasły tom; szczęściu tenże autor poświęcił całą książkę. Przykłady można mnożyć.

Referując wyniki analiz, R. Jedliński powtarza pewien model kompozycyjny, na który składa się: zestawienie definicji słownikowych pojęcia; analiza pojęć nadrzędnych; kategoryzacje fasetowe (biologiczna, psychologiczna, społeczna, aksjologiczna; kulturowa); synonimy; podsumowanie. Z zebranej samodzielnie ogromnej dokumentacji autor przytacza liczne cytaty, co ma tę dobrą stronę, że przybliży czytelnika do empirii, umożliwia kontrolę poprawności wnioskowania i uogólniania, jakiego dokonuje badacz. Jest to istotne o tyle, że w definicji kognitywnej zawsze powstaje niebezpieczeństwo wprowadzania do definicji sformułowań przygodnych, indywidualnych, zamiast uogólnionych zapisów cech semantycznych. (Niestety, Autor tej pułapki się nie ustrzegł).

Przyjęty układ kompozycyjny jest klarowny i funkcjonalny, bo pozwala na dokonywanie porównań między hasłami.

Na ile przyjęty ogólny model analizy dobrze został zastosowany do konkretnego materiału, do konkretnych haseł? Tu nasuwają się pewne wątpliwości.

Po pierwsze — wbrew eksplicitnym deklaracjom autora przyjęty przez niego model eksplikacyjny nie odpowiada założeniom definicji kognitywnej. Nie odpowiada przynajmniej w trzech punktach: 1) nie stosuje fasetowego układu zdań definicyjnych; 2) nie odróżnia rekonstrukcji bazowego zespołu cech od ich wyboru w procesie profilowania (selekcji odpowiedniej do przyjętego punktu widzenia i perspektywy); 3) utożsamia indywidualne wypowiedzi respondentów z semantycznymi (językowymi, czyli akceptowanymi społecznie) cechami definicyjnymi. Pojęcie profilowania zostało oparte w zasadzie na propozycji Bartmińskiego; „w zasadzie”, bo w zastosowaniu odbiega od pierwotnego pomysłu. Autor nie jest dokładny w przywoływaniu wykorzystywanych prac, np. odesłanie pojęcia „profilu”

do pracy zawierającej koncepcję słownika aksjologicznego z roku 1991 (s. 8) jest bałamutne, bo tam o profilach jeszcze nie było w ogóle mowy.

Oczywiście autor wcale nie musiał stosować się do zasad definicji kognitywnej. Definicja czy eksplikacja zwana definicją kognitywną jest jedną z możliwości, wcale nie jedyną, jakimi dysponuje współczesna semantyka językoznawcza. Wybór metody jest autonomiczną decyzją badacza. Jednak dokonany raz wybór zobowiązuje do konsekwencji, wierności przyjętym założeniom i do właściwego użytku robionego z przyjętej terminologii. Wydaje się niekiedy, że autor bardzo zewnętrznie traktuje znalezione w opracowaniach terminy i formuły, co niekiedy daje efekt nieprzystawalności komentarzy do materiału. Czytelnik zastanawia się, czy uczony komentarz istotnie pomaga zrozumieć proste i czytelne wypowiedzi respondentów, czy może przeciwnie — sprawę zaciemnia, służąc tylko tworzeniu powierzchownej naukowej aury osiągananej za pomocą terminologicznych ozdóbek. Na przykład w komentarzu do wypowiedzi o Bogu na s. 89 czytamy: „W uczniowskich definicjach pojęcia BÓG ramy interpretacyjne wyznaczają motywacje wyboru, hierarchię konceptualizacji i polisemiczny wymiar owego słowa”, a dalej też o fasetowym uporządkowaniu cech definicyjnych, że pozwala ono określić punkt widzenia i perspektywę interpretacyjną pojęcia oraz — „służy wykrywaniu różnych jego [pojęcia] konceptualizacji oraz deszyfracji semantycznych i pragmatycznych wykładników słowa”. Sformułowania takie nie poddają się interpretacji. Piętrzenie terminów zamiast wyjaśniać, zaciemnia sens. W dydaktyce szkolnej i uniwersyteckiej takich sformułowań należy się wystrzegać jak ognia, bo tworzą „zasłony dymne”, zagrażają klarowności, sprzyjają nieuczciwości intelektualnej.

Rozdział o Bogu zawiera bogaty wybór wypowiedzi uczniowskich na pytania o rozumienie słowa Bóg (wypowiedzi uczniowskie o Bogu często są po prostu prawie cytata-
mi z Biblii oraz z jakichś tekstów teologicz-

nych, z którymi młodzież zetknęła się zapewne na lekcjach religii). Godne uznania są próby wyróżniania szczegółowych profili pojęcia, np. Boga jako Stwórcy świata i ludzi; jako Ojca; jako Pana. Mniej udane jest osobne i niepowiązane ze sobą wydzielenie Boga jako „istoty”, jako „osoby” i jako „ducha”, bo nie są to kategorie rozłączne z sobą wzajemnie i z poprzednimi. Materiał uzyskany w ankiecie na pytanie d) („podaj wyrazy bliskoznaczne”) opatrzone został w omówieniu nagłówkiem „synonimy” (s. 107) — stanowczo zbyt szerokim — obejmuje bowiem bardzo rozległą skalę wyrażań od synonimów właściwych przez hiperonimy (*Bóg istota najwyższa*), hiponimy (*Bóg — Jezus*), po atrybuty (przy Bogu: *doskonali, mocny, nieśmiertelny* itp.) i wyrazy pozostające w polu semantycznym religii (*anioł, odkupienie, świętość* itp.).

Podobnie są opracowane pozostałe wartości. Najlepiej moim zdaniem wypadły rozdziały o pracy i przyjaźni. Zdecydowanie niedopracowany jest rozdział poświęcony zdrowiu (s. 202–218).

Chcę w związku z metodą cytowania przyjętą w pracy Jedlińskiego wypowiedzieć uwagę krytyczną. Otóż autor rozprawy postawił piszącego te słowa w sytuacji bardzo niezręcznej. Z jednej strony wprowadził dość często go cytuję, co zawsze daje cytowanemu autorowi satysfakcję, z drugiej jednak strony są to cytowania i przywołania często tak przypadkowe i nieumotywowane tokiem wywodów, poddane tak osobliwej i niezrozumiałej selektywności, że wprowadzają w konsternację. Wiele z nich prac zupełnie niepotrzebnie umieszczono w bibliografii (np. książkę *O języku folkloru*), bo nie mają one żadnego związku z tematem rozprawy; natomiast zaskakujące jest to, że równocześnie Autor pomija całkowitym milczeniem bliski podjętemu przez niego tematowi lubelski projekt opracowania polskiego słownika aksjologicznego, przedstawionego jeszcze w roku 1989, wraz z listą haseł i propozycjami co do sposobu ich opracowania. Projekt ten jest etapami (mimo licznych przeszkód i bra-

ku środków) realizowany w zespole lubelskim, wypracowano też pewną metodę analizy określoną mianem „definicji kognitywnej” i zastosowano ją do materiału na przykładzie pracy, ludu, matki i ojczyzny. Mogło się wydawać, że dla autora podejmującego próby rekonstruowania rozumienia nazw wartości przez młodzież tego typu przymiarki innych autorów powinny zainteresować choćby od strony metodologicznej. W ostatnim czasie do jego realizacji zaprosiłem również dra Jedlińskiego. Umieszczenie w bibliografii odnośnej pozycji (*Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego*, w: *Język a kultura* t. 12, *Zagadnienia* [nie: Założenia, jak napisano w bibliografii!] *leksykalne i aksjologiczne*, Wrocław 1991) z błędem w adresie bibliograficznym dowodzi, że tego tekstu autor nie miał niestety w ręku. Jest to dla mnie zupełnie niezrozumiałe, wobec niewątpliwie dobrej woli autora i kilkakrotnie powtarzających się powołań na inne prace lubelskie, może mniej znaczące dla tematu książki Jedlińskiego.

Publikację zamykają *Wnioski i propozycje lingwoedukacyjne* (s. 233–242), w których autor rozważa przydatność dokonanych analiz dla dydaktyki szkolnej. Jest to zamknięcie potrzebne i logiczne. Doniosłość funkcji wychowawczej szkoły nie ulega wątpliwości. Czy ma ona polegać na poznawaniu przez dzieci świata wartości czy na takim sterowaniu kształceniem przez nauczyciela, by wartości były po prostu — przy-

swajane? Autor zdaje się optować — jak się wydaje słusznie — za nieprzeciwstawianiem tych dwóch strategii dydaktycznych, mówi z jednej strony o potrzebie „rozwijania wrażliwości”, oddziaływania na osobowość³, z drugiej zaś o potrzebie internalizacji wartości poprzez ich poznawanie, refleksję nad nimi. Postuluje wpisanie wartości w szkolne podstawy programowe, bo w podstawach opracowanych już dla szkoły podstawowej i gimnazjum brakuje takiej siatki wartości.

W tym podsumowaniu całości rozprawy autor zbiera krótko i celnie wyniki swoich analiz dotyczących 7 analizowanych pojęć (miłość, przyjaźń, rodzina, praca, zdrowie i życie), stwierdza, że nisko w systemie wartości nastolatków stoi patriotyzm, postuluje, by „nie dopuścić do tego, by pewne tendencje polityczne i ogarniająca naszą kulturę globalizacja doprowadziły do wykorzenia patriotyzmu z kręgu wartości akceptowanych przez młode pokolenie Polaków” (s. 239). Jednak wniosek ten wydaje się przedwczesny. Badano w końcu tylko słowo, które ma określone (miało dziś pozytywne) konotacje kulturowe, bo było nadużywane w minionym okresie totalitarnej doktryny. Badania studentów przeprowadzone w 1992 roku w Polsce i krajach ościennych³ pokazały żywotność postaw prospołecznych, patriotycznych, ale też inne, mniej polityczne czy religijne, a bardziej praktyczne i społeczne pojmowanie ojczyzny i patriotyzmu, w tym też tzw. patriotyzmu lokalnego.

Katarzyna Smyk-Płoska

DRZEWIA W JĘZYKOWO-KULTUROWYM OBRAZIE ŚWIATA

Marzena Marczevska, *Drzewa w języku i w kulturze*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce 2002, 248 s.

Celem rozprawy Marzeny Marczevskiej *Drzewa w języku i w kulturze* jest analiza językowo-kulturowych obrazów wybranych drzew liściastych w polszczyźnie ludowej. Autorka nazywa te obrazy „zrekonstruowanymi na podstawie danych językowych portretami kilku drzew”. Stanowią one „próbę odtworzenia istoty funkcjonowania drzew

³ Zob. książka *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1993.

w polskiej kulturze ludowej", która wynika wprost ze sposobu pojmowania świata przez reprezentantów tej kultury i pozwala zaobserwować (wyrażającą się także w języku) postawę człowieka wobec zjawisk otaczającego świata (s. 9).

Recenzowana rozprawa mieści się w nurcie badań etnolingwistycznych, które zmierzają do podmiotowej rekonstrukcji obrazu świata utrwalonego w języku, rozumianego nie tylko jako narzędzie kultury, ale równocześnie jako jej klasyfikator i interpretant¹, jako archiwum składników obrazu świata utrwalonego w kulturze. Dlatego M. Marczevska swoje studium etnolingwistyczne poprzedza zwartym rozdziałem teoretycznym, którego pierwszą część stanowi stan badań nad językiem jako formą interpretacji świata (s. 13–18). Następnie autorka omawia istotną dla jej rozprawy teorię lingwistyczną, jaką jest gramatyka kognitywna (s. 17–18), dzięki której możliwe staje się wykorzystanie w badaniach językoznawczych naturalnej zdolności człowieka do kategoryzacji jak też „nieizolowanie wiedzy językowej od wiedzy kulturowej”².

Pojęciem wyznaczającym centralny przedmiot zainteresowań etnolingwistyki jest językowy obraz świata, który M. Marczevska omawia w dalszej części publikacji (s. 18–30), przybliżając zasadnicze dla recenzowanej pracy pojęcia: definicja kognitywna, stereotyp jako uzewnętrznienie wiedzy potocznej oraz modelowanie struktury stereotypu i profil pojęcia. Autorka skupia się zarazem przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: jak wyznaczyć przedmiot typowy z zachowaniem perspektywy potoczności (antropocentryzmu i podmiotowości); jak odtworzyć i ująć w eksplikacji strukturę kognitywną pojęć ewokowanych nazwami drzew; jakie podkategorie (fasety) wydzielić w opisie i jak je uporządkować, aby właściwie zorganizować treść semantyczną pojęcia; w jaki sposób

wreszcie zrekonstruować i wyrazić warianty wyobrażenia przedmiotu, czyli profile pojęcia. Z większości wymienionych problemów mierzy się od dawna polskie środowisko etnolingwistyczne, M. Marczevska przyjmuje metodologię wypracowaną przez ośrodek lubelski na użytek *Słownika stereotypów i symboli ludowych*.

Kolejnym istotnym krokiem M. Marczevskiej jest opis pola leksykalno-semantycznego drzew w polszczyźnie ludowej, jego struktury i podstawowych zasad porządkowania (s. 31–37). Autorka opiera swoje rozważania na teoriach badaczy taksonomii potocznej i ludowej (B. Berlin, E. Rosch, A. Wierzbicka, W. Kempton), uznając wielką rolę kategoryzacji w procesach poznawczych człowieka oraz kategoryzacji językowej w rekonstrukcji kognitywnych struktur właściwych człowiekowi. Przyjmuje, że „język posługuje się ogólnymi mechanizmami kognitywnymi, a przynajmniej mechanizmami kategoryzacji” (s. 36). W świetle wiedzy potocznej, jak pisze M. Marczevska (s. 36–37), drzewo nie jest klasyfikowane jako roślina, włączenie zaś drzew do zbioru roślin budzi sprzeciw użytkowników kultury ludowej. Hierarchiczna struktura pola pozwala wyróżnić podkategorie typu: *drzewa liściaste* (te dzielą się na *owocowe* i *nieowocowe*) oraz *drzewa iglaste*. Zasady porządkowania zbioru drzew ujawniane przez użytkowników kultury ludowej, znajdują zastosowanie do wydzielenia innych grup, przy czym – co badaczka podkreśla – te same jednostki mogą wchodzić do różnych podklas. Wyróżnia zatem *drzewa żeńskie* (np. jabłoń, wierzba, osika) i *drzewa męskie* (np. dąb, jawor, buk); *drzewa złe/nieszczęśliwe* (np. wierzba, osika) i *drzewa dobre/szczęśliwe* (np. lipa, dąb, brzoza, leszczyna); *drzewa przeklęte* (np. osika, wierzba) obok *drzew błogosławionych* (np. leszczyna, brzoza, lipa); *drzewa słabe* (np. wierzba, osika) obok *drzew moc-*

¹ J. Bartmiński, *Etnolingwistyka*, [w:] *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 8, s. 380–381.

² Id., *O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, cz. 2, Lublin, 1999, s. 8.

nych/silnych (np. dąb, buk). Zaprezentowany podział wskazuje na ogromną rolę dychoonii w procesie porządkowania i waloryzowania zjawisk przez człowieka. Ponadto wyróżnienie drzew męskich i żeńskich uewnętrznia swoiste dla kultury ludowej widzenie świata na wzór i podobieństwo społeczności ludzkich, tym bardziej, że na ten podział nakłada się specyficzne dla kultury ludowej waloryzowanie, które drzewa męskie ocenia pozytywnie jako dobre i mocne, drzewa żeńskie zaś — negatywnie jako złe i słabe. Podsumowując swoje rozważania, M. Marczeńska pisze, iż na kształtowanie hierarchicznej struktury omawianego pola leksykalno-semantycznego wyraźnie wpływają czynniki kulturowe.

Trzon recenzowanej rozprawy stanowią eksplikacje językowo-kulturowego obrazu pojęcia *drzewa* w znaczeniu ogólnym (s. 39–100) oraz wybranych gatunków drzew: dębu, brzozy, osiki i wierzy (s. 101–217). Ich podstawą materiałową są dane językowe i tekstowe, skrupulatnie zgromadzone w drodze ukierunkowanych zabiegów autorki. Ekskercpowała ona wiele materiałów pochodzących ze zbiorów etnograficznych ubiegłego stulecia, ogromną liczbę zanotowanych przez etnografów i lingwistów tekstów należących do bogatego i zróżnicowanego zarazem wewnątrz folkloru polskiego we wszystkich jego gatunkach (odwołania materiałowe i cytaty konsekwentnie opatrywane są metryczkami źródeł, których wykaz pomieszczony jest na s. 234–242). Zarazem opracowując teksty ludowe, autor-

ka kieruje się zasadą dyferencjacji gatunkowej, obserwując, w jakim stopniu dobór gatunkowy tekstów determinuje obraz przedmiotu³. Ponadto znaczny udział w analizowanej bazie językowej mają materiały terenowe, zebrane przez M. Marczeńską w latach 1992–1993 na podstawie specjalnie opracowanego kwestionariusza⁴ (*Aneks*, s. 223–224). Pochodzą one w przeważającej części z Kielecczyny, która „jest terenem, gdzie ciągle funkcjonują sądy i praktykowane są zwyczaje dowodzące głębokiej i wszechobecnej więzi («gospodarczej» — użytkowej, religijnej i mitycznej) łączącej człowieka z drzewami” (s. 220).

Analizę materiału empirycznego rozpoczyna rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu prototypowego *drzewa*. „Uproszczona definicja” (s. 98–99) — jak ją nazywa autorka — mówi, że drzewo ‘drzewo rosnące’ charakteryzowane jest w kulturze ludowej jako takie, co rośnie; jest żywe, ma pień, gałęzie, liście i korzenie, zmienia się w ciągu roku: wiosną rozwija się, jesienią zamiera; jego własnością jest m.in. to, że wiąże się z nim duży zbiór zwierząt, a szczególnie ptaków, ludzie wykorzystują je w różny sposób, nadają mu wiele funkcji symbolicznych, przedstawiają jako ucieleśnienie mocy Kosmosu i jako roślinny symbol człowieka. Natomiast *drzewo* ‘drewno’ jest martwe, twarde lub miękkie, mocne lub słabe; służy człowiekowi do wyrobu wielu przedmiotów użytkowych, znajduje wszechstronne wykorzystanie w tradycyjnej gospodarce chłopskiej.

³ Autorka recenzowanej pracy odwołuje się do twierdzenia, że teksty ludowe łączą w sobie nie tylko elementy werbalne, ale także pragmatyczne (np. bardzo istotny jest w folklorze związek tekstu z konsytuacją); J. Adamowski, *Gatunek tekstu a znaczenie słowa* (na materiale folkloru polskiego), „Etnolingwistyka” t. 6, Lublin 1994, s. 53–54.

⁴ Kwestionariusz ten składa się zaledwie z 58 pytań i jest dość ogólny, dlatego chyba raczej należy go traktować jako scenariusz rozmowy z informatorem. Zawiera on tylko jedno pytanie o teksty folkloru (na uwagę zasługuje fakt, że autorka zaplanowała zbieranie tekstów związanych z ekwiwalentami drzew opisanych w rozprawie: z leszczyną, lipą i bzem). Z pytań lingwistycznych znaleźć w nim można zaledwie dwa pytania semantyczne (jedno o znaczenia słów *las*, *bór*, *gaj*, *zagajnik*, *dąbrowa* — nr 9; drugie — o znaczenie frazeologizmów związanych z wierzbą — nr 39). Pozostałe pytania zaliczyć można do kategorii etnograficznych.

Autorka wyodrębia kilka profili pojęcia drzewo. Pierwszym najistotniejszym profilem kulturowego funkcjonowania drzewa jest przypisywanie mu cech drzewa kosmicznego, co wynika z postawy mityczno-religijnej właściwej punktowi widzenia człowieka religijnego. W tym aspekcie najważniejsze jest przestrzenne funkcjonowanie drzewa (jego usytuowanie w środku świata, wyznaczanie centrum ofiarnego i miejsca objawień mocy boskiej); oraz szczególnie jego bogata i złożona symbolika, którą — podobnie jak np. lokalizację (s. 49–64) — autorka prezentuje w sposób uporządkowany i wyczerpujący (s. 77–82). Punkt widzenia mieszkańca wsi ujawnia natomiast nowy profil, w którym najistotniejszy jest wygląd drzewa, jego własności, w dalszej kolejności też przypisywane mu czynności, stany i procesy, jego pochodzenie, funkcjonowanie jako obiekt czynności, zastosowanie drzewa i jego części, wreszcie występowanie drzewa jako elementu umożliwiającego tworzenie bogatego zbioru przepowiedni i wróżb oraz niektóre odwołania symboliczne. Natomiast odtwarzając punkt widzenia chłopagospodarza, autorka zarysowuje profil skoncentrowany na aspektach użytkowych drzewa i drewna, a wtedy najważniejsze są własności warunkujące codzienne zastosowanie drzewa i drewna, które stają się obiektem czynności należących do podstawowych zajęć gospodarskich. Na tej samej zasadzie autorka wydziela trzy profile pozostałych pojęć eksplikowanych w rozprawie.

W części poświęconej obrazom wybranych gatunków drzew, M. Marczevska zamieszcza w pierwszej kolejności portret dębu (s. 101–139), drzewa, które — jak wynika z danych językowych i kulturowych — zajmowało w kulturach tradycyjnych w miejsce wyjątkowe. Dąb jest najważniejszym, najwyższym i największym drzewem, jakie człowiek postrzega w swoim otoczeniu, wyróżnia się ono potężnym pniem, rozłożystymi gałęziami, silnymi korzeniami, zielonymi liśćmi. Stereotypowy dąb rośnie najczęściej w lesie, jest stary, przypisuje mu się zachowania charakterystyczne dla roślin i lu-

dzi; jeżeli chodzi o własności, to jest przede wszystkim twardy i niewzruszony, co sprawia, że np. wyrwanie dębu z korzeniami jest czynnością wykonalną jedynie przez istotę obdarzoną mocą nadprzyrodzoną. Dąb „odgrywa niezwykle ważną rolę w praktykach magiczno-leczniczych (mniejszą w obrzędowych). Przypisuje mu się bardzo bogatą symbolikę, umożliwiającą zestawienie dębu ze światem (drzewo kosmiczne), słońcem, człowiekiem (zwłaszcza mężczyzną — ma on bowiem wyraźnie męskie nacechowanie)” (s. 138). Natomiast drewno dębu ze względu na swą twardość znajduje wiele zastosowań w praktykach codziennych, mniej w magicznych.

W świadomości użytkowników kultury ludowej brzoza (s. 139–165) jest drzewem o białej korze, długich, zwisających gałęziach, wyrasta najczęściej na mogiłach, niekiedy przy drzewie tym straszy i pojawiają się istoty nadprzyrodzone. Brzoza rośnie, kiwa się, płacze, szlocha, a zatem wykonuje czynności właściwe roślinom i ludziom. W pieśniach ludowych jest skojarzona z dziewczyną; podobnie w brzozę też może zmienić się człowiek, a zwłaszcza kobieta, gdyż jest to drzewo żeńskie. Jak zaznacza M. Marczevska, brzoza należy do drzew najwcześniej rozwijających się na wiosnę, stąd jej specjalne miejsce w obrzędowości wiosennej; ze względu na kolor symbolizuje niewinność; ze względu na wygląd — dziewczynę, ze względu na kolor zaś i opuszczone gałęzie — żalobę i smutek. Natomiast drewno brzozy posiada silne własności apotropieczne, dlatego wykorzystywane jest w praktykach magiczno-leczniczych. Podobnie jak w wypadku innych drzew, można mówić o trzech opisanych wcześniej profilach językowego obrazu brzozy. Interesująca jest tu krótka wzmianka o sposobie funkcjonowania omawianego obiektu z punktu widzenia reprezentanta postawy mityczno-religijnej. Brzoza w polskiej kulturze tradycyjnej ma cechy drzewa kosmicznego i jego wariantu — drzewa życia. Autorka wiąże ten fakt przede wszystkim z bardzo charakterystycznym zastosowaniem brzozy w obrzę-

dach wiosennych, rozbudowaną symboliką i niektórymi zastosowaniami drewna brzozonego.

Osika (s. 166–188) jest drzewem, które trzęsie się, drży ze strachu lub z zimna, ma małe, ciągle poruszające się listki; rośnie w przestrzeni obcej, w lesie; pojawiają się w jej pobliżu postaci nadprzyrodzone, jak święci, diabeł, czarownice i zmoiry; jest uważana za drzewo przeklęte (przez Matkę Boską, Jezusa lub Boga) i nieszczęśliwe; jest także często (za karę) uderzane przez pioruny, szeroko stosowane w praktykach magiczno-leczniczych. Jest ponadto drzewem kojarzonym z dziewczyną i kobietą. Drewno osiki ma natomiast bardzo wszechstronne zastosowanie w magii i lecznictwie ze względu na przypisywane mu silne właściwości ochronne.

Eksplikację językowo-kulturowego obrazu wierzby (s. 188–216) zamyka autorka syntezą: „Wierzba jest drzewem krzywym, grubym, dziuplastym, o zwisających do ziemi gałęziach. Najczęściej opisuje się ją jako starą. Rośnie w miejscach podmokłych, na mogiłach, przy drodze. Chłop wiąże to drzewo z diabłem, który upodobał je sobie jako mieszkanie [...]. W jej pobliżu strąszy i pojawiają się zwierzęta i ptaki kojarzone z mocą czartowską. Wierzba bardzo łatwo się przyjmuje, a proces jej wzrostu jest szybki, uchodzi więc za bardzo płodne drzewo (co ma odwołanie symboliczne: jest żeńskim drzewem i ucieleśnieniem płodności), wcześniej rozwija się na wiosnę, jej gałązki z rozwiniętymi kotkami wykorzystywane są jako palmy wielkanocne [...], jest przedstawiana jako jedno z drzew mogących spełniać funkcję drzewa kosmicznego [...], wykorzystywana jest również w różnorodnych praktykach leczniczo-magicznych” (s. 216–

217). W profilu pojęcia, rysowanym z punktu widzenia mityczno-religijnego, na uwagę zasługuje fakt traktowania w tekstach folkloru wierzby jako drzewa kosmicznego, co wyraża się w istotnej kulturowo lokalizacji — w środku świata.

