ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

19

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

EGZEMPLARZ OBOWIĄZKOWY
BIBLIOTEKA
UMCS
LUBLIN

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

19

Czyt. 18669/Vol. 19/2007

UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA
PRZY MIĘDZYNARODOWYM KOMITECIE SLAWISTÓW

KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA KOMITETU JĘZYKOZNAWSTWA PAN

Redaktor
JERZY BARTMIŃSKI

Sekretarz
STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA

Kolegium redakcyjne 19. tomu
MACIEJ ABRAMOWICZ
JAN ADAMOWSKI
FELIKS CZYŻEWSKI
LUBOV FEOKTISTOVA
IRINA LAPPO
MARTA NOWOSAD-BAKALARCZYK
ANNA PAJDZIŃSKA

Rada redakcyjna
DEJAN AJDAČIĆ (Belgrad–Kijów)
ELENA BEREZOWICZ (Jekatierinburg)
BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)
ALOJZAS GUDAVIČIUS (Szawle)
ALEKSY JUDIN (Odessa–Gent)
MARIAN KUCAŁA (Kraków)
ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)
MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)
JACEK MICHAEL MIKOŚ (Milwaukee)
SWIETŁANA MICHAJŁOWNA TOŁSTAJA (Moskwa)
ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)
HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)
ANNA WIERZBICKA (Canberra)
KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)

UMCS
WYDAWNICTWO

EO-11/2008/964

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

19

Lublin 2007
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

RECENZENCI
PROF. DR HAB. WOJCIECH CHLEBDA
PROF. DR HAB. HANNA POPOWSKA-TABORSKA
PROF. DR HAB. SWIETŁANA M. TOŁSTAJA

REDAKCJA
BARBARA PAPROCKA

PROJEKT OKŁADKI
I STRON TYTUŁOWYCH
JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD
ARTUR DROZDOWSKI

ISSN 0860-8032

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
pl. Marii Curie-Sklodowskiej 5, 20-031 Lublin, tel. (0-81) 537-53-02, 537-53-04
Dzial Handlowy: tel./faks (0-prefiks-81) 537-53-02
e-mail: wydawnictwo@umcs.eu
www.wydawnictwo.umcs.eu

SPIS TREŚCI

Od Redakcji 9

I. ROZPRAWY I ANALIZY

1. Swietłana Tołstojowa (Moskwa), Władimir Toporow i jego teksty 11

„SWÓJ / OBCY / INNY W JĘZYKACH I KULTURACH SŁOWIAŃSKICH"

2. Wiesław A. Kamiński (Rektor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie), Słowo na otwarcie konferencji 31
3. Jerzy Bartmiński (Lublin), Opozycja *swój / obcy* a problem językowego obrazu świata . 35
4. Anna Engelking (Warszawa), Uwagi o mało znanych aspektach kategorii *swój/obcy* w ujęciu Józefa Obrębskiego 61
5. Halina Pelcowa (Lublin), *Swój / obcy* w świadomości mieszkańców lubelskich wsi 75
6. Wojciech Chlebda (Opole), Kiedy swój staje się obcym 89
7. Paweł Nowak (Lublin), Opozycja *swój / obcy* a skuteczność komunikacji — wybrane zagadnienia 99
8. Ewa Masłowska (Warszawa), Swoi i obcy przy wspólnym stole 109
9. Ewa Kołodziejek (Szczecin), Swoi i obcy w społecznej przestrzeni subkultur 133
10. Андрей Б. Мороз (Москва), Фольклорный концепт святости: свои или чужие? 143
11. Альберт К. Байбурин (Санкт-Петербург), Локальное сознание: случай кондопоги 153
12. Marzena Marczewska (Kielce), Swój i obcy w mieście — kilka uwag o stereotypie kielczanina (rzecz o stosunkach polsko-żydowskich) 163
13. Katia Michajłowa (Sofia), Opozycja *swój/obcy* w kształtowaniu stereotypu Polaka wśród Bułgarów zamieszkałych w Polsce 175
14. Екатерина Анастасова (София), *Свои* и *чужие* у староверов румынии .. 191
15. Елена Руденко (Минск), Роль оппозиции *свой/чужой* в организации концептосферы «когнитивная деятельность» 203
16. Маргарита В. Жуйкова (Луцк), Славянский корень **pust-* в контексте концептуальной оппозиции *свой / чужой* 211

*

17. Dorota Brzozowska (Opole), Polska, Ameryka i Europa. Dowcipy o wojnie w Iraku .. 225
18. Mirosława Kaczmarek (Tokio), Podziękowania i przeprosiny w języku i kulturze japońskiej 239
19. Katarzyna Kozak (Oslo), Polska frazeologia gestu: od informacji somatycznej do idiomu 253

II. Recenzje i omówienia

20. Grzegorz Żuk, Europa — Polska — Rosja: *Mif Evropy v literature i kul'ture Polši i Rossii*. Red. M. V. Leskinen i V. A. Chorev. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 304 s.... 267

21. Joanna Szadura, Rosyjska przestrzeń kulturowa: *Russkoe kul'turnoe prostranstvo. Lingvokul'turologičeskij slovar'*. Vypusk 1: *Zoomorfnye obrazy. Precedentnye imena. Precedentnye teksty. Precedentnye vyskazyvanija*. Red. I. V. Zacharenko, V. V. Krasnych, D. B. Gudkov. Avtorskij kollektiv: I. C. Brileva, H. P. Vol'skaja, D. B. Gudkov, I. V. Zacharenko, V. V. Krasnych. Moskva: Gnozis 2004, 318 s..... 269

22. Natalia Kostyak, Symbol w kulturze i w świadomości Czechów: *Cultural Symbols and Ethnic Consciousness*. Red. Jan Pargač. Prague: Institute of Ethnology, Philosophical Faculty, Charles University, 1998, 105 s..... 272

23. Anna Kaczan, Indoeuropejczycy — krzewiciele rolnictwa w Europie: Krzysztof Tomasz Witczak, *Indoeuropejskie nazwy zbóż*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2004, 159 s..... 273

24. Ewa Pacławska, Gramatyka komunikacyjna: Aleksy Awdiejew, Grażyna Habrajska, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, tom 1, Łask 2004, 332 s., tom 2, Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006, 396 s..... 275

25. Adam Głaz, Blaski i cienie dwujęzyczności: Mary Besemeres i Anna Wierzbicka (red.), *Translating Lives. Living with Two Languages and Cultures*. St Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 2007, 181 s..... 278

26. Agnieszka Jankowska, Świat subkultur przez pryzmat języka: Ewa Kołodziejek, *Człowiek i świat w języku subkultur*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2005, 274 s..... 281

27. Liliya Potapenko, O gatunkach mowy — synteza polskiego stanu badań: Bożena Witosz, *Genologia lingwistyczna. Zarys problematyki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, 261 s..... 283

28. Zofia Cygal-Krupowa, Czeska książka o lingwistyce kognitywnej: Irena Vaňkowa, Iva Nebeská, Lucie Saicová Římalová, Jasna Šlédrová, *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2005, 343 s..... 285

29. Monika Denda, Nowa synteza rosyjskiej onomastyki: Matveev Aleksandr Konstantinovič, *Onomatologija*. Moskva: Nauka, 2006, 292 s..... 287

30. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Dylematy współczesnej folklorystyki slawistycznej: *Slavistická folkloristika na rázcestí*, editor a vedecký redaktor Zuzana Profantová. Bratislava: *Etnologickié tnie*, 10, Ústav etnologie Slovenská Akadémia Vied, 2003, 116 s..... 288

31. Feliks Czyżewski, Poleski kalendarz ludowy czy wstęp do etnolingwistyki słowiańskiej: Svetlana M. Tolstaja, *Polesskij narodnyj kalendar'*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2005, 559 s..... 291

32. Iryna Kmet', Biblia ludowa na warsztacie etnolingwisty: *„Narodnaja Biblija": Vostočnoslavjanskie etiologičeskie legendy*. Sostavlenie i kommentarii Ol'gi V. Belovoj, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 575 s. + 26 ilustracji..... 296

33. Joanna Szadura, Czas i przestrzeń w rosyjskiej bajce magicznej i bylinie: Viktorija A. Červaneva, Evgenija B. Artemenko: *Prostranstvo i vremja v fol'klorno-jazykovoj kartine mira (na materiale epičeskich žanrov). Monografija*. Voronež: Voronežskij gosudarstvennyj pedagogiceskij universitet, 2004, 184 s..... 298

34. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Pierwsza synteza czeskich zamówień: Ekaterina V. Vel'mezova, *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 278 s. 301
35. Marta Wójcicka, O typach powtórzeń w tekstach folkloru: Amrojan Irina F., *Povtor v strukture fol'klornogo teksta (na materiale russkich, bolgarskich i češskich skazočnych i zagovornych tekstov)*. Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora, 2005, 294 s. 304

III. Z ŻYCIA NAUKOWEGO

36. А. Т. Хроленко, Этнолингвистические исследования на кубани: лаборатория провинциальная — проблемы фундаментальные: 309
37. Irina Lappo, Joanna Szadura, Międzynarodowe spotkanie etnolingwistów w Lublinie, 6–8 listopada 2006 r.: 312
38. Agata Małyska, Katarzyna Sobstyl, „Człowiek wobec wyzwań współczesności. upadek wartości czy walka o wartość?" — konferencja w Kazimierzu 11–13 maja 2006: .. 317
Komunikat Prezydium Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów 319

IV. NOTY O KSIĄŻKACH

V. KSIĄŻKI I CZASOPISMA NADESŁANE

VI. NOTY O AUTORACH

Od Redakcji

W tomie 19. naszego rocznika publikujemy pierwszą część materiałów z konferencji *Swój — obcy (inny) w językach i kulturach słowiańskich. Problem tożsamości grupowej w Europie*. Konferencja odbyła się w Lublinie w listopadzie 2006 roku. Druga część materiałów konferencyjnych ukaże się w tomie 20. „Etnolingwistyki".

Kwestia różnicowania w kategoriach *swój/obcy* — i blisko z nią związany problem „innego" — nabierają nowych dramatycznych wymiarów w sytuacji współczesnych społeczeństw zwłaszcza w naszej części Europy. W tym regionie świata ze szczególną siłą dają o sobie znać procesy dezintegracji starych koncepcji i struktur rodem z czasów komunistycznych i przejawy nowej otwartej świadomości zbiorowej, powstającej w ramach nowych wspólnot ideowych o zasięgu ponadnarodowym i międzypaństwowym. Postępuje europeizacja i globalizacja wielu sfer ludzkiej działalności, a równocześnie przeciwnie ukierunkowane procesy nawrotu ku wspólnotom narodowym, regionalnym czy wręcz lokalnym (neonacjonalizm, neoregionalizm, lokalizm).

W Polsce ostry ideologiczny podział na MY (społeczeństwo) — ONI (władza) ustępuje na rzecz nowych podziałów społecznych, ideowych i politycznych, spychając na dalszy plan kryteria narodowe i religijne.

Analizując sposoby i wymiary funkcjonowania opozycji swój/obcy, chcemy pozostawać w zgodzie z założeniami etnolingwistyki, z rozumieniem jej przedmiotu i metod badawczych, dlatego pytamy o obraz świata zawarty w języku, o interpretacje utrwalone w semantyce znaków językowych oraz w praktyce językowego porozumiewania się.

Wybór tematu na lubelską konferencję był odpowiedzią etnolingwistów na sugestie, które w swoim czasie sformułował Profesor Nikita Iljicz Tołstoj, proponując *rassmotret' ponjatie svoego i čužogo v nacional'nom samosoznanii, v nacional'noj kul'ture, v literature, v obrjadach i v bytu*. Spotkanie było więc formą uczczenia pamięci tego wielkiego Uczonego, twórcy moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej i inspiratora wielu poczynań badawczych.

Badania, których cząstkowe wyniki publikujemy, stanowią etap w realizacji projektu dojrzewającego w ramach Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów oraz Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN. W planach badań przyjętych na pierwszym spotkaniu Prezydium Komisji MKS kładziono nacisk na badania porównawcze nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów, semantyką nazw wartości, słownictwem aksjologicznym, stereotypami językowymi, zwłaszcza narodowymi, nad konceptualizacją czasu i przestrzeni w języku i w tekstach. Będziemy tę problematykę konsekwentnie rozwijać.

J.B.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Swietłana Tołstojowa
(Moskwa)

WŁADIMIR TOPOROW I JEGO TEKSTY[1]

W artykule przedstawiono całościowo życie i naukową twórczość Władimira Toporowa (1928–2005), jednego z najwybitniejszych rosyjskich uczonych XX wieku, filologa, lingwisty, literaturoznawcy, folklorysty, badacza starożytności indoeuropejskich i słowiańskich, mitologii i religii, semiotyka, kulturoznawcy, filozofa, autora fundamentalnych prac w dziedzinie bałtystyki (między innymi pięciotomowego słownika języka pruskiego), indologii, bałkanistyki, filologii klasycznej. Urodzony w Moskwie, Toporow całe swe życie przepracował w Instytucie Słowianoznawstwa Akademii Nauk obok innych wybitnych uczonych, takich jak: Wiaczesław Iwanow, Nikita Tołstoj, Oleg Trubaczew, Władimir Dybo, Andriej Zalizniak. Z nazwiskami Toporowa i Iwanowa związany jest rozwój strukturalnego kierunku w slawistyce oraz powstanie słynnej moskiewsko-tartuskiej szkoły semiotycznej. W swoich wspólnych pracach zaproponowali oni rekonstrukcję prasłowiańskiego tekstu mitologicznego, tzw. „mitu podstawowego" o walce gromowładcy z przeciwnikiem chtonicznym.

Autorka wskazuje i analizuje kluczowe pojęcia, które cały bogaty dorobek uczonego scalają w jeden „hipertekst", takie jak *czas, miejsce, rzecz, czyn, myśl, słowo, liczba, imię, świętość, los*. Szczególne znaczenie nadawał Toporow tekstowi. Pojęcie tekstu uczony wyprowadził poza ramy wąskiego znaczenia filologicznego (werbalnego) i skojarzył ze zorganizowaną w określony sposób semantyczną sekwencją znaków różnego rodzaju — dźwięków, gestów, kolorów, obrazów itd. Tekst, któremu jako konstytutywną cechę Toporow przypisywał sens, stał się głównym przedmiotem strukturalno-semiotycznych badań nad kulturą.

[1] Jest to skrócona wersja artykułu pt. *Vladimir Nikolaevič Toporov i jego teksty*, który został opublikowany w: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, vyp. 10, Moskva, 2006, s. 538–559, pierwszy wariant pt. *Gipertekst Vladimira Nikolaeviča Toporova* ukazał się w: „Novoe literaturnoe obozrenie" nr 77, 2006, s. 71–88. Pamięci Władimira Toporowa, zmarłego 5 grudnia 2005, redakcja „Etnolingwistyki" poświęciła 17. tom pisma. [Red.] [Toporov V. N.] *Vmesto predislovija*, w: *Serebrjanyj vek v Rossii. Izbrannye stranicy*, Moskwa 1993, s. 4.

Sens jest *przed* i *po* wszystkim, a między tymi „przed" i „po" są męki narodzin nowych sensów, misterium ucieleśnia ich i dostosowania swoich najwyższych potrzeb do tych sensów, które jak lustro odzwierciedlają spójny i całościowy sens.

Tekst życia Władimira Nikołajewicza Toporowa został napisany do końca. Padło ostatnie słowo, postawiono ostatnią kropkę. Kto pisał (tworzył, wymyślał) ten tekst i do kogo dokładnie był adresowany — nie wiemy. Otrzymaliśmy go jednak my, jego współcześni, i przed nami stoi teraz zadanie ponownej lektury i refleksji nad nim w jego obecnym skończonym kształcie.

W rosyjskiej XX-wiecznej humanistyce nie ma postaci, która dałaby się porównać z Władimirem Toporowem ze względu na skalę i różnorodność zainteresowań. Aby ogarnąć wszystko, co zostało przez niego napisane, trzeba by połączyć wysiłki naukowców różnych dyscyplin i kierunków: lingwistów i literaturoznawców, folklorystów i etnografów, mitologów i filozofów — rusycystów, slawistów, bałtologów, bałkanistów, indologów, filologów klasycznych. Dziesiątki książek i setki artykułów Toporowa składają się na olbrzymi **hipertekst**, który będzie czytany, badany, przyswajany i — w miarę możliwości kontynuowany w różnych kierunkach przez kolejne pokolenia intelektualistów rosyjskich i światowych.