Omówione powyżej opisy M. Marczevska buduje według schematu, w którym podstawową rolę odgrywa faseta (podkategoria)⁵, dzięki czemu recenzowana praca jest bardzo zbliżona do wystandaryzowanych eksplicacji hasel ze *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Na liście wprowadzonych przez autorkę faset znajdują się: nazwa i jej etymologia, kolekcja, kompleks, opozycja, kwantyfikacja (tylko w przypadku drzewa), wygląd, części drzewa, wiek, własności, lokalizacja, drzewo jako lokalizator, procesy, czynności i stany, pochodzenie, obiekt czynności, zastosowanie (zastosowanie w medycynie ludowej, w magii, zastosowanie obrzędowe, codzienne), ekwiwalencja, symbolika, przepowiednie i wróżby. Schemat ten jest ujednolicony dla wszystkich opisów, co autorka wspiera też A. Wierzbickiej⁶, dodając, iż uszeregowanie faset według uniwersalnej hierarchii ułatwia porównywanie funkcjonowania wydzielonych aspektów w poszczególnych obrazach. Jednakże można się zastanawiać, czy w przypadku omawianych obiektów nie byłaby efektywniejsza sekwencja faset, uwzględniająca przesunięcie bliżej początku kategorii „lokalizacja” oraz „drzewo (dąb, brzoza itd.) jako lokalizator”. Taki zabieg można argumentować wyznaczoną przez M. Marczewską hierarchią profili. Otóż w pierwszym rzędzie opisuje ona profil odtwarzający punkt widzenia człowieka religijnego (postawa mityczno-religijna) (s. 99, 138, 165, 187, 217) i nazywa go „najistotniej-

⁵ Autorka przyjmuje rozumienie terminu *faseta* za: J. Bartmiński, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1999 s. 120–121; J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin 1998, s. 215.

⁶ A. Wierzbicka, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Karoma Publishers, Ann Arbor 1985, s. 191–192.

szym aspektem kulturowego funkcjonowania drzewa". W rekonstrukcji tego aspektu autorka przede wszystkim odwołuje się właśnie do analizy kategorii lokatywności⁷, z czego wniosek, że to ona organizuje całą strukturę profilu, jest też często najobszerniej analizowana.

Ze względu na specyfikę materiału i jakość znaczeń analizowanych leksemów, M. Marczeńska trafnie podzieliła wszystkie eksplikacje na dwie części: opis drzewa 'drzewa rosnącego' (np. 'drzewo rosnące dęb') i drzewa 'drewna' (odpowiednio: 'drewno dębu'). Podobnie, dobrym posunięciem było umieszczenie w rozbudowanym niekiedy tekście przypisów bogactwa informacji (z metryczkami źródeł) wprowadzających kontekst kultury słowiańskiej oraz europejskiej, niezbędny do pełnego odtworzenia i analizy portretów drzew. Na uwagę zasługują też czytelne metryczki, dobra segmentacja tekstu oraz konsekwentne podkreślenia, ułatwiające orientację w publikacji, jak również umiejętnie włączona w tekst duża ilość cytatów z materiałów źródłowych. Myślę zaś, że niezbyt fortunny jest sposób redakcji zamykających eksplikacje *Uwag ogólnych o językowo-kulturowym obrazie drzewa / dębu / itd.*, które rzeczywiście obfitują w określenia niekiedy zbyt ogólnikowe (por. np. s. 188: *odpowiednio postrzega, odpowiednia charakterystyka punktu przestrzeni, odpowiednie waloryzowanie, określony zbiór zwierząt, określone punkty przestrzeni, określony charakter, niektóre wyobrażenia*). Ponadto „Uwagi” te w przeważającej części są szczegółowe, systematyczne, niezwykle trafne i bardzo syntetycz-

ne, więc można je nazwać raczej „podsumowaniem eksplikacji, analizy, opisu”, niż „Uwagami ogólnymi”.

Symbole arboralne cechuje semantyczna wielowarstwowość, łącząca się ściśle ze skomplikowanym charakterem funkcjonowania drzew w świadomości potocznej i w języku. Dlatego zabiegi zmierzające do odtworzenia językowo-kulturowego obrazu wybranych drzew stanowią zadanie dość skomplikowane, co wynika z wielości kontekstów interpretacyjnych, bogactwa i różnorodności materiału oraz ze złożoności i specyfiki funkcji, jaką pełniły i pełnią drzewa w systemie religijnym i obywatelskim kultur tradycyjnych. Marzena Marczeńska, mierząc się z tym zadaniem, wypełniła je z powodzeniem, wykazując się nadzwyczajną systematycznością, dyscyplinowaniem, skrupulatnością i rozległą wiedzą. Swoją rozprawą *Drzewa w języku i w kulturze* dołącza z jednej strony do grona autorów szczegółowych opracowań językowego obrazu konkretnych przedmiotów lub zjawisk, jak np. miedzy, lądu, nowiu, pokory, popiołu, wyspy, wody i innych, zwłaszcza tych opracowanych przez redaktorów lubelskiego *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. Z drugiej zaś strony dołącza do grona badaczy zajmujących się treściami symbolicznymi związanymi z drzewami w kulturze tradycyjnej a także do grona humanistów, którzy — odtwarzając i opisując charakterystyczną dla mieszkańca wsi wizję świata — dążą do odczytania właściwego człowiekowi kategorii zowania i waloryzowania rzeczywistości.

⁷ Wyjątkiem — opis osiki, w którym lokatywność wymieniona jest po kategorii „wygląd”, s. 188.

Irina Lappo

ROSYJSCY LINGWIŚCI O „POTOCZNYM JĘZYKOZNAWSTWIE”

Jazyk o jazyke. Pod obščim rukovodstvom i redakcij Niny D. Arutjunovoj, Jazyki russkoj kul'tury, (Studia Philologica), Moskva, 2000, 624 s.

Przedmiotem badań rosyjskich lingwistów jest obraz języka zawarty w samym języku, czyli — według słów redaktora tomu Niny D. Arutjunowej — „lingwistyka naturalna (naiwna)”, „językoznawstwo ludowe” lub wreszcie „naiwny obraz języka”. Jak wyobrażał sobie język-mowę człowiek, który nic o języku nie wiedział, ale nim się posługiwał tak, jak posługiwał się ręką czy językiem-organem? Jak powstawały wyrazy, które później złożyły się na jądro terminologii lingwistycznej, jak były rozumiane i do czego służyły? W książce po raz pierwszy postawiono zadanie rekonstrukcji koncepcyjnego obrazu języka i działalności komunikacyjnej człowieka na podstawie danych języków naturalnych. Refleksja o języku w języku utrwalaona jest w znaczeniach słów i frazeologizmów, które tworzą meta-język „lingwistyki naturalnej”. Autorzy rozpatrują takie pojęcia jak: *język, mowa, słowo, znaczenie, mówić, głos* i inne.

Analiza przeprowadzana jest zarówno w planie synchronicznym, jak i z perspektywy historycznej. Indoeuropejskim źródłom metajęzyka lingwistyki naturalnej poświęcił swój artykuł K.G. Krasuchin. Podstawy lingwistyczne początków filozofii greckiej analizuje N.P. Grincer. Autorzy zajęli się również procesem kształtowania się metajęzyka lingwistyki naturalnej w języku rosyjskim i innych językach słowiańskich I.I. Maakeeva opisuje koncepty językowe w historii języka rosyjskiego. Swietłana M. Tołstojowa w artykule *Paralele słowiańskie do rosyjskich verba i nomina dicendi* dokonuje analizy porównawczej semantycznego pola mowy

w językach słowiańskich, wskazuje na możliwe semantyczne źródła znaczenia „mówienia” i opisuje leksykalno-semantyczne pole mowy we wszystkich językach słowiańskich.

Do „aktywnych sił” sfery języka-mowy należy centralny dla lingwistyki, lecz peryferyjny dla świadomości potocznej, koncept języka, „zrodzony” z nominacji organu mowy. W starohebrajskim język mógł być oznaczony przy pomocy nazw praktycznie wszystkich organów anatomicznych, które biorą udział w artykulacji (język, warga, podniebienie, gardło), ostatecznie zaś interesujące nas znaczenie utrwaliło się za wyrazem *lāšôn* (dosł. ‘język’), czyli za nazwą najbardziej ruchliwego organu, który jednak nie bierze udziału w organizacji dźwięku. Słowo ‘język’ zawierają liczne frazeologizmy opisujące komunikacyjną działalność człowieka (*trzepać językiem, mieć na końcu języka, pociągnąć za język* i inne). Kiedy się mówi *zapomnieć języka w gębie*, oznacza to utratę zdolności mówienia, a nie stratę organu — te zagadnienia szczegółowo opisuje w swoim artykule *Semantyczne role i obrazy języka* W.Z. Dem'jankow. I.B. Lewontina rozpatruje pojęcie słowa we współczesnym języku rosyjskim oraz zajmuje się przeciwstawieniem *języka i mowy*. I.M. Kobzejewa opisuje podwójną istotę zawartości mowy: *znaczenie i sens*.

Szczególną uwagę autorzy poświęcili właściwościom funkcjonowania metajęzykowych słów i wyrażen w kulturze ludowej i aktach mowy oraz roli, którą odgrywa ustna mowa, w procesie powstania „języka o języku”. N.B. Meczowska, przyjmując perspektywę historyczną, analizuje czasowniki metajęzykowe i rekonstruuje obrazy mowy w naiwnym obrazie świata. M. Ja. Głowinska bierze na warsztat czasowniki ze znaczeniem przekazywania informacji. Zawężając pole badań do jednego czasownika — *govorit'* ‘mówić’ — Anna A. Zaliznjak proponuje trzy „semantyczne szkice portretu słownego” tego leksemu. Każdy szkic jest wykonany z nieco innej perspektywy badawczej, a wspólnym mianownikiem wszystkich ujęć jest idea, że czasownik ze znacze-

niem 'mówić' zajmuje szczególne, unikalne miejsce w systemie języka. Nina D. Arutiunowa zajęła się fenomenem milczenia, wychodząc z założenia, że sens braku dźwięku, „milczenia komunikacyjnego” tworzy się poprzez sytuację pragmatyczną, tło wypowiedzi oraz akompaniament mimiczny. Na warsztacie badaczki również znalazł się problem interpretacji aktów „mowy i zachowania” (*rečepovedenčeskich*): analizując takie wyznaczniki mowy, jak *de, deskat', mol* 'powiada; niby; że niby; niby to', które określają terytorium enklaw mówiącego i markują mowę, głos, świat należące do Innego (badaczka wprowadza na ich określenie termin ksenowyznaczniki).

Szczególne miejsce w tej książce zajmuje problematyka głosu. G.E. Krejdlin analizuje znaczenie słowa *głos* we współczesnym języku rosyjskim, wyodrębniając i szczegółowo rozpatrując trzy podstawowe dla komunikacji ustnej koncepty *głos, ton* i *intonacja*. Serafima E. Nikitina bada koncept głosu w rosyjskiej kulturze ludowej. I.I. Makiejewa śledzi semantyczną ewolucję *głosu* w zabytkach piśmiennictwa rosyjskiego XI-XVII wieków, w których koncept ten ujawnia się jako wyraz nadzwyczaj wieloznaczny. Słowa *golos* i *glas* mogły oznaczać nie tylko dźwięk i głos, lecz otrzymywały również znaczenia *stricte* lingwistycz-

ne, takie jak 'język', 'słowo, wypowiedź', 'zdanie, sąd', 'akcent' i inne. T.E. Janko analizuje czasownik *głosit'*. Temat narodzenia się sensu z dźwięku podejmuje Sandro Kodzasow w artykule *Głos: właściwości, funkcje i nominacje* analizując tworzące dźwiękowy obraz komunikacji nominacje ustnej mowy.

Ostatni blok tematyczny tej publikacji jest poświęcony konceptom językowym w kulturze ludowej. S.A. Romaszko zajęła się konceptami języka i mowy w tekstach Starego Testamentu. Serafima E. Nikitina na podstawie rosyjskich tekstów ludowych różnych gatunków rekonstruuje „lingwistykę folklorystyczną”. Artykuł Nikity I. Tolstoj i Swietłana M. Tolstojowej poświęcony jest imionom własnym w kulturze ludowej. Wyodrębniając w trzech podrozdziałach — *Magiczne nadanie imienia, Tabuizacja i utajnienie imienia, Imię w rytuale* — główne aspekty badań nad pragmatyką i funkcjami kulturowymi w tradycji ludowej autorzy pokazują, że imię w tekście kultury ma nie tylko swoistą, odróżniającą się od ogólnie językowej pragmatykę, ale również specyficzną „semantykę”.

Ta nadzwyczaj interesująca książka przeznaczona jest — jak zaznaczają w nocie wydawniczej autorzy — dla szerokiego grona filologów.

Irina Lappo

DWIE KSIĄŻKI O ROSJANACH I POLAKACH

Rossija-Pol'sa. Obrazy i stereotypy v literature i kul'ture. Otv. red. V.A. Chorev, „Indrik”, Moskwa 2002. 344 s; *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*,

pod red. Andrzeja de Lazari i Romana Bäckera, „Ibidem”, Łódź 2003, 339 s.

Wspólne polsko-rosyjskie badania nad obrazem Polaków i Rosjan we wzajemnym oglądzie zaowocowały dwoma kolejnymi tomami artykułów będących pokłosiem międzynarodowych konferencji naukowych „Rosja — Polska. Obrazy i stereotypy w literaturze i kulturze”¹ (Moskwa,

¹ Tu i dalej podaję tytuły konferencji, tomów, poszczególnych artykułów oraz cytowane fragmenty w przekładzie na polski. Wydany w Moskwie tom *Rossija-Pol'sa. Obrazy i stereotypy v kul'ture* zgodnie z logiką jest publikacją w języku rosyjskim (przekładom polskich tekstów towarzyszą nazwiska tłumaczy). Polski tytuł łódzkiego wydawnictwa —

październik 2001) i „Dusza polska i rosyjska” (Moskwa, październik 2002). Humanści obu krajów jednoczą się w mozolnych wysiłkach ustalenia prawdy na temat relacji polsko-rosyjskich, wskazując na historyczne i polityczne uwarunkowania, które zdeterminowały wzajemne oglądy i uprzedzenia, badając polskie i rosyjskie „zaprogramowania kulturowe”, rekonstruuja fragmenty stereotypów utrwalonych w źródłach różnych nauk humanistycznych. Wachlarz metodologii i źródeł w pierwszym tomie limitowany jest poprzez ograniczenie badanego materiału do literatury i historii, w drugim zaś — znacznie szerszy zespół interdyscyplinarny (historyków i literaturoznawców wspierają politolodzy, psycholodzy, socjologowie, historycy idei, dziennikarze i kulturoznawcy) zawęża pole badań do polskiej i rosyjskiej duszy.

Punktem wyjścia dla obu publikacji jest przekonanie, że badania wzajemnych wzorunków i stereotypów powinny prowadzić do zniesienia uprzedzeń i poprawy wzajemnego oglądu w myśl zasady — zrozumieć znaczy wybaczyć. Charakterystyczne są jednak różnice w podejściu do przedmiotu badań redaktorów obu tomów, którzy reprezentują dwie różne strategie walki z uprzedzeniami po obu stronach: pesymistyczną i optymistyczną. Wiktor A. Choriew pisze o niezwykle żywotności negatywnych stereotypów, którą zawdzięczają „wygodzie i lekkości ich recepcji” oraz nawołuje do sprzeciwu wobec odradzania się w rosyjskim kręgu językowo-kulturowym stereotypu Polaka-wroga. Andrzej de Lazari natomiast proponuje skupić się na tym, co pozytywne (np. polska recepcja kultury rosyjskiej) i jako motto dla metodologii badań wziąć myśl z Czechowa „Nie rozumiem, ale nie rozumieć nie znaczy odrzucać”.

Pierwszy blok tematyczny tomu *Dusza polska i rosyjska* podejmuje najbardziej dotkliwą kwestię w naukowych stosunkach polsko-rosyjskich — kwestię metodologii. Artykuły tego bloku, w których omawiane są PROBLEMY TEORETYCZNE z punktu widzenia różnych dyscyplin naukowych, nie zawierają jednak ani całościowych propozycji, ani zasadniczych rozstrzygnięć metodologicznych, które pozwoliłyby zapanować nad chaosem w dziedzinie komparacji wzajemnych wzorunków i stereotypów². Sytuacja wydaje się nieco paradoksalna, w istnienie „duszy narodowej” bowiem ostentacyjnie nie wierzy jeden z redaktorów tomu *Duszy* — Andrzej de Lazari, którego artykuł otwiera publikację. Tatiana Rogozińska referuje stan badań na temat dyskursu psychologicznego w komunikacji międzykulturowej; Władimir Kutiawin z punktu widzenia historyka omawia badania nad stereotypami narodowymi w rosyjskiej humanistyce; z pozycji filozofa duszę rosyjską jako przedmiot samopoznania bada Galina Garajewa, a Lilianna Kiejzik podejmuje się historyczno-filozoficznego ustalenia miejsca, które zajmuje dusza rosyjska w idei narodowej; Marian Broda odwołując się do dwóch opozycji *sacrum: profanum* oraz *swój: obcy* rozwija temat zadany przez Andrzeja de Lazarego, skupiając się na mechanizmach funkcjonowania pojęcia ‘dusza narodu’.

Przyjęty przez redaktorów obu tomów postulat, że mnogość punktów widzenia badawczych oraz zróżnicowanie bazy materiałowej „sprzyja wszechstronnemu i dokładnemu studiowaniu skomplikowanych zjawisk natury” (*Rossija-Pol’sha*, 5) jest niewątpliwie słuszny, jednak lektura obu tomów pozwala zauważyć nie tylko blaski, lecz cienie i niebezpieczeństwa tak zakrojonych

Dusza polska i rosyjska — jest nieco zwodniczy, publikacja zawiera tylko 5 artykułów w języku polskim i 28 tekstów rosyjskich. Każdorazowe podawanie tytułu rosyjskiego spowodowałoby, że język recenzji sprawiałby wrażenie polsko-rosyjskiego volapüka, a tego chciałabym uniknąć.

² Por. postulaty Berezovič Elena, Gulik Dmitrij, „*Homo ethnicus*” w *zerkale jazyka: k metodike opisaniya*, „Etnolingwistyka” 14, Lublin 2002, s. 47–67.

studiów. Po pierwsze — różni badacze podejmują zbliżone tematy, ale zbyt często się zdarza, że — wbrew pozorom i oczekiwaniom — teksty nie uzupełniają się nawzajem, lecz powtarzają znane wątki, odwołują się do tych samych materiałów źródłowych i autorytetów. W wyniku powstają ujęcia nużące tautologiczne. Po drugie — panuje metodologiczny chaos — nie definiuje się terminów: wymiennie używane są np. terminy *stereotyp* i *uprzedzenie*; rozmyte są pojęcia *obraz* i *wizerunek*. Zbyt często to, co pomyślane jest jako dyskusja interdyscyplinarna, przeradza się w „monologiczny dialog” przypominający rozmowę ślepego z kulawym (*Jak idzie?* — pyta ślepy. — *Jak widzisz*, — odpowiada kulawy). Po trzecie — skutkiem jest niemożność komparacji wyników. Rezultaty badań po prostu nie są porównywalne.

Drugą część tomu *Dusza...*, poświęconą DETERMINANTOM HISTORYCZNYM, otwiera artykuł Tatiany Czumakowej sygnalizujący lukę badawczą, czyli brak historyczno-filozoficznych przemyśleń na temat fenomenu wpływów polskich na kulturę rosyjską w XVII — pierwszej połowie XVIII wieków. Temat ten podejmuje i zgłębia Aleksander Brodski, który w artykule *Lekcje logiki dla Rosji* wskazuje, że pod koniec XVII wieku Polska była bastionem drugiej scholastyki, a to, co w siedemnastowiecznej Rosji nazywano łacińskopolskim wykształceniem, w dużej mierze kształtowały idee jezuickiego neoarystotelizmu. Autor pokazuje, jak „polskie lekcje logiki” przyczyniły się do powstawania wizerunku Polski i stwierdza, że: *w świadomości wykształconych Rosjan — Polacy to najbardziej religijny i najbardziej utalentowany w dziedzinie logiki naród Europy* (s. 78). Aleksander Lipatow przeprowadza analizę wpływów ustroju państwowego na mentalność narodową i *vice versa*. Egzemplifikacją i kontynuacją podjętego przez Lipatowa wątku jest artykuł Huberta Łaskowskiego, w którym na jednostkowym, ale ważnym dla obu kultur, przykładzie pojęcia ‘honor’ autor pokazuje za-

ležności między panującym ustrojem a różnym semantycznym wypełnieniem pojęcia ‘honoru’ w Carstwie Moskiewskim i w Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku. Władimir Kutiawin analizując współczesną rosyjską recepcję powstania 1830-1831 roku, pokazuje mechanizmy podsycania ideologicznego konfliktu polsko-rosyjskiego w związku z „rehabilitacją” w rosyjskiej historii obrazu Nikołaja I i „Rosji nikołajewskiej” oraz przestrzega przed tworzeniem nowych mitów. Węższy zakres, opisowy charakter i raczej dokumentujące niż analityczne podejście cechują dwa ostatnie artykuły z bloku historycznego: Iwony Massaki *Kontakty Michaiła Bakunina z polskim ruchem narodowowyzwoleńczym lat 60. XIX wieku. Nadzieje i rozczarowania* oraz Władysława Arżanuchina i Antona Dremlugi *Polska gmina katolicka Sankt-Petersburga*.

Przedmiotem badań w tomie *Rossija-Pol'sa* są również źródła historyczne. Polską recepcję rosyjskich władców (Aleksandra I, Nikołaja II, Aleksandra II i Stalina) opisuje A. Kowalczykowa, która stawia pytanie o to, czy istniał jakiś genetyczny związek pomiędzy panegirykami ku czci carów i kultem Stalina w polskiej prasie i literaturze, i jest skłonna odpowiedzieć na to pytanie pozytywnie: *istota rzeczy się nie zmieniła* (s. 15). Obraz Rosji 1584-1585 na podstawie pamiętników Marcina Grunewega rekonstruuje A. L. Choroszkiewicz, podkreślając, że na „obraz” kraju składa się cały szereg komponentów (warunki geograficzne, życie polityczne i ekonomiczne), ale przede wszystkim ludzie (s.34). Sportretowani w pamiętnikach Grunewega Rosjanie budzą ambiwalentne uczucia: notatki szesnastowiecznego autora z jednej strony pełne są sympatii i szacunku do Rosjan, z drugiej — strachu i grozy, jeżeli chodzi o władzę rosyjską (s. 42). W. W. Moczałowa bada różne gatunki polskich dokumentów XVI-XVII wieków, tropiąc opisy Rosji. Badaczka zwraca uwagę, że idea weryfikacji wyobrażeń o Rosji jest stałym elementem zarówno utworów literackich, jak i pamiętników epoki, dalekich od prób mitologizacji lub de-

monizacji Moskwy, od jednoznacznych ocen i osądów (s. 58). Porównując wizerunki Polaków na stronach *Skazanija Awraamija Palicyna* i tzw. *Letopisnoj knigi* (oba źródła pochodzą z 20. lat XVII wieku) B. N. Floria pokazuje, że jak różni się ten obraz w świadomości różnych warstw społeczeństwa rosyjskiego: spora część świeckiej elity, dla której polski szlachcic jako wojownik jest przedmiotem zachwytu, wyraźnie różni się poglądami od prawosławnego kleru, dla którego Polak jest uosobieniem zła (s. 29). J. J. Swirida opisuje zmiany, które zachodzą w rosyjskiej recepcji Warszawy na przestrzeni dwóch wieków (od końca XVII do początku XX w.), podkreślając, że polityczne uwarunkowania często są ważniejsze od indywidualnych i kulturowych predyspozycji obserwatora. S. M. Falkowicz bada rolę, którą polska religijność odegrała w formowaniu się stereotypu Polaka w Rosji, opisuje dość długi proces stopienia się w jedną całość dwóch pojęć i powstania hybrydy „Polak-katolik”, która w rosyjskim kręgu kulturowym oznacza co innego niż w polskim, a oceniana jest — wbrew pozorom ambiwalentnie, z jednej strony bowiem — i to jest oczywiste — poprzez opozycje do prawosławia uwypuklana jest obcość Polaka (jest to interpretacja głęboko zakorzeniona historycznie), z drugiej zaś — może być, zwłaszcza we współczesnej Rosji, wartościowana pozytywnie: *wyobrażenie Rosjan o religijności Polaków pracuje raczej na stworzenie pozytywnego wizerunku nosiciela wartości chrześcijańskich* (s. 108). Niestety ostatnia teza budzi poważne wątpliwości. Punktem wyjścia jest dla autora odradzające się w Rosji zainteresowanie religią przy jednoczesnym braku szerokiego rozpowszechnienia w świadomości masowej przeciwstawienia prawosławia i katolicyzmu. Jednak szeroko komentowany w prasie rosyjskiej sprzeciw hierarchii prawosławnej wobec wizyty papieża Polaka na „naszym historycznym tery-

torium”, oskarżenia pod adresem polskich księży o szerzenie prozelityzmu, a nawet wprowadzenie tego terminu do obiegu publicznego świadczą, że opozycja ta jest bardzo żywotna i odradza się wraz z zainteresowaniem religią³. M. W. Leskinen opisuje podjętą przez etnografów końca XIX wieku próbę społecznej dyferencjacji „spójnego do niedawna stereotypowego obrazu Polaka przez przypisanie znanych negatywnych cech narodowych i politycznych tylko jednej — «wykształconej» — warstwie społecznej” (s. 130) i wypromowanie pozytywnego obrazu polskiego chłopca: *na liście typowych cech polskiego chłopca królują cnoty (pracowitość, uczciwość, sumienność). [...] Obraz chłopca jest wyraźnie idealizowany (o wadach, nawet o pijaństwie — ani słowa!)* (s. 127). Autor artykułu — pokazując pozytywistyczny wysiłek inteligencji rosyjskiej, aby zmienić stereotyp Polaka — stanowczo sprzeciwia się jednak opinii, że narodowe stereotypy można zmienić, a tym bardziej wykorzenić (s. 131), argumentując swoje stanowisko zbyt ogólnym stwierdzeniem, że „współczesna historia przekonująco to udowodniła”.

Relacje i zależności polsko-rosyjskie badają B. W. Nosow (*Stanisław August i N. V. Reprin: pryzmat doświadczenia osobistego i formowanie recepcji stereotypowej*), N. M. Filatowa (*Rosjanie i Polacy w Królestwie Polskim (1815–1830): stereotypy wzajemnej recepcji*), Aleksander W. Lipatow (*Polskość w rosyjskości: różnokierunkowy paralelizm w recepcji kultury zachodniego sąsiada (Państwo i społeczeństwo obywatelskie)*).

W trzecim bloku tematycznym — POLSKO-ROSYJSKIE OBRAZY LITERACKIE — w zbiorze *Dusza...* większość autorów skupia się na analizie postaci literackich danej narodowości bądź na opisie polskich lub rosyjskich wątków w twórczości poszczególnych pisarzy: Lwa Tolstoja (Władimir Kantor), Tiutczewa (Walery Mildon), Dostojewskiego (Władimir Zacharow),

³ Charakterystyczna wydaje się tu postawa białoruskiego prezydenta Aleksandra Łukaszenki, który deklaruje się jako „prawosławny ateista”.

Bobkowskiego (Michał Kopczyk). Bardziej interesujące wydaje się jednak przyjęcie szerszej, nieograniczonej ramami twórczości jednego autora, perspektywy badawczej, która pozwoliłaby prześledzić perypetie obrazu lub motywu w literaturze. Właśnie takie spojrzenie obiecywał tekst pt. „*Gordaja polačka*” v *russoj istorii*. Ludmiła Saraskina opisuje mocno utrwalaony w literaturze rosyjskiej obraz „dumnej Polki”, wskazując na historyczny prototyp — Marynę Mniszek. Ten interesujący artykuł cechuje jednak pewna chaotyczność w doborze materiału (np. na warsztat badaczki trafia tekst Zweiga), niezbyt przejrzyste wywody genealogiczne (np. Rzewuska jako Rżewuska) oraz brak jakiegokolwiek odniesienia do istniejącej literatury fachowej na ów temat. Wszak stereotyp Polki odmienny od stereotypu Polaka był już wyodrębniany i opisywany⁴, a rok wcześniej (*Rossija-Pol'sha* 2002) ukazały się artykuły podejmujące i w sposób bardzo interesujący rozwijające ten temat. Elena Lewkijewska w artykule *Stereotyp miłości rosyjsko-polskiej w literaturze rosyjskiej XIX-XX wieku* wskazuje na unikalny skrypt kulturowy ‘miłości rosyjsko-polskiej’ wypracowany w rosyjskich tekstach literackich i publicystycznych XIX i XX wieków. Miłosne stosunki między dwoma osobami są swoistym lustrem stosunków między narodami, — twierdzi autorka, — jest to najbardziej eksplicytne odbicie bolesnych refleksji świadomości rosyjskiej nad tak zwanym „problemem polskim” (s. 192). Przywołując bogaty materiał egzemplifikacyjny Lewkijewska wyróżnia dwa realizowane i utrwalone w literaturze rosyjskiej scenariusze miłości polsko-rosyjskiej. Pierwszy to stereotyp „nienawiści i miłości jako grzechu i pokusy”. Autorka wskazuje na dwoistość, ambiwalentność miłości polsko-rosyjskiej, której istotę wyraża znany aforyzm z wiersza Katullusa „nienawidzę i kocham”. *Nienawidzę* — rozwija cytat autorka — to stosunek między państwami, *kocham* — mię-

dzy dwojgiem ludzi, których tragiczna, naczeczona nienawiścią miłość z góry skazana jest na zagładę. Poczynając od dramatu Dzierżawina „Pożarski”, Polka w literaturze rosyjskiej jest symbolem pokusy i niebezpieczeństwa (z prototypowym obrazem Maryny Mniszek na czele). Miłość do Polki równoznaczna jest z utratą duszy, czyli podobna do sprzedaży duszy diabłu. Temat nienawiści znajduje swoje odbicie w takich utworach jak *Taras Bulba* Gogoła oraz wiersz Puszkina *Do hrabiego Olizara*, w którym poeta uzasadnia niemożliwość ślubu Polaka — „wroga ludu” z Rosjanką. Drugi, paralelny, stereotyp to koncept miłości niemożliwej, która nie podporządkowuje się presji okoliczności politycznych. Jest to koncept „spotkania-rozłąki”. Na podstawie dwóch tekstów — listu dekabrysty Łunina z Syberii i wiersza Achmatowej Lewkijewska wyróżnia trzy regularne komponenty konceptu: 1 — Jest to miłość wbrew okolicznościom, wbrew społecznym stereotypom i historycznej niechęci. 2 — Los daje bohaterom tylko jedno spotkanie i rozłącza je na zawsze. 3 — Uczestnicy „spotkania-rozłąki” a priori wiedzą o beznadziejności swojej miłości, ale podejmują walkę z okolicznościami.

W tym samym tomie (*Rossija-Pol'sha* 2002) Tatiana Agapkina opisuje obraz kobiety Polki w literaturze rosyjskiej lat 1940–1970, który uformował się w atmosferze ogromnego zainteresowania Polską. Wspólny motyw dla literatury tego okresu to kwestia głębokiego powiązania losu bohaterki z losem jej ojczyzny. Polskie kobiety mają w sobie coś tajemniczego, są piękne i eleganckie. Obraz Polki w literaturze rosyjskiej wykreowany jest przeważnie przez mężczyzn, którzy gloryfikują przymioty ducha polskich kobiet nie zapominając o ciele (s. 214). Najczęściej powtarzające się cechy to piękno, kobiecość, smukła sylwetka, gracia, patriotyzm, Polki są zadbane, inteligentne i dumne, posiadają poczucie własnej godności, moralną prawość, są cza-

⁴ Duszenko K.W., *Polak i Polka w oczach Rosjan*, [w:] *Narody i stereotypy*, Kraków, 1995.

rujące, przyjazne, ironiczne, mają poczucie humoru itd.

Wracając do tomu *Dusza...* Nieco zagadkowe pojęcie pojawia się tu w artykule Iwana i Ełły Zadorožniuków „*Polskaja duša*” w *perekrestnykh zerkalakh russkoj literatury*. Autorzy zresztą podają, że termin *perekrestnyje zerkala* „możno traktovat’ kak rakursy rassmotrenija i polskoj idei, i poljakov kak jejo nositelej, i ich kontaktov s russkimi” (s. 159). Nie rozumiejąc ani terminu, ani jego definicji, nie podejmują się tu przekładu, ponieważ tłumacząc dosłownie „skrzyżowane/krzyżujące się(?) zwierciadła” jako „perspektywiczne ujęcie rozpatrywania” (może jednak chodzi o punkty widzenia?) ryzykują przekłamanie intencji autorskich. Dodam tylko, że podejrzanie, że może mamy tu do czynienia z neologizmem bazującym na semantyce terminu wojskowego *perekriostnyj ogon* ‘ogień krzyżowy’ lub próbą metaforycznego określenia efektu, który powstaje przy odbiciu jednego lustra w drugim, nie znalazło potwierdzenia w tekście: przy takim rozumieniu niezbędne byłoby przywołanie również polskiego materiału, autorzy zaś streszczają poglądy Plechanowa na formowanie się Rosji/Rusi, wymieniają nazwiska trzech rosyjskich autorów XVII wieku, jednego z XVIII, po czym zapowiadają, że skupią się na analizie tematu „polskiej duszy” w rosyjskiej literaturze klasycznej, która szczególnie obfituje w ten wątek i... wymieniają „znane opowiadanie Lwa Tolstoja *Za co?*”, zaznaczają, że polskie wątki pojawiają się również w *Wojnie i pokoju*, wspominają o Leskowie oraz streszczają mało znane „półdokumentalne” opowiadanie Garina-Michajłowskiego *Wariant*. Najciekawszy passus tego artykułu to akapit, w którym autorzy podważają wiarygodność przysłowiowej nieprzyjaźni Dostojewskiego do „duszy polskiej” (wywód równie prosty, co pomysłowy: Gruszeńka w młodości (kiedy nie była jeszcze zepsuta) kochała Polaka (przecież nie bez podstaw — sugerują autorzy), natomiast jej obecne zdanie o Polakach nie zasługuje na zaufanie, ponieważ bohaterka „flirtowała zarów-

no z ojcem, jak i z synem, a nawet z prawie nosicielem ducha świętego, Ałoszą Karamazowem” (s. 157). Bez komentarza, zwłaszcza, że autorzy mają świadomość, że „omawiając ten temat łatwo jest zejść na poziom szkolnego wypracowania” (s. 157). Artykuły zawarte w tomie *Rosja-Polska...* odwołują się do bardziej zróżnicowanego materiału. Olga W. Bełowa i Ludmiła N. Winogradowa na materiale poleskiego folkloru, a dokładniej legend etiologicznych, odtwarzają wizerunki Polaków i ich wschodniosłowiańskich sąsiadów. Proza łagrowa jest przedmiotem badań W. Ja. Tichomirowej (*Презавъ свѣдомости народной в польской прозе лагровой*) oraz Anny Nasiłowskiej (*Морал лагровы: три польские книжки о лаграх: B. Obertyńska, B. Skarga, Gustaw Herling-Grudziński*), temat Rosji i Rosjan w prozie Herlinga-Grudzińskiego śledzi też A. Malcew.

Irina E. Adelgejm w artykule *Презстріеъ особиста обcego тerryторіум: „Вѣлчы notes” Мариуша Вѣлка а стереотып Росји* opisuje walkę, którą wytoczył stereotypowi Rosji polski pisarz. Twórczość Kraszewskiego dostarcza materiału badawczego dwom autorom: poglądy Kraszewskiego na temat rosyjski rekonstruuje M. Rudkowska, stereotyp rosyjskiego nihilisty — M. Sokołowski. *Образы Росжан в литературѣ польской второй половины XIX вѣка* rekonstruuje E. Z. Cybienko, a Z. Ziątek na materiale polskiej prasy pokazuje, jak funkcjonują pojęcia „rosyjskie” i „sowieckie/radzieckie” w polskim reportażu o Rosji. Wizerunkiem Polaka zajmuje się J. Sawicka, badając opisy polskich powstań w poezji rosyjskiej. Badaczka dochodzi do wniosku, że stereotyp się zmienia, postulat ten zresztą wynosi w tytuł artykułu: *Образъ польскихъ powstań narodowo-вызвольныхъ в поэзи росыjskiej — зміана стереотыпу*. Wychodząc od tzw. „antypolskiej trylogii” Puszkina, w której stosunek do zrywów niepodległościowych jest wyraźnie negatywny i markowany zwrotami z utartą łączliwością „dumna Polska” i „polski bunt”, poprzez wiersz Tiutczewa, w którym negatywna aksjologia

jest złagodzona przez odniesienie do mitu antycznego i wprowadzenie motywu ofiary bolesnej, lecz koniecznej, oraz poemat Błoka, w którym Polska jest już nie ofiarą, lecz karą Rosji i to karą w pełni zasłużoną, autorka dochodzi do liryki Samojłowa, który z drugiego brzegu Wisły na własne oczy oglądał agonię powstania warszawskiego i na całe życie zachował poczucie winy. Artykuł zamyka żartobliwe potraktowanie stereotypów antypolskich przez Wysokiego i analiza pełnych wręcz patetycznej miłości do Polski wierszy Okudźawy. Poezja niedrukowanych ze względów cenzuralnych rosyjskich bardów (zwłaszcza Okudźawy) pozwala autorce postawić tezę o zmienności stereotypu. Argument, że Okudźawa nie uległ stereotypowi jednak nie uprawnia do tak globalnego wniosku. Tekst artystyczny rządzi się innymi prawami niż zakotwiczony w świadomości, a więc również w językowym obrazie świata, stereotyp. Oryginalność autorskich wizji nie przekłada się w sposób prosty na myślenie powszechne i potoczne. Relacje i zależności polskorosyjskie na materiale literatury pięknej bada S. Musijenko w artykule pod tytułem *M. Dąbrowska i A. P. Czechow*. Maria Dąbrowska, jak wielu polskich intelektualistów łączyła polityczną negację Rosji z afirmacją kultury rosyjskiej. Miłość do literatury rosyjskiej nie przeszkadzała jej jednak odczuwać wstrętu i nienawiści do rusyfikacji, która odbywała się za pomocą tejże literatury. W utworach opublikowanych za życia pisarki możemy odnaleźć tylko pozytywne bądź neutralne opinie Dąbrowskiej o pisarzach rosyjskich, natomiast *Dzienniki* przynoszą kilka kąśliwych uwag, na których skupia się autorka artykułu. Zabrakło w artykule jednak usadowienia tych cytatów w szerszym kontekście literackim. Pozycja Dąbrowskiej jest poniekąd typowym przykładem postawy polskiego inteligenta, już Żeromski bynajmniej nie zachwyca się wielkością i bogactwem kultury rosyjskiej, zdając sobie sprawę, że to „dobro”, które jest w Rosji, służy „złu”, a więc przeraża i zagraża.

Problematyka dwóch ostatnich bloków tematycznych tomu *Dusza...* rozszerza pole badań. Najciekawszy rozdział książki pt. **STEREOTYPY KULTURY MASOWEJ** zawiera artykuły, w których rozpatrywane są wzajemne stereotypy w świadomości masowej. Oleg Riabow analizując w niezmiernie ciekawym artykule materiały rosyjskiej propagandy czasów I wojny światowej, rekonstruuje wizerunki Polaków i Rosjan w stosowanych przez propagandę strategiach identyfikacyjnych. Swietłana M. Falkowicz opisuje *Stereotyp Polaka w świadomości Rosjan i czynniki jego ewolucji*, Wiktor A. Chorew zajmuje się recepcją polskiej kultury w Rosji w latach 1945–1990. Na szczególną uwagę zasługują dwa uzupełniające się artykuły Rafała Sobieskiego i Władimira W. Kutiawina: badacze analizują obraz Polski w radzieckich i rosyjskich podręcznikach historii, które kreowały i kreują system wyobrażeń o historii Polski w szerokich rzeszach obywateli rosyjskich. Rafał Sobieski w tekście *Miedzy marksizmem a wielkoruskim szowinizmem. Elementy obrazu dziejów Polski w radzieckich podręcznikach doby stalinizmu* pokazuje, że chociaż „dzieje Polski nie zajmowały w nich specjalnie wiele miejsca” (s. 241), z nielicznych wzmianek daje się wyprowadzić podstawowe kategorie ideologiczne, w których ujmowano historię Polski. Władimir W. Kutiawin w artykule *Polska i Polacy we współczesnych rosyjskich podręcznikach historii* pokazuje szczątkową obecność w nich Polski oraz demonstrowa, jak z politycznie poprawnych interpretacji na poziomie implikacji przebijają się ideologicznie przeszarżowane podteksty stereotypowych uprzedzeń.

W ostatnim bloku zatytułowanym **WZAJEMNE UPRZEDZENIA I POLITYKA** naukowcy podejmują ostry atak na nierzetelność mass-mediów, których udział w szerzeniu uprzedzeń i aktualizacji negatywnych stereotypów doprawdy trudno przecenić. Nikołaj Kałasznikow na postawione w tytule artykułu pytanie *Dlaczego Polacy mają do Rosjan stosunek negatyw-*

ny? odpowiada analizą obrazu Rosji, który wyłania się z transmisji polskiej telewizji. Dobór filmów (mafia), reportaży (mafia lub bieda) i informacji (przeważnie negatywne, np. relacje ze świętowania dnia miasta w Moskwie zdominowała wiadomość, że pogoda była pochmurna) nie pozostawia odbiorcom wyboru. Jednak wydaje się, że autor operując zbyt wąską bazą materiałową, czyli powołując się przeważnie na własne wrażenia i relacje swoich znajomych, pozwala sobie na zbyt daleko idące wnioski: „Kiedy niezależni dziennikarze otrzymywali pieniądze ze Związku Radzieckiego, pisali o tym, jak cudowne jest życie w ZSRR, a jak okropne na Zachodzie. Teraz, kiedy pieniądze idą z Zachodu — niezależni dziennikarze piszą o tym, jak fajnie się tam żyje, i jak okropne jest życie w Rosji” (s. 291). Pisze to redaktor portalu www.polska.ru, który akapit wcześniej dobitnie pokazał jak okropnym kłamstwem może być odpowiednio spreparowana i okrojona prawda. Czy wskazanie źródeł finansowania (bez podania zresztą jakichkolwiek źródeł informacji — ot tak sobie, czyli tzw. wiedza potoczna), bez uwzględnienia politycznej i ideologicznej sytuacji kraju nie jest półprawdą? Cytuję autora: „A może warto jest nazwać rzeczy po imieniu — i powiedzieć, że półprawda jest synonimem umiejętnego kłamstwa?” (s. 291).

Analizą wizerunków Rosji i Rosjan w polskiej prasie zajęły się dwie autorki: Ewa Maziarz opiera się na wybranych artykułach z „Rzeczpospolitej”, Jolanta Skubiszewska na warsztat bierze prasę prawicową („Nasz Dziennik”, „Myśl Polska”, „Nasza Polska”, „Najwyższy czas” i „Głos”). Te dwa zamieszczone po sobie artykuły wyda-

ją się bardzo pouczające z punktu widzenia metodologii. Mając do czynienia z podobnym materiałem źródłowym, autorki stosują dwie różne metody jego porządkowania. Ewa Maziarz w tekście *Obraz Rosji i Rosjan w prasie polskiej (na wybranym materiale)* dzieli wybrane artykuły z wybranego dziennika (więc tytuł jednak wydaje się nieco za szeroki) na trzy grupy tematyczne: 1. Rosja w stosunkach międzynarodowych po 11 września — powstanie nowego porządku światowego? 2. Rosja-NATO: budowa nowego systemu bezpieczeństwa? 3. Rosja-Polska: polityka, ekonomia, stosunki z Unią Europejską. Pod odpowiednią rubryką autorka sumiennie streszcza kilka pasujących do tematu artykułów i omawia stanowiska polityków i publicystów. Taka segregacja materiału może i zaspokaja analityczne ambicje autorki, lecz czytelnikowi lektura tak spreparowanego artykułu może najwyżej zastąpić zaległą prasówkę „Rzeczpospolitej”. Nie wyrażając tego *expressis verbis*, autorka tym niemniej sugeruje, że prasa liberalna nie operuje stereotypem, zajmując stanowisko przede wszystkim racjonalne i pragmatyczne, a ostatecznie prezentując podejścia „pełne szacunku, dalekie od stereotypów, stwarzające nowe grunty dla wzajemnych kontaktów” (s. 308). Wnioski bardzo budujące, problem tylko, że przy metodologii, która nie stwarza najmniejszych szans na wytropienie stereotypu, mało wiarygodne.

Jolanta Skubiszewska mając do czynienia z podobną bazą danych⁵, porządkuje go, wyróżniając sześć stereotypów Rosji: a) Rosja = Związek Radziecki, b) Rosja = żydokomuna, kraj opanowany przez Żydów⁶; c) Rosja = strach, terror, zło; d) Rosja =

⁵ W odróżnieniu od poprzedniczki biorąc na warsztat 5 tytułów autorka nie tylko precyzyjnie określa w tytule zakres badań (*w polskiej prasie prawicowej*), lecz już na wstępie dookreśla i uściśla ideologiczny profil każdego z wybranych przez siebie tytułów.

⁶ Uruchomienie stereotypu Żyda wymagałoby może bardziej wnikliwego komentarza, tym bardziej, że, jak pokazuje autorka artykułu, przywoływane jest nie tylko hasło żydokomuny, lecz również profil Żyda-bankiera. Oba profile są „uniwersalne”, a antysemitcka formuła „kraj X opanowany przez Żydów” dobrze mieści zarówno Rosję jak i Polskę, więc nie o stereotyp Rosjan i Rosji tu chodzi.

imperializm, rządy silnej ręki; e) Rosja = bałagan, bieda; f) Rosja = zacofanie, prostactwo, brak ogłady.⁷ Autorka nie znajduje jednak wspólnego mianownika dla tekstów, które w części wstępnej określa jako prorosyjskie, a we wnioskach końcowych jako pełne „bałwochwalczego uwielbienia”. Wątpliwości budzi też zawarta już w tytule — *Wizerunek Rosji i Rosjan w polskiej prasie prawicowej — utrwalone stereotypy* — implikacja, że wizerunek jest jeden, a stereotypów kilka⁸. Wydaje się jednak, że akurat na odwrót. Stereotyp Rosjanina zawiera zarówno cechy negatywne, jak pozytywne; a funkcjonowanie stereotypu „bazowego” w dyskursie społecznym podlega funkcjonalnej wariacji, która przejawia się w różnym hierarchizowaniu aspektów i różnych sposobach ich treściowego wypełnienia. Proces takiego formowania wariantów na bazie wyobrażenia, obecnego w kolektywnej pamięci i przekazywanego jako element tradycji, w terminologii językoznawstwa kognitywnego określamy mianem „profilowania”⁹. Tę wariantywność zresztą autorka dobitnie pokazała na materiale prasy prawicowej, nie podejmując jednak refleksji terminologicznej i nie precyzując używanych terminów.

W „obrazoburczym” artykule Igora Gibeliowa krytyce z pozycji historyka idei ze szczególnym wskazaniem na konteksty polityczne poddana zostaje słowianofilska koncepcja romantycznego połączenia się rosyjskiej i polskiej duszy w jedną słowiańską (s. 320). Poważne wątpliwości znów budzi metodologia: autor „zdobywa się na od-

wagę” mówić w oparciu o własną intuicję w imieniu całego narodu. W kulturowym planie — zgodnie z intuicją autora — Polska kojarzy przeciętnemu Rosjaninowi z nazwiskami Mickiewicza, Brylskiej i Lema. Ale poza intuicją istnieją również fakty, np. dane pochodzące z badań socjologicznych¹⁰, według których Rosjanie wymieniają przede wszystkim papieża Jana Pawła II oraz rzeźniczkę Barbarę Brylską, na trzecim miejscu jest Anna German i mniej niż 1% respondentów wskazuje na Lema i Sienkiewicza. Zamyka ten cykl artykułów a zarazem tom *Dusza...* bardzo ciekawy tekst Aleksandra Lipatowa *Specyfika recepcji narodowej, lub dlaczego Rosjanie i Polacy nie rozumieją się nawzajem*.

Tom *Dusza...* jest bardzo nierówny, liczne artykuły noszą charakter nieco esejistyczny, świadczy o tym chociażby brak bibliografii do większości artykułów, a w niektórych tekstach brak nawet przypisów i jakichkolwiek odwołań do literatury fachowej (Katasnikow, Zacharow, Saraskina, Gibieliov). Po tylu latach badań nad wzajemnymi relacjami, stereotypami, wizerunkami i obrazami Polaków i Rosjan może jednak nie wypada wyważać dawno otwartych drzwi i w nieskończoność powielać dawno wyczerpane wątki. Takiego zarzutu nie da się postawić opublikowanemu rok wcześniej tomowi *Rosja — Polska. Obrazy i stereotypy w literaturze i kulturze* i chociaż układ tomu jest typowo konferencyjny, jednak zrobiony jest lepiej niż pomyślany (w odróżnieniu od tomu *Dusza...*, który obiecuje więcej niż przynosi).

⁷ Budzi jednak zdziwienie brak opcji, którą w konwencji artykułu należałoby zatytułować: Rosja = Azja.

⁸ Por. s. 311: *Spróbujmy więc prześledzić, z jakimi obrazami i jakimi stereotypami mamy do czynienia w stosunku do Rosji i Rosjan*.

⁹ Por. Bartmiński Jerzy, 1993, *O profilowaniu pojęć w słowniku etnolingwistycznym*, [w:] *Philologia slavica. K 70-leciu akademika N. I. Tolstogo*, pod red. V. N. Toporova, Moskwa, s. 12–19. Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin, s. 211–224.

¹⁰ Przeprowadzone w Rosji pod koniec 2001 roku badania opinii społecznej na temat stosunków polsko-rosyjskich.

Podsumowując obie publikacje, należy stwierdzić, że prawie wszyscy autorzy podejmują próby różnicowania stereotypu, wskazania na jego niejednorodność, złożoność. Najczęstszym zabiegiem jest polaryzacja cech oparta na opozycji pozytywny : negatywny (próba szczegółowego zestawienia różnych cech i ich opisu została podjęta tyl-

ko przez Jolantę Skubiszewską). W związku z tym nasuwa się pytanie: czy złożoność obopólnych stosunków da się wyczerpać przez proste wartościowanie? Zwłaszcza jeżeli przyjąć do wiadomości, że większość cech stereotypowych składających się na wzajemne wizerunki Polaka i Rosjanina, to cechy pod względem ocen — ambiwalentne.

Andrzej Maciejewski

BIAŁORUSINI O SOBIE, SĄSIEDZI O BIAŁORUSINACH

Tematy polsko-białoruskie. Historia. Literatura. Edukacja, pod redakcją Roberta Traby, Wspólnota Kulturowa Borussia, Olsztyn 2003, 282 s.