Toporow jest autorem fundamentalnych dzieł w kilku ważnych dziedzinach wiedzy humanistycznej: w **językoznawstwie** (są to badania historyczno-porównawcze i typologiczne języków słowiańskich, bałtyckich, staroindyjskich i innych indoeuropejskich oraz jenisejskich; prace etymologiczne, onomastyczne, semantyczne i teoretyczne); w dziedzinie badań nad **mitologią i religią** (rekonstrukcja mityczno-religijnych systemów narodów słowiańskich, bałtyckich, jenisejskich i innych; badania teoretyczne nad rytuałem i jego relacją do mitu); w dziedzinie **semiotyki** (analiza podstawowych symboli i kategorii mitopoetyckiego modelu świata; teoria tekstu; rekonstrukcja „pra-nauki", „pra-historii", „pra-filozofii", „pra-prawa", „pra-medycyny", „pra-sztuki"; semiotyka miasta — Petersburg, Moskwa, Wilno, Ryga, Rzym), w dziedzinie badań **folklorystycznych** (historia i teoria gatunków folkloru, zwłaszcza zamówień, zagadek, bylin, pieśni obrzędowych, małych form folkloru, gier dziecięcych; rekonstrukcja najstarszych mitów i postaci folklorystycznych; badania porównawcze nad folklorem różnych narodów); w **literaturoznawstwie** (struktura tekstu, poetyka, „początki" literatury, rekonstrukcja i analiza najstarszych typów tekstów — „pytająco-odpowiadających", „dialogowych", „liczbowych", „tetycznych" i inne oraz ich powiązań z rytuałem; problem dźwięku i sensu — anagram i jego funkcje; wzajemne powiązania literatur: Puszkin — Propercjusz, Puszkin — Boileau, Ronsard; Batiuszkow — Parny, Achmatowa — Dante i inni, literatura rosyjska: Piotr Busłajew, Triedijakowski, Murawiew, Andriej Turgieniew, Żukowski, Karamzin, Batiuszkow, Iwan Turgieniew, Dostojewski, Tiutczew, Błok, Achmatowa, Kuzmin, Kondratjew, Komarow-

ski, Andriej Biełyj, Riemizow, Jelena Guro i inni; literatura starożytnego wschodu, literatura antyczna i zachodnia: Dhammapada, Sofokles, Wergiliusz, Meister Eckhart, Du Bellay, Verlaine, Rilke, Yeats i inni); w dziedzinie **rosyjskiej kultury duchowej** (sofijne dziedzictwo Cyryla i Metodego na Rusi; *Słowo o prawie i łasce* metropolity Iłariona; *trużeničestvo vo Christe* 'poświęcenie się pracy w Chrystusie'[2] świętych mnichów Teodozja Pieczerskiego i Sergiusza z Radonieża; *Żywot św. Aleksego, człowieka Bożego*, *Opowieść o pięknym Józefie*; *jurodivye* 'szaleńcy Chrystusowi' i głupcy, *Ognennyj Vertograd* [Ogród Płomienny], przesłanie Dostojewskiego, sens poezji Władimira Sołowjowa i inne)[3]. Ogólny ogląd i ocenę jego działalności i osobowości można znaleźć w jubileuszowych artykułach, opublikowanych z okazji 70-lecia i 75-lecia w akademickich i innych wydawnictwach.[4] Jednak odejście Władimira Nikołajewicza (5 grudnia 2005 roku), które w sposób ostateczny zmieniło czas teraźniejszy na przeszły, zmienia również naszą optykę i sposób recepcji jego prac i jego osobowości.

Władimir Toporow urodził się w Moskwie 5 lipca 1928 roku. Jego ojciec pochodził z rodziny chłopskiej, z miasta Kowrow gubernii Władimirskiej; babcię uważano za czarownicę, bowiem umiała leczyć za pomocą zamówień; od niej za

[2]Poświęcenie się pracy w Chrystusie rozumiane jest jako twórcza praca nad duszą, duchowe orzeźwienie, troska o świat, by nie pozostał poza światem Chrystusa; chrześcijanizacja życia, bytu i samego człowieka, pojmowanego w kategoriach Adama „starotestamentowego". [Przypis tłumacza].

[3]Pierwsza bibliografia prac Toporowa była wydana z okazji jego 60-lecia. Zob. A.M. Bušuj, T.M. Sudnik, S.M. Tolstaja, *Bibliografičeskij ukazatel' po slavjanskomu i obščemu jazykoznaniju. Vladimir Nikolaevič Toporov*, Wstępem opatrzył Wiaczesław Iwanow, Samarkand, 1989. W 2006 roku, już po śmierci Władimira Toporowa ukazała się jeszcze jedna bibliografia: *Vladimir Nikolaevič Toporov (1928–2005)*. Sost. i avtory vstup. statej Vjač. Ivanov, N. Kazanskij, Moskva 2006. W Polsce dotychczas ukazały się dwie pozycje książkowe: Władimir Toporow, *Miasto i mit*. Wybór, przekład i wstęp Bogusław Żyłko, Gdańsk 2000; Władimir Toporow, *Przestrzeń i rzecz*. Przekład Bogusław Żyłko, Kraków 2004; oraz kilka artykułów: Władimir Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, [w:] *Semiotyka kultury*, Warszawa 1975; Władimir N. Toporow, *Ewolucja rosyjskiej samoświadomości trwa*. Przemówienie z okazji otrzymania Nagrody Sołżenicyna. Przekład Natalia Rusiecka, Jerzy Bartmiński, „Etnolingwistyka" 2000, nr 12, s. 11–24; Władimir Toporow, *Rzecz i człowiek*, Przekład Bogusław Żyłko, „Odra" 2003, nr 5; *Z myśli Władimira N. Toporowa*, „Etnolingwistyka" 2005, nr 17, s. 9–10; Władimir Toporow, *Odpowiedź literatury rosyjskiej na pierwszy rozbiór Polski (przypadek N. Murawjowa)*. Przekład Irina Kisielowa, Irina Lappo, „Etnolingwistyka" 2005, nr 17, s. 55–68; Władimir Toporow, *Odpowiedź literatury rosyjskiej na pierwszy rozbiór Polski*. Przekład Bogusław Żyłko, „Teksty Drugie" 2006, nr 1–2.

[4]Zob. przede wszystkim wyczerpujący artykuł Wiaczesława Iwanowa w „Izvestijach Akademii nauk. Serija literatury i jazyka". Moskva, 2003, t. 62, nr 4, s. 71–76. Zob. również: T. M. Nikolaeva, *Akademik Vladimir Nikolaevič Toporov (k 70-letiju so dnja roždenija)*, „Izvestija Akademii Nauk". Serija literatury i jazyka. 1998, t. 57, nr 4, s. 78–80; [Redakcja] *Vladimiru Nikolaeviču Toporovu — 70 let*, „Živaja starina", 1998, nr 2, s. 54; V. A. Dybo, *K semidesjatipjatiletiju V. N. Toporova*, „Baltoslavjanskie issledovanija", Moskva, 2004, vyp. XVI, s. 357–360; S. M. Tolstaja, V. J. Petruchin. *K 75-letiju V. N. Toporova*, „Odissej", 2003, s. 437–440.

pośrednictwem ojca Władimir nauczył się w dzieciństwie kilku tekstów. Na początku lat 20. ojciec pojechał na studia do Iwanowo-Wozniesieńska i zdobył zawód inżyniera kolei żelaznych, a po ukończeniu studiów dostał skierowanie do pracy w Moskwie. Swoje wczesne zainteresowania literaturą, sztuką, historią zawdzięcza przyszły filolog właśnie ojcu. Matka urodziła się w Moskwie. Jej ojciec zmarł przedwcześnie, babcia po linii matki za młodu została wdową, zamieszkiwała ze swoimi dziećmi (później z rodzinami córek) i w czasach władzy radzieckiej pracowała jako księgowa lub kasjerka w różnych urzędach i dużych sklepach. Była człowiekiem typowo miejskim, prawdziwą moskiewską damą. Bardzo barwnie opisał ją Władimir Nikołajewicz w swoich wspomnieniach: „Babcia, wracając z niekończących się kolejek, zmęczona, podenerwowana (często bez zakupów), upokorzona (*Ale się wypindrzyła, też mi dama!* — mówiono w tłumie tylko dlatego, że babcia nosiła kapelusz i malowała usta szminką), wyczerpana raczej moralnie niż fizycznie rzucała: *Samo pospólstwo, wsioki nieokrzesane*. Czy było w tym poczucie wyższości w stosunku do biedy i braku wykształcenia? Nie sądzę".[5] Dom na placu Turgieniewa, w którym urodził się Toporow, w którym spędził dzieciństwo i lata studiów uniwersyteckich, jeszcze nie tak dawno stał jako ostatnia twierdza kiedyś żywej moskiewskiej dzielnicy, stał osamotniony, pusty i skazany na zagładę; dookoła wszystko było rozkopane i oszpecone; w końcu go zburzono, a ziejącą pustkę przykryto płachtą reklamową. Nawet ja sama, przechodząc tamtędy, staram się nie patrzeć w tę stronę, gdzie stał ten dom; można sobie wyobrazić, jak ciężki był to widok dla pana Władimira i jego bliskich.

Fizyczna przestrzeń życia Władimira Toporowa nie jest ani zbyt rozległa, ani urozmaicona, stosunkowo mało w niej ruchu, zawiera tylko nieliczne, lecz szczególnie znaczące dla niego miejsca: Moskwa i okolice (Schodnia, Walentynowka), obwód Tulski (Uzłowaja), Włodzimierz nad Klaźmą i jego okolice (Kowrow), Petersburg, Litwa, Łotwa, Estonia (Tartu — Kääriku), Polska, Włochy. To prawie wszystko. Była jeszcze wyprawa na Jenisej, do Ketów, w 1962 roku, była krótka podróż do Paryża w końcu lat 90. Ale w ogóle jeździł mało, był przywiązany do „swoich" miejsc. Natomiast pole jego zainteresowań naukowych i „oswojonych" tematów jest nieporównywalnie szersze: to nie tylko cała Rosja, lecz cały świat słowiański, bałtycki, bałkański oraz śródziemnomorski, cały świat indoeuropejski

[5] V. N. Toporov, *Iz moskovskich tekstov*. 1, *Vospominanija o Moskve 1930-ych godov*, „Živaja starina", 1997, nr 2, s. 26–27. Historia tych wspomnień jest następująca. W 1988 roku dostałam od Władimira Nikołajewicza z okazji urodzin drogocenny prezent — napisane przez niego ręcznie, twardym i wyraźnym charakterem pisma, wspomnienia o jego dzieciństwie i o Moskwie lat trzydziestych. Prawie dziesięć lat później zapytałam go, czy nie zamierza opublikować tych wspomnień. Odpowiedział przecząco. Wtedy zapytałam, czy mogę je opublikować sama i otrzymała odpowiedź: „Swietłano, jest Pani jedyną właścicielką tych tekstów i może Pani robić z nimi, co Pani chce". Wspomnienia zostały opublikowane w dwóch numerach czasopisma „Živaja starina" (1997, nr 2, s. 25–28; 1997, nr 3, s. 7–9).

od czasów pradawnych do współczesności. Jeszcze bardziej obszerna i praktycznie bezgraniczna jest przestrzeń duchowa i intelektualna jego prac, jego penetracji i jego myśli. Właściwe mu od wczesnego dzieciństwa bezpośrednie przeżywanie przestrzeni i czasu nie tylko jako parametrów fizycznych, lecz jako ukrytych podstaw życia, ucieleśnienia jego istoty i ducha, określiło szczególną więź jego osobistego losu i twórczości z historią Rosji i losami świata. Sam Toporow powiedział o tym: „Czasami to, co »historyczne«, tak bardzo zbliża się do osobistego, lecz to ostatnie nie zauważa go, choć nierzadko zdarza się, że o wiele później ocknie się i zrozumie, co zostało przegapione".[6] Mimo rzeczy „przegapionych" Toporow od wczesnego dzieciństwa jak nikt inny miał świadomość swojej przynależności do historii i odczuwał odpowiedzialność za przeszłość, teraźniejszość i przyszłość.

Oto jeszcze jeden fragment z jego wspomnień: „Dzieciństwo spędziłem w domu znajdującym się nieopodal zaułku Milutinskogo; później codziennie, wyłączając dwa lata wojny, chodziłem tędy do szkoły. Dotąd stoi mi przed oczami obraz: o jesiennym zmroku, przed zapaleniem latarni, wśród szeleszczących pod nogami liści, środkiem zaułka, powoli przesuwają się grupkami, całe ubrane na czarno, stare kobiety, i szelest liści zlewa się z ich szeptem — szmerem nieznanej, lecz nie wiedzieć czemu uroczej mowy. To Polki idą do swojego „polskiego" (nie św. Ludwika, który też znajdował się w tym zaułku) kościoła. Chyba wśród nich były nie tylko stare kobiety, lecz długie, do samej ziemi czarne szaty, sprawiały na mnie takie wrażenie. Jednak mężczyzn w tym pochodzie praktycznie nie było, dlatego w mojej świadomości polskość szczególnie mocno zrosła się z pierwiastkiem kobiecym. Co myślałem wtedy o tych Polkach? Z pewnością mogę powiedzieć tylko tyle, że marzyło mi się, by one chociaż na chwilę oderwały się od ich wspólnej, tajemniczej sprawy, która je wszystkie łączyła, i zwróciły na mnie uwagę, by mnie po prostu zauważyły. I jeszcze czułem, że ogarnia mnie litość, i ta wydawałoby się niczym nieuzasadniona litość rodziła głębsze poczucie niejasnej winy własnej. Po kilku latach zrozumiałem, w czym tkwiła moja wina, niezależnie od tych wszystkich historycznych przewinień, które zacząłem sobie uświadamiać, poczynając od 17 września 1939 roku".[7]

Władimira Toporowa cechowała wyjątkowa pamięć (dopiero w ostatnich latach zaczął się skarżyć na jej osłabienie). Można było zapytać go o cokolwiek i liczyć na wyczerpującą i dokładną odpowiedź. Nie była to jednak pamięć mechaniczna, magazyn faktów i informacji, lecz urodzajna gleba, na której wiedza przyswojona z książek i obserwacji życiowych kumulowała się, wzajemnie wzbogacała i obrastała w nowe sensy. Stale żyła w nim pamięć dzieciństwa, bardzo

[6] V. N. Toporov, *Detskaja igra „v nožički" i ee miforitual'nye istoki*, [w:] *Slovo i kul'tura. Pamjati N. I. Tolstogo*. Moskva, 1998, t. 2, s. 263.

[7] *Id., Iz moskovskich tekstov. 1. Vospominanija o Moskve 1930-ch godov*, „Živaja starina", 1997, nr 2, s. 25–26.

dobrze pamiętał twarze, dźwięki i zapachy swojej „komunałki"[8], pieśni biesiadne, czastuszki i ekspresywną (w tym obsceniczną) leksykę i frazeologię, zasłyszaną od sąsiadów, w szkole czy na bulwarze Srieteńskim (gdzie się bawił godzinami jeszcze w wieku przedszkolnym), wreszcie w Kowrowie, w latach ewakuacji. Po wielu latach pamięć ta „kiełkowała" nie tylko we wspomnieniach, lecz również w pracach naukowych. Obraźliwy wyraz *volos* (lub *volosatik*) z dziecięcego folkloru lat 30. i jego typowe konteksty (*volos polzučij*) wiele lat później znalazły wytłumaczenie w serii prac o mitologii słowiańskiej i jej micie „podstawowym" o walce gromowładcy ze swoim przeciwnikiem chtonicznym.[9] Pamięć o grach dziecięcych (nie tylko o regułach, nakazach, zakazach, zestawie ról, kolejności działań, lecz o całej sytuacji, okolicznościach zabawy, otoczeniu, o przedmiotowym i słownym wyposażeniu, a głównie — o samej atmosferze i głębokim, wewnętrznym sensie gry) zaowocowała całą serią barwnych, wyrazistych artykułów: o grach „Jasza" i „Korowaj", o grze w scyzoryki, o zabawach w chowanego, w ciuciubabkę, w berka, o podwórkowej i wiejskiej piłce nożnej i o innych.[10] Utrwalone w dziecięcej pamięci zagadki, wyliczanki, dialogi z podziałem na role, porzekadła, babcine zamówienia — po latach nabrały nowego sensu żywych reliktów starodawnej tradycji ustnej i zostały umieszczone w szerokim kontekście języka i kultury słowiańskiej i indoeuropejskiej.[11] Władimir Toporow czuł się nie tylko związany z tą

[8]Wielorodzinne mieszkanie ze wspólną kuchnią i łazienką. [Przypis tłumacza].

[9]Zob. przede wszystkim: V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*. Moskva, 1974; *Id., Veles*, [w:] *Mify narodov mira*. Moskva, 1987, izd. 2-e, t. 1, s. 227; V. N. Toporov, *Bogi*, [w:] *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, pod red. N. I. Tolstogo, Moskva, 1995, t. 1, s. 210–211.

[10]*Id., Iz moskovskich tekstov. 2. „Mifologija" Moskvy 1930-h godov*, „Živaja starina" 1997, nr 3, s. 9; *Id., Ob odnoj miforitualnoj „korov'e-byč'ej" konstrukcii u vostočnych slavjan v sravnitel'no-istoričeskom i tipologičeskom kontekstach*, [w:] *Slavjanskie etjudy*. Sb. k jubileju S.M. Tolstoj. Moskva, 1999, s. 491–532; *Id., Detskaja igra „v nožički" i ee miforitual'nye istoki*, [w:] *Slovo i kul'tura*. Pamjati N.I. Tolstogo. Moskva, 1998, t. 2, s. 242–273; *Id., Ob otraženii nekotorych motivov „osnovnogo" mifa v russkich detskich igrach (prjatki, žmurki, gorelki, salki-pjatnaški)*, [w:] *Balto-slavjanskie issledovanija*. Moskva, 2004, vyp. XVI, s. 9–64.