Omawiana publikacja jest dwudziestą szóstą z serii BIBLIOTEKI BORUSSI i piątą z podserii „ematy”¹. Książka jest zbiorem dwudziestu pięciu publikacji autorów z Polski, Litwy, Niemiec i Białorusi, podzielonych w trzech działach: Historia. Literatura i Edukacja. Najbardziej obszernie prezentowana jest Historia. Pierwszy artykuł, autorstwa Eugeniusza Mironowicza *Współczesne idee białoruskości* jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest białoruskość. Według Mironowicza nie ma jednej idei białoruskości, można natomiast mówić o kilku lub nawet kilkunastu koncepcjach białoruskiego życia narodowego. Helena Głogowska w artykule *Syndrom „młodszej siostry” albo o Białorusi między Polską a Rosją* pisze o wpływach religijnych i kulturowych sąsiednich krajów na kulturę Białorusi. Autorka ocenia, że Polska i Rosja postrzegają Białorusi jako „młodszą siostrę”, którą należy podporządkowywać. Zdaniem

autorki oba kraje winny skorygować swój punkt widzenia na Białoruś i zacząć traktować ją jak pełnowartościowego partnera i sąsiada. Antoni Mączak swój artykuł pt. *Wielkie Księstwo Litewskie: historia i świadomość historyczna* traktuje jako wprowadzenie do dyskusji na temat znaczenia i roli Pierwszej Rzeczypospolitej. Wątek szlachecki rozwija w swoim esejie pt. *Rzeczpospolita szlachecka: paradoks historii czy europejska norma?* Wojciech Tygielski. Artykuł Alvydasa Nikzentaitisa *Historia i współczesna recepcja narodu politycznego Wielkiego Księstwa Litewskiego* podejmuje dyskusję z odbiorem Wielkiego Księstwa Litewskiego jako „pierwszego państwa Białorusinów”. W ostateczności autor uznaje ten sposób recepcji za bezpodstawny z historycznego punktu widzenia. Poszukiwaniami źródeł świadomości narodowej i państwowej Białorusinów zajmuje się w artykule pt. *Białoruska historiografia a ewolucja świadomości historycznej Białorusinów (od rozbiorów do lat dwudziestych XX wieku)* Dymitr W. Karew. Autor przeprowadza szczegółową analizę przemian zachodzących na terenach Białorusi w świetle historycznych wydarzeń w Rzeczypospolitej. Według Karewa współcześni historycy białoruscy aktualnie muszą na nowo odkrywać istotę Białorusi. Hans-Christian Trepte w artykule pt. *Między Polską a Białorusią: problem „tutejszych” i „tutejszości”* analizuje kondycje

¹ Dotychczas w serii „Tematy” ukazały się: *Tematy polsko-niemieckie. Historia. Literatura. Edukacja*, pod red. Elżbiety Traby i Roberta Traby, przy współpracy Jörga Hackmanna, Olsztyn 1997; *Tematy polsko-litewskie*, pod red. Roberta Traby, Olsztyn 1998; *Tematy żydowskie*, pod red. Roberta i Elżbiety Traby, Olsztyn 1999; *Tematy polsko-ukraińskie*, pod red. Roberta Traby, Olsztyn 2000.

i istotę zjawiska kulturowego istniejącego na pograniczu polsko-białoruskim na materiale literackim. Etniczną różnorodność cechującą tereny Białorusi pokazują Emanuel G. Loffe, Walentyn G. Maziec w artykule *Żydzi na Białorusi w drugim ćwierćwieczu XX wieku. Szkic z perspektywy białoruskich badań historycznych*. Jest to obszerna analiza przeprowadzona na podstawie dokumentów etnograficznych znajdujących się w Narodowym Archiwum Republiki Białorusi. Adam Dobroński w tekście *Recepcja II wojny światowej wśród Polaków i Białorusinów* przedstawia różnice w obrazie tego wydarzenia historycznego w oparciu o recepcję mniejszości białoruskiej w Rzeczpospolitej Polskiej i mniejszości polskiej w republice Białoruskiej. Uważa, że jedną z najpilniejszych spraw jest „wznowienie pracy wspólnej komisji polsko-białoruskiej nad podręcznikami historii”. Mirosław Dymarski w tekście *Białorusini z armią generała Andersa* porusza sprawę obecności w Armii Andersa żołnierzy pochodzenia białoruskiego, którzy jednocześnie byli i czuli się obywatelami Polski. Tekst Leszka Szarugi: *Kresowa lekcja „Kultury” paryskiej* jest próbą prezentacji dorobku „Kultury”, w której często opisywano krzywdy wyrządzane na Kresach. Analizę politologiczną współczesnego stanu stosunków polsko-białoruskich z podkreśleniem istotnej roli Polski w budowaniu nowej jakości kontaktów z Białorusią przedstawia Paweł Wołowski w artykule *Polityka UE i Polski wobec Białorusi. Stan obecny i perspektywy*. Artykuł Hienadzia Sahanowicza *Wojna z białoruską historią* jest swoistym „wyzwaniem” dla białoruskich historyków piszących pod dyktando Łukaszenki podręczniki do nauki historii. Sahanowicz pisze, że dla wielu historyków „Białorusin ze względu na swoje życie teoretyczne i praktyczne jest ruskim człowiekiem”.

Pisarz białoruski Sokrat Janowicz otwiera najmniejszy rozdział książki *Literatura*, w którym prezentowane są także utwory Alesia Czobata, Ihara Babkoua i Tamary Biłdak-Janowskiej, przybliżając w ten

sposób mało znaną współczesną literaturę białoruską czytelnikowi polskiemu.

Ostatni rozdział publikacji pt. *Edukacja* otwiera tekst Tamary Mackiewicz: *Szkola wolności. Demokratyczny system edukacji kontra autorytaryzm*. Jest to odważny tekst, mówiący o stereotypach dnia wczorajszego na Białorusi. Według autorki, szkoła prawdziwej wolności dla współczesnej Białorusi rozpoczyna się od „wolności szkoły”. Na temat kształtowania się nowego obrazu Polski i Białorusi piszą Marzena Liedke i Małgorzata Moroz-Ocytko: *Wzajemne postrzeganie Białorusinów i Polaków w podręcznikach i praktyce edukacyjnej*. Ich zdaniem, ogromną rolę w procesie rzetelnego poznawania się powinny odegrać podręczniki historii. Aneks zawiera dostępne publikacje w języku polskim i białoruskim dla ewentualnego wykorzystania na lekcjach historii. Elżbieta Traba w artykule *„Uczenie wielokulturowości”: podróż studyjna jako forma poznania kultury polskich Białorusinów* dzieli się doświadczeniami dotyczącymi podróży studyjnej z uczniami z XCIX Liceum Ogólnokształcącego im. Zbigniewa Herberta z warszawskiego Gocławia. Celem podróży było poznanie żyjącej w Polsce mniejszości białoruskiej oraz zwiedzenie najważniejszych ośrodków kultury białoruskiej na terenie pogranicza (Hajnówka, Zabłudów, Supraśl, Krynki, Bielsk Podlaski). Marzena Jaloza w tekście *Niemieccy historycy o Białorusi* prezentuje współczesne spojrzenie niemieckich historyków na temat Białorusi, jej historii, kultury i spraw współczesnych. Ostatni artykuł to recenzja Agnieszki Komorowskiej pt. *Historie Białorusi w nowych książkach*, w której omówiona została dwuczęściowa książka *Historia Białorusi*, autorstwa Hienadzia Sahanowicza i Zachara Szybieki. Jest to dzieło, które powstało w wyniku wieloletniej współpracy grupy historyków z Białorusi, Litwy, Ukrainy i Polski.

Otrzymaliśmy w sumie książkę, która spełnia zadania popularyzatorskie i winna być wykorzystywana przez nauczycieli historii zarówno w Polsce, jak i na Białoru-

si. Można mieć nadzieję, że praca ta stanie się początkiem i inspiracją do wielu nowych

ciekawych publikacji poruszających tematy polsko — białoruskie.

Lubow Frolak

BIAŁORUSKI PODRĘCZNIK ETNOGRAFII TERENOWEJ

Safronij P. Żłoba, *Polevaja etnografija. Teorija i praktika polevych etnografičeskich issledovanij*, Belarusskij gosudarstvennyj universitet im. Aleksandra S. Puškina, Brest 2001, 188 s.

Trudno wskazać inną niż etnografia dziedzinę nauki, z którą tak ściśle byłaby związana dialektologia. To właśnie etnografia dała początek badaniom nad terytorialnymi odmianami języka. Wspólne dla wymienionych dziedzin nauki jest zarówno podejście metodologiczne (zarówno etnografia, jak i dialektologia uwzględnia przede wszystkim przynależność człowieka do określonej społeczności), jak i specyficzne metody badawcze, wśród których istotne znaczenie mają badania terenowe. Właśnie metodyce badań terenowych jest poświęcona nowa monografia Safronija Żłoby.

Autor określa swoją monografię jako podręcznik, kierując ją w pierwszej kolejności do studentów oraz do osób zainteresowanych zagadnieniami etnograficznymi. Praca ta może być przydatna także dla tych badaczy, którzy zajmują się problemami z pogranicza etnografii i lingwistyki, w szczególności dla dialektologów — badaczy leksykalno-semantycznej warstwy języka, ściśle związanej ze zjawiskami kulturowymi określonej społeczności.

Ważną cechą recenzowanej pracy jest dążenie autora do zastosowania jednolitego podejścia do badanego materiału mieszczącego się w ramach analizy strukturalnej i wykorzystującego metodę modelowania. Wedle Safronija Żłoby modelowanie takie jest możliwe jedynie na podstawie wie-

dzy o prawidłowościach rządzących procesami społecznymi i zjawiskami kulturowymi, poznanymi w toku badań terenowych. Modelowanie musi być rezultatem analizy większej bazy faktów.

Jeśli idzie o same badania terenowe autor wydziela badania nad działalnością człowieka oraz nad etyką narodu (tradycje etyczne, zwyczaje, obrzędy, przekazywanie elementów kultury z pokolenia na pokolenie). Kładzie nacisk na zmienność nie tylko elementów i funkcji kultury materialnej, ale również rezultatów działalności intelektualnej — mitów, zwyczajów, obrzędów itd., będących odzwierciedleniem sposobu widzenia świata przez społeczność. Niewątpliwie cenna jest uwaga autora dotycząca konieczności zapisu zarówno samych zjawisk kulturowych, np. legend, jak i "racjonalnego" uzasadniania tych zjawisk, co wymaga zebrania materiałów dodatkowych. Takie podejście poszerza sposób rozumienia funkcjonowania danego zjawiska kulturowego, jego miejsca w dzisiejszym światopoglądzie i otwiera pole dla badań zarówno etnografów czy psychologów, jak i językoznawców.

Wiele cennych informacji przynosi rozdział poświęcony organizacji badań terenowych omawiający wszystkie etapy ekspedycji naukowej (określenie celu i zadań badawczych, poszukiwanie bazy, podział zadań i in.).

Niezbędnym warunkiem dobrego zapisu materiału etnolingwistycznego jest opanowanie przez eksploratora pewnych nawyków pracy z respondentami, co warunkuje jakość zebranego materiału. Interesującym pomysłem jest zaproponowany przez autora postulat dublowania informacji. Równie istotne są szczegółowo opisane zasady dokumentowania uzyskanych eksponatów etnograficznych i opracowania zapisów terenowych, wykonania tablic i schematów, prowadzenia dokumentacji fotograficznej i fonograficz-

nej. Mają one praktyczną wartość zwłaszcza dla początkujących dialektologów, którym brakuje często tego rodzaju doświadczenia.

Konkretną wartość praktyczną mają kwestionariusze do badań tradycyjnej medycyny ludowej, potraw ludowych, tradycyjnych strojów, obrzędów rodzinnych i do-
rocznych, pór roku.

Pozytywnie ocenić należy podanie podstawowych tez i ważniejszej literatury w końcu każdego podrozdziału. Brakuje jed-

nak ścisłych definicji niektórych ważnych pojęć — zwyczaju, rytuału, obrzędu. Wydaje się, że w omawianej pracy zagadnienia te podane są w sposób zbyt uproszczony, podręcznikowy (np. określenie rytuału jako zwyczaju o charakterze obowiązkowym).

Do rąk czytelników trafia kolejna pozycja, która niewątpliwie może się przyczynić do pogłębienia i wieloaspektowego widzenia badań, zarówno etnograficznych, jak i językoznawczych.

Jerzy Bartmiński

DIALEKTOLOG O TABU JĘZYKOWYM

Anna Krawczyk-Tyrpa, *Tabu w dialektach polskich*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, Bydgoszcz 2001, 345 s.

Problematyka tabu językowego i eufemizmów, podejmowana w ostatnich latach przez kilku autorów, by wymienić Zenona Leszczyńskiego, Annę Dąbrowską czy Annę Engelking, znalazła kontynuatora w osobie Anny Krawczyk-Tyrpy, znanej czytelnikom „Etnolingwistyki” ze świetnego szkicu pt. *Język źródłem wiedzy o człowieku*, opublikowanego w tomie drugim (1989) naszego rocznika. Autorka książki o *Tabu w dialektach polskich* wniosła do tych badań nowe elementy, sięgając po niewykorzystywany dotąd w takim zakresie bogaty materiał gwarowy zgromadzony w archiwach nowego słownika gwarowego PAN w Krakowie.

Jest to rozprawa w zamierzeniu i deklaracji samej Autorki etnolingwistyczna, tzn. zagadnienie tabu jest analizowane na tle wierzeń, przesądów i praktyk, które stanowią tradycyjny przedmiot zainteresowania etnologów i kulturoznawców, ale zostały przekonująco wprowadzone i wykorzystane w opisie językoznawczym.

Rozprawa obejmuje 6 dobrze skomponowanych części. Pierwsza definiuje tytuło-

we pojęcie, druga prezentuje przyjętą metodę pracy, trzecia i czwarta dają systematyczny przegląd bogatego materiału, który Autorka dzieli na „tabu pierwotne” (związane z nazywaniem Boga, demonów, czarów, śmierci, chorób i takich elementów przyrody, jak piorun, chmura, niektóre zwierzęta) i „tabu nowożytnie” (sprawy płci, nieczystości, ludzkich przywar). Dwa ostatnie rozdziały przynoszą spojrzenie na zjawisko tabuizacji z jeszcze innego punktu widzenia, są poświęcone metodom eufemizacji — poprzez zamianę *verbum proprium* na „lepsze lub inne” oraz ważnemu zagadnieniu funkcji wyrazów tabu i ich eufemizmów. Krótkie „zakończenie” zbiera najważniejsze wnioski rozprawy. Do tego dochodzi klasyczna obudowa każdego naukowego tekstu w postaci bibliografii, wykazu źródeł, rozwiązania (licznie stosowanych w pracy) skrótów, streszczenie angielskie i rosyjskie oraz indeks leksemów i frazemów gwarowych.

Rozprawa jest napisana z ogromną kulturą słowa, zdradza znakomite panowanie Autorki nad materiałem, na co złożyły się i szerokie humanistyczne odczytanie i lata jej pracy w krakowskim zespole dialektologicznym. Bardzo wartościowe i świeże są licznie w pracy rozsiiane nawiązania do osobistych sytuacji życiowych, rodzinnych, pokazujące zbieżność zjawisk tradycyjnych z wyobrażeniami dzieci.

W kluczowej kwestii rozumienia tabu Autorka idzie za Stanisławem Widłakiem, odróżniając tabu pierwotne i nowo-

żytne, z których pierwsze jest oparte na przesłankach religijno-magicznych, utożsamianiu nazwy z rzeczą i na uczuciu strachu przed sprowadzeniem przez mówienie o czymś samego groźnego przedmiotu czy zjawiska, drugie zaś na przesłankach natury społeczno-obyczajowej, na uczuciu wstydu, na chęci mówienia w sposób delikatny, uprzejmy, współczujący lub tylko skuteczny, interesowny. Zasadność i przydatność tego rozróżnienia wysuwam jako temat do dyskusji. Rozróżnienie tabu „pierwotnego” i „nowożytnego” ma bowiem w moim przekonaniu wartość ograniczoną, raczej tylko typologiczną, nie zaś historyczną, z jednej strony bowiem myślenie typu religijnego czy magicznego nie jest obce także współczesności (tym sprawom został poświęcony numer 13 „Etnolingwistyki”, w którym zjawiska magii językowej zestawiano z teorią aktów performatywnych Johna Austina; elementom prerefleksyjnym w mentalności ludzi współczesnych poświęcił w swoim czasie całą książkę Włodzimirz Pawluczuk, *Żywioł i forma*, 1978), z drugiej strony zaś trudno się zgodzić z implikowaną przez taki podział tezą, że w myśleniu „pierwotnym” względy natury społeczno-obyczajowej miałyby nie odgrywać większej roli.

Druga wątpliwość dotyczy samego rozumienia tabu, które wiąże się z doбором przykładów. Na ten temat więcej niż w omawianej publikacji powiedziała Autorka w znakomitym wcześniej opublikowanym artykule (którego niestety nie włączyła do rozprawy) z roku 1994 *Tabu językowe w czasie i przestrzeni. Przegląd problematyki*, opowiadając się za szerszym jego (tj. tabu) rozumieniem. Z definicji stwierdzając, że „tabu językowe to społecznie usankcjonowany zakaz mówienia o czymś lub wypowiedzania pewnych wyrazów”, a więc — za Z. Leszczyńskim — zarówno „tabu tematyczne”, jak i „tabu wyrazowe”, Autorka wyciągnęła wniosek, że należy włączyć do opisu zarówno przykłady eufemizacji, jak wulgaryzacji, a także różnego rodzaju wyrażenia synonimiczne, ekspresywne i nie tylko. W efekcie w książce znalazło się dużo

więcej wyrażen niż się można było spodziewać, np. dla spółkowania wyrażenia typu *figlować, łowić ryby, paść kozy*, ale i *grać, ruchać, rypać, pierdolić*; 'siedzenie' ma nie tylko swoje *verbum proprium* w postaci słów *dupa* i *rzyć* oraz wyrażenie eufemistyczne: *pupa, jupa, dusza, puzdra, kajsi, niżej krzebla*, ale też żartobliwie: *krewna, starka, sąsiada*, *przylepnica*, metaforyczne: *patelnia, spodek, sopucha* (dosł.: otwór rury piecowej), *rubaszne tylek, sraka, smrodnica, piernikarnia*; dla diabła nie tylko *diachel* (z eufemizującą zmianą fonetyczną), *diabelek* (eufemizujące zdrobnienie), *zły, nieprzyjaciel* (mówienie ogólnikami), *ten, on* (eufemizująca pronominalizacja), ale też liczne ekspresywne i intelektualne synonimy (*paskuda, nieczysty duch, lichy; szatan, bies, czart*) i bliskoznaczniki w jakimś tylko zakresie ekwiwalentne, a w istocie modelujące obraz diabła wedle pewnych specyficznych kryteriów: *kusy, gnojnik, kaduk, klobuk, skrzat, sraka, wychowaniec, omara, purtk, smętek* itp. To prawda, że „różne określenia «księcia ciemności» oprócz bogatej treści, dodatkowo, przynajmniej potencjalnie, mogą pełnić funkcję eufemizmów” (s. 55), jednak z braku wyraźnych językowych dowodów, czy choćby tylko uzualnych i metajęzykowych sygnałów ich eufemizacji, uważam to rozwiązanie za dyskusyjne.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że Autorka przyjąwszy szerszą interpretację tabu, zdaje sobie dobrze sprawę z niepewności i nawet ryzyka takiej decyzji. Uzasadniając rozszerzenie kategorii tabu i eufemizmu na całą synonimikę językową, pisze: „Znawcy przedmiotu twierdzą, że tabu w danej dziedzinie powoduje stałą wymienność nazw czy bardziej rozbudowanych określeń. Z biegiem czasu dawne eufemizmy powszednieją i przestaje się odczuwać ich melioratywny charakter. Dlatego uwzględniłam w pracy określenia odnoszące się do znaczenia tabu, nawet gdy brak dowodu na ich eufemistyczny charakter wyrażonego *expressis verbis*. Na przykład w moim materiale znajdują się aż 63 nazwy zajęcia, około 150 określeń kobiety rozpustnej i ponad 200

— diabła. Można przypuszczać, że te szeregi synonimów powstawały w dużej mierze jako rezultat tendencji do eufemizowania. Punktem centralnym byłoby znaczenie tabu, a kręgi rozchodzące się od tego punktu wyobrażałyby leksykalne realizacje znaczenia. Bliżej centrum — słowa tabu i ich ewidentne eufemizmy. Dalej — inne określenia, które może kiedyś powstały jako eufemizmy, a może jako ekspresywizmy, wyrazy żartobliwe lub pogardliwe." (s. 29). Gdyby argumentem na rzecz działania tabu miało być bogactwo synonimów, to za najsilniej tabuizowane rzeczy i zjawiska należałoby uznać np. głowę, jedzenie czy mówienie, ich synonimy są bowiem w języku bardzo liczne.

Jeśli idzie o wulgaryzmy, to być może lepiej sytuację językową interpretowałoby pojęcie tabu i komplementarne pojęcie „anty-tabu” czy też „naruszanie tabu”, czyli pojęcie „tabuizacji” i „detabuizacji”. Byłoby to rozwiązanie korespondujące z parą pojęć eufemizm — kakofemizm, stosowaną (za Klemensiewiczem) przez Annę Dąbrowską.

Ogólnie mówiąc — uwzględnienie przez Annę Krawczyk-Tyrpę synonimów przynależnych do różnych stylistycznych rejestrów słownictwa, sprawia, że pojęcie tabu ulega nadmiernemu rozszerzeniu, jeśli wręcz nie rozmyciu. Stawałbym więc po stronie S. Urbańczyka, który na konferencji w Mogilanach w roku 1993 opowiadał się za pojęciem tabu językowego bardziej wąskim, a przez to bardziej operatywnym. Autorka doskonale zna „metody rozpoznawania tabu językowego w dialektach” (taki tytuł nosi jeden z rozdziałów pracy; szerzej niż w książce pisała o tym sama Autorka w artykule z roku 1994)¹, metody te jednak (nie wszystkie) w pracy zostały zastosowane tylko jednostronnie, na rzecz włączania do zbioru, nie zaś — na rzecz wyłączania przykładów wątpliwych.

Jeszcze jeden szczegół z tym związany: W artykule *Tabu językowe...* z roku 1994 pisząc o metodach rozpoznawania eufemizmów, autorka wskazywała na możliwość „śledzenia różnych wersji jednego tekstu”. Ten sposób nie został jednak wykorzystany, choć mógł być z sukcesem zastosowany w przypadku tekstów powtarzalnych, folkloryzowanych, funkcjonujących jako klisze językowe, teksty stereotypowe. Wiele materiału z tego zakresu zawierają zwłaszcza tomy *Ludu* Kolberga wydawane od nowa przez pracownię poznańską i komentowane na tle rękopisów zbieracza. Szkoda, że nie został uwzględniony materiał pieśni ludowych, w których eufemizacja odgrywa rolę zasadniczą. Pokazała to D. Wężowicz-Ziółkowska w książce *Miłość ludowa*. Systematyczne zestawienia wariantów tekstu podaje *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (T. I, cz. 1, Lublin 1996, cz. 2, 1999). W pracy koniec końców „ludoznawczej”, bo dialektologicznej uwzględniona polszczyzna ludowa w jej wariacie artystycznym, określany jako ludowy język artystyczny, „język folkloru”. Jest on przecież bardzo bogaty w wyrażenia eufemistyczne np. dotyczące sfery erotycznej: *Lulajże mi, lulaj, małeńki lulasku, znalazłam ja ciebie w kalinowym lasku. Jakżem cię szukała, tożem se śpiwała, jakżem cię znalazła, tom se zapłakała*. Itp.

Podniesione dwie uwagi dyskusyjne w żadnej mierze nie naruszają bardzo wysokiej merytorycznej oceny książki. Daje ona dobry obraz lingwistycznych kompetencji Autorki, jej wyczulenia na językowe — fonetyczne, formalne — szczegóły, jej subtelne rozumienia jawnych i ukrytych sensów wyrażen, umiejętności analizy kontekstowej, pietyzmu dla zgromadzonych zapisów dialektologicznych i znakomitego operowania materiałem pochodzącym z różnych regionów Polski.

¹ *Tabu językowe w czasie i przestrzeni. Przegląd problematyki. Opuscula polonica et russica* II, pod red. Jana Wawrzyńczyka i Elizy Małek, Toruń 1994: 87–98.

Aneta Wysocka

JĘZYKOZNAWCA O LEKSYKOGRAFII

Mirosław Bańko: *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa. Studia o słowniku jednojęzycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, 336 s.

Jakie korzyści płyną z opracowywania słownika przez językoznawcę? Odpowiedź na to pytanie, które okazuje się wcale nie takie proste, znaleźć można w najnowszej książce Mirosława Bańki, redaktora naukowego *Innego słownika języka polskiego* (PWN 2001) a jednocześnie lingwisty. Książka ta, opublikowana nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego pod skromnym tytułem *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa*, w ciekawy, inspirujący, a miejscami zabawny sposób opowiada o tym, jak mają się do siebie językoznawcze teorie i słownikarska praktyka.

Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa to zbiór studiów poświęconych wybranym problemom, które wyłoniły się podczas prac nad *Innym słownikiem języka polskiego*. Poruszone tu kwestie stanowiły, a wiele z nich wciąż stanowi, wyzwanie tak dla leksykografów, jak i dla lingwistów. Wśród tych kwestii znalazły się zagadnienia ogólne, jak na przykład relacje między typem racjonalności a znaczeniem wyrazu czy relacje między leksyką a gramatyką oraz kwestie szczegółowe, jak problem rodzaju gramatycznego, klasyfikacji zaimków czy partykuł. Najwięcej miejsca zajmuje w książce omówienie zastosowanej w *Innym słowniku*... nowej koncepcji objaśniania znaczeń wyrazów oraz ich opisu gramatycznego.

Autor już na wstępie podaje w wątpliwość opinię, że dobry zespół redakcyjny słownika jednojęzycznego powinien się rekrutować spośród filologów. Twierdzi, iż lingwistyka *nie daje leksykografii dostatecznych podstaw teoretycznych* (s. 21). Zauwa-

ża jednak, że z sytuacji, gdy filolog jest jednocześnie autorem haseł słownikowych, mogą płynąć liczne korzyści, także dla językoznawstwa, ponieważ słownik to *punkt obserwacyjny i dogodne miejsce do weryfikacji różnych hipotez lingwistycznych* (s. 7).