[11]Zob. przede wszystkim serie prac Toporowa o zamówieniach i zagadkach: *Id., K rekonstrukcii indoevropejskogo rituala i ritual'no-poetičeskich formul (na materiale zagovorov)*, [w:] *Σημειωτικη. Trudy po znakovym sistemam*. Tartu, 1969, vyp. 4, s. 9–49; *Ob indoevropejskoj zagovornoj tradicii (Izbrannye glavy)*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kul'tury. Zagovor*. Moskva, 1993, s. 3–103; *Čislovoj kod v zagovorach. Po materialam sbornika L. N. Majkova „Velikorusskie zaklinanija"*, [w:] *Zagovornyj tekst. Genezis i struktura*. Moskva, 2005, s. 194–246; *O vedijskoj zagadke tipa* brahmodya, [w:] *Paremiologičeskie issledovanija*. Moskva, 1984, s. 14–46 (współautor T. J. Elizarenkova); *K issledovaniju anagrammatičeskih struktur. IV. Anafamma v zagadkach*, [w:] *Issledovanija po strukture teksta*. Moskva, 1987, s. 232–238; *Iz nabljudenij nad zagadkoj*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kul'tury. Zagadka kak tekst. 1*. Moskva, 1994, s. 10–117; [Zagadka kak tekst] *II. „Vtoroe" proischoždenie — zagadka v rituale (vedijskaja kosmologičeskaja zagadka tipa* brahmodya: *struktura, funkcija, proischoždenie)*, [w:] *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kul'tury. Zagadka kak tekst. 2*. Moskva, 1999, s. 8–80.

tradycją, lecz był jednym z jej wybrańców, nosicieli i zaufanych stróży: „Po prostu zrządzeniem losu zostałem włączony do archaicznej mityczno-rytualnej tradycji, stałem się jej prywatnym nosicielem zanim zrozumiałem jej całościowy sens, i dlatego teraz występuję nie jako badacz-specjalista, lecz jako szeregowy świadek — *tak właśnie było*. Już w starszym wieku, w trakcie badań nad tradycjami archaicznymi nieustannie podziwiałem nie tylko to, do jakich wyrafinowanych chwytów sięga tradycja, by zachować swoje najbardziej znaczące pamiątki, lecz również jej prawie niewytłumaczalną zdolność do odnalezienia kogoś na zewnątrz i zrobienia z niego swojego nosiciela prawie według zasady *deus ex machina*, by w ten sposób zapewnić swoje dalsze istnienie. Poeta, który nic nie wie o sensie tradycji, lecz w swej twórczości intuicyjnie ten sens wyraża, jest właśnie z tego kręgu. Mogę potwierdzić to również doświadczeniem osobistym, które się opiera na dziesiątkach, jeśli nie setkach przypadków".[12]

W 1951 roku Toporow ukończył wydział filologiczny Uniwersytetu Moskiewskiego, gdzie jego nauczycielami byli tacy wybitni literaturoznawcy, jak: Iwan Rozanow, Nikołaj Gudzij, Nikołaj Liban oraz lingwiści: Michaił Peterson i Piotr Kuzniecow. Od wczesnego dzieciństwa zafascynowany literaturą rosyjską i powszechną, filozofią i historią Władimir Toporow obiera jednak jako pole swej specjalizacji nie literaturoznawstwo, lecz lingwistykę, czyli naukę mniej poddaną kontroli ideologicznej. We wspomnieniach ze swoich lat studenckich i doktoranckich napisał: „Dwa tygodnie przed rozpoczęciem zajęć, w sierpniu 1946 roku, odbyła się (jak zawsze »ogólnonarodowa«) akcja szykanowania Achmatowej i Zoszczenko. Po nich obrzydliwa miotła ideologiczna zaczęła robić porządek w kinematografii i w muzyce, w której »największymi wrogami ustroju« okazali się Szostakowicz i Prokofjew. Zdarzały się również, by tak powiedzieć, »uboczne akcje« o ostrzejszym charakterze, lecz czasami dotyczące nas prawie bezpośrednio. Jedna z nich była skierowana przeciwko »służalczości wobec zgniłego zachodu« i przeciw »formalizmowi«. Głównym »służalcem« okazał się Aleksander Wiesiełowski. O »służalczość« oskarżono również najlepszych filologów jego szkoły. W następnym 1948 roku, latem (jako porę dla takich akcji chętnie wybierano lato — było więcej czasu) odbyło się posiedzenie Ogólnozwiązkowej Akademii Rolnictwa im. Lenina, na którym zniszczono rosyjską genetykę, którą uznano za pseudonaukę. Coraz częstsze i mocniejsze stawały się akcje antysemickie, poczynając od pierwszego zupełnie otwartego ataku wiosną 1949 roku. A dalej było już tylko gorzej: zabójstwo Michoelsa i szeregu innych wybitnych działaczy kultury żydowskiego pochodzenia. Pod koniec 1952 i na początku 1953 roku wszczęto represje wobec lekarzy, pojawiła się groźba ostatecznego rozwiązania »problemu żydowskiego« w Rosji poprzez konsekwentną likwidację elity żydowskiej. Wszystko to działo się

[12] V. N. Toporov, *Iz moskovskich tekstov. 2. „Mifologija" Moskvy 1930-ch godov*, s. 8–9.

w sytuacji represji wobec dziesiątków milionów ludzi, którzy doświadczyli wojny, przeszli przez więzienia, tortury, nocne przesłuchania i łagry. Również w kręgu »filologicznym« nie sposób było nie zauważyć, jak znikają studenci, zwłaszcza ci, który byli na froncie, nierzadko również wykładowcy, z tych najlepszych, jak maligną marryzmu[13] zastąpiono potokiem słów ku czci »najlepszego« z lingwistów wszystkich ludów".[14]

A jednak można przypuszczać, że o wyborze lingwistyki zadecydowały nie tylko okoliczności zewnętrzne. Cała dalsza droga naukowa Toporowa pokazała, że był filologiem w najbardziej podstawowym, pierwotnym, a zarazem najbardziej pełnym tego słowa znaczeniu. Język był dla niego kluczem, który otwierał dostęp do kultury, do historii, do człowieka, do jego myśli i jego serca, do wyższych sensów życia: „W zależności od języka ujawniają się na tym świecie dwie sfery — »pod-językowa« i »nad-językowa«. Język nie tylko określa te sfery, lecz również do nich odsyła. Prowadzi niżej i wyżej — do tego, co materialne i rzeczowe, oraz do tego, co idealne i duchowe — a przez to łączy dół i górę; spirytualizuje »niskie« i ucieleśnia, »realizuje« (czyli czyni konkretnie-realnym, tak samo aktualnie znaczącym, życiowo niezbędnym i »przydatnym« jak rzecz) »wysokie«. [...] Książka jako rzecz materialna, a znaczy »pod-językowa«, jest zarazem duchowa, a »nad-językowa« idea, która znajduje ucieleśnienie w symbolu materialnym, staje się materialna".[15] Nawet w *stricte* literaturoznawczych, filozoficznych, kulturoznawczych pracach Toporowa spotykamy rozbudowane wywody lingwistyczne, głębokie analizy etymologiczne, wycieczki w obszary historii i semantyki słów. I na odwrót, jego prace lingwistyczne wypełnione są odniesieniami do kontekstów kulturowych, literackich (poetyckich), folklorystycznych.

W 1954 roku Władimir Toporow został przyjęty do Instytutu Słowianoznawstwa Akademii Nauk. Tu pracował do samej śmierci, czyli ponad pół wieku. Był to czas odrodzenia się rosyjskiej slawistyki, zniszczonej w latach trzydziestych: po wojnie otworzono katedry slawistyczne w Moskwie, Petersburgu i we Lwowie, stworzono Instytut Słowianoznawstwa przy Akademii Nauk w Moskwie.

Oddziałem lingwistycznym kierował wtedy Samuił Biernsztejn, który był również promotorem rozprawy doktorskiej Toporowa. Profesor Biernsztejn od razu docenił potencjał naukowy i skalę osobowości młodego aspiranta, na początku jednak narzekał na jego „niesamodzielność": proszę bardzo, mówił Biernsztejn, dostał temat „*locativus* w językach słowiańskich", więc i napisał rozprawę na te-

[13]Marryzm — marksistowska teoria języka stworzona przez Nikołaja Marra, postulująca klasowy charakter języka i zakładająca monogenezę, czyli pochodzenie wszystkich języków od „czterech pierwiastków" leksykalnych: *sal, ber, jon, rosz*. [Przypis tłumacza].

[14]V. N. Toporov, *Čelovek i Vremja (k 75-letiju so dnja roždenija Vjač. Vs. Ivanova)*, [w:] *Baltoslavjanskie issledovanija*. Moskva, 2004, vyp. XVI, s. 364–365.

[15]*Id., Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovanija v oblasti mifopojetičeskogo. Izbrannoe*. Moskva, 1995, s. 7.

mat: *Locativus w językach słowiańskich.*[16] Tych, którzy znali Władimira Toporowa, jego stanowczość i nieustępliwość w wyborze własnych dróg naukowych oraz konsekwencję, z jaką podążał po wybranych przez siebie ścieżkach, zarzut tego rodzaju może tylko rozbawić, jednak na tym pierwszym etapie Toporowowi mogło być właściwe pewnego rodzaju świadome terminowanie u mistrza. W Instytucie Słowianoznawstwa młody Toporow znalazł się w gronie utalentowanych slawistów swojej generacji, którzy po latach wyznaczyli poziom i ukształtowali oblicze rosyjskiej nauki slawistycznej. Mówiono o nich „trzy T" — Tołstoj, Toporow, Trubaczew (wszyscy zostali członkami Rosyjskiej Akademii Nauk), później do instytutu trafiły takie znakomitości, jak Wiaczesław Iwanow (obecnie również akademik), Władimir Dybo (obecnie członek-korespondent Rosyjskiej Akademii Nauk), Andriej Zalizniak (obecnie akademik) oraz przedwcześnie zmarli Władisław Illicz-Switycz i Isaak Riewzin. Tak wyglądało najbliższe naukowe otoczenie Władimira Toporowa. O każdym ze swoich kolegów przy różnych okazjach (częściej smutnych niż radosnych) potrafił mówić wzruszająco i pięknie, docenić ich dokonania i wyrazić wdzięczność za „zaszczyt bycia świadkiem pełnej poświęceń drogi naukowej" (jak się wyraził z okazji jubileuszu Władimira Dybo). Troskliwą uwagą, wyrozumiałością i życzliwością Toporow otaczał również wielu innych swoich kolegów, w tym również zupełnie młodych, nie skąpił dobrych słów z okazji książki czy obrony; choć był bardzo zajęty, pisał jubileuszowe artykuły, odwiedzał chorych (pamiętam jego odwiedziny w szpitalu chorego Nikity Tołstoja), odprowadzał kolegów w ostatnią drogę, pisał nekrologi.[17]

W 1960 roku Prezydium Akademii Nauk podjęło decyzję o utworzeniu w Akademii Nauk trzech nowych sektorów dla wsparcia rozwoju lingwistyki strukturalnej: w Instytucie Językoznawstwa (pod kierunkiem Aleksandra Rieformatskiego), w Instytucie Języka Rosyjskiego (pod kierunkiem Sebastiana Szaumiana, który był współpracownikiem Instytutu Słowianoznawstwa) oraz w Instytucie Słowianoznawstwa (pod kierunkiem Władimira Toporowa, wówczas — 32-letniego doktora). Nigdy wcześniej (ani później) Toporow nie zajmował żadnych stanowisk administracyjnych, starannie unikał wszystkiego, co oficjalne, jednak wtedy poczuł odpowiedzialność chwili: po wieloletniej walce ideologicznej ze strukturalizmem jako nauką burżuazyjną, władze wreszcie pozwoliły (oczywiście pod kontrolą partii) na rozwój nowego kierunku w rosyjskiej lingwistyce, co było w sposób bezpośredni związane z ogólnym osłabieniem presji ideologicznej, rehabilitacją cybernetyki i uznaniem potrzeby prac w dziedzinie przekładu automatycznego.

[16]Rozprawa doktorska została obroniona w 1955 roku, później ukazała się jako monografia: V. N. Toporov, *Lokativ v slavjanskich jazykach*. Moskva, 1962.

[17]W ostatnich miesiącach życia podjął się obowiązku napisania przedmowy do wspomnień jednej z najstarszych współpracownic Instytutu, niedawno zmarłej Kapitoliny Chodowej, lecz już nie zdążył.

W tym czasie najbliższy przyjaciel Toporowa z lat studenckich Wiaczesław Iwanow, wyrzucony z Uniwersytetu Moskiewskiego za poparcie Pasternaka oraz odmowę uczestnictwa w nagonce na niego, znalazł schronienie w Instytucie Mechaniki Precyzyjnej i Maszyn Matematycznych, w którym kierował niewielką grupą badaczy zajmujących się problemami teoretycznymi przekładu automatycznego. Władimir Toporow — jak tylko udało mu się przekonać kierownictwo Instytutu, że bez Wiaczesława Iwanowa rozwijać nowego kierunku nie sposób (Iwanowa przyjęto do pracy w sektorze typologii strukturalnej pod koniec 1961 roku) — zaczął co tydzień nachodzić dyrekcję z prośbą o zwolnienie go z obowiązków kierownika sekcji i powołanie na to stanowisko Wiaczesława Iwanowa. W końcu (w 1963 roku) dopiął swego. Przez kilka dziesięcioleci Iwanow kierował sektorem, który później, na początku lat 90. przyjęła od niego Tatjana Nikołajewa.

Dzisiaj, gdy osiągnięcia tego unikalnego zespołu badaczy cieszą się ogólnym uznaniem, nie sposób się nie dziwić, że tak młody naukowiec, jakim był wówczas Władimir Toporow, potrafił wyznaczyć tak śmiały i tak szeroko zakrojony program badań, który jednocześnie odnawiał przerwane tradycje nauki rosyjskiej (zarówno filologii przedrewolucyjnej, jak i porewolucyjnego „formalizmu") oraz otwierał nową przestrzeń poszukiwań naukowych na bazie kompleksowego podejścia do badań nad językiem, literaturą, folklorem, rytuałem, sztuką oraz kulturą jako całością. W jednym z ostatnich szkiców dał Toporow ogólną charakterystykę czterdziestoletniej działalności stworzonego przez siebie sektora: „Sektor Typologii i Językoznawstwa Porównawczego inspirowany był tym zespołem idei, metod i koncepcji (teoria informacji, cybernetyka i inne), które znalazły się w centrum uwagi w latach powojennych. Ważną rolę odgrywały takie pojęcia, jak: tekst, system, paradygmatyka, syntagmatyka. Oprócz tego w tym sektorze znaczne miejsce zajmowała problematyka rekonstrukcji indoeuropejskich zarówno w planie językowym, jak i rytualnym i mitologicznym. Istotne było to, że fakty słowiańskie rozpatrywano w indoeuropejskim kontekście innych języków i tradycji. Szczególną wagę przywiązywano do rekonstrukcji bałtycko-słowiańskich".[18] Wysiłek Toporowa skierowany na rozwój badań bałtycko-słowiańskich jako ważnej dziedziny slawistyki[19] wieńczą znaczące i ogólnie uznane wyniki: pięciotomowe kompen-

[18]V. N. Toporov, *Vmesto predislovija. K publikacii novoj knigi o zagovorach*, [w:] *Zagovornyj tekst: genezis i struktura*. Moskva, 2005, s. 8. Zob. również: T. M. Nikolaeva, *Vvedenie*, [w:] *Iz rabot moskovskogo semioticheskogo kruga*, Moskva, 1997, s. VII–XLIX; Revzin I. I. *Vospominanija. Čast' II. K istorii našego sektora*, [w:] *Iz rabot moskovskogo semioticheskogo kruga*, Moskva, 1997, s. 820–841.

[19]Kiedy w 1961 roku mnie i T. M. Sudnik po ukończeniu Uniwersytetu Moskiewskiego przyjęto do Instytutu Słowianoznawstwa, Władimir Nikołajewicz od razu wysłał nas na Litwę, byśmy badały litewskie dialekty razem z dialektologami z Wilna, którzy zbierali materiał dla Atlasu gwar języka litewskiego.

dium języka pruskiego[20], wydawnictwo seryjne *Balto-slavjanskie issledovanija* (od 1972 roku ukazało się 16 tomów), monografie uczennic Toporowa — Tamary Sudnik i Lidii Niewskiej, później prace Nikołaja Michajłowa i Marii Zawjałowej oraz innych.

Ważnym wydarzeniem w historii sektora, które odegrało kluczową rolę w kształtowaniu się i rozwoju rosyjskiej semiotyki, było zorganizowane przez Instytut Słowianoznawstwa i Radę do Spraw Cybernetyki w grudniu 1962 roku słynne i skandaliczne sympozjum na temat badań strukturalnych nad systemami znakowymi.[21] Inicjatorami i ideowymi inspiratorami sympozjum byli Władimir Toporow i Wiaczesław Iwanow, którzy wygłosili dwa wspólne referaty: „Ketyjski model świata" i „Zagadnienie rekonstrukcji eposu ketyjskiego i jego podstaw mitologicznych" (referaty opierały się na materiałach terenowych zebranych w nadrzeczu Jeniseja latem tego roku). Każdy z nich przedstawił też kilka własnych referatów. Pozostali uczestnicy, przeważnie lingwiści, w swoich wystąpieniach mówili nie tylko o języku naturalnym jako systemie znakowym (Sebastian Szaumian, Isaak Riewzin, Wiaczesław Iwanow, Wiktor Rozencwiejg, Michaił Sofronow, Andriej Zalizniak, Jurij Martiemjanow), lecz również o licznych innych systemach znakowych: o mitologii (Dmitrij Siegał) i o semiotyce sztuki (Boris Uspienski), o językach kina (S. Je. Gienkin), malarstwa (Lew Żegin, Jurij Lekomcew, W. N. Wiejsbierg) i muzyki (Aleksandr Żołkowski), o ludowych grach i zabawach (Wiaczesław Iwanow), o wróżeniu z kart (Margarita Lekomcewa, Boris Uspienski), o semiotyce gestu (Zoja Wołockaja, Tatiana Nikołajewa, Dmitrij Siegał, Tatiana Cywjan) i etykiecie (Tatiana Cywjan), o regułach ruchu drogowego (Andriej Zalizniak), o psychologii (Lew Wygotski, Aleksandr Piatigorski, Aleksandr Gierasimow), o reklamie (Piotr Bogatyriew). Specjalne posiedzenie poświęcono poetyce strukturalnej (referaty Żołkowskiego, Szczegłowa, Gasparowa, Toporowa, Iwanowa, Uspienskiego). Na taką swobodę w tamtych latach jeszcze nikt sobie nie pozwalał. Toteż sympozjum zostało poddane ostrej krytyce ze strony strażników ideologicznej poprawności, i to zarówno już w trakcie obrad, jak — zwłaszcza — po ich zakończeniu. W wielonakładowych czasopismach zaczęły się pojawiać krytyczne artykuły cytujące „nieprawomyślne" myśli zaczerpnięte z referatów. Cytaty te — mimowolnie, wbrew intencjom autorów i wydawców — stały się swojego rodzaju reklamą i sprzyjały szerokiemu rozpowszechnieniu idei semiotycznych.

Sympozjum dało impuls do zjednoczenia się moskiewskich lingwistów i tartuskich literaturoznawców i doprowadziło do powstania semiotycznej szkoły moskiewsko-tartuskiej, która zyskała światową sławę.[22] Po latach, gdy „spotka-

[20] V. N. Toporov, *Prusskij jazyk*. Moskva, 1975–1990. [T. 1–5]. A–L.