Według Mirosława Bańki redagowanie słownika stawia językoznawcę w wyjątkowej sytuacji, gdyż z jednej strony *uniemożliwia ucieczkę od trudnych pytań*, z drugiej zaś *uświadamia umowny charakter odpowiedzi*, które są uzależnione od celów słownika, od projektowanego odbiorcy itd. (s. 149 nlb.). Snując rozważania nad statusem leksykografii jako dyscypliny z pogranicza nauki i „rzemiosła”, autor wskazuje na ważną różnicę między pracą naukową a słownikarstwem: w tej pierwszej można, czasem trzeba, zostawić pewne kwestie otwartymi i poprzestać na naświetleniu ich z rozmaitych perspektyw; leksykograf tymczasem musi decydować się na jednoznaczne rozstrzygnięcia, które przełożą się na dobór i układ haseł, treść artykułów hasłowych oraz sposób podawania różnego rodzaju informacji. Ponadto w słowniku, inaczej niż w rozprawie naukowej, nie ma miejsca na uzasadnienia. W związku z tym książka z zawartymi w niej wyjaśnieniami motywów, jakimi kierował się leksykograf, jest interesującą propozycją dla tych użytkowników słownika, którzy chcą z niego korzystać bardziej świadomie, a zwłaszcza dla lingwistów. Propozycją tym atrakcyjniejszą, że *Inny słownik*... ma charakter pod wieloma względami pionierski na gruncie polskim.

Najłatwiej zauważalną cechą wyróżniającą *Inny słownik języka polskiego* spośród słowników polszczyzny ogólnej jest sposób definiowania. Zastosowany w nim typ definicji Bańko określa jako *definicje kontekstowe*: *definicją kontekstową jest zdanie, w którym definiowana jednostka występuje w naturalnym dla siebie kontekście, w sąsiedztwie innych wyrazów, i objaśniana jest w relacji do nich* (s. 92 nlb.). Autor wskazuje na jasność i precyzję opisu jako główne zalety wynikające ze stosowania tego typu definicji, co niewątpliwie jest prawdą.

Pewne zastrzeżenia może jednak budzić ściśle rozróżnienie pomiędzy definicją kontekstową a definicją aksjomatyczną (przez postulaty), a już niewątpliwie kontrowersyjne jest stwierdzenie, że przydatność tej ostatniej w opisie języka naturalnego jest bardzo ograniczona (s. 93). Trudno się z tym zgodzić, zważywszy chociażby na to, jak znaczną rolę eksplikacyjną odgrywają cytaty zamieszczone w artykułach hasłowych *Innego słownika*. . . Czy nie pełnią one podobnej funkcji jak postulaty w definicji aksjomatycznej? Nawiasem mówiąc, w językoznawstwie polskim już od przeszło dwudziestu lat obserwuje się tendencje do odchodzenia od klasycznego sposobu definiowania ku nowej formule, bliskiej właśnie definicjom aksjomatycznym. Mam tu na myśli przede wszystkim, choć nie tylko, szkołę lubelską i powstający w Lublinie *Słownik stereotypów i symboli ludowych* (por. *Zeszyt próbny* tegoż słownika, Wrocław 1980). Inną właściwością charakterystyczną dla definicji zastosowanych w *Innym słowniku*. . . jest potoczność, rozumiana szeroko i obecna na dwu płaszczyznach: epistemologicznej i stylistycznej. Potoczność epistemologiczna to odzwierciedlanie utrwalonego w kulturze — przede wszystkim w języku — potocznego (obiegowego) obrazu świata. Potoczność stylistyczna polega zaś na umieszczaniu definiowanej jednostki leksykalnej w naturalnym dla niej kontekście, w sąsiedztwie innych wyrazów, i objaśnianiu jej w relacji do nich, a także na używaniu w tych objaśnieniach języka „zwyczajnego”, nienaukowego, a więc potocznego oraz na rezygnacji z kwalifikatorów oznaczanych skrótami. Taki model definiowania wybrano przez wzgląd na odbiorcę — słownik adresowany do niespecjalistów miał „mówić ich językiem”. Inspirację stanowiły angielskie słowniki pedagogiczne, zwłaszcza *Collins Cobuild English Language Dictionary*.

Istnieje duża zbieżność między tą metodą definiowania a współczesnymi teoriami semantycznymi, choć autor parokrotnie podkreśla, iż — wbrew intuicji — wpływy tychże teorii na kształt słownika nie zawsze

są bezpośrednie i oczywiste. Tym jednak, co niewątpliwie łączy kognitywistów i etnolingwistów z autorami *Innego słownika języka polskiego* jest sposób rozumienia celów swojej pracy. Mirosław Bańko pisze: *Jednym z najważniejszych zadań współczesnej semantyki jest rekonstrukcja naiwnego obrazu świata, odzwierciedlającego się w języku. Ten sam cel powinien przyświecać leksykografii* (s. 123 nlb.).

Także niektóre szczegółowe rozwiązania zastosowane w *Innym słowniku*. . . mają swe korzenie w teoriach lingwistycznych, które wywarły wpływ m.in. na kwestię tak zasadniczą, jak wybór hiperonimów definiowanych wyrazów. Na ten temat wypowiadali się różni językoznawcy, a punktem wyjścia ich rozważań była krytyka konkretnych definicji słownikowych. Bańko referuje trzy koncepcje kategoryzowania leksemów: Anny Wierzbickiej, Macieja Grochowskiego i Jerzego Bartmińskiego. Ocenia je pod względem przydatności dla leksykografii. Konkluzja jest taka, że Wierzbicka i Grochowskiego *interesuje budowanie definicji absolutnych, niezależnych od tego, kto mówi i do kogo mówi* (s. 116), natomiast Bartmiński uzależnia sposób definiowania od punktu widzenia i typu racjonalności użytkownika języka. Ta ostatnia propozycja najlepiej, zdaniem Mirosława Bańki, odpowiada potrzebom opisu słownikowego.

Kolejnym ważnym problemem leksykograficznym, w rozwiązaniu którego pomogła teoria językoznawcza, jest ustalanie kryteriów wyodrębniania jednostek leksykalnych. Kwestia ta poruszona została w rozdziale poświęconym związkom frazeologicznym i sposobom ich rejestrowania w słowniku. Autor zreferował koncepcję Anny Pajdzińskiej, która postuluje, by w analizie frazeologizmu uwzględniać motywację, co pozwala na zhierarchizowanie jego komponentów. Ma to zastosowanie praktyczne, gdyż daje odpowiedź na pytanie, pod jakim hasłem użytkownik języka najprawdopodobniej poszukiwałby definicji danego związku frazeologicznego. Jest także cenne z punktu widzenia nauki — *pozwała pełniej ukazać spój-*

ność systemu leksykalnego oraz więź między językiem a myślą i językiem a kulturą (s. 183).

Omawiając zastosowany w *Innym słowniku*... nowy model opisu gramatycznego, Mirosław Bańko stwierdza, że rozwiązania zaproponowane dotychczas przez lingwistów okazały się niewystarczające w konfrontacji z obszernym materiałem empirycznym, z którym musieli się zmierzyć leksykografowie. Materiał ów był bogatszy od tego, co dotychczas objęły słowniki i gramatyki: *Zadanie podjęte w Innym słowniku — opatrzenie opisem gramatycznym wszystkich jednostek leksykalnych — nie miało [...] precedensu, w każdym razie w słownikach niespecjalistycznych* (s. 285). Kwestiom gramatycznym poświęcono w książce wiele miejsca. Zajmują aż osiem rozdziałów, w których jest mowa kolejno: o informacjach fleksyjnych w *Innym słowniku*..., o zaimkach, rodzaju gramatycznym, czasownikach niewłaściwych, imiesłowach biernych, wykrzyknikach, spójnikach i partykułach oraz o jednostkach o nietypowej charakterystyce gramatycznej.

Sporo uwagi poświęca autor bazie materiałowej *Innego słownika języka polskiego*, czyli korpusowi PWN. Podaje szereg argumentów, by przekonać o konieczności opierania się na korpusach przy pisaniu słowników, co w polskiej leksykografii nie było ogólnie przyjętą praktyką. Takie działanie ma po pierwsze weryfikować intuicję językową leksykografa, a po drugie — umożliwić krytyczny ogląd dokonań poprzedników, na których słownikarze czasem ślepo się wzorują: [leksykograf] zaczyna się zastanawiać, czy pominąć jakąś formę wyrazową, skoro wcześniej wydany słownik ocenił ją negatywnie, czy też uwzględnić ją, skoro uwzględniono ją już w jakimś trzecim słowniku. Pytanie, czy dana forma jest używana i jak bardzo jest rozpowszechniona, schodzi na dalszy plan. Zamiast być obrazem języka słownik zaczyna być obrazem myślenia o języku, zamiast rejestrować fakty językowe — rejestruje, zwykle niejawnie, poglądy, a także przesady (s. 18). Oto przykład: Słowni-

ki podają np. oboczne formy *dłońmi* i *dłońiami*, ale liczba ich wystąpień w korpusie PWN, liczącym przeszło 50 milionów słów, wynosi, odpowiednio, 557 i 3, drugą formę więc pominęto (s. 196). Korzyść dla językoznawstwa, jaka wynika z tworzenia korpusów na potrzeby słowników, jest oczywista — i słowniki, i same korpusy, z których można korzystać oddzielnie, są po prostu wiarygodnymi źródłami informacji.

Interesujące są także wygłoszone w książce poglądy na normę językową i na to, czy umieszczać w słowniku informacje o charakterze poprawnościowym. W *Innym słowniku*... formy uznawane za błędne — o ile są w użyciu — nie zostały pominięte, lecz odnotowane i opatrzone informacjami typu: *Niektóre osoby uważają to znaczenie za niepoprawne. Słowo czasem krytykowane jako niepoprawne*. Autor w następujący sposób uzasadnia takie postępowanie: *Opisując w hasłach „Innego słownika” z jednej strony rzeczywiste użycie wyrazu, a z drugiej społeczne wyobrażenia na jego temat, sprowadzamy cele normatywne słownika do celów opisowych (np. nie piszemy, że coś jest błędem językowym, ale że jest uważane za błąd)*. Tradycyjne przeciwstawienie słownika normatywnego i opisowego znika wówczas, gdyż słownikiem normatywnym okazuje się po prostu słownik, który rzetelnie opisuje język, tzn. uwzględnia zarówno jego rzeczywiste funkcjonowanie w społeczeństwie (uzus), jak i jego społeczny odbiór (normę) (s. 75).

W przypadku książki *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa* można mówić o swoistej kompozycji klamrowej, jeśli weźmie się pod uwagę, że rozdział pierwszy i ostatni ukazują słownikarstwo w kontekście społecznym. Z rozdziału pierwszego dowiadujemy się między innymi, że: *W świecie anglosaskim słownik języka angielskiego jest drugą po Biblii książką w każdym domu, a w Stanach Zjednoczonych [...] w sprzedaży znajdują się nawet specjalne stoliki przeznaczane do tego, by leżał na nich rozłożony słownik*. W polskich domach, jak wykazały badania CBOS, słowniki języka polskiego

(różnych typów, w tym ortograficzne) uste-
pują tylko książkom kucharskim, a wyprze-
dzają Biblię (s. 15). Rozdział ostatni, przed-
stawiający panoramę leksykografii polskiej
ostatniego sześćdziesięciolecia, mówi o ko-
mercjalizacji i *desakralizacji* tej dyscypli-
ny po roku 1989, czyli w warunkach go-
spodarki rynkowej. Przez słowo *desakrali-
zacja* Bańko rozumie *odejście od traktowa-
nia pracy nad słownikiem (i dyskusji nad
nim) jako obywatelskiej powinności* (s. 309),
czego konsekwencją jest nastawienie niektó-
rych autorów i wydawców na szybki zysk

bez względu na poziom merytoryczny opra-
cowania. Mirosław Bańko wyraża przeko-
nanie, że w obliczu tak znacznego rozsze-
rzenia się oferty wydawniczej istnieje pilna
potrzeba po pierwsze komentowania bieżą-
cej produkcji, a po wtóre — popularyza-
cji wiedzy o słownikach i leksykografii ja-
ko takiej. Nie sposób się z tym nie zgodzić.
Można tylko dodać, że książka *Z pogranicza
leksykografii i językoznawstwa* — prócz te-
go, że daje lingwistom do myślenia — ma
szansę dobrze spełniać zadania populary-
zatorskie.

Lubow Frolak

ETNOLINGWISTYCZNY OPIS DEMONÓW UKRAIŃSKICH

Natalja Chobzej, *Guculs'ka mifologija.
Etnolingwistyčnyj slovnyk*, Lviv 2002,
215 s.

Recenzowany słownik mitologii hucul-
skiej jest efektem wieloletniej pracy badaw-
czej i licznych eksploracji terenowych autorki.
Na podstawie zapisów własnych i dostęp-
nej literatury naukowej Natalia Chobzej do-
konała — najpełniejszego jak dotąd — opi-
su leksykograficznego demonimów z obszaru
Huculszczyzny.

W skład słownika wchodzi nazwy po-
staci mitycznych, należących do tzw. siły
nieczystej, jak również nazwy osób mają-
cych kontakt z istotami mitycznymi, czę-
sto przeciwstawiających się im. W słowniku
występują zarówno nazwy lokalne, używane
wyłącznie w gwarach huculskich (np. *hader*
'osoba, która potrafi leczyć ukąszenia węży',
harhon 'diabeł, władca piekła'), jak i nazwy
znane na szerszym terytorium południowo-
zachodnich gwar ukraińskich, występujące
w różnych narzeczach języka ukraińskiego
i w gwarach wielu języków słowiańskich. W
obrębie artykułu hasłowego podano seman-
tykę demonimu, określono obszar jego funk-

cjonowania, podano źródła, w jakich zano-
towano daną nazwę.

Artykuł hasłowy w słowniku ma ce-
chy szkicu semantyczno-funkcjonalnego i hi-
storyczno-etymologicznego, zawiera zebra-
ne przez autorkę informacje na temat zna-
czenia i funkcji demonimu w gwarach hucul-
skich. Należy podkreślić, iż w słowniku wy-
korzystano w pełni ukraińskie źródła leksy-
kograficzne, co ma duże znaczenie z uwagi
na fakt, że wiele z tych źródeł jest niedo-
stępnych dla zainteresowanych.

Natalia Chobzej zwraca uwagę na wie-
loznaczność demonimów oraz hierarchię ich
znaczeń: na podstawie analizy kontekstów
i ustaleń badaczy autorka określa znacze-
nie demonimu, jego użycia przenośne (np.
aridnyk — s. 28), funkcjonowanie w zwią-
zkach frazeologicznych czy syntaktycznych
(np. *blud* — s. 45). Ważne miejsce zaj-
muje informacja o stylistycznym charakte-
rze danej nazwy, jej występowaniu w róż-
nych sytuacjach, o jej wariantach fonetycz-
nych i słowotwórczych. Autorka wskazu-
je również na występowanie wyrazów po-
chodnych, utworzonych od danego demo-
nimu, podaje też ich semantykę (np. de-
rywaty nazwy *baba* — s. 32). W słow-
niku odnajdujemy informacje o funkcyj-
nowaniu derywatów i struktur posiadają-
cych wspólny rdzeń (np. struktur z rdze-
niem *-baj-*), występujących zarówno w gwa-
rach karpackich, jak i na szerszym teryto-

rium. Przytacza się synonimy kontekstualne (np. *wowkun* 'mężczyzna który na pewien czas może zmienić się w wilka' i *wowk* — s. 72–73) i nazwy synonimiczne. Odnutowano również funkcjonowanie poszczególnych demonimów w przysłowiach i porzekadłach oraz w legendach i przekazach ludowych, w szczególności w legendach o stworzeniu świata, co jest ważne zarówno dla określenia semantyki konkretnego demonimu, jak i ze względu na kulturowo-światopoglądowe znaczenie systemu demonimów, ich zmienność w czasie i przestrzeni. Służą temu liczne teksty, przy których podaje się lokalizację zapisu.

Przedstawiona w słowniku Natalii Chobzej charakterystyka etymologiczna demonimów powstała w oparciu o różnorodne źródła: słowniki etymologiczne, opracowania naukowe, materiały etnograficzne; daje to autorce możliwość konfrontowania różnych wersji pochodzenia nazw, jak i przedstawienia własnych poglądów dotyczących etymologii.

Demonologia gwar huculskich została przedstawiona nie tylko na tle innych gwar języka ukraińskiego, ale też w porównaniu z demonimami występującymi w dialektach języka polskiego, czeskiego, słowackiego, rosyjskiego, białoruskiego oraz w innych językach słowiańskich i niesłowiańskich.

Jerzy Bartmiński

STAROHINDUSKI MIT KOSMOGONICZNY PRZEZ PRYZMAT KOGNITYWNEJ TEORII METAFORY

Joanna Jurewicz, *Kosmogonia Rygwed. Myśl i metafora*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 2001, 399 s.

Książka Joanny Jurewicz pt. *Kosmogonia Rygwed. Myśl i metafora* podejmuje jedno z najciekawszych i zarazem naj-

Zaletą słownika jest podanie informacji dotyczących czasu wchodzenia demonimu do leksyki ukraińskiej oraz odnotowanie nazwy w najstarszych zabytkach języka ukraińskiego (np. *baba* w znaczeniu demonologicznym — XI w., w utworach Cyryla Turowskiego). W słowniku umieszczono materiał dający możliwość porównania semantyki i aktywności funkcjonowania leksemów w XIX w. — na pocz. XX w. i wspólnie.

Niezwykle przydatne dla zrozumienia światopoglądu badanej grupy etnicznej są eufemizmy np. *win / toj* (s. 64–69) i różne formuły-eufemizmy, w których skład wchodzi zaimek *win* lub *toj*: *toj, Duch Śwityj z namy; byj go syła boża; winb propaw by i in.*; rejestrowane eufemizmy mają swoją lokalizację, dodatkowo ilustrują je miniteksty, zamieszczono również komentarz dotyczący ich używania i semantyki nazw opisowych. Przykładem wieloznacznej nazwy eufemistycznej jest hasło *szczezby* (s. 191–193); nazwę tę badaczka odnotowała w 4 znaczeniach.

Do kręgu językoznawców i etnografów trafia nowe cenne źródło materiału etnolingwistycznego, odzwierciedlające zakres i stan systemu demonimów jednego z najbardziej oryginalnych terenów Słowiańszczyzny.

trudniejszych zadań — odtworzenia filozoficznego sensu zawartego w starohinduskiej kosmogonii w oparciu o najstarsze teksty sprzed ponad 3 tysięcy lat. Kosmogonia ta stoi w jednym szeregu z wielkimi znanymi kosmogoniami: babilońską, egipską, grecką i najbliższą naszej kulturze kosmogonią biblijną, judeochrześcijańską, wykazuje zarazem znaczną wobec nich odrębność. Jak jest sens badań nad tego rodzaju pozornie przebrzmiałymi koncepcjami? Odpowiedział na to niedawno Jacek Salij podkreślając, że „W swoich kosmogoniach ludy i kultury spowiadają się z właściwego sobie rozumienia rzeczywistości. W mitach przedsta-

wiających początek świata i człowieka odślaniają bowiem same fundamenty, na których poszczególne cywilizacje budują swoje rozumienie Boga i świata, człowieka i hierarchii wartości" (w tomie: *Biblia a kultura Europy*, Łódź 1992, t. 1, s. 9). Rekonstruowany przez J. Jurewicz starohinduski obraz świata oparty jest na ideach kontrastujących z podstawowym dla naszej kultury mitem judeochrześcijańskim w kilku zasadniczych punktach: zakłada istnienie świata od zawsze; obca mu jest biblijna idea *creatio ex nihilo*; nie wyłącza sfery sacrum z ogólnej sfery bytu, nie zna idei osobowego Boga transcendentnego; jest monistyczny także w takim sensie, że utożsamia rzeczywistość z jej poznawaniem. Tak wielka odrębność koncepcji hinduistycznych stwarza ogromne trudności przy ich studiowaniu i pisaniu o nich, także ustanawia bariery mentalne dające o sobie znać przy tłumaczeniu starohinduskich tekstów na język polski. Niektóre koncepcje wydają się wręcz nieprzetłumaczalne. Autorka postanowiła tym wyzwaniem stawić czoła.

Książka o kosmogonii Rygwedy ma przemyślaną strukturę. Składa się ze *Wstępu* oraz zasadniczej części analitycznej obejmującej *Wydarzenia definiujące*, opisane w trzech obszernych partiach: *Ekspansja*, *Powstanie porannego światła* i *Tłoczenie Somy*. Czwartą część rozprawy poświęcono metaforom filozoficznym, całość została zamknięta *Zakończeniem*. Dołączono bibliografię tekstów źródłowych i opracowań, wykaz stosowanych skrótów, bardzo krótki indeks imion i pojęć oraz równie krótki indeks ważniejszych metafor niewymienionych w spisie treści, wreszcie indeks cytowanych wersów Rygwedy. Osobnym fragmentem końcowym jest angielskie streszczenie całości (s. 390–399).

Kluczowym dla metodologii rozprawy pojęciem jest metafora w ujęciu kognitywnym. Autorka powołuje się na głośną książkę Lakoffa i Johnsona z roku 1980, znaną w polskim przekładzie prof. T. Krzeszowskiego *Metafory w naszym życiu* (1988) oraz nieco późniejszą Lakoffa i Turnera *More*

than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor (1989), przyjmując od amerykańskich autorów fundamentalną tezę, wedle której „metafory stanowią sposób nie tylko wyrażania świata, ale także o nim myślenia” (s. 10), są więc zjawiskiem z płaszczyzny poznawczej, a nie tylko językowej, powierzchniowej. Ta teza ma dla rozprawy znaczenie podstawowe. Można co prawda zastanawiać się, czy przyjmowana za kognitywistami amerykańskimi teza o „doświadczeniowym podłożu metafor” jest przystawalna do badania tekstów *par excellence* sakralnych, jakimi są teksty Rygwedy, i czy jest w ogóle weryfikowalna w sytuacji niemożliwości rekonstruowania ramy doświadczeniowej odległego w czasie plemienia Arjów, ale po pierwsze, teza ta nie przesądza o wartości samych analiz, opartych na tekstach, po drugie zaś, i to jest ważniejsze, Autorka docenia także drugie, kulturowe, źródło metafor Rygwedy (choć ogranicza się do opisu metafor doświadczeniowych): „[...] nie tylko doświadczenie stanowi pożywkę dla procesu tworzenia metafor. Są nią również inne metafory wyrażające językowy światobraz kulturowej społeczności poetów. Rygweda jest przede wszystkim wyrazem jego świadomego przetwarzania i tworzenia nowych, bazujących na nim metafor. Powstają tutaj zręby kulturowego kodu późniejszej indyjskiej cywilizacji, nieustannie sięgającej do metafor uformowanych w Rygwedzie”. (s. 11).

Z ogromnego materiału Rygwedy Autorka wybrała najważniejsze metafory związane z kosmogonią, zmierzając do odpowiedzi na pytanie o rygwedyjską koncepcję stworzenia świata, dającą się wyłuskać z metaforycznego tekstu. Posługuje się pojęciem „wydarzeń definiujących”, których opis „stanowi swoisty zbiór definicji, na podstawie których budowane są metafory”, a które to wydarzenia skłonna jest wyprowadzać z „codziennego doświadczenia”. Należą do tego zespołu takie wydarzenia, jak: walka z wrogami, zdobycie przestrzeni, wód i bogactw, zdobycie krów, wypływy rzek z gór, wschód zorzy i słońca, krzesa-

nie Agniego (ognia), tłoczenie napoju Somy, somiczna ekstaza, deszcz. Wszystkie te procesy są życiodajne, służą kreacji. Autorka zwraca uwagę na to, że „wszystkie wydarzenia definiujące opisane są w Rygwedzie w taki sposób, jakby miały tę samą strukturę”, co jest — jak sądzi — nie tyle wynikiem ich rzeczywistej natury, co raczej rezultatem pewnego sposobu ich konceptualizacji przez twórców poematu. Jest w tym stanowisku całkowicie zgodna z kognitywną teorią języka.

W tym miejscu nasuwają się następujące uwagi:

1) W kognitywnej koncepcji metaforę przedstawioną przez Lakoffa i Johnsona ważną rolę odgrywa modelowanie pojęciowe procesów metaforycznych wedle schematu: ŻYCIE TO PODRÓŻ, MIŁOŚĆ TO GRA, CZAS TO PIENIĄDZ itp., z wyraźnym odróżnieniem i skontrastowaniem domeny docelowej i źródłowej, z których pierwsza jest bardziej abstrakcyjna, druga — bardziej konkretna. Autorka rozprawy tej propozycji opisu nie wykorzystwała.

2) Autorka nie rozgranicza terminów symbol i metafora, używa ich wymiennie, np. mrok jako symbol, s. 25; wrogowie jako symbol mroku, s. 41 i 62, symbole mroku, s. 86; „krowy jako symbol blasku” i „uwolnienie krów jako metafora poranka”, s. 88-89 itp. Badania M. Eliadego pozwoliły połączyć funkcje obrazów symbolicznych z całościową wizją świata budowaną na założeniu istnienia obiektywnej, niewidzialnej sfery sacrum objawiającego się poprzez znaki widzialne, pozostające z niewidzialną, wierzeniową sferą w pewnym głębokim, choć ukrytym związku. Metafora takich założeń ontologicznych nie wymaga, jest zjawiskiem ze sfery epistemicznej, subiektywnej, jej istotą jest „rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (Lakoff, Johnson 1988, s. 27), a jej domeną jest już także mowa potoczna i egzystencjalne doświadczanie somatyczne, a nie — metafizyczne.

3) Z uwagą poprzednią wiąże się następujące pytanie — o relacje między meta-

forycznym a mitologicznym (niemetaforycznym) rozumieniem pewnych obrazów. Czy np. rozprzestrzenianie się światła i powstawanie przestrzeni utożsamiane z wznoszeniem ramion przez solarne boga Sawitra i trzymania lejców (s. 100-101) — rzeczywiście — jak przyjmuje Autorka — jest pojmowane tylko jako metafora, a więc obraz umowny, czy może — jest (było!) wyobrażeniem mitologicznym, traktowanym jako realne? J. Jurewicz zdaje sobie wyraźnie sprawę z hipotetyczności koncepcji metaforycznej, pisze bowiem np. podsumowując wywody na temat poranka, że „nie sposób ostatecznie rozstrzygnąć, czy zbieżność w opisach ekspansji i poranka oraz przedstawienie ich jako pozostających we wzajemnej zależności jest wyłącznie wynikiem tworzenia ogólnego języka metafor, czy także przejawem przekonania rygwedyjskich poetów o identyczności czy wręcz tożsamości obu tych procesów. Jeżeli przyjęłoby się ostatnią możliwość, wówczas ekspansja i poranek stanowiłyby dwa aspekty — człowieczy i kosmiczny — jednego życiodajnego procesu” (s. 110). Wydaje się, że w tekście opartym — jak Rygweda — na religijnej koncepcji świata to drugie rozumienie obrazów jest właściwsze.

4) Największe trudności sprawia tłumaczenie archaicznych tekstów, nie tylko ze względu na znaczną specyfikę czy wręcz idiomatyczność oryginału, jego wieloznaczność, nieokreśloność i rozmytość znaczeniową, ale też dlatego, że polskie odpowiedniki sanskryckich wyrazów mają konotacje tak odmienne, że sens pierwotny nie może być za ich pomocą adekwatnie oddany. Autorka wykazuje w tym zakresie znaczną samodzielność, aczkolwiek wyniki końcowe nie są — moim zdaniem — jeszcze zadowalające. Zakładam, że każde tłumaczenie można oceniać według dwóch kryteriów: z punktu widzenia adekwatności czy ściślejsz — ekwiwalencji wobec oryginału i z punktu widzenia klarowności (funkcjonalności) na gruncie nowego języka, w tym przypadku polskiego. Współczesna teoria przekładu (por. R. Lewicki, *Obcość w odbiorze prze-*

kladu, Lublin 2000) stawia to drugie kryterium bardzo wysoko. Oba te wymogi są w przypadku Rygwedy trudne do pogodzenia, przekłady podawane w pracy mają charakter przekładów filologicznych, kryterium adaptacji funkcjonalnej zostało odsunięte. Stąd wiele fragmentów trudno akceptowalnych na gruncie polszczyzny. Przykładowo: pisząc o „krzesaniu Agniego” (s. 114–136) używa się słowa „krzesać” w trudno akceptowalnym połączeniu: znaczeniem podstawowym tego czasownika w j. polskim jest ‘doprowadzać do powstania ognia przez użycie krzesiwa’, co się źle godzi z pisanym dużą literą Agnim — animistycznym obrazem ognia. Podobnie jest z „krzesaniem Agniego” z ukrywającego go mroku, z nocy, z „krzesaniem mentalnym” (s. 119), które miałyby dawać podstawę do utożsamienia ognia z poznaniem itd. Jeśli czytamy, że Agni „rozbija skalę żarem, płomieniem” (s. 121), to z kolei kłóci się to z polskim znaczeniem słowa „rozbijać” — ‘uderzać czymś twardym’. Albo: „Naraśnasa, namaszczający siedziby, trojgu niebiosom przeciw[waży] mocą, o pięknym płomieniu, zraszając obiatę myślą ociekają topionym masłem, niechaj namaści bogów na głowie ofiary” (s. 124). Itp.

Pewnym usprawiedliwieniem językowej chropowatości jest założenie, że chodzi w rozprawie o przekład czysto filologiczny, a nie literacki, jednak takich niedających się na gruncie języka polskiego dobrze zinterpretować połączeń wyrazowych jest w rozprawie zbyt wiele. Także w formułach wprowadzanych przez samą Autorkę jest wiele połączeń zaskakujących obcością myślową i językową, np.: *metafora wzbudzania ugotowanego mleka w surowych krowach, metafora potomka wód, metafora leżącego się miodem kopyta* itp. (por. zwłaszcza „indeks ważniejszych metafor” na s. 384).

Niezależnie od tych wątpliwości należy podkreślić, że książka Joanny Jurewicz stanowi niezwykle cenną, bo rozległą i kom-

petentnie przygotowaną dokumentację tekstową, która pozwala poznać i rekonstruować historyczne i typologiczne tło także kultury polskiej, wydzielać w niej jej najbardziej archaiczne warstwy. Niektóre takie archaiczne elementy były wskazywane w na drodze porównawczych analiz etymologicznych, by wymienić monumentalne opracowania Emila Benveniste’a *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) i Tomasa Gamkrelidzego i Władysława Iwanowa *Indoeuropejski język i indoeuropejcy. Rekonstrukcja i istorikotipologicznej analiz prajęzyka i protokultury* (Tbilisi 1984). Ale nie tylko poszczególne wyrazy polskie, jak *miesiąc, słońce, ogień, dzień* i wiele innych — mają stare praindoeuropejskie korzenie; nawiązania do bardzo odległej tradycji mają też „semantemy” jako korelaty znaczeniowe ekwonomicznych (synonimicznych) wyrażen (nazwy członków rodziny, roślin, zwierząt, części ciała, stron świata, ukształtowania ziemi itp.), a także pewne elementy tradycyjnego kodu zachowaniowego i wierzeniowego (np. modlitwy do ognia, powitania słońca, zamówienia chorób). Autorka odtworza elementy tego starożytnego kodu językowego i kulturowego na podstawie tekstu Rygwedy. Elementy zbieżne z nimi wciąż jeszcze są — a przynajmniej były jeszcze w XX wieku — odnajdywane w przez folklorystów i etnografów w kulturze polskiej, zwłaszcza (ale nie tylko) ludowej. Tworzą w tej kulturze warstwę najbardziej archaiczną, przedchrześcijańską. Studiowanie ich stanowi jeden z aktualnych postulatów etnofilologii.

Uwaga końcowa. Nie dysponujemy pełnym polskim przekładem *Rygwedy*, co stanowi coraz bardziej odczuwalną lukę w naszym piśmiennictwie. Pozwolę sobie wyrazić nadzieję, że Autorka o tak rzadkich i solidnych kompetencjach rozważy możliwość podjęcia w niedalekiej przyszłości tego niezwykle trudnego zadania.

Krzysztof Wrocławski

WIKTOR JEWGIENIEWICZ
GUSIEW (1918–2002) —
CZŁOWIEK I UCZONY

Jeśli ktoś z folklorystów słowiańskich w ostatnich dziesięcioleciach osiągnął rangę jednoosobowej instytucji; oceniającej, doradczą, inspirującą, to był nim na pewno folklorysta rosyjski z Leningradu-Petersburga, Wiktor Jewgieniewicz Gusiew. Jeden z inicjatorów powołania do życia w roku 1963 na V Kongresie w Sofii Komisji do spraw Folkloru Słowiańskiego przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów, jej wieloletni przewodniczący aż do swej śmierci, szczególną troską otaczał wszelkie działania służące koordynacji i bliższej współpracy tego gremium, skupiającego liczne grono badaczy folkloru słowiańskiego z całego świata.

Wiktor Jewgieniewicz Gusiew urodził się 2 maja 1918 roku w Mariupolu na Ukrainie, a szkołę średnią z wykształceniem muzycznym ukończył na Białorusi w Homlu, po czym studia wyższe odbywał w Moskwie, gdzie miał okazję zetknąć się z tak wybitnymi uczonymi folklorystami, jak Jurij M. Sokołow czy Erna Pomierancewa. Wojna przeszkodziła Gusiewowi w dalszej naturalnej kontynuacji jego zainteresowań naukowych i w rozwoju talentu dydaktycznego. Szanse pojawiły się dopiero po zakończeniu wojny, kiedy to w latach 1946–1955 wykładał literaturę rosyjską i folklor w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Czelabińsku. Tak więc do lat blisko czterdziestu jego biografia obiegła trzy kraje i narody wschodniosłowiańskie, w tym północ Rosji. Umiejętności organizacyjne i badawcze możliwości W. E. Gusiewa znalazły odpowied-

nie pole po roku 1955, kiedy to rozpoczął pracę w Instytucie Literatury Rosyjskiej Akademii Nauk (w tzw. Domu Puszkinińskim) w Leningradzie-Petersburgu, obejmując z biegiem czasu stanowisko kierownika Wydziału Sztuki Ludowej oraz członka Rady Naukowej ds. folklorystyki. W roku 1965 uzyskał stopień doktora nauk historycznych w Zakładzie Etnografii Akademii Nauk ZSRR.

W latach 1969–1979 Wiktor Gusiew sprawował funkcję prorektora w Instytucie Teatru, Muzyki i Kinematografii w Leningradzie-Petersburgu, wykładając jako profesor tytularny (od 1979 roku) filozofię i estetykę w Akademii Sztuki Teatralnej. Zmarł 12 stycznia 2002.

W Jego znaczącym dorobku naukowym debiutem było opracowanie książkowe *Russkie dorewolucionnyje demokraty o narodnoj poezii* (Moskwa, 1955); szczególne zaś miejsce zajęła *Estetika fol'klora* (Leningrad 1967, polskie wydanie w serii Vademecum Polonisty, Seria Przekładów wydało Ossolineum w roku 1974), poprzedzona opracowaniem tematycznym *Problemy fol'klora w istorii estetiki* (Moskwa-Leningrad 1963), w którym zawarł podsumowanie dziejów dostrzegania folkloru przez naukę europejską. W perspektywie szerszej slawistycznej interesowały go badania porównawcze nad poszczególnymi gatunkami poezji ludowej, historia folklorystyki słowiańskiej i postacie jej wybitniejszych przedstawicieli, problem folkloryzmu jako procesu adaptacji folkloru na różnych poziomach kultury. Towarzyszące mu stale szczególne zainteresowania teatrem ludowym zaowocowały dwiema monografiami *Istoki russkogo narodnogo teatra* (1977) oraz *Russkij fol'klornyj teatr XII — načala XX veka* (1980). Jedyłą w swoim rodzaju monografią podgatunku pieśniowego folkloru słowiańskiego było ogłoszone w roku 1979 opracowanie *Slavjanskie par-*

tizanskie pesni, skupiające szczególnie zainteresowanie autora na obszarze: Rosji, Polski i Słowacji, byłej Jugosławii. W 1993 roku ogłosił książkę *Russkaja narodnaja chudożestvennaja kul'tura (teoretičeskie očerki)* (Sankt-Peterburg), w której rosyjską ludową kulturę artystyczną badał jako dynamiczny system, składający się z dwóch podsystemów: folkloru oraz sztuki ludowej plastycznej.

W tym dorobku szczególną rolę pionierskiego i bardzo użytecznego opracowania odegrała wspomniana na początku *Estetyka folkloru*. Okazała się ona podstawowym kompendium w badaniach folklorystycznych przez szereg dziesięcioleci. Odwołując się do najlepiej znanego folkloru słowiańskiego, autor nie ograniczył się do tego folkloru — korzystał ze swej rozległej wiedzy o kulturze ludowej narodów niesłowiańskich byłego Związku Radzieckiego, znajdującej się w warunkach innego stadium rozwoju cywilizacyjnego, co pozwoliło na porównawczy historyczny ogląd folkloru, jego gatunków (eposu, teatru ludowego i innych gatunków). Szczególnie przydatna okazała się dla czytelników *Estetyki folkloru* klasyfikacja folkloru, jego rodzajów i gatunków, wzajemnych relacji między nimi, definicji gatunków. W poszczególnych rozdziałach tego fundamentalnego opracowania: *Społeczny charakter folkloru i problem ludowości; Folklor jako forma kultury ludowej; Kolektywność procesu twórczego w folklorze. Tradycja i improwizacja; Metoda artystyczna folkloru; Estetyczny stosunek folkloru do rzeczywistości* czytelnik znajduje nadal wiele cennych obserwacji i komentarzy, opartych na gruntownej wiedzy autora. Uciążliwość pewną natomiast stanowi język naukowy, obciążony perspektywą marksistowsko-leninowskiej teorii traktowania i rozumienia twórczości ludowej oraz rozwoju historii społecznej, co szczególnie odczuwalne jest przy omawianiu społecznego charakteru folkloru, jego ludowości, stosunku do rzeczywistości, oceny innych odległych od marksizmu postaw filozoficznych i badawczych.

Wiktora Gusiewa wspominają folklorysty jako uczonego o świetnej orientacji w nurtach badawczych różnych naukowych środowisk narodowych i doskonałego koordynatora prac folklorystycznych w skali ogólnosłowiańskiej. Inspiracją, jak się wydaje, do przyjęcia na siebie tej roli, była pierwsza konferencja folklorystyki słowiańskiej w Warszawie w roku 1966. W liście z 26 lipca 1998 roku Wiktor Gusiew tak do mnie pisał o początkach Komisji Folkloru Słowiańskiego przy Międzynarodowym Komitecie Sławistów. Powołana została do życia z inicjatywy Juliana Krzyżanowskiego, Petera Dinekova i jego oświadczenie na V Kongresie Sławistów w 1963 roku. Pierwsze jej posiedzenie zorganizował Karel Horalek w Chorwacji w miejscowości Novi Vinodolski na jesieni 1964 roku z okazji odbywającego się XI Kongresu Folklorystów Jugosławii, na którym obecni byli folklorysty z różnych krajów. Kontynuacją tych spotkań była wspomniana już konferencja folklorystów słowiańskich w roku 1966 w Warszawie, w Instytucie Badań Literackich. Konferencja zgromadziła w Warszawie czołowych wówczas folklorystów z różnych krajów słowiańskich: obok W. Gusiewa z Rosji, także Petera Dinekova — z Bułgarii, Wierę Gašparikową ze Słowacji, Jaromira Jecha z Czech, Wiktorię Juzwenko — z Ukrainy, Pawła Nedo z Łużyc, Irinę Sołomiewicz — z Białorusi, Milko Matičetova (Słoweńca), reprezentującego ówczesną folklorystykę jugosłowiańską i innych. J. Krzyżanowski jako jej organizator, rzucił wówczas myśl szerszej współpracy międzynarodowej. Był to czas, w którym dzięki inicjatywom badawczym Juliana Krzyżanowskiego folklorystyka polska miała czym się pochwalić przed innymi folklorystykami narodowymi, a jej osiągnięcia służyły za wzór i bodziec do podejmowania podobnych syntez. Mam tu na myśli takie edycje, jak: *Słownik folkloru polskiego* (1965, pod red. J. Krzyżanowskiego), *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (II poszerzone wydanie 1963, autorstwa J. Krzyżanowskiego), zapowiedzianą wów-

czas edycję *Nowej księgi przysłów polskich*, czy obecną już w trudzie edytorskim pomnikową wielotomową edycję *Dzieł Wszystkich* Oskara Kolberga. Wystąpienia zagranicznych uczestników wspomnianej konferencji miały charakter głównie sprawozdawczy, przedstawiały dorobek folklorystyk narodowych i aktualnie prowadzone w ich ramach badania; polski udział (zasługa głównie J. Krzyżanowskiego) był postulatywny: strona polska zachęcała do podejmowania opracowań syntetycznych, do wspólnych inicjatyw badawczych, do kontynuowania podobnych konferencji jako forum dyskusyjnego w innych krajach słowiańskich. Dziś ze smętkiem wspominać można tę czołową w skali międzynarodowej rolę polskiej folklorystyki, plany J. Krzyżanowskiego podwyższenia rangi i poszerzenia działalności ówczesnej Pracowni Literatury Ludowej przez przekształcenie jej w Instytut Literatury Ludowej. Pracownia ta obecnie już nie istnieje — władze IBL zlikwidowały ją i pozbyły się wspaniałej biblioteki folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego. Pojawił się na konferencji także pomysł zorganizowania centralnego polskiego archiwum folklorystycznego w Warszawie. Wreszcie zgłoszono propozycję K. Horalka, przedstawioną pisemnie (ówczesny przewodniczący Komisji Folkloru Słowiańskiego K. Horalek na samej konferencji był nieobecny) — założenia wspólnego słowiańskiego czasopisma folklorystycznego. Kontynuację tej znaczącej polskiej roli w bliskiej folklorystyce problematyce etnolingwistycznej dzisiaj widzieć można tylko w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod red. J. Bartmińskiego (oczekujemy dalszej jego kontynuacji) oraz w czasopiśmie „Etnolingwistyka” o szerokim zasięgu słowiańskim i pozasłowiańskim.

Odszedłem tutaj od głównego tematu — postaci tu omawianej — w przekonaniu, że właśnie spotkanie warszawskie słowiańskich folklorystów w 1966 roku wpłynęło w zasadniczy sposób na rolę, jaką przyjął dla siebie później Wiktor Gusiew (o czym miałem okazję niejednokrotnie się przekonać w rozmowach, które z nim prowadzi-

łem, a w których powracał motyw konferencji warszawskiej oraz inicjatyw Juliana Krzyżanowskiego).

I tu przychodzi czas, by szerzej omówić tę rolę, a przy tym także ważne dla jej spełniania przymioty Wiktora Gusiewa jako uczonego i człowieka. Od momentu powołania Komisji Folkloru Słowiańskiego przy MKS, z którą był związany blisko 40 lat i której od Kongresu Słowistów w Kijowie w roku 1983 aż do Kongresu w Krakowie w 1998 roku formalnie i faktycznie przewodniczył, będąc duszą tej Komisji, autorem przygotowującym kolejne programy jej działalności; troszczącym się o realizację tych programów, przygotowującym sprawozdania z działalności na kolejny Kongres Słowistów, wskazującym nowe bodźce do dalszego jej aktywnego działania.

Świetnie zorientowany w sytuacji kadrowej folklorystyk słowiańskich był nieustrudzony w prowadzeniu wielostronnej i obfitej korespondencji, która sama w sobie — jeśli tylko zachowała się po Jego śmierci — mogłaby stanowić bogate źródło dziejów folklorystyki słowiańskiej ostatnich kilku dekad. Do ostatnich lat swojego życia imponował swym korespondentom (do których także należałem) pamięcią, skrupulatnością w spełnianiu obowiązków przewodniczącego Komisji, troską o losy poszczególnych słowiańskich folklorystyk narodowych, świetną ich znajomością, wreszcie życzliwością dla znanych mu starych i młodych wiekiem badaczy. Ten żywy kontakt z wieloma folklorystami z różnych krajów był konsekwencją ruchliwości Wiktora Gusiewa. Zapraszany na wiele konferencji międzynarodowych i narodowych, chętnie w nich uczestniczył, podtrzymując wcześniejsze kontakty i nawiązując nowe. Zdobywał także wiedzę na temat naukowej aktywności środowisk narodowych, osiągnięć i perspektyw badawczych. Cechowała go przy tym wielka tolerancja wobec różnego poziomu poszczególnych środowisk — tak tradycyjności, jak i nowoczesności metod i zadań badawczych. Tolerancyjność obok umiejętności mediacji pozwalały mu

umiejętnie tonować spory i dyskusje, do których dochodziło po rozpadzie Związku Radzieckiego i Jugosławii, w czasie nasilenia nacjonalizmów — nie ominęły one także nauki, w tym folklorystyki. Podziwiać można było zręczność Gusiewa w moderowaniu dyskusji, w życzliwym ocenianiu i znajdowaniu pozytywnych wartości w opracowaniach i referatach słabszych metodologicznie, zapóźnionych wobec zadań stawianych przez współczesną naukę. Autorzy nie tracili dzięki temu motywacji do dalszej pracy naukowej, tworzącej także trwałe wartości.

Sam Wiktor Gusiew wyczuwał zmiany w folklorystyce nowoczesnej, a zarazem zdawał sobie sprawę z podstawowych luk opracowań syntetycznych — narodowych i ogólnosłowiańskich — luk, które należało wypełnić. Świadczą o tym najlepiej programy działalności Komisji Folkloru Słowiańskiego, przedstawiane na kolejnych Kongresach Sławistów, których to programów w znacznym stopniu był autorem (por. np. „Slavistická folkloristika. Informačný bulletin”, 1-2/1997, s. 10-11). Stawiały one nacisk na opracowanie w ujęciu historycznym syntez na temat roli folkloru w kulturze narodów słowiańskich oraz na nowoczesnych kompleksowych interdyscyplinarnych studiach nad folklorem. Zachęcał także szczególnie mocno do przygotowania narodowych (a także szerszego zasięgu) opracowań terminologii folklorystycznej. (Zaowocowało to edycją

przygotowaną wspólnie przez folklorystów wschodniosłowiańskich: *Vostočnoslavljański fol'klor. Slovar' naučnoj i narodnoj terminologii*, red. G. A. Bartaševič, V. E. Gusev, K. P. Kabašnikov jako red. gł. — A. Fedosik, N. S. Šumada, Minsk 1993). Apelował o publikacje zbiorcze narodowych bibliografii folklorystycznych. Zwracał uwagę na nieustannie dyskutowane relacje między folklorystyką a etnografią oraz literaturoznawstwem, a także nowo ukształtowanym obszarem wyspecjalizowanych badań — etnolingwistyką. Kładł nacisk na potrzebę wyraźniejszego określenia przez folklorystykę własnego przedmiotu badań przy świadomości jego wieloskładnikowości i wielofunkcyjności, ale na zasadzie współpracy badawczej z naukami pokrewnymi (por. wystąpienie zamykające na XI Międzynarodowym Kongresie w Bratysławie w roku 1993, „Slavistická folkloristika. Informačný bulletin”, 1-2/1994, s. 16-17).

Wiktor Gusiew jako uznany autorytet w folklorystyce słowiańskiej, powszechnie szanowany i lubiany, był członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (zapraszany na kongresy PTL zawsze starał się brać w nich udział), nieistniejącego dziś Związku Towarzystw Folklorystycznych Jugosławii, a także Związku Poetów i Gęślarzy Czarnogóry. Jego nieobecność w folklorystycznym środowisku sławistycznym była dotkliwie zauważalna na ostatnim Kongresie Sławistów w Lublanie (2003).

Aneta Wysocka

KONFERENCJA O OBRAZIE SZCZĘŚCIA W RÓŻNYCH JĘZYKACH I KULTURACH

29 listopada 2003 roku, w ramach Święta Uniwersytetu Warszawskiego, odbyła się sesja naukowa *Anatomia szczęścia — emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, zorganizowana przez Instytut Orienta-

listyczny i Instytut Lingwistyki Stosowanej. Pierwsza tego typu konferencja, pod hasłem *Anatomia gniewu — emocje negatywne w językach i kulturach świata*, miała miejsce w roku 2002. Drugie spotkanie z tego cyklu, tak jak i poprzednie, trwały tylko jeden dzień, jednak tym razem obrady odbywały się po części w sekcjach, toteż wygłoszono więcej (ponad trzydzieści) referatów.

Warto uważniej przyjrzeć się sformułowaniu tematu sesji, jako że w znacznym

stopniu wpływa ono na zakres treściowy. *Anatomia szczęścia*. . . nie jest ścisłym odpowiednikiem *Anatomii gniewu*. . . Te dwa pojęcia, choć użyte w zdaniach o identycznej konstrukcji, są z różnych poziomów. Już intuicyjnie da się wyczuć, że *gniew* jest w jakimś sensie prostszy, chciałoby się powiedzieć — elementarny (przypomina pod tym względem, pokrewną *szczęściu, radość*). Łatwo go rozpoznać u siebie i bliźnich, a nawet u naszych „braci mniejszych” (‘zwierzęcość’ odzwierciedlona jest zresztą w językowych obrazach tego uczucia). *Szczęście* jest czymś trudniej obserwowalnym, bardziej osobistym i bardziej złożonym, jako że wchodzi w ścisłe zależności z całym szeregiem innych pojęć (wymieńmy chociażby *miłość i przyjaźń* — tej pierwszej poświęcono aż cztery referaty). Stanowi ono przy tym jedną z kluczowych idei humanistycznych, a dążenie doń (czy to w życiu doczesnym, czy wiecznym) jest czynnikiem wprawiającym w ruch cywilizację. Mimo tego, że jest bardzo prywatne, decyduje o motywach ludzkich działań w skali ponadjednostkowej, na co zwróciła uwagę Nina Pawlak, której wypowiedź otwierała konferencję.

Otwarta, interdyscyplinarna formuła spotkania, na jaką zdecydowali się organizatorzy, zaowocowała wielką różnorodnością podejmowanych przez referentów zagadnień. Mowa była m.in. o tym, jakie recepty na szczęście miały i mają filozofie i religie (także te bardzo odległe w przestrzeni fizycznej oraz kulturowej), o wizjach szczęśliwego życia wyłaniających się z tekstów kultury (począwszy od dzieł Homera, poprzez literaturę antyku, średniowiecza, renesansu, baroku aż do koncepcji szczęścia w egipskich serialach telewizyjnych i w Internecie), sporo miejsca zajęły także analizy językoznawcze, głównie semantyczne (szkoła tylko, że wśród lingwistycznych rozważań o *szczęściu* w języku rosyjskim, niemieckim, szwedzkim, angielskim, portugalskim, japońskim, hausa, suahili, nawet w sanskrycie, zabrakło tekstu poświęconego w całości problemowi językowych wykładników *szczęścia* w polszczyźnie).

Złożoność zagadnienia, jakim jest kulturowy obraz *szczęścia*, w pełni uzasadnia eklektyczny i „migawkowy” charakter konferencji, jednak dla sprawozdawcy jest to kłopot nie lada. Niniejsza relacja nie będzie więc próbą spojrzenia całościowego (możliwość takiego oglądu stworzy niewątpliwie tom pokonferencyjny, który ma się ukazać jeszcze w tym roku). Znajdą się w niej jedynie uwagi na temat wybranych referatów, które, mam nadzieję, pozwolą czytelnikowi zorientować się, jakiego typu problemy były poruszane.