[21] Zob.: *Simpozium po strukturnomu izučeniju znakovych sistem. Tezisy dokladov*. Moskva, 1962.

[22] Por. wspomnienia Borisa Uspienskiego: „Wkrótce po sympozjum w 1962 roku do Moskwy przyjechał Igor Czernow i po nawiązaniu znajomości z jego uczestnikami przywiózł do Tartu opu-

nia" tartuskie przeszły do historii, a uczestnicy tego intelektualnego i duchowego ruchu próbowali zrozumieć i ocenić ich rolę w rozwoju rosyjskiej nauki humanistycznej. Władimir Toporow poza atmosferą zespołowego entuzjazmu naukowego, otwartości i „ducha współtwórczości", które cechowały spotkania w Tartu, podkreślał również to, co było przed nimi i co je determinowało, zwracał uwagę na nieprzypadkowość tego ruchu i jego sukcesu: „W sierpniu 1964 roku, kiedy odbyła się Pierwsza Szkoła Letnia, moskiewscy lingwiści (w każdym razie ci, którzy decydowali o naukowym obliczu tych spotkań) mieli za sobą nie mniej niż 8–10 lat trudnej walki o akceptację nowych dla nas (a często nie tylko dla nas) naukowych idei o znaczeniu ogólnohumanistycznym, walki o przebudowę samych form działalności naukowej i o przygotowanie ludzi, którzy byliby gotowi podjąć te wyzwania czasu, jakie stawały wówczas przed humanistyką. W najbardziej jaskrawej formie wyzwanie to ujawniało się w związku z dyskusją o strukturalizmie w językoznawstwie i perspektywach przeniesienia jego zasad [...] na grunt innych nauk humanistycznych".[23]

Za najważniejszą postać moskiewskiego („lingwistycznego"[24]) skrzydła szkoły moskiewsko-tartuskiej Toporow uważał Wiaczesława Iwanowa, podczas gdy wiodącą rolę w „literaturoznawczym" skrzydle tartuskim, bez wątpienia, odgrywał Jurij Łotman. W cytowanych już wspomnieniach Toporow podkreślił, że „żadnej rywalizacji, żadnej walki o prawo pierwszeństwa między Moskwą a Tartu nie było i nie ma. Jakakolwiek była chronologia dokonań wczesnej semiotyki, w każdym z dwóch jej przyszłych centrów pomysły powstawały niezależnie, pod wpływem różnych impulsów, prowadziły jednak do podobnych wyborów, choć w odmiennych wersjach. To wszystko przynosi zaszczyt obu stronom, podobnie jak fakt, że każde ze »skrzydeł« uważało za użyteczne uzupełnienie własnych »bra-

blikowane tezy referatów. Książeczka trafiła do rąk Jurija Łotmana (który nie był uczestnikiem sympozjum, lecz niezależnie doszedł do podobnych wniosków). Łotman zainteresował się książką i po przyjeździe do Moskwy zaproponował współpracę z uniwersytetem w Tartu. Od 1964 roku rozpoczęto wydawanie *Trudov po znakovym sistemam* [...], czemu towarzyszyło organizowanie wspólnych konferencji. Konferencje w latach 1964, 1966 i 1968 odbywały się w Kääriku, w latach 1970 i w 1974 — w Tartu. Atmosfera na konferencjach była nadzwyczaj swobodna. Odegrały one wielką rolę w wypracowaniu wspólnych poglądów, wspólnej bazy, w jednoczeniu różnorodnych idei w ramach jednego kierunku. Referaty w sposób naturalny przekształcały się w dyskusje, a podstawową rolę odgrywały nie monologowe, lecz właśnie dialogowe formy wypowiedzi. To, co cechowało te zebrania, był całkowity brak jakiejkolwiek organizacji. [...] Elementem organizacyjnym była raczej sama osobowość Jurija Łotmana". B. A. Uspenskij, *K probleme genezisa Tartusko-Moskovskoj semiotičeskoj školy*, [w:] *Moskovsko-Tartuskaja semiotičeskaja škola. Istorija. Vospominanija. Razmyšlenija*. Moskva, 1998, s. 39.

[23] V. N. Toporov, *Vmesto vospominanija*, [w:] *Moskovsko-Tartuskaja semiotičeskaja škola. Istorija. Vospominanija. Razmyšlenija*. Moskva, 1998, s. 144.

[24] *„Lingwistyczne" pokrewieństwo semiotyki wczesnego okresu determinowało cały szereg bardzo ważnych jej właściwości również w latach następnych.* V. N. Toporov, *Vmesto vospominanija, op. cit.*, s. 145.

ków« czerpaniem z dokonań drugiej strony, wstępując z nią w owocny związek twórczy, dzięki czemu wszystkie dotychczasowe miedze zostały przeorane".[25]

Niesłychaną jak na te czasy wolność naukową i niezależność przedstawicieli kręgu moskiewsko-tartuskiego odbierano w oficjalnym środowisku naukowym jako wolnomyślicielstwo na granicy politycznej dopuszczalności. Taki stosunek do „strukturalistów" wyczuwalny był nawet w Instytucie Słowianoznawstwa, w którym atmosfera w porównaniu z innymi instytucjami naukowymi była bardziej „wegetariańska" (Isaak Riewzin w swoich wspomnieniach porównując Instytut Słowianoznawstwa z Instytutem Języków Obcych nazywa ten pierwszy „bajecznym Instytutem"). Szczególnie napięta atmosfera powstała po wejściu radzieckich czołgów do Czechosłowacji w 1968 roku i po fali represji w stosunku do tych, którzy otwarcie wyrazili swój protest lub wystąpili w obronie represjonowanych. Wśród tzw. „podpisantów" (czyli tych, którzy podpisali listy w obronie represjonowanych) było sporo moskiewskich „semiotyków" i „strukturalistów", między innymi: Wiaczesław Iwanow, Władimir Toporow, Tatiana Nikołajewa, Dmitrij Siegał i inni. Instytut Słowianoznawstwa również w tym przypadku — w odróżnieniu od innych Instytutów Akademii Nauk, z których „podpisantów" bezlitośnie wyrzucono (represje dotknęły między innymi Michaiła Panowa, Jurija Apresjana, Igora Mielczuka i innych) — zachował się stosunkowo łagodnie: winnych (każdego osobno) zapraszano na partyjne posiedzenie i proponowano, by okazali skruchę. O tym, jak „okazywał skruchę" Toporow, chodziły legendy. Podobno, gdy udzielono mu głosu, mówił przez pół godziny: twardo i pewnie, nazywając rzeczy po imieniu, wyłożył członkom komisji partyjnej nie tylko swój pogląd na wydarzenia w Czechosłowacji i represjonowanie inteligencji, które po nich nastąpiło, lecz również swoją opinię na temat reżimu sowieckiego w ogóle. Wypowiedź została wysłuchana w ciszy, po czym powiedziano mu tylko: „No cóż, dziękujemy za szczerość". Z Instytutu nikogo nie zwolniono; „ograniczenie praw" wyraziło się tylko w zakazie obrony dysertacji, ponieważ dla wszczęcia przewodu wymagano opinii o „politycznej poprawności". Był to zakaz odgórny i powszechny, więc kierownictwo Instytutu przy całym swym liberalizmie nie mogło go ominąć. Po latach rygor jednak zelżał, znaleziono też możliwości omijania tego zakazu (na przykład Wiaczesław Iwanow bronił swoją rozprawę habilitacyjną w Wilnie w 1978 roku, a Jurij Apresjan — w Mińsku w 1983 roku).

Władimir Toporow, będąc już uczonym o sławie światowej, przez długie lata pozostawał doktorem na stanowisku starszego współpracownika naukowego. Chodziło nawet nie tyle o oficjalny zakaz dopuszczania do habilitacji „podpisantów", ile o elementarną niechęć samego Toporowa do udziału w ceremoniach oficjalnych i państwowo-służbowych, do zabiegania o uzyskiwanie urzędowych stopni

[25] *Ibid.*, s. 147.

naukowych. W tej swojej postawie był on nadzwyczaj stanowczy i nie ulegał żadnym namowom i argumentom przyjaciół. Tymczasem dla wszystkich stawało coraz bardziej oczywiste, że dalej ten stan rzeczy trwać nie może (niektórzy koledzy z Instytutu wręcz odmawiali wszczynania przewodów doktorskich, „póki Toporow pozostaje tylko doktorem"), więc kiedy tylko jego przyjaciele z czasów studenckich Dmitrij Szmielow i Nikita Tołstoj w grudniu 1987 roku jednocześnie zostali wybrani członkami Akademii Nauk i otrzymali możliwość wpływania na oficjalne decyzje, od razu przystąpili do realizacji swojego planu w stosunku do Toporowa. Już w styczniu 1988 roku Nikita Ilicz Tołstoj podyktował mi list, uzgodniony później ze Szmielowem, który kończył się słowami: „Ponad ćwierć wieku Władimir N. Toporow owocnie pracuje w Instytucie Słowianoznawstwa i Bałkanistyki Akademii Nauk ZSSR, w którym cieszy się ogólnym szacunkiem i wysokim autorytetem. Jednak jego obecny status naukowy — doktora nauk filologicznych — wyraźnie nie odpowiada ani skali jego działalności naukowej, ani wybitnym osiągnięciom naukowym. Rozległa erudycja, szerokie pole zainteresowań naukowych, wyjątkowa aktywność twórcza, nowatorstwo i głębia koncepcji badawczych dawno już postawiły W. N. Toporowa w oczach jego kolegów w jednym rzędzie z najwybitniejszymi slawistami świata. Wszystko to daje nam podstawy, by wnioskować o przyznanie W. N. Toporowowi naukowego stopnia doktora habilitowanego nauk filologicznych *honoris causa* bez przeprowadzania normalnego przewodu habilitacyjnego, zwłaszcza że każda monografia i seria prac W. N. Toporowa bez wątpienia mogą być uznane za wystarczającą podstawę habilitacji". List ten podpisali również akademicy Dmitrij Lichaczew, Tamaz Gamkrelidze i Jewgienij Czełyszew. 15 czerwca 1988 roku zapadła decyzja, która nie tylko uczyniła zadość rażącej niesprawiedliwości, lecz również umożliwiła już w dwa lata potem wybranie Władimira Toporowa na członka Akademii Nauk.[26]

W bogatej spuściźnie naukowej Toporowa można wyróżnić kilka zasadniczych tematów, kategorii, koncepcji i pojęć kluczowych, którym poświęcił wiele stron swoich książek i artykułów, do których powracał w ciągu całej swej drogi naukowej i dookoła których powstawał jego „hipertekst". To one gwarantują pojęciową spójność wszystkiemu, co napisał. W jednej z ostatnich swych prac sam wymienił

[26]Później było jeszcze kilka aktów uznania jego zasług: w 1990 roku jako jednemu z autorów encyklopedii *Mity narodów świata* przyznano mu nagrodę państwową (której przyjęcia odmówił na znak protestu przeciwko wydarzeniom w Wilnie); uhonorowano go też nagrodami państwowymi Litwy (Order Giedymina) i Łotwy (Order Trzech Gwiazd), wybrano członkiem zagranicznych Akademii Nauk (Łotewskiej i Europejskiej) i innych organizacji naukowych (Stany Zjednoczone), został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu w Wilnie i Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego; w 1998 roku został pierwszym laureatem literackiej nagrody im. Sołżenicyna przyznanej „za encyklopedyczne badania w dziedzinie rosyjskiej kultury duchowej oraz literatury rosyjskiej i światowej łączące subtelność specjalistycznej analizy z bogactwem treści humanistycznych; za służenie filologii i narodowemu samopoznaniu w świetle tradycji chrześcijańskiej".

najważniejsze z nich — **Czas, Miejsce, Człowiek, Słowo**: „Kiedyś Goethe bardzo zwięźle, trafiając w istotę rzeczy, wskazał jedno określenie, które dotyczy czterech semantycznie doniosłych, więcej — kluczowych słów opisujących zarówno makro-, jak i mikrokosmos: «Zur *rechten* Zeit /Am *rechten* Ort / Der *rechte* Mann / Hat *rechtes* Wort»".[27] Toporow poświęcił również wiele stron innym kategoriom gnoseologicznym i duchowym, takim jak Rzecz (Przedmiot, Byt, Empiria)[28], Czyn (Akcja, Rytuał)[29], Myśl (Mądrość)[30], Liczba[31], Imię[32], Świętość[33], Los[34], oraz ich wewnętrznym powiązaniom.

Władimir Toporow posiadał umiejętność mentalnego przebywania jednocześnie w różnych miejscach i różnych epokach: w antycznej Grecji, w Kijowie XI wieku w jaskini św. Teodozego, w moskiewskiej „komunałce" lat 30., w Petersburgu Puszkina, w Petersburgu Dostojewskiego i w Petersburgu Achmatowej. Odważnie rozmawiał z różnymi epokami, odczuwając duchowy związek człowieka naszych czasów z ludźmi epok minionych. Na początku lat dziewięćdziesiątych, kiedy po raz kolejny to, co „historyczne, tak bardzo zbliżyło się do tego, co osobiste", Toporow przeżywając razem z innymi niepokój o przyszłość swojego kraju,

---

[27]V. N. Toporov, *O ponjatii mesta, ego vnutrennich svjazjach, ego kontekste (značenie, smysl, etimologija)*, [w:] *Jazyk kul'tury: semantika i grammatika*. K 80-letiju so dnja roždenija akademika Nikity Il'iča Tolstogo (1923–1996). Moskva, 2004, s. 12.

[28]Zob. przede wszystkim: *Id., Vešč' v antropocentričeskoj perspektive (apologija Pljuškina)*, [w:] V. N. Toporov, *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovanija v oblasti mifopoetičeskogo. Izbrannoe*. Moskva, 1995, s. 7–111.

[29]Zob. między innymi: *Id., O rituale. Vvedenie v problematiku*, [w:] *Archaičeskij ritual v fol'klornych i ranneliteraturnych pamjatnikach*. Moskva, 1988, s. 7–60.

[30]Zob.: *Id., K etimologii slav.* mysl', [w:] *Etimologija. Issledovanija po russkomu i drugim jazykam*. Moskva, 1963, s. 3–13; *Id., Ešče raz o dr.-greč.* Σοφια: *proischoždenie slova i ego vnutrennij smysl*, [w:] *Struktura teksta*. Moskva, 1980, s. 148–173.

[31]Zob.: *Id., O čislovych modeljach v archaičnych tekstach*, [w:] *Struktura teksta*. Moskva, 1980. S. 3–58; *K semantike troičnosti (slav. *trizna i dr.)*, [w:] *Etimologija 1977*. Moskva, 1979, s. 3–20; *K semantike četveričnosti* (anatolijskoe **meu-* i dr.), [w:] *Etimologija 1981*. M., 1983, s. 108–130; *Čislo i tekst*, [w:] *Struktura teksta–81. Tezisy simpoziuma*. Moskva, 1981, s. 76–88; *Zametka o čislovom kode russkich zagadok*, [w:] *Čislo. Jazyk. Tekst*. Sb. statej k 70-letiju Adama Evgen'eviča Supruna. Minsk, 1998, s. 247–258; *Čislovoj kod v zagovorach. Po materialam sbornika L. N. Majkova „Velikorusskie zaklinanija"*, [w:] *Zagovornyj tekst. Genezis i struktura*. Moskva, 2005, s. 194–246.

[32]*Id., Ob odnom sposobe sochranenija tradicii vo vremeni: imja sobstvennoe v mifopoetičeskom aspekte*,[w:] *Problemy slavjanskoj etnografii* (k 100-letiju so dnja roždenija čl.-korr. AN SSSR D. K. Zelenina). Moskva, 1979, s. 141–149; *„Skrytoe" imja v russkoj poezii*, [w:] *Issledovanija po strukture teksta*. Moskva, 1987, s.215–228; *Imja kak faktor kul'tury*, [w:] *Vsesojuznaja naučno-praktičeskaja konferencija „Istoričeskie nazvanija — pamjatniki kul'tury"*. Moskva, 1989, s. 125–129; *Dve zametki iz oblasti onomatologii*, [w:] *Imja: vnutrennjaja struktura, semantičeskaja aura, kontekst*. Tezisy meždunarodnoj konferencii. Moskva, 2001, s. 61–69.

[33]Id., *Svjatost' i svjatye v russkoj duchovnoj kul'ture*. Moskva, 1995. T. I. *Pervyj vek christianstva na Rusi*; 1998. T. II. *Tri veka christianstva na Rusi* (XII–XIV vv.).