Zajmujący szkic na temat starogreckich poglądów na szczęście, dających się wyczytać z dzieł ówczesnej sztuki i filozofii, przedstawił Bruce Duncan MacQueen. W myśleniu o *szczęściu* Greków epoki Homera, a także czasów Eiszyllosa, Sofoklesa i Eurypidesa, uderzające wydało mu się przede wszystkim odmienne rozumienie roli, jaką odgrywają bogowie. W eposach i tragediach antycznych człowiek jest szczęśliwy wtedy, gdy bóstwa nie ingerują w jego życie. Jeśli wzbudzi ich zainteresowanie, źle się to dla niego skończy. Powszeczność takich przekonań potwierdzają nie tylko epickie i dramatyczne fabuły, ale także starogreckie tradycje weselne, a ściślej zwyczaj obelg rytualnych (weselnicy lżyli nowożeńców, by odwrócić uwagę zazdrosnych bogów od *szczęścia* młodych). Dla współczesnych przedstawicieli kultury europejskiej jest to zaskakujące, gdyż w naszym kulturowym i językowym obrazie świata Bóg jest dawcą *szczęścia*, ludzie modlą się do Niego o pomyślność i „Bogu dziękują” za dobro, jakie ich spotyka.

Mniej natomiast różniły się od naszych dylematy starożytnych filozofów. Jednym z najważniejszych pytań, jakie sobie stawiali, było, czy człowiek może cokolwiek w zrobić, by być szczęśliwym, czy też wszystko zależy od losu. MacQueen przytaczał w referacie rozmaite odpowiedzi, jakich udzielali antyczni myśliciele, a swój wywód spuentował następująco: kwestia, czy jesteśmy autorami własnego *szczęścia*, nadal pozostaje

problemem podstawowym dla współczesnej psychologii.

Zagadnienie szczęścia jednostki i jego związku z pomyślnością wspólnoty zajmowało ks. Jarosława Różańskiego, misjonarza. Jego referat był niezwykle ciekawą opowieścią o kulturze Afrykańskich plemion zamieszkujących Sudan i Kamerun. Swą wypowiedź rozpoczął on od przysłowia, które brzmi *Proso rozciera się na wielkim kamieniu*. Jest ono nawiązaniem do codziennych zajęć Afrykanów (a raczej — Afrykanek). Dla nich jednym z najważniejszych przedmiotów codziennego użytku jest duży, spłaszczony kamień, na którym za pomocą małych kamyków rozciera się ziarno na mąkę. Głaz jest wykorzystywany przez pokolenia, staje się więc znakiem wspólnoty, klanu, rodziny. Jest karmicielem, tym, co niezbędne i co trwałe. Małe kamyki są często wymieniane i wyrzucane. One symbolizują jednostki, poszczególnych ludzi. Rozcieranie prosa jest metaforą życia, w którym nie można osiągnąć szczęścia inaczej, jak wspólnie z innymi ludźmi. Ten, kto próbowałby rozcierać proso na małym kamieniu, nigdy nie najadłby się do syta, a więc hołdowanie indywidualizmowi jest działaniem nierozsądnym i zgubnym. Podobne spostrzeżenia miał Ryszard Kapuściński, który za najważniejszą cechę kultury ludów Afryki uznał wspólnotowość: *w Afryce indywidualizm jest synonimem nieszczęścia, przekleństwa. Tradycja afrykańska jest kolektywistyczna, bo tylko w zgodnej gromadzie można było stawić czoła piętrzącym się tu nieustannie przeciwnościom natury. A jednym z warunków przetrwania gromady jest właśnie dzielenie się najmniejszą odrobiną tego, co posiadam. Kiedyś otoczyła mnie tu gromadka dzieci. Miałem jeden cukierek [...] najstarsza dziewczynka wzięła cukierek, ostrożnie rozgryzła go i sprawiedliwie rozdała wszystkim po kawałku.*¹

Zagadnienie wpływu zbiorowości, a dokładniej — państwa, na szczęście pojedyn-

nych ludzi podjęła też Maria Wichowa w referacie pt.: *Koncepcja szczęśliwego społeczeństwa w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego*. Frycz Modrzewski definiował państwo właśnie jako *wspólnotę ku życiu dobremu i szczęśliwemu ustanowioną*. O tym, że definicja ta miała raczej charakter postulatu niż opisu faktycznego stanu rzeczy, Frycz Modrzewski przekonał się aż nazbyt boleśnie. O wyjątkowości jego dzieła na tle epoki świadczy jednak już samo założenie, że państwo funkcjonuje źle, jeśli nie przyczynia się do szczęścia obywateli.

Na szczególną uwagę zasługują referaty poświęcone konceptualizacji szczęścia w różnych językach. Jednym z nich jest tekst Jolanty Kozak zatytułowany *Krótki blogostan między głodem a przesytem: kulinarne metafory szczęścia w powiedzeniach angielskich i polskich*. Autorka koncentrowała się na metaforze: szczęście to pokarm. Głód jest fizycznym korelatem, ogólnie mówiąc, poczucia braku. Chleb i miód kojarzone są z emocjami pozytywnymi, przy czym do szczęścia odnoszony jest ten ostatni. Autorka zwraca uwagę na konsekwencję takiej metaforyki, związaną z realnymi właściwościami chleba i miodu. Chleb jest pokarmem prostym, spożywanym na co dzień w celu zaspokojenia głodu. Inaczej jest z miodem, który jest bardzo smacznym dodatkiem, ale w nadmiarze powoduje przesyty i zniechęcenie. Jolanta Kozak akcentuje też inną ważną właściwość metaforyzowanych pokarmów: człowiek sam, własnym wysiłkiem wytwarza chleb, ale miodu zrobić nie może. Podobnie szczęście niezależne jest od naszych starań: przychodzi i odchodzi, kiedy zechce. Rozważania te przywodzą na myśl jeszcze jedną paralelę: gdy cierpiemy głód, chleb wydaje się rarytasem, kiedy jesteśmy nieszczęśliwi, zaczynamy doceniać nasze małe, codzienne szczęście, które minęło. Sporo miejsca poświęcił tej kwestii Władysław Tatarkiewicz, który swoją, klasyczną już dziś, książkę *O szczęściu* pisał podczas wojny.

¹ Ryszard Kapuściński: *Heban*, Warszawa 1999, s. 41–42.

Na koniec warto wspomnieć o referacie Joanny Jurewicz pt. *Czy miłość jest szczęściem? Rygwedyjskie pojęcie kama*. Badaczka przeprowadziła analizę semantyczną tego sanskryckiego słowa, które można tłumaczyć zarówno jako *szczęście*, lecz także *miłość*, *żądze*, *pragnienie* (niekoniecznie seksualne). Słowo to stosowane było z czasownikami ruchu i oddawać miało swoistą dynamikę szczęścia, polegającą nie tyle na zaspakajaniu pragnień, ile na odczuwaniu ich wciąż na nowo. Cho-

ciaż referat dotyczył rozumienia szczęścia w kulturze dawnych Indii, można zaryzykować stwierdzenie, że ujawnił też pewne uniwersalne mechanizmy ludzkiego odczuwania.

W zakończeniu niniejszej relacji, prócz zachęty do zapoznania się z książką zawierającą materiały z konferencji *Anatomia szczęścia*... , trzeba też wyrazić nadzieję, że warszawskie spotkania poświęcone „anatomii uczuć” w różnych językach i kulturach staną się tradycją.

Joanna Szadura

INAUGURACYJNE POSIEDZENIE KOMISJI ETNOLINGWISTYCZNEJ KOMITETU JĘZYKOZNAWSTWA PAN

W ramach Komitetu Językoznawstwa PAN powstała w roku 2003 z inicjatywy prof. Jerzego Bartmińskiego Komisja Etnolingwistyczna. W jej skład przewodniczący Komitetu Językoznawstwa, prof. Stanisław Gajda, powołał (na wniosek inicjatora) 30 osób. Znaleźli się w tym gronie językoznawcy, folklorysty, dialektolodzy i literaturoznawcy z wszystkich bez mała ośrodków naukowych w kraju: Maciej Abramowicz (Lublin), Jan Adamowski (Lublin), Jolanta Antas (Kraków), Małgorzata Brzozowska (Lublin), Wojciech Chlebda (Opole), Feliks Czyżewski (Lublin), Anna Dąbrowska (Wrocław), Kazimierz Długosz (Szczecin), Anna Engelking (Warszawa), Barbara Falińska (Warszawa), Michael Fleischer (Wrocław), Renata Grzegorzewska (Warszawa), Ewa Kołodziejek (Szczecin), Piotr Kowalski (Kraków), Irina Lappo (Lublin), Jolanta Maćkiewicz (Gdańsk), Urszula Majer-Baranowska (Lublin), Ewa Ma-

słowska (Warszawa), Marzena Marczevska (Kielce), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Lublin), Anna Pajdzińska (Lublin), Hanna Popowska-Taborska (Warszawa), Jadwiga Puzynina (Warszawa), Michał Sajewicz (Lublin), Jacek Skawiński (Wrocław), Roch Sulima (Warszawa), Joanna Szadura (Lublin), Anna Tyrpa (Kraków), Krzysztof Wrocławski (Warszawa), Tadeusz Zgółka (Poznań).

7 czerwca 2004 r. w Warszawie odbyło się pierwsze zebranie Komisji zorganizowane wspólnie Komisją ds. Folklorystyki Komitetu Nauk o Literaturze PAN, której przewodniczy prof. Roch Sulima. Temat spotkania: *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka — relacje wzajemne*.

Na część naukową zebrania złożyły się wprowadzające do dyskusji wystąpienia Jerzego Bartmińskiego, Rocha Sulimy i Krzysztofa Wrocławskiego.

Jerzy Bartmiński w referacie *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka — sytuacja w Polsce*¹ przedstawił program etnolingwistyki na tle kontrowersji związanych z pozycją folklorystyki we współczesnej nauce polskiej. Podjął dyskusję ze stanowiskiem Piotra Kowalskiego, autora książki *Współczesny folklor i folklorystyka* (1990), który zakwestionował dotychczasowy paradygmat folklorystyczny, ze względu na za-

¹ Tekst ten został wygłoszony również na panelu folklorystycznym na XIII Międzynarodowym Zjeździe Sławistów w Lublanie, w sierpniu 2003 r. (druk w: *Slavistická folkloristika na rázcestí*, ed. Zuzana Profantova, Bratislava 2003, s. 21–32).

nik tradycyjnego pojęcia 'ludu' i pojawienia się szeregu zjawisk „folkloropodobnych” w postaci subkultur, szerzenia się pisemnych form współczesnego folkloru oraz zachowaniowy charakter tekstu folkloru. Zdaniem Jerzego Bartmińskiego istnieje jednak możliwość i potrzeba ocalenia tradycyjnego „paradygmatu folklorystycznego” w ramach szerszej koncepcji badań etnolingwistycznych, które akcentują podmiotowość języka i kultury i wysuwają program badania stereotypów, tekstów kliszowanych, językowego obrazu świata. Etnolingwistyka opiera się na danych gromadzonych przez folklorystykę, dialektologię i etnografię, integrując je na poziomie komunikacji kulturowej.

W podobnym duchu wypowiedział się kolejny referent — prof. Roch Sulima, który za szczególnie cenne w dorobku folklorystyki polskiej uznał studia genologiczne. Przedmiot badań folklorystyki nie jest — jego zdaniem — autonomiczny, dzieli go ona z innymi dyscyplinami badającymi kultury typu ludowego. Dzieli też nawet z innymi naukami metody badawcze, procedury hermeneutyczne i statystyczne. Folklorystyka bada wymiar aksjo-estetyczny kultur oralnych, traktuje oralność jako „sposób bycia w świecie”. Co do relacji etnolingwistyka — folklorystyka prelegent uznał, że etnolingwistyka, badając swoistą „poetykę codzienności”, ma charakter integrujący, a jej opisy języka i kultury dokonują się na wielu poziomach. Etnolingwistyka ma więc szerszy zasięg niż folklorystyka i staje się polem, na którym paradygmat naukowy folklorystyki może zostać ocalony.

Tę część posiedzenia zamknął swoim wystąpieniem Krzysztof Wrocławski, który bronił klasycznej wizji folklorystyki i również podkreślał wartość badań genologicznych. Jego zdaniem, obawy co do upadku folklorystyki są przedwczesne, a etnolingwistyka nie stanowi dla niej zagrożenia; wręcz przeciwnie, wspomaga ją. Podkreślił, że o specyfice i tożsamości folklorystyki decyduje przedmiot badań czyli tekst (werbalny) i jego sposób uczestnictwa w społecznej

komunikacji. Zaproponował, by przyjąć dla folklorystyki termin etnofilologia.

W dyskusji poruszano przede wszystkim problem relacji etnolingwistyki do folklorystyki.

Jadwiga Puzyńska opowiedziała się za wyraźnym zdefiniowaniem folklorystyki i etnolingwistyki jako dyscyplin naukowych i jasnym wytyczeniem granic między nimi. Podkreśliła wagę badań folklorystycznych, dla których etnolingwistyka może stanowić drugie tło, jakim jest język. Przestrzegła przed rozmywaniem pojęcia tekstu przez rozszerzanie jego zakresu z wytworu na czynność.

Barbara Falińska jako dialektolog postulowała współpracę z folklorystami w opisie zmian, jakie zachodzą współcześnie zwłaszcza w słownictwie. Za traktowaniem subkultur jako współczesnego folkloru optowała Ewa Kołodziejek, o ewolucji folkloru i doświadczeniach folklorystyki amerykańskiej w jego badaniu mówiła Marzena Marczeńska.

Żywo dyskutowano istotny z punktu widzenia metodologii podejmowanych badań problem podmiotowości. Anna Engelking, nawiązując do badań amerykańskich uprawianych pod hasłem *etnonauki*, opowiedziała się za antropologią poznawczą, której istotą jest dążenie badacza do odtworzenia przyjętego przez „tubylców” punktu widzenia (badacz nie może udawać własnej „przezroczystości”), stwierdziła, że można mówić o dialogu dwu podmiotów (nadawcy i badacza). Renata Grzegorzczukowa w kwestii „podmiotowości badacza” wyraziła jednak wątpliwość, czy może on rzeczywiście tak „wczuć się”, by obiektywnie opisać i zinterpretować punkt widzenia badanego. Przedmiotem badań może być podmiot kultury, ale w badaniach liczy się także podmiotowość samego badacza. Dyskutantka podkreślała, że wprawdzie zakres folklorystyki, podobnie jak dialektologii zawęża się na skutek zaniku gwar i folkloru, to jednak odradza się kultura regionalna.

Jan Adamowski stwierdził, że folklor jest zjawiskiem historycznie zmiennym,

Kolberg nie może być utożsamiany z kano-nem, utrwalił on tylko pewien etap w rozwoju folkloru. Współczesne próby grzebania folklorystyki wynikają z braku badań empirycznych, które są konieczne. Brakuje nam współczesnego Kolberga. W sprawie traktowania 'ludowości' jako 'chłopskości' stwierdził, że interesująco rysuje się spojrzenie na ten problem od strony gatunków, np. pastorałki genetycznie nie są przecież chłopskie, a za takie powszechnie się je uważa.

Referenci po zamknięciu dyskusji dokonali jej podsumowania. Prof. Krzysztof Wrocławski uznał, że istotny problem dotyczy metodologii badań folklorystycznych. Z zadowoleniem przyjął brak krytyki wobec zgłoszonej przez niego propozycji uznania folklorystyki za etnofilologię. Prof. Roch Sulima, dokonując rekapitulacji swoich rozważań, uznał folklorystykę za estetyczną krytykę wypowiedzi, zaś etnolingwistykę za pole, na którym folklor spotyka się z innymi dziedzinami nauki. Folklorystyka powinna badać cały zespół praktyk oralnych, praktyk o funkcji estetycznej. Jest wciąż potrzebna. Zamykając tę część spotkania, prof. Jerzy Bartmiński stwierdził, że etno-

lingwistyka badając języki i kultury wiejskie i miejskie, za prototypowy obiekt uznaje jednak tradycję wiejską, chłopską, i dlatego będzie podtrzymywać i wspierać tradycyjny paradygmat folklorystyczny. Zarazem jednak będzie rozszerzać pole swoich obserwacji na inne warianty języka, łącznie z językiem standardowym, ogólnonarodowym, będzie też rozbudowywać program komparatystyki międzykulturowej. To rozszerzenie pola widać już na łamach lubelskiego rocznika „Etnolingwistyka”.

Druga część spotkania dotyczyła spraw organizacyjnych. Jednogłośnie przyjęto wniosek o uznanie ukazującej się w Lublinie „Etnolingwistyki” za organ Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN oraz dokonano wyboru sekretarza Komisji, którym została dr Joanna Szadura.

Ustalono, że tematyka najbliższych zebrań naukowych będzie dotyczyć wzajemnych relacji etnolingwistyki i dialektologii oraz etnolingwistyki i etnografii. Za temat ramowy prac na okres całej kadencji Komisji Etnolingwistycznej przyjęto badania porównawcze języków słowiańskich na poziomie językowego obrazu świata.

Opracowały: Irina Lappo (IL), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (SNB)

Kazimierz Ożóg, *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku. Wybrane zagadnienia*, Biblioteka FRAZY, Rzeszów 2001, 263 s.

Po syntezie Andrzeja Markowskiego *Polszczyzna końca XX wieku* (1992) i pracach pod redakcją Stanisława Dubisza (*Język — Kultura — Społeczeństwo. Wybór studiów i materiałów*, 1990), Jerzego Bartmińskiego (*Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2 *Współczesny język polski*), Stanisława Gajdy i Zbigniewa Adamiszyna (*Przemiany współczesnej polszczyzny*, 1994), Jana Miodka (*O zagrożeniach i bogactwie polszczyzny*, 1996), Walerego Pisarka (*Polszczyzna 2000. Orędzie o stanie języka na przełomie tysiącleci*, 1999) oraz Jerzego Bralczyka i Katarzyny Mosiołek-Kłosińskiej (*Język w mediach masowych*, 2000) praca stanowi ważne opracowanie współczesnej polszczyzny. Autor podejmuje w niej kwestie przyczyn zmian językowych w polszczyźnie przełomu XX i XXI wieku. Szczególnie miejsce poświęca polszczyźnie potocznej i jej ekspansywności, zwłaszcza w takich sferach użycia języka, jak: reklama, prasa, polityka. Przedmiotem badań jest język w różnych odmianach i gatunkach, język dorosłych i młodzieży, mieszkańców miasta i wsi. Autor dokonuje opisu współczesnej grzeczności językowej, stara się uchwycić zmiany, jakie dokonały się w modelu grzeczności w ostatnich latach. Zauważa i analizuje też zjawisko mody w języku, obnaża mechanizmy „polszczyzny konsumpcyjnej”, amerykanizację w polskim języku i w kulturze. Przyczyn zmian w języku Autor szuka w zmianach politycznych, społecznych i ekonomicznych, które zaszły w wyniku „rewolucji Solidarności”.

SNB

Język perswazji publicznej, pod redakcją naukową Katarzyny Mosiołek-Kłosińskiej i Tadeusza Zgółki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, 204 s.

Tom jest dokumentacją dyskusji prowadzonej przez językoznawców, psychologów, socjologów, politologów, specjalistów od retoryki i komunikacji społecznej w dniach 11–13 października 2001 roku w Poznaniu w ramach IV Forum Kultury Słowa. W trakcie spotkania podjęto szereg kwestii, m.in. status funkcji perswazyjnej i jej miejsce wśród innych funkcji językowych, rolę środków językowych i pozajęzykowych, które służą realizacji funkcji perswazyjnej, analizowano teksty o dominującej funkcji perswazyjnej. Omówiono stan badań nad perswazją (Walery Pisarek, *Perswazja — jak ją widzą, jak ją piszą*), socjologiczne (Miroslawa Marody, *Socjologiczne zaplecze języka perswazji publicznej*) i historyczne uwarunkowania perswazji (Bogdan Walczak, *Perswazja językowa — prolegomena historyczne*) oraz problem potocznych emocji w perswazji (Władysław Lubaś, *Potoczne emocje w perswazji*). Wśród kwestii szczegółowych znalazły się: perswazja a manipulacja, perswazja a nauczanie i edukacja. Kolejno poruszano problemy takie, jak: obecność perswazji w Kościele (Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, *Perswazja w nauczaniu Kościoła katolickiego*), w dydaktyce szkolnej ((Józef Porayski-Pomsta, Halina Zgółkowa, *Edukacyjna wartość perswazji*), w prawie (Tadeusz Zgółka, Maciej Zieliński, *Perswazja w języku praw-*

nym i prawniczym), w słownikach (Radosław Pawelec, *Perswazja w słownikach*), w polityce (Jerzy Bralczyk i Krystyna Skarżyńska *Perswazja w tekstach politycznych — wprowadzenie do dyskusji*, Mirosław Karwat, *Perswazja w tekstach politycznych — spojrzenie politologa*, Marek Czyżewski, *Perswazja w tekstach politycznych — spojrzenie socjologa*), w reklamie (Jan Miodek, *Perswazja w tekstach reklamowych — wprowadzenie do dyskusji*, Irena Kamińska-Szmaj, *Perswazja w tekstach reklamowych — spojrzenie językoznawcy*, Dariusz Doliński, *Perswazja w tekstach reklamowych — spojrzenie psychologa*, Marek Kochan, *Tekst i obraz w reklamie prasowej*), w poezji (Julian Kornhauser, *Funkcja perswazyjna w polskiej poezji lat dziewięćdziesiątych*).

SNB

Elżbieta Tabakowska, *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*, przełożyła Agnieszka Pokojka, „Universitas”, Kraków 2001, 187 s.

Celem tej książki jest pokazanie, w jaki sposób szkoła współczesnego językoznawstwa, znana jako „językoznawstwo kognitywne” (*cognitive linguistics*) czy też — ściślej rzecz ujmując — jego wersja stworzona w Stanach Zjednoczonych przez Rolanda W. Langackera, George’a Lakoffa i ich uczniów, może okazać się pożyteczna dla tłumaczy i teoretyków przekładu (zarówno orientacji „językoznawczej”, jak i „literackiej”), ucząc ich wnikliwego czytania tekstu oraz dostarczając praktycznych wskazówek.

Autorka przedstawia przekonujące argumenty na rzecz tezy, że tradycyjne rozdzielanie linią demarkacyjną domeny językoznawstwa od domeny teorii literatury jest równie sztuczne i niepotrzebne, jak rozgraniczanie „języka” i „sztuki słowa”.

Książka składa się z czterech rozdziałów: pierwszy — *Językoznawstwo i poetyka* — zawiera omówienie założeń klasycznego strukturalizmu; w rozdziale drugim — *Obrazowanie* — Tabakowska przedstawia Langackerowską teorię gramatyki jako obrazowania, którą następnie porównuje z pojęciem „obrazowania” występującym w psychologii poznawczej i teorii literatury; rozdział trzeci — *Obrazowanie w przekładzie* — analizy zawiera materiał praktyczny: analizę i ocenę przekładów wybranych tekstów literackich; natomiast zawartość czwartego rozdziału precyzyjnie określa tytuł: *Wnioski dla teorii i praktyki przekładu*.

IL

Jolanta Maćkiewicz, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 1999, 165 s.

Książka mieści się w nurcie badań językowego obrazu świata. Jest próbą rekonstrukcji wiedzy o języku, zawartej w samym języku. W kolejnych rozdziałach pracy Autorka ukazuje słowo jako podstawową jednostkę języka; na podstawie danych leksykalnych, frazeologicznych i przysłów — charakteryzuje jego obecność w modelach porozumiewania się (i mówienia), w modelu nazywania, tworzenia tekstu, w działaniu. Dwa ostatnie rozdziały poświęcone są rekonstrukcji obrazu dwóch działów „potocznego językoznawstwa” — fonetyki (tj. wyobrażeń dotyczących powstawania i odbioru dźwięków) oraz semantyki (czyli wyobrażeń związanych z treścią wypowiedzianych słów). Autorka dochodzi do wniosku, że w języku potocznym zasadniczo funkcjonują dwie sprzeczne koncepcje słowa — bywa ono pojmowane jako jednostka złożona z treści i formy (bilateralna) oraz nierozkładalna na formę i treść (pewna całość), rzadziej — zaznacza się koncepcja trzecia, zgodnie z którą

słowo jest konceptualizowane jako jednostka „odsyłająca do myśli lub bezpośrednio do świata”. W przypadku pierwszym słowo jest traktowane w kategoriach pojemnika — jest ono „pojemnikiem na treść”, która jest zasadniczym składnikiem słowa. Słowo wedle tej koncepcji jest pojmowane jako rzecz, która może pomieścić inne rzeczy lub substancje. Jest to naczynie (na substancję płynną), ubranie lub ciało (dla myśli). W przypadku drugim — słowo stanowi jedność brzmienia i znaczenia. Jest również pojmowane jako rzecz: piłka, kamień, ostry przedmiot, broń, rzecz wykonana z metalu, pieniądz lub jakakolwiek rzecz wartościowa. Bywa też konceptualizowane jako substancja płynna (woda) lub istota żywa.

SNB

Gatunki mowy i ich ewolucja, t. 1 Mowy piękno wielorakie, pod red. Danuty Ostaszewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, 369 s.

Tom zawiera referaty wygłoszone w 1999 roku podczas konferencji na temat gatunków mowy i ich ewolucji. Całość materiałów została ułożona w pięć bloków tematycznych. Pierwszy zawiera kwestie ogólne, dotyczące gatunków pierwotnych i wtórnych w perspektywie historycznej (Aleksander Wilkoń), pojęcia prototypu w lingwistyce (Ewa Miczka), oraz apelacji jako zjawiska funkcjonalno-stylistycznego (Marian Skab). Części kolejne (II–IV) przynoszą opis gatunków w ramach określonych stylów językowych: urzędowego, artystycznego, publicystyczno-dziennikarskiego. Problem stałości i zmienności gatunków urzędowych podejmuje Ewa Malinowska, ogólny opis ich wzorców i realizacji — Romualda Piętkowa. O wzorcu gatunkowo-stylistycznym życiorysu piszą — Barbara Boniecka i Jolanta Panasiuk, wzorec skargi analizuje Katarzyna Wyrwas, recenzja językoznawcza jest przedmiotem badań Piotra Żmigrodzkiego. W bloku tym znalazł się również opis kategorii oficjalności w tekstach pism do urzędów (Aldona Skudrzykowa) oraz zjawiska „bezemocjonalności” w wybranych tekstach naukowych (Iwona Pałucka).