[34]*Id., Enej — čelovek sud'by. K sredizemnomorskoj personologii*. Moskva, 1993.

sięgnął do historii, przeniósł się do Rosji XVII wieku, do epoki *smuty*, by zrozumieć jej doświadczenie i wyciągnąć pouczające wnioski: „Pięć stuleci po uwolnieniu się od tatarskiej niewoli i trzy stulecia po zejściu Rusi Moskiewskiej ze sceny historycznej, *w naszych czasach*, kiedy granice Rosji zaczęły dziwnie przypominać kształty Rusi Moskiewskiej, z czasów między pokojem stołbowskim a nabytkami, poczynionymi za cara Aleksieja Michajłowicza, co więcej, kiedy znów wyraźnie ujawnia się tendencja do powstania »dziur« wewnątrz przestrzeni, do której — wydawałoby się na wieki — przyrosło określenie »rosyjskie«, wśród upadku, wzburzenia, klęsk i kłótni, właśnie teraz konieczne jest zobaczenie i uświadomienie sobie tego, na co nie starczyło ani czasu, ani chęci, ani odwagi ducha w ciągu spokojnych i szczęśliwych dwóch poprzednich wieków — XVIII i XIX, które akurat oddzielają nas, nieszczęśliwych, od wieku XVII. Dziwić się temu nie należy: tylko wtedy, gdy niebezpieczeństwo jest prawdziwe, a jego ceną jest życie — człowieka czy państwa — pojawia się szansa na prawdziwy ratunek. Szansa ta jednak nie może się realizować, jeśli nie postawi się przed sobą najważniejszych pytań — o istotę tego, co się dzieje, o jego sens, o siebie samych (kim jesteśmy?), o przyczyny zaistniałej sytuacji i o jedynie możliwe do przyjęcia rozwiązanie — o drogę, prowadzącą do ratunku".[35] Toporow pokazał, że z wiekiem XVII łączy współczesną Rosję nie tylko sytuacja „wypełnienia się czasu", „końca *Carstwa tego*" oraz odpowiedni stan ducha, lecz również konieczność wyboru drogi.[36] Głównym pozytywnym skutkiem przemian XVII wieku było to, że mimo wszechogarniających zamieszek nastąpiło „zagęszczenie materialnej tkanki życia rosyjskiego" oraz ukształtował się ideał „człowieka pracy, który mógł swoją pracę efektywnie kontynuować tylko pod warunkiem, że był również człowiekiem sumienia, człowiekiem moralnym. Mimo wszystkich wstrząsów owych niespokojnych czasów ten »moskiewski« człowiek XVII wieku dożył, choć nie bez strat, katastrofy wieku XX. To, że nie przepadł ostatecznie, oznacza, iż dziedzictwo wieku XVII jeszcze nie umarło, a właśnie ono daje nadzieję na odrodzenie się tego »średniego« człowieka — pracy i sumienia — teraz, jeśli nie pod koniec XX, to na początku XXI wieku. [...] Nie wolno nie dooceniać również tego, co powinno nastąpić za »średnio-niską« empirią końca naszego stulecia, która w obfitości wypełnia kramiki, kioski i łamy masowych wydawnictw, ekrany kin i kanały telewizji dzisiejszego »moskiewskiego« życia, pod warunkiem, że będzie ta empiria w sposób naturalny podążać za duchem życia, który zawsze przeciwstawia się chaosowi — niebytowi".[37]

---

[35] *Id.*, *Moskovskie ljudi XVII veka (k zlobe dnja)*, [w:] *Philologia slavica*. K 70-letiju akademika N.I.Tolstogo, Moskva, 1993, s. 191.

[36] „Sam wybór, który zrobiła Rosja na przełomie XVII i XVIII stulecia, powinien być rozumiany w szerokiej perspektywie historiograficznej, w kontekście doświadczeń XVII wieku". *Ibid.*, s. 215.

[37] *Ibid.*, s. 218–219.

Tak jak **czas** w ogóle nie jest tożsamy z **historią** rozumianą jako „czas wypełniony", tak też ogólnie rozumiana **przestrzeń** nie jest tożsama z **miejscem**, które „nie lubi pustki", które zawsze jest jakoś „wypełnione". Różnica między przestrzenią a miejscem „najbardziej wyraźnie ujawnia się w pewnych skrajnych sytuacjach, w których akurat ujawniają—urzeczywistniają się najbardziej charakterystyczne właściwości jednego i drugiego, ich potencjał. »Pusta« przestrzeń z reguły nie interesuje człowieka »czynu«, zanurzonego w sferę bytu, w to, co praktyczne i użyteczne. Tymczasem akurat ta właśnie »pusta« przestrzeń znajduje się w centrum uwagi specjalistów, którzy są skłonni do odejścia od faktów empirycznych w sferę tzw. pytań ostatecznych. Właśnie dlatego temat przestrzeni tak zniewalająco przyciąga ku sobie uwagę astrofizyków i matematyków, filozofów i mistyków religijnych, proroków i poetów — od Tiutczewa, Dostojewskiego i Andrieja Biełego w rosyjskiej literaturze pięknej do Hartmana, Heideggera i Wittgensteina w filozofii niemieckiej".[38] Kategoria przestrzeni zawiera w sobie pojęcia poziomu i pionu, góry i dołu, centrum i peryferii, wreszcie — granic, a oprócz tego dynamicznego rozszerzenia—rozpowszechnienia, ruchu w ogóle, celu i kierunku ruchu i oswojenia miejsca: „Jeśli zaś chodzi o samo »miejsce«, to pojawia się pytanie, czym ono jest wypełnione, bowiem »miejsce« to przede wszystkim pojemnik na coś, zaś pustka tam, gdzie zazwyczaj z większą lub mniejszą obojętnością mówimy o miejscu, pozbawia je koniecznej precyzji, a nawet więcej — sensu, ukierunkowania, praktycznej orientacji. Różnica zaś między przestrzenią a »miejscem« właśnie na tym się zasadza. To ostatnie zakłada zamiar, a w konsekwencji ukierunkowanie i orientację".[39] „»Miejsce« dzięki obecności w nim człowieka, rzeczy-artefaktów i pożywienia posiada życiową energię o wysokim natężeniu, tę witalność, która określa poziom życiowej siły".[40]

Z tematem miejsca w języku i w kulturze ściśle związany jest temat **miasta**, który niejednokrotnie był przedmiotem badań Władimira Toporowa. Interesowała go nie tyle historia i struktura miasta jako zjawiska i formy ludzkiego istnienia, ile kryjąca się za nimi „idea" miasta. W słowiańskim wyrazie *město* łączą się pojęcia 'miejsca' (jak w języku rosyjskim), 'miasta' (jak w językach polskim i czeskim oraz w niektórych dialektach rosyjskich) oraz 'łożyska', czyli miejsca dziecka (jak w licznych dialektach wschodniosłowiańskich). Miasto dla ludzi jest jak łono matki, jest pierwiastkiem kobiecym, znaczy to samo, co *mat', matka, macica* itd.[41] Miasto — to dla człowieka schronienie i ochrona: „W perspektywie mitopoetyckiej i prowidencjonalnej miasto pojawia się, kiedy człowiek zostaje wypędzony

[38] V. N. Toporov, *O ponjatii mesta...*, *op. cit.*, s. 15.

[39] *Ibid.*, s. 27.

[40] *Ibid.*, s. 29.

[41] Zob.: V. N. Toporov, *Tekst goroda-devy i goroda-bludnicy v mifologičeskom aspekte*,[w:] *Issledovanija po strukture teksta*, Moskva, 1987, s. 121–132, oraz: *O ponjatii mesta...*, *op. cit.*, s. 89–98.

z raju i następują ciężkie czasy: człowiek okazuje się zdany na siebie i odtąd musi troszczyć się o siebie sam. [...] Z pojawieniem się miasta człowiek rozpoczyna inny sposób istnienia, który według poprzednich wyobrażeń i miar mógł się wydawać paradoksalny i fantastyczny: wyżywanie, a nawet więcej — perspektywa drogi do dobra najwyższego, do odnalezienia nowego raju, który w »nierajskich« warunkach zastąpiło miasto, odtąd były związane z bezbronnością, z niepewnością, z upadłością, a w pewnym sensie — z porzuceniem przez Boga i wreszcie z pracą — cierpieniem. Tym niemniej człowiek jako »ostrze ewolucyjnej strzały« związał swój los właśnie z miastem, w fenomenie miasta bowiem odnalazł najbardziej adekwatną formę istnienia, choć też łączącą się z ogromnym ryzykiem".[42]

Kilka miast, ich historia i los zainteresowały Władimira Toporowa szczególnie, poza ukochanym Petersburgiem, któremu poświęcił obszerną książkę[43], były to: Moskwa[44], Wilno[45], Ryga[46], Rzym[47]. Petersburg stał się częścią duchowego świata Władimira Nikołajewicza, do Petersburga starał się jeździć co roku, a kiedy nie mógł pojechać, rozkładał na stole kartę Petersburga i spacerował po mieście myślami. Jednak Moskwa, której poświęcił o wiele mniej uwagi, była miejscem jego życia, jego środowiskiem codziennym, więc trzeba było specjalnych okazji (naukowych bądź życiowych), by oddzielić ją od siebie i zrobić przedmiotem nie spontanicznego przeżywania, lecz abstrakcyjnej myśli. W 1998 roku powodem do rozmowy o Moskwie stało się otwarcie, a raczej odbudowa (w innym miejscu) znanej Biblioteki Turgieniewowskiej, która przedtem mieściła się naprzeciwko domu Władimira Nikołajewicza i została barbarzyńsko zniszczona w latach siedemdziesiątych. W przemówieniu na ceremonii otwarcia nowej biblioteki, która to ceremonia stała się dla niego *osobistym* wydarzeniem, Władimir Toporow powiedział: „Postarajmy się zobaczyć siebie z szerokiej perspektywy historycznej i poczuć, że również my jesteśmy uczestnikami tego zdumiewającego zjawiska, którym jest odnalezienie przez Moskwę siebie i swojego sensu w całej jej wielowiekowej historii".[48] Mówiąc dalej o Moskwie Turgieniewa, w istocie opowiedział o swojej własnej (osobistej, konkretnej, biograficznej, lecz zanurzonej w historię) recepcji topografii Moskwy, zwłaszcza „przestrzeni między Łubianką — Srietenką i Po-

[42] *Ibid.*, s. 121.

[43] V. N. Toporov, *Peterburgskij tekst russkoj literatury*, Sankt Petersburg, 2003.

[44] Zob. np.: *Id., Drevnjaja Moskva v baltijskoj perspektive*, [w:] *Balto-slavjanskie issledovanija, 1981*. Moskva, 1982, s. 3–61.

[45] *Id., Vilnius, Wilno, Vilnia: gorod i mif*, [w:] *Balto-slavjanskie etno-jazykovye kontakty*. Moskva, 1980, s. 3–71.

[46] *Id., „Odičeskaja pesn' gorodu Rige" (1595) Bazilija Plinija*, [w:] *Balto-slavjanskie issledovanija*. Vyp. XV. Moskva, 2002, s. 42–46.

[47] *Id., Vergilianskaja tema Rima*, [w:] *Issledovanija po strukture teksta*. Moskva, 1987, s. 196–215.

[48] *Id., Slovo pri otkrytii-vosstanovlenii Biblioteki-čital'ni imeni I.S.Turgeneva 9 nojabrja 1998 goda*, [w:] *Turgenevskie čtenija*. Vyp. 1. Moskva, 1999, s. 11.

krowka — Marosiejką, w której ulica Miasnickaja była swojego rodzaju »osią« przestrzeni »zwartej i płodnej«, przestrzeni, w której od połowy XVIII wieku co raz zapalały się płomyki zespolonego geniuszu kultury rosyjskiej. [...] Po obejrzeniu tylko cząstki tego fenomenu, który polegał na przekształceniu fizycznej przestrzeni miasta w przestrzeń duchową, można zrozumieć to, co najważniejsze: że jest to przestrzeń *personifikowana* i w tym tkwi jej główna siła".[49] Teraz tę gęstą kulturową i duchową przestrzeń Moskwy personifikują nie tylko postacie Dostojewskiego, Turgieniewa, Puszkina, Tołstoja itd., lecz również osobowość Władimira Nikołajewicza Toporowa.

Właśnie w związku z tematem miasta pojawiło się w rosyjskim dyskursie naukowym szczególne znaczenie i użycie wyrazu **tekst** („tekst miasta-dziewicy", „tekst Petersburga" itd.). Tekst jest wyrazem chyba najczęściej używanym w naukowym leksykonie Toporowa. Przy tym pojęcie tekstu zdecydowanie wyszło poza ramy swojego pierwotnego, wąsko filologicznego (werbalnego) znaczenia i zaczęło kojarzyć się ze zorganizowaną w określony sposób sekwencją znaków różnego rodzaju — dźwięków, gestów, kolorów, artefaktów, obrazów itd., które składają się na całość semantyczną. **Sens** w całej swej wielowarstwowej głębi jest główną, konstytutywną cechą tekstu, tekst zaś staje się głównym przedmiotem strukturalno-semiotycznych badań nad kulturą. Jednak pojęcie tekstu wyszło także poza ramy kultury: tekst dla Toporowa to nie tylko fenomen i produkt kultury, tekst posiada wyższy sens i mieści się w jednym rzędzie z takimi kategoriami nadrzędnymi, jak przestrzeń, czas i materia: „Tekst ma właściwości przestrzenne (czyli mieści się w »realnej« przestrzeni, jest to bowiem cecha większości przekazów składających się na skarbiec kultury ludzkiej), a z kolei przestrzeń ma cechy tekstowe (bo przestrzeń jako taka może zostać odebrana jak przekaz, komunikat)".[50] Prace Władimira Toporowa — poświęcone przede wszystkim najbardziej „zagęszczonym" („wzmocnionym" treściowo) starożytnym tekstom mitopoetyckim, tekstom europejskiego i rosyjskiego średniowiecza oraz artystycznym tekstom nowoczesnym — były jego odpowiedzią na „zew przestrzeni", wynikiem jego „współpracy" z przestrzenią i przyswojenia „jej języka".[51]

Miałam szczęście znać Władimira Toporowa ponad czterdzieści lat. Kiedy poznaliśmy się, miał dopiero 32 lata, lecz już wtedy zarówno ja, jak i moi koledzy z Instytutu Słowianoznawstwa mieliśmy absolutnie klarowną świadomość, że jest wśród nas osobowość o niesłychanej skali. Wszystko, co z upływem lat przyniosło mu światową sławę, ogólne uznanie i złożyło się na najwyższy autorytet, istniało już wtedy, i wydawało się nam, że z czasem nie rosło, lecz tylko się otwierało. Posiadał tajemną wiedzę, umiejętność sięgania do istoty rzeczy i wydarzeń, rozu-

[49] *Ibid.*, s. 13–15.
[50] V. N. Toporov, *Prostranstvo i tekst*, [w:] *Tekst: semantika i struktura*. Moskva, 1983, s. 227.
[51] *Ibid.*, s. 230.

mienia ich ukrytego sensu. Obdarzono go szczególnym „współczuciem innego". Przy całym swym „życiu pustelniczym" był jak nikt otwarty na świat i na innych ludzi. Zawsze się spieszył, by zdążyć „wypowiedzieć się", by przekazać w słowach i tekstach to, co zobaczył i zrozumiał, nawet jeśli nie miał pewności, czy zostanie adekwatnie zrozumiany przez dzisiejszych czytelników. Nie marnował czasu na tłumaczenia, jakby zakładał, że jeśli nie zrozumieją dzisiejsi, zrozumieją przyszli, zrozumieją, gdy nadejdzie właściwy czas, gdy przyjdzie na to kolej. W ostatnich latach był to już jakiś gorączkowy niepokój, czy **zdąży**. Chciał zostawić nam jak najwięcej, dać jeszcze jedną szansę zagłębienia się w przeszłość, zrozumienia doświadczeń i mądrości tych, którzy żyli przed nami, „wytłumaczenia" nam, w jakim świecie żyjemy i pokazania możliwych dróg do samopoznania i ruchu naprzód.

Przekład: Irina Lappo

VLADIMIR TOPOROV AND HIS WORK

The article presents the life and work of Vladimir Toporov (1928–2005), one of the most distinguished Russian scholars of the 20th century, a philologist, linguist, literary analyst, folklorist, a student of Indo-European and Slavic ancient heritage, mythology and religion, a semiotician, theorist of culture, philosopher, the author of fundamental works in Baltic studies (among others, a five-volume dictionary of Prussian), Indian and Balkan studies or classic philology. Born in Moscow, Toporov worked all his life at the Institute of Slavic Studies of the Academy of Sciences, together with other distinguished scholars, such as Vyacheslav Ivanov, Nikita Tolstoy, Oleg Trubachev, Vladimir Dybo or Andrey Zaliznyak. The names of Toporov and Ivanov are associated with the development of structuralism in Slavic studies and the emergence of the famous Moscow-Tartu semiotic school. In their work they proposed a reconstruction of the proto-Slavic mythological text, the so called "basic myth", about a struggle of the "master of thunder" with chthonian creatures.

The author indicates and analyzes key concepts, such as *time, place, thing, act, thought, word, number, name, sanctity, fate*, which unite the whole rich legacy of the scholar into a single "hypertext". A special meaning was given by Toporov to the conception of text. He extended it beyond the narrow philological (verbal) meaning and associated it with a specially organized semantic sequence of signs of a different kind: sounds, gestures, colours, pictures etc. Text, whose constitutive feature Toporov identified to be SENSE, became the major object of structural-semiotic research on culture.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Wiesław A. Kamiński
(Rektor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie)

SŁOWO NA OTWARCIE KONFERENCJI

Panie i Panowie,
Uczestnicy międzynarodowej konferencji etnolingwistycznej!

Mam ogromną przyjemność powitać na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej uczestników konferencji „Opozycja *swój / obcy (inny)* w językach i kulturach słowiańskich".

Nasza uniwersytecka wspólnota czuje się zaszczycona obecnością w Lublinie tylu znakomitych reprezentantów słowiańskiej etnolingwistyki, która jest dyscypliną młodą, ale rozwijającą się prężnie, ostatnio także dzięki powołaniu — w roku 2003 — specjalnej komisji przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów.

To, że Państwo tak licznie przyjechaliście do Lublina na zaproszenie naszego profesora Jerzego Bartmińskiego, jest kolejnym dowodem, że na naszym Uniwersytecie mogą spotykać się, rozmawiać i wspólnie pracować badacze reprezentujący różne tradycje i kultury Europy Środkowowschodniej. Dla UMCS wszechstronna współpraca z badaczami i ośrodkami akademickimi, wywodzącymi się z różnych krajów naszej części Europy, jest od dawna jednym ze strategicznych priorytetów.

Dziedzina, której poświęcacie Państwo swoją uwagę, jest kluczowa dla poznania związków między językiem, myśleniem i zachowaniem się człowieka a rzeczywistością. Język dawno już odsłonił swój dwoisty charakter — z jednej strony narzędzia, które umożliwiło człowiekowi opanowanie świata przyrody i zbudowanie cywilizacji *homo sapiens*, a z drugiej — narzędzia, które uzależniło i zmieniło tego, kto się nim posługiwał, a więc samego człowieka.

Jest coś fascynującego w poszukiwaniu ukrytych i subtelnych powiązań między formalną strukturą języka a kulturą społeczności, która się tym językiem po-

sługuje. Poszukiwania takie zbliżają bowiem człowieka do zrozumienia, jak on sam jest uwarunkowany przez język i kulturę, w której wyrósł i którą współtworzy. Etnolingwista staje w pewnym momencie bliżej rozwiązania zagadki, czym jest w swojej istocie kultura, jak funkcjonuje przekazywanie charakterystycznych dla każdej kultury wzorów i sposobów pojmowania świata, a wreszcie bliżej rozwiązania zagadki, kim jest człowiek jako istota społeczna.

Jak głosi anegdota, jeden z twórców i patronów dziedziny stanowiącej przedmiot obrad konferencji, Benjamin Lee Whorf, został zainspirowany do badań w zakresie lingwistyki nieporozumieniami językowymi, których doświadczał podczas pracy jako inspektor ubezpieczeniowy. Dla nas, mieszkańców Europy Środkowowschodniej — Słowian i Bałtów, inspiracją dla odwoływania się do fascynujących wyników badań etnolingwistycznych może być w wielu wypadkach tragiczna, a zawsze silnie nacechowana emocjami, historia naszych wielowiekowych kontaktów.

Jestem przekonany, że nieprzypadkowo tematem rozpoczynającej się dzisiaj konferencji jest postrzeganie obcości i bliskości czy też swojskości i inności. W naszym regionie, tak bardzo uwikłanym w trudną historię i obciążone resentymentami sąsiedztwo, postrzeganie tych dwóch kategorii często najsilniej kształtowało tożsamość grupową — budowaną przez ocenę i wartościowanie cech charakterystycznych i wzorów własnej grupy w opozycji do cech i wzorów sąsiadów uznanych za obcych i jakże często — za gorszych. Postrzeganie tych dwóch kategorii, które najpełniej odzwierciedla język, decydowało wielokroć o losie i całych społeczności, i ich pojedynczych członków.

Badania, które Państwo prowadzicie, poza walorami poznawczymi mają więc jeszcze jeden nie do przecenienia wymiar — przez ukazanie ukrytych mechanizmów naszego postrzegania nieznanego nam człowieka — *obcego, innego* — możemy nabrać dystansu do tego, jak i co mówimy my sami. Możemy wyzwolić się ze szponów emocji i bardziej świadomie posługiwać się językiem, tak by rzeczywiście służył do komunikowania się, porozumienia i zbliżenia, a nie do konfrontacji i agresji. Okazuje się zatem, że językoznawcy też mogą uczyć tolerancji i szacunku dla obcych i dla innych, postaw tak potrzebnych, gdy członkowie różnych grup zamieszkujących nasz region spotykają się, obcują ze sobą i wspólnie podejmują różne inicjatywy gospodarcze, społeczne i kulturalne. I coraz częściej zmieniają swoje — nie tylko językowe — otoczenie.

Ogromnie jestem rad, widząc na sali licznych znakomitych badaczy polskich. Z radością i wdzięcznością witam przybyłych spoza kordonów granicznych, naszych „Przyjaciół Moskali" — że użyję słynnej formuły Adama Mickiewicza — z Profesor Swietłaną Tołstojową na czele, oraz Ukraińców, Białorusinów, Bułgarów, Serbów, także gości z Litwy, Łotwy, Niemiec i Belgii. Nie byłoby owoców lubelskiego spotkania bez Państwa obecności i intelektualnego wkładu, jaki wnosicie.

Mam nadzieję, że w czasie pobytu w Lublinie nasi Goście znajdą też chwilę na poznanie naszej uczelni, której patronuje wybitna kobieta i uczona, której nie oszczędzało życie, która była piętnowana mianem cudzoziemki i obcej.

Życzę Państwu wspaniałych owoców tego spotkania. Życzę żywych dyskusji, a także polemik i sporów, bo one są prawdziwym motorem twórczego wysiłku oraz najlepszym świadectwem sukcesu każdej konferencji.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Jerzy Bartmiński
(Lublin)

OPOZYCJA *SWÓJ / OBCY* A PROBLEM JĘZYKOWEGO OBRAZU ŚWIATA

Autor przedstawia propozycje dotyczące projektowanej komparacji słowiańskich językowych obrazów świata (JOS), wychodząc od analizy opozycji *swój / obcy*. W części pierwszej referatu formułuje cztery warunki efektywnej komparacji: 1/ sprecyzowanie *tertium comparationis*, 2/ ustalenie zbliżonego poziomu ogólności, 3/ zakreślenie granic pola badawczego, 4/ ustalenie porównywalnej bazy materiałowej. Przyjmując, że płaszczyzną porównania mogą być między innymi opozycje typu *swój / obcy, męski / żeński, prawy / lewy* itp. wskazuje zarazem na pewne ograniczenia opisu skupionego wyłącznie na opozycjach, podkreślając, że cechy dystynktywne są zawsze wyborem z szerszego zespołu cech pozytywnych. Kategorie *swój / obcy* autor analizuje na materiale języka polskiego, wykorzystując trojakiego typu dane: czerpane z systemu języka (wyrazy obce), słowników (definicje wyrażeń *swój, swojak, swojski, obcy*) oraz badań ankietowych. Potwierdzają one skalarny charakter opozycji *swój / obcy*, istnienie wewnątrzjęzykowej kategorii „obcości" i wielowymiarową (wieloaspektową) strukturę kognitywną kategorii *swój*. Indywidualny nosiciel języka łączy w swojej świadomości swojskość z byciem blisko w sensie przestrzennym, wtórnie także psychospołecznym, a swoją tożsamość coraz częściej określa „poliwalentnie", jako równoczesne uczestnictwo w wielu kręgach wspólnotowych typu lokalnego, środowiskowego, narodowego, kulturowego.

1. O programie porównawczych badań językowego obrazu świata Słowian i ich sąsiadów

Badania nad funkcjonowaniem opozycji *swój / obcy* w językach i kulturach słowiańskich stanowią część zamierzonego programu badań nad językowym ob-

razem świata (JOS) Słowian i ich sąsiadów.[1] Celem tego programu jest komparacja narodowych języków i kultur w wybranych aspektach[2], w przypadku JOS — komparacja na bardzo wysokim poziomie organizacji języka. Jest oczywiste, że tak zarysowanego celu badań, nb. niemających jeszcze zbyt długiej tradycji w slawistyce, nie uda się osiągnąć szybko, że do jego wykonania niezbędne jest i dobre przygotowanie teoretyczne, i skupienie zainteresowanych badaczy — znawców języków i kultur słowiańskich i europejskich, i wreszcie znalezienie odpowiednich środków i rozwiązań organizacyjnych.

Teoria JOS — uznawana za klasyczny element etnolingwistyki wywodzący się z teorii Humboldta oraz amerykańskich twórców teorii relatywizmu językowego, Sapira i Whorfa — budzi w ostatnich dwóch dekadach duże zainteresowanie wśród językoznawców słowiańskich (por. Serebrennikov (red.) 1988, Bartmiński (red.) 1990, Vaňková (red.) 2001 i in.), pozyskuje też zwolenników na gruncie dyscyplin pokrewnych. Nie brak jednak również uwag krytycznych co do sposobu posługiwania się tym pojęciem, a zwłaszcza rozszerzania jego zakresu na obraz świata w ogóle (Duda 2007) i wiązania go z dyskusyjną koncepcją „duszy narodu" (Šajkevič 2005). Niebezpieczeństwom różnorakich uproszczeń sygnalizowanych przez badaczy można jednak zapobiec pod warunkiem wyraźnego sformułowania celów badawczych.[3]

Moim zdaniem komparacja narodowych JOS, wstępnie na konferencji opolskiej naszkicowana w wystąpieniach J. Bartmińskiego (2000) i W. Chlebdy (2000), może się udać pod następującymi warunkami:

po pierwsze — wyraźnego sprecyzowania *tertium comparationis* (TC) i określenia statusu porównywanych jednostek;

po drugie — precyzyjnego wyznaczenia poziomu ogólności czy szczegółowości opisu;

---

[1]Program ten Komisja Etnolingwistyczna przy MKS przyjęła na swoim inauguracyjnym posiedzeniu w Lublanie w roku 2003. Ma on objąć zarówno badania porównawcze nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów, z uwzględnieniem aspektu aksjologicznego (semantyka nazw wartości, słownictwo aksjologiczne w ujęciu leksykograficznym), stereotypów językowych (zwłaszcza narodowych, auto- i heterostereotypów), konceptualizacji czasu i przestrzeni w języku i w tekstach, jak też ogólniej „badanie podstawowych problemów słowiańskiej etnolingwistyki historycznej i współczesnej", w tym zwłaszcza związanymi z pracami nad słownikami etnolingwistycznymi, zarówno ogólnosłowiańskimi (jak moskiewski SD-ES), jak narodowymi (jak lubelski SSiSL). Zob. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Komisja Etnolingwistyczna przy MKS*, „Etnolingwistyka" 2003, t. 15, s. 280–281. W programie Międzynarodowego Kongresu Slawistów, który ma odbyć się w Ochrydzie (Macedonia) w roku 2008, znalazł się osobny blok tematyczny pod nazwą „Językowo-kulturowy obraz świata Słowian w świetle etnolingwistyki".

[2]O tym szerzej zob. Gajda (red.) 2000.

[3]Pewne propozycje zgłosiłem w referacie pt. *Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych*, przedstawionym w warszawskim Instytucie Slawistyki w roku 2004, wydrukowanym w 40. tomie „Studiów z Filologii Polskiej i Słowiańskiej" 2005, s. 259–280 (przedruk w: Bartmiński 2006, s. 229–241).

po trzecie — „wymierności", więc ograniczenia pola badawczego do dającej się ogarnąć i opanować wielkości;

po czwarte — ustalenia porównywalnej bazy materiałowej.

Co w badaniach porównawczych może stanowić *tertium comparationis*, przedstawiłem w innym miejscu (Bartmiński 2005a, 2006). Ujmując rzecz najkrócej: można dokonać wyboru jednostek bądź z planu wyrażania (wyrażenia językowe, słowa), bądź z planu semantycznego (znaczenia słów traktowane jako „przedmioty mentalne", wyobrażenia, obrazy), bądź wreszcie z planu realiów (przedmioty realnego świata, desygnaty, mające swoje nazwy o określonych znaczeniach). Wszystkie te wybory są na gruncie etnolingwistyki uprawnione. Kierunek wiązania wymienionych jednostek może być różny.

Na jednostki leksykalne kładł nacisk Bronisław Malinowski, twórca funkcjonalnej teorii kultury i autor etnolingwistycznej koncepcji języka.[4] Jednostki pojęciowe bada porównawczo Anna Wierzbicka i jej szkoła canberrska.[5] Od opisu przedmiotów i ich kulturowych funkcji wychodzi szkoła etnolingwistyczna moskiewska Nikity Tołstoja (SD).[6] W moskiewskiej szkole semantycznej Jurija Apresjana przedmiotem analizy jest leksykografia systemowa (Apresjan (red.), 2006). W lubelskim słowniku etnolingwistycznym (SLSJ 1980, SSiSL 1996, 1999) punk-

[4]Malinowski pisał: „W każdym języku można z łatwością znaleźć terminy zupełnie nieprzetłumaczalne. Takie słowa niemieckie, jak *Sehnsucht* czy *Sauerkraut*, *Weltschmerz* czy *Schlachtfest*, *Blutwurst* czy *Grobheit*, *Gemüt* czy *Gemeinheit* nie mają odpowiedników nie tylko w języku angielskim, ale i w innych językach europejskich. Słowa angielskie, takie jak *sport*, *gentleman*, *fair-play*, *kidness*, *quaint*, *forlorn* — by wymienić tylko kilka spośród ogromnej ich liczby, nigdy nie są tłumaczone na inny język, ale po prostu reprodukowane. Wiele słów włoskich weszło do obiegu międzynarodowego, na przykład bel *canto*, *basta*, *maccaroni*, *diva*, *salami*; podobnie stało się z terminami z zakresu muzyki i malarstwa. Gdybyśmy zadali pytanie, dlaczego słowa te są nieprzetłumaczalne — podobnie jak niektóre słowa francuskie odnoszące się do zawiłości stosunków miłosnych, takie jak *liasion*, *maîtresse*, *au mieux*, *complaisance*, czy też zestawów kulinarnych i detali menu, do mody lub wymagań sztuki literackiej, takie jak *belles-lettres*, *mot juste*, *connaisseur* — odpowiedź byłaby prosta. W każdej kulturze pewne jej aspekty są kultywowane w sposób bardziej otwarty, szczegółowy lub pedantyczny: w Anglii — sport, we Francji — sztuka gotowania i miłości, w Niemczech — sentymentalizm i głębie metafizyczne, we Włoszech — muzyka, kluski i malarstwo". (Malinowski, *Dzieła*, t. 5, s. 42).

Malinowski podkreślał równocześnie, że „słowa, odnoszące się do wartości moralnych lub osobistych, w znacznym stopniu zmieniają znaczenie, nawet wtedy, gdy forma pozostaje podobna: porównaj francuskie słowo *honneur*, hiszpańskie *honra*, angielskie *honour* i niemieckie *Ehre*; albo też *faith*, *foi*, *Glaube* i *fe*; albo też *patrie*, *Vaterland*, *home* i *la pennisula*." (*Dzieła*, t. 5, s. 42).

[5]Anna Wierzbicka różnice semantyczne między językami precyzyjnie opisuje za pomocą naturalnego metajęzyka semantycznego, preferując kategorię słów-kluczy (key words), specyficznych dla różnych języków i kultur. Należą do nich takie pojęcia, jak *wolność*, *dusza*, *los*, *pokora*, które przy pozornej niekiedy bliskości samych nazw (opartych na greckich źródłach leksykalnych) mają w strukturze semantycznej wyraźne narodowe, etniczne piętno.

[6]W moskiewskim słowniku SD hasłami bywają jednak także opozycje, np. człowiek / zwierzę, góra / dół, przód / tył, prawy / lewy, parzysty / nieparzysty.

tem wyjścia są „korelaty semantyczne" przedmiotów i nazw, czyli pojęcia (koncepty) tworzone przez określone podmioty, a preferowana jest perspektywa onomazjologiczna.[7]

Sprawą istotną jest wybór reprezentatywnego dla poszczególnych języków wariantu stylowego (odmiany funkcjonalnej). Nie rezygnując z tekstów artystycznych, publicystycznych, naukowych, z wypowiedzi autorskich, najsensowniej jest do porównań międzyjęzykowych wybrać ten wariant („styl", „odmianę funkcjonalną") języka, który w opisach języka polskiego określa się mianem *stylu potocznego* w jego rozumieniu antropologicznym (Bartmiński 1993/2001). Sytuuje się on na tym poziomie universum komunikacyjnego, który van Dijk (2003) określa jako *cultural common ground* (CCG) — wspólna baza kulturowa. Jest ona zdroworozsądkowa, niekwestionowana w ramach danej kultury i nieideologiczna. Jej częścią są normy i wartości, podzielane przez wszystkich członków danej wspólnoty językowo-kulturowej. Na tej wspólnej bazie kulturowej opierają się ideologie i dyskursy wyspecjalizowane, które czerpią z bazy selektywnie, tworząc własne struktury kanoniczne.

Jeśli idzie o szczegółowość czy poziom ogólności opisu: Przyjęcie postulatów kognitywizmu oznacza dążenie do uwzględnienia znaczenia maksymalnego, a więc całej sieci relacji semantycznych, w jakie są uwikłane nawet najprostsze jednostki językowe, i jakie są uwzględniane w definicjach kognitywnych haseł, np. w lubelskim SSiSL i wielu studiach szczegółowych. Kognitywistyczne rekonstrukcje semantyki haseł takich, jak *LUD, WOLNOŚĆ, RÓWNOŚĆ* objęły całe stronice, a porównawcze międzykulturowe i międzyjęzykowe analizy kognitywne *DOMU, OJCZYZNY, DOLI, GNIEWU, SZCZĘŚCIA* złożyły się na całe okazałe tomy studiów.

Operatywności badań porównawczych na poziomie semantyki leksykalnej niewątpliwie sprzyjałoby ograniczenie analiz do jądrowych składników znaczenia, jednak rezygnacja z konotacji tzw. słabych, peryferyjnych, marginalnych groziłaby zagubieniem specyfiki narodowej i regionalnej wielu pojęć. Często właśnie w tzw. słabych konotacjach ujawniają się najlepiej związki języka z kulturą.

Trzeci postulat — wymierności, tj. ograniczenia pola badawczego do dającej się ogarnąć wielkości — jest najłatwiejszy do spełnienia. Można po prostu umówić się na porównawcze badania językowego obrazu obiektów kosmosu, roślin,

[7]Dodam, że na na łamach „E" publikowaliśmy analizy porównawcze pol. *ludu* i *wolności* wobec franc. *peuple* i *liberté* (Abramowicza, Bartmińskiego i Karolaka), polskiej *doli* i ros. *sud'by* (Bartmiński), *ojczyzny* w językach polskim i rosyjskim w nawiązaniu do tomu o ojczyźnie w językach europejskich (zob. tom POwJE 1993), obrazu Polaka w różnych krajach (t. 17, 2005) i in. Redakcja „E" zamierza tego rodzaju analizy porównawcze publikować nadal, by pokazywać, że za pozornie ekwiwalentnymi słowami stoją w różnych językach różne konceptualizacje, różne punkty widzenia i bardziej czy mniej różniące się systemy społecznie akceptowanych wartości.

zwierząt, relacji rodzinnych, zawodów, narodowości, instytucji, a także konceptualizacji czasu i miejsca, ilości i miary, uczuć i zachowań społecznych itp. Ważną choć bardzo trudną do opisu lingwistycznego jest kategoria wartości.