Najbardziej obszerna część tomu dotyczy gatunków artystycznych: komedii (Maria Wojtak), satyry (Ewa Jędrzejko), prozy kaznodziejskiej w II połowie XVI wieku (Halina Czuba), XVII-wiecznej postylli popularnej (Lidia Przymuszała), tekstów modlitewnych (Bożena Żmigrodzka) i stylu religijnego (Nadia Babicz), listów (Stanisław Borawski). Szczegółowe problemy zaprezentowane w tym samym bloku to kwestie opisu realistycznego (Bożena Witosz), apozycji w ukraińskiej poezji (Ludmiła Pachroniuk), przerzutni w polskim wierszu sylabicznym XVI–XVII wieku (Bogusław Wyderka).

Część czwarta, poświęcona gatunkom dziennikarskim (polifonicznym) przynosi zagadnienia stylu felietonu (Ewa Sławkowa), teorii stereotypu i kształtowania się gatunku mowy na przykładzie reportażu podróżniczego (Artur Rejter) oraz kwestie świadomości gatunkowej i wzorca normatywnego gatunków prasowych (Mieczysław Balowski).

Blok ostatni, piąty, zatytułowany *Wokół norm gatunkowych i komunikacji ustnej* ujawnia zróżnicowanie gatunkowe komunikacji ustnej w XVII wieku (Miroslawa Siuciak) oraz możliwości badań nad przemianami rozmowy (Małgorzata Kita).

SNB

Magdalena Zawisławska, *Czasowniki oznaczające percepcję wzrokową we współczesnej polszczyźnie. Ujęcie kognitywne*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, 194 s.

W książce postawiono sobie za cel opis i klasyfikację czasowników, które oznaczają sytuację percepcji wzrokowej, m.in.: *widzieć, zobaczyć, ujrzeć, dojrzeć, dostrzec, spostrzec, widać*. Podstawę analiz stanowiło ponad 15 tysięcy użyć 77 czasowników, których znaczenia Autorka prześledziła w oparciu o informacje zawarte w słownikach dwudziestowiecznej polszczyzny, komputerowy Korpus Tekstów PWN i próbny korpus tekstów JPI PAN.

Monografia składa się z dwóch części, w pierwszej zreferowane zostały kwestie teoretyczno-metodologiczne, w tym m.in. teoria ram interpretacyjnych Charles'a Fillmore'a, którą Autorka przyjęła za podstawę własnych analiz predykatów. W tej samej części zamieszczono też listę leksemów i zasady ich klasyfikacji. Część drugą rozprawy pt. *Opis czasowników oznaczających percepcję wzrokową*, stanowi szczegółowa analiza użyć dosłownych (tzn. obowiązkowo odnoszących się do sytuacji percepcji wizualnej) czasowników nazywających postrzeganie. Zostały one uporządkowane w dwie podstawowe grupy: a) czasowniki ujmujące sytuację percepcji wzrokowej od strony subiekta (np. *patrzeć, spojrzeć, oglądać, zobaczyć, dostrzec, ujrzeć, widać*) oraz b) czasowniki ujmujące sytuację percepcji wzrokowej od strony obiektu percepcji — ujmujące go statycznie (*widnieć, majaczyć*) lub dynamicznie (*pojawiać się, wylaniać się*).

SNB

Anna Sekretny, *Definicje i definiowanie*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 1998, 353 s.

Monografia jest jednym z pierwszych w Polsce opracowań z zakresu leksykografii porównawczej. W części teoretycznej Autorka dokonuje porównawczej prezentacji dziejów leksykografii angielskiej i polskiej — od średniowiecza do współczesności. Szczególne miejsce poświęca leksykografii pedagogicznej. W części praktycznej dokonuje porównania polskich i angielskich słowników pedagogicznych a) na płaszczyźnie leksykalno-semantycznej — tu dokonuje prezentacji zasobów wyrazowych i znaczeń poszczególnych słów w języku polskim i angielskim w zakresie pola semantycznego „relacje własności” (z subpolami: posiadanie, utrzymanie, pozyskanie, utrata własności, zabór mienia, kradzież, odzyskanie, zwrot, dawanie, otrzymanie, pożyczka od kogoś, kupno, sprzedaż, przekazanie własności); b) na płaszczyźnie leksykograficznej — tu Autorka porównuje sposoby definiowania znaczeń wyrazów w słownikach pedagogicznych oraz ustala, w jaki sposób są opisywane znaczenia i czy istnieją różnice w zakresie definiowania słów w poszczególnych słownikach.

SNB

Polacy w oczach Rosjan — Rosjanie w oczach Polaków, red. Roman Bobryk, Jerzy Faryno, Warszawa 2000, 430 s.

Pierwszy tom z serii „Wizerunek sąsiadów”. Jest to zbiór studiów oparty głównie na materiałach z Międzynarodowej Konferencji Naukowej, która odbyła się w 1999 r. w Instytucie Slawistyki PAN w Warszawie. Badania nad wizerunkami sąsiadów mają przede wszystkim pokazać, jak widzieli i widzą siebie Polacy i ich bezpośredni dalsi

sąsiedzi. Chodzi zwłaszcza o bezwiedne i świadome wzajemne konceptualizacje „my — nasi sąsiedzi” częściowo utrwalające się w postaci stereotypów.

W książce przedstawiono obserwacje zachowań związanych z relacjami „my - sąsiedzi” w życiu codziennym, jak też przekazy artystyczne, w których ten motyw występuje. Przedstawiono również materiał historyczny, który będąc źródłem wiedzy o wzajemnym „widzeniu się” Polaków i ich sąsiadów w przeszłości, jest jednocześnie tłem, na którym widać ewolucję lub niezmienną tego „widzenia się” w czasie.

IL

Aleksander W. Lipatow, *Rosja i Polska: konfrontacja i grawitacja*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń, 419 s.

Studia stanowią próbę ujęcia powikłanych dziejów rosyjsko-polskiego sąsiedztwa poprzez pryzmat wewnętrznie zróżnicowanej cywilizacji europejskiej. Wartości chrześcijaństwa tworzyły wspólną podstawę *Pax Orthodoxa* i *Pax Latina*. Stąd wzajemna przenikalność tych kręgów kulturowych wbrew instytucjonalnym konfliktom międzywyznaniowym i międzypaństwowym. Współpowiązanie i współdziałanie kulturowe dwóch składników *Pax Christiana* miało szczególny charakter w obrębie państwa polsko-litewskiego tak ze względu na czynniki wewnętrzne (ziemie ruskie w składzie Rzeczypospolitej), jak i zewnętrzne (bezpośrednie sąsiedztwo z państwem rosyjskim). Stąd wielobarwność kultury polskiej wchłaniającej wartości kresowe, jak również szczególna rola Polski w dziejach kultury Ukrainy, Białorusi, Litwy od czasów renesansu, Rosji zaś od czasów baroku. Wtedy i tu właśnie dokonywała się synteza wartości Wschodu i Zachodu Europy, która wyznaczała powstanie ogólnoeuropejskiego procesu kulturowego.

IL

Elżbieta Smułkowa, *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2002, 651 s.

Jest to wybór prac naukowych odzwierciedlający główne nurty pracy badawczej Autorki, poświęconej akcentologii, fonetyce i fonologii, morfologii i leksykologii, a przede wszystkim formom komunikowania się w warunkach społecznej wielojęzyczności i wynikających z nich kontaktów językowych. Książkę cechuje merytoryczna różnorodność. Chronologia powstania prezentowanych prac pozwala zauważyć ciągłość w badaniu żywej mowy ludu. Rozszerza się zakres terytorialny badań, zmienia się problematyka i, w zależności od potrzeb, stosowana metoda badań oraz opisu, ale w centrum uwagi pozostaje konkretnie usytuowany człowiek i jego język. Część IV i V książki dotyczy historii życia naukowego oraz problematyki społecznej i politycznej. Mamy tu świadectwo procesu budowania nowych stosunków dwustronnych Polski i Białorusi w latach 1991–1995 oraz nawiązanie do przeżyć syberyjskich Autorki i jej matki podczas II wojny światowej, a także prace o losach Polaków zamieszkających na wschód od Polski.

Książka zawiera pełną bibliografię prac Autorki, publikowanych w latach 1959–2001, stanowi bogate źródło wiedzy dla profesjonalistów zajmujących się wielojęzycznością polsko-białorusko-litewskiego pogranicza.

IL

Slavjanskaja etnolingvistika. Bibliografija, Institut slavjanovedenija RAN, Otdel etnolingvistiki i fol'klora, Moskva 2003, 120 s.

Publikacja zawiera spis prac 14 członków Pracowni Etnolingwistyki i Folkloru Instytutu Słowianoznawstwa RAN, zespołu przygotowującego 5-tomowy słownik *Slavjanskie drevnosti*. Zespół ukonstytuował się już w roku 1978 jako grupa badawcza zajmująca się kompleksowym badaniem tradycyjnej kultury narodów słowiańskich i rekonstrukcją kultury starosłowiańskiej na podstawie danych języka, folkloru, obrzędowości, wierzeń i mitologii. Od 1992 roku jej kierownikiem i duchowym przewodnikiem był Nikita Iljicz Tołstoj, pomysłodawca i twórca koncepcji etnolingwistycznego słownika starożytności słowiańskich i kierunku badawczego określanego we współczesnej humanistyce mianem „słowiańskiej etnolingwistyki”.

W ciągu 25 lat naukowej działalności członkowie zespołu opublikowali dziesiątki prac zbiorowych i monografii, setki artykułów i rozpraw, wydali drukiem swoje rozprawy habilitacyjne i doktorskie. W pierwszym okresie funkcjonowania Pracowni (tj. do 1990 roku) obok tematów etnolingwistycznych były podejmowane również i inne: słowiańska akcentologia, morfonologia, słowotwórstwo, leksykologia, historia języków literackich, folklorystyka porównawcza, historia słowianoznawstwa itp. W ostatnich latach tematy etnolingwistyczne dominowały.

Obok prac nad słownikiem Zespół kontynuował projekt Nikity Tołstoja dotyczący badań w zakresie tradycyjnej duchowej kultury Polesia. Materiały terenowe z kolejnych ekspedycji były publikowane i analizowane w specjalnych tomach, rozprawach i monografiach. Obecnie trwa komputerowe opracowanie i archiwizacja danych.

Specjalnym punktem naukowej działalności zespołu były badania szczególnie ważnych w słowiańskiej etnolingwistyce tematów: demonologii ludowej (monografia Ludmiły Winogradowej, 2000 r.), symboliki zwierząt (Aleksandra Góry, 1997 r.), ludowego kalendarza (Tatiana Agapkina, 2002 r.), magii słownej (Eleny Lewkijewskiej, 2002 r.), funkcjonowania tradycji ustnej i pisanej (Olgi Bielowej, 1999 r.).

Stalą pozycją, na łamach której prezentowane są aktualne i istotne teoretyczne problemy etnolingwistyki i folklorystyki jest rocznik „Slavianski i balkanski fol'klor”. Członkowie zespołu co roku w ramach spotkań pod nazwą „Tołstojowskie czttienija” dyskutują o podstawowych kategoriach kultury, takich jak: liczba, rodzaj, tekst itp.

Publikacja została przygotowana i wydana nieprzypadkowo właśnie w roku 2003 — w 80. rocznicę urodzin Nikity Iljicza Tołstoja — twórcy zespołu i kierunku badań oraz w 25-lecie naukowej działalności tych, których osoba Uczzonego połączyła duchowo i intelektualnie — Jego uczniów, kolegów i przyjaciół. Zespół ten stanowi „jądro” i „serce” moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej. Poza zmarłym Nikitą Iljiczem Tołstojem są to: Swietłana Michajłowna Tołstojowa, Tatiana Agapkina, Olga Bielowa, Marina Walencowa, Ludmiła Winogradowa, Aleksander Góra, Galina Kabakowa, Elena Lewkijewska, Władimir Pietruchin, Anna Płotnikowa, Olga Ternowska, Elena Uzieniowa, Waleria Usacziowa.

SNB

Jazyk i kul'tura. Problemy sovremennoj etnolingvistiki: Materiały Międzynarodowej naukowej konferencji, Minsk, 2–4 nojabrja 2000, Nauč. Red. I. I. Tokareva, Minsk 2001, 247 s.

Książka zawiera teksty referatów i komunikatów uczestników międzynarodowej konferencji etnolingwistycznej, która odbyła się na Białorusi. Omawiano zarówno ogólne pro-

blemy metodologiczne i aspekty filozoficzne etnolingwistyki, jak i szczegółowe zagadnienia dotyczące wzajemnych powiązań języka i kultury. Materiałem badań etnolingwistycznych w tej publikacji są języki słowiańskie (rosyjski, białoruski, ukraiński, czeski, bułgarski), germańskie (angielski i niemiecki) oraz romańskie (francuski, włoski).

IL

Elena V. Uryson, *Problemy issledovanija jazykovej kartiny mira: Analogija v semantike*, Rossijskaja Akademijskaja Nauk. Institut russkogo jazyka im. Vinogradova, Jazyki slawjanskoj kul'tury, Moskwa, 2003, 224 s. (Studia philologica)

W monografii na materiale współczesnego języka rosyjskiego zademonstrowano, że obraz świata utrwalony w semantycznym systemie języka może znacząco się różnić nie tylko od naukowego obrazu świata (jest to fakt dobrze znany w lingwistyce), ale też od naszych zwykłych obiegowych wyobrażeń. Autorka podejmuje próbę teoretycznego wytłumaczenia tego zjawiska i modeluje mechanizm działania analogii w systemie semantycznym języka. Bada również szereg kwestii teoretycznych, między innymi: możliwości opisu semantyki języka naturalnego przy pomocy języka naturalnego i możliwość podziału wyrazów wieloznacznych na znaczenia. Szczególną uwagę poświęca wyrazom, które nazywają fundamentalne ludzkie właściwości (*dusza, rozum, intelekt, pamięć, sumienie, wyobrażenia* itd.)

IL

N. E. Mazalova, *Sostav čelovečeskij: čelovek v tradicionnyh somatičeskich predstavlenijach russkich*, Peterburgskoje Vostokovedenije, Sankt-Peterburg, 2001, 192 s. (Ethnographika Petropolitana)

Monografia jest poświęcona ludowej koncepcji ludzkiego ciała, jego budowie i poszczególnym częściom w ludowych tradycjach rosyjskich. Szczególna uwaga poświęcona jest miejscu ludzkiego ciała w obrazie świata. W tym celu przeanalizowane są różne wierzenia, obrzędy, teksty folkloru, doświadczenia empiryczne związane z medycyną ludową oraz inne formy kultury ludowej, w której odzwierciedliły się somatyczne wyobrażenia Rosjan o ciele.

IL

Mifologija i povsednevnoŝt': gendernyj podchod v antropologičeskich disciplinach. Materiały naukowej konferencji 19–21 fevralja 2001 goda, Institut Russkoj Literatury (Puškinskij Dom) Rossijskoj Akademii Nauk, „Aleteja”, Sankt-Peterburg 2001, 400 s.

Kolejny tom materiałów konferencji „Mitologia i codzienność” poświęcony jest problemom i perspektywom związanym z badaniem kulturowej roli płci w etnologii, folklorystyce, literaturoznawstwie, antropologii historycznej i socjologicznej. Chociaż etnografowie i folklorysty już od dawna zajmowali się zjawiskiem płciowej stratyfikacji społeczeństw tradycyjnych, jednak w humanistyce rosyjskiej ta publikacja jest pierwszą próbą ukierunkowanych badań nad stereotypami zachowań determinowanych przez płeć, nad symbolami męskości i żeńskości, nad wyobrażeniami i oczekiwaniami w sferze subkultury „kobiecej”

i „męskiej”. Problemy te są rozpatrywane z różnych punktów widzenia w artykułach historyków, etnologów, folklorystów, literaturoznawców i filozofów.

IL

Oleg Rjabov, *Matuszka-Rus': opyt gendernogo analiza poiskov nacional'noj identičnosti Rossii v otečestvennoj i zapadnoj istoriosofii*, „Ladimir”, Moskva, 2001, 202 s.

W książce autor bada historię, strukturę i funkcje konceptu *Matuszka-Rus' 'Mateczka-Rosja'*. Analizuje jego rolę w reprezentacjach narodowych oraz opisuje funkcje, które koncept ten odgrywa w wewnętrznych rosyjskich walkach politycznych i w stosunkach międzynarodowych.

IL

S. B. Adon'eva, *Kategorija nenastojaščego vremeni: antropologičeskie očerki*, Peterburgskoe Vostokovedenie, Sankt-Peterburg 2001, 176 s. (Ethnographika Petropolitana)

Książka składa się z kilkunastu szkiców poświęconych różnym rytuałom współczesnej kultury rosyjskiej, np. takim jak: tradycja noworocznej choinki, dziecięce „sekrety”, rytuał wstąpienia do pionerów, mitologia „narzeczonego”. Ceremonia oddawania czci Poecie, pogrzeb wróbelka, „straszne opowiadania”, dziadek Mróz, współczesne obrzędy przejścia, szpitale porodowe i obozy pionerskie, wróżby dotyczące narzeczonego, śpiewanie przy gitarze; wszystko to zostało oparte na osobistych doświadczeniach autorki, na epizodach jej własnej biografii. Nie można wyobrazić sobie biografii przeciętnego obywatela Związku Radzieckiego 60–90 lat, w której zabrakłoby chociaż jednego z wymienionych rytuałów. Podjętą przez autorkę próbę opisu cechuje subiektywizm, którego nie dało się w tym przypadku uniknąć ze względu na obecność autora wewnątrz opisywanego pola tematycznego. Właśnie to zdecydowało o wyborze gatunku mowy, który określono jako szkice antropologiczne.

IL

Sovremennij gorodskoj fol'klor, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, Moskva 2003, 736 s.

Jest to pierwsze w rosyjskiej nauce kompleksowe badanie miejskiego folkloru drugiej połowy XX wieku. Czytelnik znajdzie tu opis współczesnych tradycji subkultur młodzieżowych, klanowych i amatorskich, opis obrzędów przejścia we współczesnym mieście (porodu, wesela, pogrzebu), mitologii przestrzeni miejskiej oraz współczesnych gatunków folkloru i mowy potocznej. Artykuły publikowane są w kilku blokach tematycznych: *Tradycja subkultur*, *Obrzędy we współczesnym mieście*, *Przestrzeń współczesnego miasta*, *Gatunki współczesnego folkloru miejskiego* oraz *Utrwalone formy miejskiej mowy potocznej*. Książka opisuje znaczący fragment kultury długo ignorowany przez naukę z różnych powodów (np. etycznej lub politycznej tabuizacji)

IL

Svetlana Ju. Dubrovina, *Narodnoje pravoslavije na Tambouščine. Opyt etnolingwističeskogo slovarja*, Izdatel'stvo Tambovskogo Universiteta, Tambov 2001, 171 s.

Słownik etnolingwistyczny Dubrowiny jest rezultatem dziesięcioletnich badań autorki nad duchową i materialną kulturą tambowskiego regionu Rosji. Materiał słownikowy tworzą osobiste obserwacje i zapisy autorki. W pierwszym zamierzeniu praca miała odbijać tylko kalendarz ludowy, ale zebrany materiał szybko przerósł te ramy, w wyniku czego powstało opracowanie obejmujące całość teologii ludowej. Uzupełniono je wybranymi materiałami naukowymi i literackimi (przede wszystkim szeroko wykorzystane są teksty rosyjskiego pisarza emigracyjnego Iwana S. Szmielowa, zwłaszcza jego trafne dziecięce obserwacje patriarchalnego bytu dawnej Moskwy).

II.

Oleg N. Trubačev, *Etnogenez i kultura drevnejšich slavjan: Lingvističeskie issledovanija*, Izd. 2-e, dop., Nauka, Moskwa 2003, 489 s.

W tej książce Oleg N. Trubačev poddaje rewizji ustalone i utrwalone w nauce poglądy na proces formowania się języka i kultury starożytnych Słowian, na problemy etnogenezy i praojczyzny Słowian. W oparciu o całościowe badanie składu słownikowego języków słowiańskich i analizy etymologiczne autor proponuje nową koncepcję, która pogłębia wiedzę o chronologii powstania języka i etnosu prasłowiańskiego, argumentuje na rzecz usytuowania języka prasłowiańskiego w centrum Europy (dunajska praojczyzna Słowian). Książka składa się z trzech części: *Etnogeneza Słowian i problem indoeuropejski*; *Etymologia słowiańska i kultura prasłowiańska* oraz *Rekonstrukcja starożytnej kultury i etnogeneza Słowian*. Aneks zawiera ostatnie artykuły wybitnego rosyjskiego sławisty, redaktora fundamentalnego, wielotomowego *Słownika etymologicznego języków słowiańskich. Prasłowiański zasób leksykalny* (poczynając od 1974 roku ukazało się 28 tomów).

II.

Boris N. Putilov, *Fol'klor i narodnaja kul'tura. In memoriam*, Peterburgskoje Vostokovedenije, Sankt-Peterburg 2003, 464 s. (Ethnographika Petropolitana, IX)

Książka składa się z dwóch części. Pierwsza część to monografia *Folklor i kultura ludowa* autorstwa jednego z największych rosyjskich humanistów XX wieku — Borysa Nikołajawicza Putiłowa, która po raz pierwszy ujrzała światło dzienne w 1994 roku, trzy lata przed śmiercią autora. Monografia Borysa Putiłowa poświęcona jest takim zagadnieniom, jak: natura i specyfika folkloru jako nieodzownej części kultury narodu i poszczególnych społeczności; charakter powiązań folkloru z tłem etnograficznym; typologia funkcji folkloru, związki kontekstowe; prawidłowości i mechanizm procesu folklorystycznego; zjawisko wariantowości. Twierdzenia autora opierają się na materiałach folklorystycznych i etnograficznych pochodzących z Rosji, z terenów byłych republik Związku Radzieckiego, z Europy, z Ameryki Północnej i Oceanii. Dużo uwagi autor poświęca koncepcjom folkloru we współczesnej nauce zachodniej, przede wszystkim amerykańskiej. Pozycja ta jest naukowym testamentem Putiłowa, w którym autor podsumował wyniki swoich ponad półwiecznych badań nad kulturą ludową. W tej pracy Putiłow nierzadko rewiduje poglądy, których wcześniej bronił i które nadal są wyznawane przez jego kolegów. Konieczność

wznowienia pracy była podyktowana wielkim rezonansem tego dzieła w środowisku naukowym oraz chęcią udostępnienia go młodemu folklorystom i ludoznawcom.

Na drugą, pamiątkową, część tej publikacji składają się prace najbliższych współpracowników i uczniów Pułiowa poświęcone różnym aspektom kultury ludowej ludów Eurazji (z przewagą jednak materiałów rosyjskich).

IL

Olga Šaraja, *Cennostno-normativnaja priroda počitanija predkov*, „Technologia”, Minsk, 2002, 249 s.

Jest to pierwsze monograficzne opracowanie aksjologicznych aspektów czci przodków w tradycyjnej kulturze Słowian wschodnich i różnych sposobów transformacji tego systemu. Autorka opisuje koncept *rodu*, bada sakralną symbolikę archaicznych rytuałów związanych z oddawaniem czci przodkom, rozpatruje semantykę ludowych obrzędów Zielonych Świątek. W monografii wykorzystano materiały zebrane przez autorkę w trakcie badań terenowych na Polesiu zachodnim w latach 1989–2001.

Książka przeznaczona jest dla folklorystów, etnologów, historyków i wszystkich zainteresowanych problematyką duchowego dziedzictwa narodów europejskich.

IL

Polesskije zagovory (v zapisjach 1970–1990 gg.). Sost., podgotovka teksta i komentarii Tatjana A. Agapkina, Elena E. Levkievskaja, A. L. Toporkov, Izdatel'stvo „Indrik”, Moskva 2003, 752 s. (Tradicionnaja duchovnaja kul'tura slavian. Publikacija tekstov)

W zbiorze po raz pierwszy opublikowano ok. 1100 zamówień z Poleskiego Archiwum Instytutu Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk. Te zamówienia do chwili obecnej były w czynnym użyciu na Polesiu — jednym z najbardziej archaicznych słowiańskich regionów rosyjsko-białorusko-ukraińskiego pogranicza.

W obszernych komentarzach do opublikowanych tekstów rozpatrzono je w kontekście wschodniosłowiańskiej tradycji zamówień: wskazano obszar geograficzny rozpowszechnienia podstawowych typów, motywów i wątków poleskich zamówień, zaopatrzone je w indeks wątków i motywów, przytoczono opublikowane wcześniej warianty poszczególnych zamówień. W komentarzach autorzy tłumaczą mitonimy i „ciemne” miejsca zamówień, rekonstruują kontekst rytualny, odsyłają do szczegółowych badań nad wybranymi motywami, korzystając z prac sławistów rosyjskich i zagranicznych.

IL

Vladimir L. Kljaus, *Sjużetika zagovornych tekstov slavian v sravnitel'nom izučenii. K postanovke problemy*, IMLI RAN, „Nasledije”, Moskva, 2000, 192 s.

Tematem tej publikacji są problemy narracyjności tekstów zamówień, jej celem — systematyczny opis ich motywów. Fabularne składniki zamówień są budowane pod kątem podobieństw ogólnych i regionalnych oraz różnic w skali słowiańskiej. Książka przeznaczona jest dla folklorystów i specjalistów w dziedzinie kultury ludowej.

IL

CZASOPISMA	
Biblioteka Główna Uniwersytetu Marii Curie - Skłodowskiej w Lublinie	16
18669	
2004	