Postulaty — wymierności i odpowiedniej ogólności — można spełnić, wybierając na TC nie pojedyncze słowa czy pojęcia, lecz kategorie ogólne nadbudowane nad leksyką i całymi polami leksykalno-semantycznymi, a więc pewne opozycje semantyczne, typu *prawy / lewy, parzysty / nieparzysty, męski / żeński, swój / obcy* itp. Sytuując przedmiot badań na wysokim poziomie ogólności, zapewniają one zarazem dostateczną porównywalność, a przy tym w różnych językach funkcjonują na tyle odmiennie, mają na tyle różne wykładniki i zakresy przejawiania się, że otwierają interesującą perspektywę dla poznania systemów wartości, prowadzą w stronę aksjologii, a więc szczególnie nadają się do diagnozowania relacji między językami i kulturami.

W kwestii bazy materiałowej rozwiązania są dyktowane aktualnym stanem badań nad poszczególnymi językami (słowniki, gramatyki, komputerowe korpusy tekstów, opracowania specjalistyczne), warto jednak także rozważyć możliwości badań eksperymentalnych z wykorzystaniem ankiet typu otwartego. Próbkę takich badań zaprezentuję w drugiej części artykułu.

2. Funkcja opozycji *swój / obcy* w kreowaniu tożsamości grupowej

Wybór opozycji *swój / obcy* na temat wspólnej refleksji w ramach prac nad słowiańskimi JOS był motywowany wysoką rangą tej opozycji w tradycyjnym modelu świata (por. Ivanov, Toporov 1965), a także doniosłą rolą, jaką odgrywa ona współcześnie w kulturze oraz życiu społecznym i politycznym narodów słowiańskich, stając się narzędziem kreowania tożsamości narodowej, zawodowej, religijnej, lokalnej, ogólnie mówiąc — grupowej. Jest rzeczą godną szczególnej uwagi, jak opozycja ta — obecna na poziomie systemu — jest konkretyzowana na poziomie norm społecznych i uzusu[8], jakich domen dotyczy i do jakich kryteriów się odwołuje. Opis etnolingwistyczny, łączący dane językowe i kulturowe otwiera możliwość sięgania po skonwencjonalizowane, stereotypowe charakterystyki ludzi i rzeczy, utrwalone także na poziomie społecznej normy i w kolejności rekonstruowania profili bazowych stereotypów, przez eksponowanie aspektów etnicznych, religijnych, lokalistycznych, ideologicznych, psychologicznych itd. Aspekty te mogą być różnie dobierane i różnie hierarchizowane przez użytkowników.

[8]Korzystam tu z rozróżnień wprowadzonych przez Coseriu (1975).

3. Wewnętrzna struktura opozycji *swój / obcy*

Rozważmy jeszcze wstępnie kwestię ogólną, jaki charakter ma opozycja *swój / obcy*: czy jest opozycją binarną (prywatywną), czy gradualną? Opozycja gradualna wyróżnia się tym, że między przeciwstawnymi biegunami mogą pojawiać się elementy o statusie pośrednim, wskutek czego dwubiegunowa opozycja może równocześnie być opozycją wieloczłonową (jak w przypadku przeciwstawienia *bliski / daleki*, dopuszczającego stopniowanie: *bliższy, najbliższy; dalszy, najdalszy*); opozycja binarna wprowadza dwa bieguny, między którymi nie ma możliwości stopniowania, bo między biegunowymi wartościami zachodzi relacja sprzeczności, która nie dopuszcza możliwości pośrednich, co najwyżej może zostać ograniczony zakres funkcjonowania opozycji (jak w przypadku opozycji *męski / żeński*, która odnosi się do „normalnych" osób dorosłych).[9]

Zbigniew Benedyktowicz w książce *Portrety „obcego"* (2000) za Florianem Znanieckim uznał za „pułapkę" pogląd o gradualności kategorii obcości (Benedyktowicz 2000, s. 40–43). Wychodząc od kontekstualnego rozumienia obcości, udowadniał zarazem ambiwalentny aksjologicznie charakter *obcego*. „Ci sami ludzie — pisał — dla tych samych ludzi mogą okazywać się raz 'swoimi', raz 'obcymi' " (Benedyktowicz 2000, s. 43). Znaniecki ilustrował ten przypadek obrazem relacji między białymi i Murzynami, różnymi w zależności od warunków lokalnych i okoliczności historycznych, oraz stosunkiem poznaniaków do Niemców i Polaków z Polski centralnej — przed i po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku (Benedyktowicz 2000, s. 43).

W tym ujęciu sprawy cenne jest stwierdzenie, że decyzja danej wspólnoty, że coś jest dla niej *obce*, nie musi odwoływać się do obiektywnych wyznaczników, lecz może być decyzją arbitralną, autonomiczną, opartą na subiektywnym przekonaniu. Jednak dane językowe dają podstawę, by mówić o istnieniu w społecznej świadomości także stanów pośrednich między tym, co *swoje* i tym, co *obce*. Wyrażenia takie, jak *przyswoić sobie coś, oswoić coś, wyobcować się* — wskazują na to, że istnieje społeczna świadomość możliwości zmiany statusu *obcego* i *cudzego* na *swoje*, i na odwrót, *swojego* na *obce*. Podobnie fizyczna przestrzeń jest językowo traktowana jako *bliska* lub *daleka*, *swoja* lub *obca*, ale równocześnie, np. w konceptosferze ojczyzny, ma ona układ koncentryczny, wieloczłonowy, jest *bliższa* lub

[9] To klarowne logiczne rozróżnienie może jednak w rzeczywistej praktyce kulturowej doznawać pewnych modyfikacji. Swietłana M. Tołstojowa podsumowując w 3 tomie SD bogate rosyjskie badania w tym zakresie stwierdza, że *"princip binarnoj oppozicii i poljarizacii, protivopostavljuščij al'ternativnye v logičeskom smysle priznaki (mužskij-ženskij, verh-niz, vostok-zapad, žizn'-smert', načalo-konec itd.)*, ***sočetaetsja v kul'turnoj tradicii*** [podkreślenie JB] *s mehanizmom gradualnosti, raspolagajuščim priznaki po nekotoroj škale značenij (molodoj-staryj i moloże-starše; bystryj-medlennyj i bystree-medlennee itp.)"*. (Tolstaja 2004, s. 557–558).

dalsza, bardziej *swojska* lub w różnym stopniu *daleka*, *obca* (por. Bartmiński 1993, Belova 2002).

Użyty w tytule naszej konferencji trzeci człon *inny*, sygnalizuje pojawiający się coraz częściej taki sposób myślenia, który wychodzi poza myślenie w kategoriach opozycji *swój / obcy* jako opozycji jedno-jednoznacznej, z dwoma biegunami oponującymi, wprowadza inaczej pomyślaną relację, mianowicie relację wieloczłonową. Intencją takiej modyfikacji jest zdanie sprawy z realnie (w społecznej świadomości) funkcjonujących mentalnych modeli wielorakich stosunków międzyludzkich i uwolnienie tego członu, który jest kontrastowany z tym, co *swoje, moje, nasze* — od negatywnych konotacji 'wrogości'. Zaimek *inny* konotacji wrogości nie ma, opiera się bowiem na inaczej skonstruowanej podstawowej ramie doświadczeniowej, w której *inny* jest odróżniany nie od tego, co *moje, nasze*, ale ogólnie od rzeczy lub osoby, o której mowa, z którą jest porównywany. Inność nie implikuje obcości.

4. Zalety i ograniczenia operowania kategorią opozycji w opisie semantycznym

Nasuwa się kolejne pytanie ogólne i zarazem podstawowe, o rolę opozycji w opisie semantycznym, jej rangę wśród innego typu relacji między znakami. Opozycja nie jest jedyną relacją, która ustala status znaku, choć nie bez pewnych racji bywa uznawana za relację najważniejszą. Nie jest przy tym relacją jednoznaczną ze względu na negocjacyjny charakter podstawy porównania (TC).

Weźmy przykład *NIEBA* i *ZIEMI*. Możemy zasadnie przyjąć, że w kolędzie *Z nieba wysokiego Bóg zstąpił na ziemię* — *niebo* i *ziemia* tworzą parę opozycyjną opartą na przeciwstawienu *góra / dół* (inaczej: *wysoko / nisko*). Ale już w przysłowiu *Lepszy grosz na ziemi, niż sto dukatów w niebie* te same jednostki tworzą parę opozycyjną na zasadzie *blisko / daleko* (a może też: *lepszy / gorszy*); natomiast w zagadce o niebie, ziemi, wodzie i wietrze: *Ociec wysoki, matka szeroka, dziewka krzywa, a syn bez rozumu* (SSiSL I, 1, sv niebo), te same jednostki nie wchodzą w żadną opozycję, lecz tworzą raczej komplementarny kompleks, oparty na cechach pozytywnych, nietraktowanych dyferencjalnie.

W SSiSL (1996, 1999), z którego pochodzi podany przykład, przyjęto zasadę opisu semantyki hasła w całej rozległej sieci semantycznej, w której relacja opozycji jest tylko jedną w wielu, wyróżnioną, ale nie jedyną. Istotne są też inne relacje, w które wchodzi przedmiot hasłowy: współwystępowania (w kolekcjach i kompleksach), ekwiwalencji, partycypanta zdarzeń (funkcje przedmiotu i działa-

nia sprawcze), nakładane są na podstawie charakterystyki ilościowe i jakościowe itd., słowem — w grę wchodzi cały bogaty zespół kategorii.[10]

Pojęcia opozycji i dystynktywności zmieniły swoje miejsce w opisie semantycznym po rewolucji teoretycznej związanej z przejściem od strukturalizmu do kognitywizmu. Istotnym — różnie rozwiązywanym problemem — był od początku stosunek cech pozytywnych do cech dystynktywnych. Na to, że opis języka ograniczony do cech dystynktywnych nie wystarcza już nawet na poziomie fonologicznym, zwracano uwagę jeszcze w okresie dominacji koncepcji strukturalistycznych. W Polsce bodaj najwcześniej wypowiedział się na ten temat Leon Zawadowski w *Lingwistycznej teorii języka* (wydanej w roku 1966), pisząc:

> Twierdzenie, że funkcję pełni tylko to, co różni, wydaje się oczywiste, gdy mowa o elementach, którym przyznano funkcję dystynktywną. Prawdopodobnie sformułowanie tej tezy zostało ułatwione przez mgliste zdania, przewijające się uporczywie w CLG de Saussure'a, o „negatywnym" i „opozycyjnym" charakterze wszystkich elementów językowych. Większość tych zdań jest niejasna; dały one początek różnym spekulacjom na podobne tematy, a nawet próbom przedstawiania „negatywności" lub przynajmniej „opozycyjności" elementów językowych jako jakiegoś tajemniczego zjawiska niewymagającego dowodu. [...] Wspomniane sugestie de Saussure'a, a potem innych, mogły przyczynić się do szczególnie silnego podkreślania „opozycji" w początkowym okresie fonologii, do mniemania, wtedy wśród zwolenników fonologii bardzo rozpowszechnionego, że tylko dyferencjalny i minimalny zespół foniczny jest „funkcjonalny", i do usuwania w cień normy społecznej. Ale z postępem badań tezy te, lub tylko preferencja, zostały wyeliminowane: przyznano ważną funkcję normy społecznej i jej udział w funkcji komunikatywnej. Rola zespołu dyferencjalnego została sprowadzona do właściwych rozmiarów; i tak jest ona bardzo wielka. (Zawadowski 1966, s. 217).

W dyskusji nad klasyczną rozprawą Iwanowa i Toporowa (Ivanov, Toporov 1965), ustalającą 16 podstawowych opozycji (w tym *swój / obcy, bliski / daleki*) dla słowiańskiego modelu świata, już Nikita I. Tołstoj podnosił, że w materiale serbskim pełne potwierdzenie znajduje tylko 8 z nich, tyle samo nie znajduje, a nadto funkcjonują u Serbów jeszcze inne opozycje, których na liście Iwanowa i Toporowa nie było (Tolstoj 1995, s. 253).[11]

Takie krytyczne weryfikacje (a jest ich więcej) nie przekreślają rzecz jasna wartości opisu materiału w kategoriach opozycji, jednak potwierdzają opinię o istnieniu dość dużej swobody badacza w ustalaniu zakresu i charakteru funkcjonowania opozycji, wskazują na trudności w ich określaniu i ustalaniu zakresu ich stosowalności.

---

[10]Kategoryzacje stosowane w SLSJ 1980 i SSiSL 1996, 1999, korzystały z tradycji logicznych sięgających Arystotelesa oraz m. in. z propozycji Apresjana, Mielczuka i Żołkowskiego (Apresjan 1980) i z koncepcji „faset" Anny Wierzbickiej (1986).

[11]Z autorów piszących na łamach „Etnolingwistyki" Maria Majerczik analizując relację *kobieta — ptak — dusza w archaicznym modelu świata*, doszła do wniosku, że relacji tych nie udaje się zinterpretować w ramach systemu opozycji binarnych Iwanowa i Toporowa (Majerczik, 2004).

5. Obcość w świetle danych językowych

Zgodnie ze sformułowaną sugestią szukajmy odpowiedzi na pytanie o skalarność lub binarność przeciwstawienia *swój / obcy*, wychodząc od danych językowych. Zakładając, że język jest klasyfikatorem doświadczeń zbiorowych i niesie uzgodnioną społecznie, relewantną komunikacyjnie wiedzę o świecie, możemy próbować z materii samego języka odtworzyć sposób społecznego traktowania swojskości i obcości.

5.1. *Język ojczysty — język obcy*

W pierwszej kolejności wskażmy na głęboko utrwalone i przyjęte odróżnianie języka — *swojego, własnego, ojczystego*, od języków *obcych*. Język *ojczysty* jest jeden, ten, który przyswajamy „z mlekiem matki", w którym spontanicznie myślimy, w którym najgłębiej czujemy i najswobodniej się wyrażamy, językami *obcymi* są języki, które poznajemy wtórnie, których zwykle uczymy się w warunkach szkolnych ze znacznym nakładem pracy. Kryterium swojskości stanowi naturalność przyswojenia, jego głębokość, oraz idąca za tym najpełniejsza zrozumiałość. Ale uwaga: mianem *języków obcych* nie określamy przecież wszystkich kilku tysięcy języków, które istnieją na świecie i są *inne* niż nasz, lecz tylko te z nich, które z jakichś powodów pozostają w polu naszego zainteresowania.[12] Strefa styczności społecznej wyznacza zakres funkcjonowania opozycji *swój / obcy*, zakres ten nie jest dowolny, jest wyraźnie określony, wyjęty z szerszego pola „inności".

Języki obce przyswajamy sobie w większym lub mniejszym stopniu. Mogą one zostać przez nas opanowane lepiej lub gorzej. Coraz częściej mamy do czynienia z bilingwizmem i polilingwizmem, dzieje się tak zwłaszcza w rodzinach mieszanych narodowo, w środowiskach emigrantów. Opozycja *swój / obcy* ujawnia wtedy swoje nieostre i zmienne granice i staje się opozycją stopniowalną.

5.2. Zróżnicowany status wyrazów *obcych* w języku

Opozycja *swój / obcy* jest w języku notorycznie naruszana w wyniku kontaktów, wymiany i zapożyczeń. Każdy język narodowy jest otwarty na elementy nowe, inne niż zastane w pewnym momencie jego historycznego rozwoju.[13] W momencie nawiązania „styczności społecznej" między mówiącymi elementy obcych

[12] Sprawdza się tu teza Floriana Znanieckiego, który stwierdzał, że efekt „obcości" powstaje tylko w warunkach „styczności społecznej" i „rozdzielnych układów wartości" (za: Benedyktowicz 2000, s. 46).

[13] Dał temu wyraz Cyprian Kamil Norwid, pisząc: „Jak historia historią, żadnego języka nigdy nie było, który by bez obcowania z drugim dawał żywotne następstwa" (cytuję za: Walczak 2001, s. 528).

języków są wprowadzane do języka rodzimego, są przez ten język (użytkowników języka) stopniowo asymilowane i mogą w zupełności zlać się z zasobem słów swojskich. Dzieje się tak niezależnie od sprzeciwów, jakie w pewnych okresach historycznych są wobec „barbaryzmów" i „zalewu obczyzny" podnoszone.[14]

Proces asymilacji przechodzi jednak kilka stadiów i nie zawsze prowadzi do ich całkowitego zatarcia granicy między tym, co *obce*, i tym, co *swoje*. Szczególnie godne uwagi jest to, że na pewnym etapie następuje na gruncie systemu języka biorącego — zahamowanie procesu przyswajania i stygmatyzacja pewnego zasobu elementów znakiem „obcości". Kategoria obcości staje się wtedy integralnym składnikiem systemu języka biorącego, jest „obcością oswojoną" i akceptowaną jako wartość sama w sobie.

5.2.1. Dynamika procesu przyswajania: skala *obcości / swojskości*

Idąc dalej, obserwacja praktyki używania obcojęzycznych elementów (wyrazów pospolitych oraz nazw własnych) w języku fleksyjnym, jakim jest język polski, pozwala wyróżnić kilka stopni przyswojenia.[15]

Stopień I stanowią **cytaty** obcych słów, które zachowują oryginalną pisownię i fonetykę, nie odmieniają się i nie wykazują aktywności derywacyjnej, choć siłą rzeczy mogą w tekstach funkcjonować tylko w ramach polskich modeli składniowych: wyrazić coś *explicite*, zachować *status quo*; zainstalować *jacuzzi*, prawdziwy *macho, maestro, mafioso*; nasz *charges d'affaires*, pracować *online* i *offline*, grać *fair play*, spółka *joint ventures* itp. Należą do tej kategorii liczne frazemy i całe zdania mające charakter „skrzydlatych słów"[16], sentencji i przysłów, typu *Quo vadis? Habemus Papam, Cherchez la femme! Traduttore, traditore; Last but nor least* itp. Należy do tej kategorii większość obcych nazw własnych. Użycie cytatów wynika z trudności lub wręcz niemożności przekładu (tak jest w przypadku obcych nazw własnych), wprowadza ważne komunikacyjnie informacje o pochodzeniu osób, rzeczy, idei, niesie też określone konotacje kulturowe, jest oznaką znajomości obcej (innej) tradycji, aprobatywnego stosunku do niej, postawy otwartości na świat.

Stopień II — elementy obce z zachowaną oryginalną ortografią i częściowo fonetyką, ale **odmieniane** po polsku, jak *Weltschnerz, Weltscherzu*; *copywriter, copywritera*; *pizza*, dwie *pizze; sexshop, w sexshopie; hotdog, hotdoga; jeep*, jechać *jeepem; handout*, rozdać *handouty; leader*, być *leaderem*; odmianie poddawane

[14] W kulturze polskiej, inaczej niż w czeskiej, a podobnie jak w rosyjskiej, z zapożyczeniach widzi się źródło wzbogacania języka.

[15] Korzystam w tym miejscu w propozycji zawartych w książce Izabeli Bartmińskiej i J. Bartmińskiego *Nazwiska obce w języku polskim* (Warszawa 1978, PWN, s. 34–35; wydaniu III, Bielsko Biała 1997, s. 40–41) oraz późniejszego opracowania (Bartmiński 1997).

[16] Znakomitą monografię poświęcił im Wojciech Chlebda (2005).

są z reguły nazwy własne: *Beckett — dramaty Becketta, Margueritte — felietony Margueritte'a, Beaumarchais — „Wesele Figara" Beaumarchais'go* itp. (dla uniknięcia niejasności co do kanonicznej postaci mianownikowej polską końcówkę od obcego tematu oddzielamy wtedy zwykle apostrofem);

Stopień III — elementy obce z zachowaną oryginalną pisownią i częściowo fonetyką, ale odmieniane po polsku i poddawane polskim procesom **derywacyjnym**, np. *manicure > manicurzystka, strip tease > stripteazerka, jeans > jeansowy, yuppie > japiszon, judo > judok, Caravaggio > caravaggionizm, Leibniz > lingwistyka leibnizjańska, Chomsky > językoznawstwo chomskiańskie.*

Stopień IV elementy obce z zachowaną oryginalną pisownią, ale spolonizowane morfologicznie (odmieniane, aktywne derywacyjnie) i **fonetycznie**, np. *camping* (wym. kempink), *business* (wym. biznes), *jazz* (wym. dżez), *jeans* (wym. dżins).

Stopień V — elementy **przyswojone** już także **graficznie**, ale rozpoznawane jako zapożyczone, np. *manikiur, kemping, biznes, dżez, dżins, striptiz, kopyrajter* — i *reżym, nuworysz, bilbord* itd.

Stopień VI — oznacza całkowitą asymilację, a więc zupełne zatarcie obcego piętna, jak w wyrazach *musieć, bodulec, szkoła, kolęda, makaron, pomidor, tort, ułan, hojny, sport, sweter* itp.

Początkiem polonizacji jest poddanie wyrazu odmianie, a zakończeniem procesu — zastosowanie polskiej ortografii, upodobnienie do typowych wyrazów rodzimych przez zastosowanie m.in. specyficznie polskich liter *ę, ą, ł, ż, ś, ź, ć, dź* itd. Możemy w związku z tym mówić o skali malejącej obcości słów, aż do całkowitego ich przyswojenia (por. Bartmińska, Bartmiński, 1997, s. 40):

	asymilacja			
	morfologiczna		fonetyczna	ortograficzna
	odmiany	derywacji		
1. *jacuzzi*	–	–	–	–
2. *Weltscherz*	+	–	–	–
3. *jeans*	+	+	–	–
4. *camping*	+	+	+	–
5. *kemping*	+	+	+	+
6. *kolęda*	(pełne przyswojenie)			

5.3. „Obcość" jako wewnętrzna kategoria systemu językowego

Najciekawsze jest to, że dane językowe potwierdzają wewnętrzne zapotrzebowanie języka i kultury na „obcość" jako coś, co po pierwsze pozwala funkcjonować opozycyjnej kategorii „swojskości", a po drugie — coś, co **samo w sobie** jest interesujące, atrakcyjne, a nawet fascynujące, właśnie ze względu na swoją

odmienność.[17] Są w języku różnego typu **sygnały obcości** (fonetyczne, morfologiczne, leksykalne), które w dużym stopniu mają charakter **konwencjonalny**, są tworzone metodą generalizacji wybranych cech obcojęzycznych.

Do fonetycznych sygnałów obcości należą też połączenia głosek *ti, di, ri, c-i, s-i, z-i* w wyrazach takich jak *plastik, diva, divertemento, primadonna, c-is* (w odróżnieniu od nazwy drzewa *cisu*), *s-inus* i *kos-inus*, w nazwach własnych: *S-idor, S-imonides, Zanuss-i, Z-imbabue* itp.[18]

W nazwiskach obcych takim wyraźnie umownym sygnałem obcości jest akcent proparoksytoniczny, na sylabie trzeciej od końca, więc np. *powieść Szo**ło**chowa*, wierśz Ler**mon**towa, zamiast jak w języku ros. ***Szo**łochowa*, ***Ler**montowa*, w 4-sylabowych czeskich nazwiskach typu *Vondr**a**czkova* (w których oryginalny akcent pada na sylabę pierwszą itp.).

6. Semantyka wyrażeń *swój, obcy* w świetle słowników

6.1 Jak konceptualizowany jest *swój* w świetle słowników

Wyraz *swój* jest wieloznaczny, używamy go w języku polskim — podobnie zresztą w innych językach słowiańskich (zob. Tolstaja, w druku) zaimkowo lub przymiotnikowo (wtórnie *swój* może też być użyty rzeczownikowo, np. *mieszkać u swoich*, w rodzaju nijakim: *wyjść na swoje)*. Jest podstawą wielu słów pochodnych: *swoisty, swoistość; swojak, swojaczka; swojski, swojsko, swojskość, swojszczyzna* — wszystkie one przejmują i uwydatniają pewne komponenty znaczeniowe podstawowego wyrazu.

Wyraz *swój* użyty jako zaimek dzierżawczy jest tylko znakiem pewnej relacji, określa przynależność czegoś lub kogoś do kogoś, rzadziej do czegoś, a przy tym dodatkowo jego rozumienie zależy od relacji podmiotu do aktualizowanego przedmiotu. Można więc wymiennie powiedzieć: *Znam swoje / moje słabe strony; pilnuj swoich / twoich interesów*; ale zdania: *Piotr zapomina o swoich zobowiązaniach* i *Piotr zapomina o jego zobowiązaniach* nie są wymienialne, bo *zobowiązania* w drugim zdaniu mogą nie być zobowiązaniami podmiotu (Piotra), lecz kogoś innego.

[17] Antropologowie kultury podkreślają ambiwalentny stosunek do obcości (por. w książce Benedyktowicza (2000) tytuły rozdziałów: *„Obcy" jako kategoria numinotyczna; „Obcy" jako bogowie; „Obcy" jako kategoria sakralna.*

[18] Szerzej o tym w: Bartmińska, Bartmiński 1978, s. 37 i nast., rozdział pt. *Sygnały obcości — od reprodukcji do konwencji.*

Zarazem z natury zaimka wynika, że jest jedynie znakiem „ramowo-kluczowym"[19], sytuacyjnym, kontekstowym, należy do kategorii okazjonalnych „przełączników" (Jakobsonowskie *shifters*). Jego komunikacyjna treść jest każdorazowo zmienna w zależności od treści tego rzeczownika, który zastępuje.

Ważniejsze ze względu na udział w tworzeniu opozycji z *obcym* i *innym* jest użycie wyrazu *swój* jako podlegającego substantywizacji przymiotnika, gdyż obok cech relacyjnych przyjmuje on wtedy dodatkowe cechy jakościowe. Definicje tego użycia podawane w słownikach dokumentują, jakie charakterystyki jakościowe są wkładane w zakreśloną ogólnie semantyczno-kategorialną „ramę" tego słowa, gwarantowaną przez system językowy, inaczej mówiąc, jak ramowe znaczenie jest konkretyzowane. Słownikowe definicje podają treść stereotypową, z poziomu społecznych konwencji. Znamienne, że autorzy słowników w swoich definicjach nie są całkiem zgodni.

Zestawmy definicje *swego* (w użyciu przymiotnikowym i rzeczownikowym) i dwu jego derywatów: *swojak* i *swojski*, zawarte w pięciu słownikach współczesnego języka polskiego[20] i przyjrzyjmy się ich treści i budowie. W celu łatwiejszej porównywalności stosuję następujące symbole dla wyróżnianych aspektów: F — rodzinny, L — lokalistyczny, N — narodowy, P — psychiczny, S — społeczny (w dalszych partiach tekstu też: R — religijny, T — polityczny).

Struktura aspektowa definicji wyrazu ***swój*** w użyciu przymiotnikowo-rzeczownikowym:

SJP Dor 1966:	L S F	(*bliski, ... tego samego środowiska, ... rodziny*)
SWJP 1996:	P S	(*... godny zaufania, życzliwy, przychylny ... należący do tego samego środowiska*)
ISJP 2000:	P F S	(*osoba sympatyczna i godna zaufania, ... krewni, przyjaciele*)
USJP 2003:	P S	(*... pozytywny stosunek emocjonalny, ... tej samej grupy*)
PSWP 2003:	L P F S	(*bliski komuś, znajomy, ... tej samej rodziny, ... tego samego środowiska, ... tej samej okolicy, ... kraju*)

Struktura aspektowa definicji ***swojaka***:

SJP Dor 1966:	N L F	(*... tej samej narodowości ... z tej samej miejscowości, ... krewny, powinowaty*)
SWJP 1996:	L N	(*... z tej samej okolicy, miejscowości, kraju, ... rodak*)
ISJP 2000:	P L N	(*... kogo znamy, akceptujemy ..., mieszkaniec tej samej miejscowości, ... przedstawiciel tej samej grupy etnicznej*)
USJP 2003:	N L F	(*... tej samej narodowości, ... z tej samej okolicy, miejscowości; krewny...*)
PSWP 2003:	P F S L	(*... znajomy, ... z tej samej rodziny, ... tego samego środowiska, tej samej okolicy, ... kraju*)

[19] „Zaimek [...] nie daje treści, lecz tylko jej ramy i klucz do niej" (Jodłowski 1971/2003, s. 202).

[20] Pełne zestawienie definicji podaję w Aneksie 1. Tu ograniczam się do ujęcia wybiórczego.

Struktura aspektowa definicji przymiotnika *swojski*:

SJP Dor 1966:	L F	(*krajowy, ... rodzimy; miejscowy*)
SWJP 1996:	N S L	(*uznawany przez naród, społeczność lokalną lub środowisko za swój, ... domowy, ... własnego, domowego wyrobu*)
ISJP 2000:	L S P	(*charakterystyczne dla naszego kraju lub środowiska, znane i bliskie*)
USJP 2003:	P S L	(*... znany, charakterystyczny dla czyjegoś środowiska lub kraju..., własnego, domowego wyrobu, ... hodowany, domowy, oswojony...*)
PSWP 2003:	F S	(*... własny, rodzinny, ... który towarzyszy komuś na co dzień, do którego się przywykło, ... hodowany przy domu, ... oswojony, ... przygotowany w domu...*)

Zbiorczo:

	swój	*swojak*	*swojski*	kryteria wspólne
SJP Dor 1966:	L S F	N L F	L F	L, F
SWJP 1996:	P S	L N	N S L	– (L, N)
ISJP 2000:	P F S	P L N	L S P P	P (L, S)
USJP 2003:	P S	N L F	P S L	– (L, S)
PSWP 2003:	L P F S	P F S L	F S	S (L, F)
kryteria wspólne:	S (P)	L (N)	– (L, S)	

Definicje słownikowe są rozbieżne, choć należałoby się spodziewać, że odtwarzając współczesne standardowe rozumienie słów, powinny być całkowicie albo przynajmniej w miarę zgodne.[21] Rozbieżność przytoczonych definicji dotyczy nie tylko poszczególnych składników, lecz także — jak to uwidacznia powyższe zestawienie — poziomu ogólniejszego, mianowicie kryteriów stosowanych w opisie znaczeń wyrazów *swój, swojak* i *swojski*.

Przy definiowaniu *swego 2* zgodnie przez wszystkie słowniki jest uwzględniany aspekt społeczny, stosunkowo często — psychologiczny, rzadziej — rodzinny. W definicjach *swojaka* wszyscy autorzy słowników zgodnie przywołują tylko jedno kryterium — przestrzenne, w kolejności też narodowe (w 4 słownikach), rodzinne (w 3 słownikach), psychologiczne (w 2 słownikach), społeczne (w 1 słowniku). Przymiotnik *swojski* nie ma w słownikach ani jednego kryterium wspólnego (stosunkowo częste są dwa, lokalistyczne i społeczne).

Zwraca uwagę silna pozycja kryterium lokalistycznego (przynależność do określonej przestrzeni, pochodzenie z tej samej miejscowości, okolicy, regionu, kraju) w semantyce *swojaka*, ale też w definicjach *swoistego* i *swojego*. Kategoria 'bliskości' jawi się wręcz jako fundament kategorii 'swojskości': ktoś bliski w sensie przestrzennym na zasadzie rozszerzenia metaforycznego staje się „bliskim",

[21] W pewnym stopniu dążenie redaktorów niektórych słowników do odmienności i oryginalności, może tłumaczyć się obawą o zarzut popełnienia plagiatu wobec poprzedników. Daje to jednak efekt niepożądany z punktu widzenia użytkownika słowników, zaś fałszywy z punktu widzenia obiektywizmu naukowego (bo sugerujący istnienie zróżnicowań, których w społecznej świadomości, w sposobie rozumienia podstawowego (jądrowego) znaczenia słów, po prostu nie ma.

czyli swoim w sensie psychospołecznym. Na silnej pozycji — w tym zbiorczym ujęciu — jest kryterium społeczne (poczucie przynależności do wspólnoty społecznej, do tego samego środowiska, grupy) i psychologiczne (znajomość, sympatia, zaufanie), oba ostatnie kryteria, wzbogacone o aspekt biologiczny są też obecne w kryterium rodzinnym i narodowym.

6.2. Jak konceptualizowany jest *obcy* w świetle słowników

Obcy w słownikach języka polskiego jest ujmowany bardziej jednoznacznie, ale stosowane są do niego nieco inne kryteria niż do *swego* i *swojaka*. Zestawmy skrótowo odnośne dane i przyjrzyjmy się strukturze kognitywnej definicji.

SJP Dor 1966:	S L F P	(*nienależący do jakiegoś kręgu osób, ... zewnętrzny względem czego, ... nieobjęty czyimiś zainteresowaniami, ... nienależący do danego środowiska, rodziny, ... mieszkaniec, obywatel innego kraju...*)
SWJP 1996:	P S F T	(*... który znajduje się poza sferą czyichś zainteresowań, czyjegoś doświadczenia, wiedzy, ... nienależący do jakiejś grupy, środowiska, rodziny, ... obywatel innego państwa*)
ISJP 2000:	P S F K	(*... nie należy do nas, ... odmienne od naszych przyzwyczajeń, tradycji, kultury, ... kogo nie znamy, nie należy ... do naszej rodziny, grupy, ... są sobie obojętni, ... niezgodne z ... systemem wartości, naturą, przyzwyczajeniami...*)
USJP 2003:	S T L T	(*nienależący do ... kręgu osób, spraw, rzeczy, ... należący do obcego państwa, ... nienależący do danego środowiska, rodziny, ... mieszkaniec, obywatel innego kraju*)
PSWP 2003:	S P T	(*... jest poza jakąś grupą, środowiskiem, ... poza czyimś zainteresowaniem, wiedzą, doświadczeniem, ... obywatel innego państwa*)

Struktura poznawcza *obcego*, tak jak ją przedstawiają definicje słownikowe, jest dość znacznie odmienna od struktury poznawczego *swojego*, jest oparta na innych aspektach, a cechy podawane w definicjach odpowiadają na nieco inne pytania. Owszem, do pewnego momentu są uwzględniane te same aspekty i w ich ramach dokonuje się charakterystyk kontrastowych — jest to więc aspekt społeczny (brak przynależności do danej grupy), w kolejności (w większości słowników) — rodzinny (brak przynależności do rodziny) i psychologiczny (wyłączenie z kręgu tego co znane i objęte naszymi zainteresowaniami), z rzadka także aspekt lokalistyczny (zamieszkiwanie w innym kraju, innej ziemi), ale do definicji *obcego* wprowadza się także charakterystyki z domeny polityki (obywatelstwo innego państwa — w SWJP 1996, USJP 2003 i PSWP 2003) i kultury (niezgodność z naszym systemem wartości, naturą i przyzwyczajeniami).

Problemem pozostaje rozbieżność w definiowaniu tych samych słów zachodząca między słownikami.

7. Weryfikacja eksperymentalna: *swój* i *obcy* w świetle badań ankietowych

Jak jest konceptualizowana kategoria swojskości i obcości przez mówiących potoczną polszczyzną współczesnych Polaków? Zapytałem o to grupę młodych ludzi, studentów polonistyki lubelskiej. Respondenci mieli odpowiedzieć na trzy pytania: 1) Kto jest dla ciebie *swój*? 2) Kto jest dla ciebie *obcy*? 3) Kim jesteś? Chodziło o sprawdzenie empiryczne, jakie jest potoczne rozumienie obu kontrastowych kategorii i sprawdzenie, w jakim stopniu poczucie tego, co *swoje / obce*, zależy od samookreślenia się respondentów. Wyniki, które w ujęciu tabelarycznym podaję w Aneksie 3, tab. 1, 2, 3[22], pozwalają na sformułowanie następujących wniosków.

Po pierwsze. Badania ankietowe potwierdzają wielość kryteriów, do których odwołują się użytkownicy języka, konkretyzując znaczenie *swojego* i *obcego*. Są to w zasadzie te same cztery kryteria, które uwzględniają definicje słownikowe (a więc społeczne, rodzinne, psychologiczne i lokalistyczne).[23] Ankieta potwierdza dominującą rolę kryterium społecznego i psychologicznego, natomiast nie potwierdza wysokiej rangi kryterium politycznego (obywatel innego państwa) w rozumieniu *obcego*.

Po drugie. O ile z porównania definicji trudno ustalić hierarchię branych pod uwagę kryteriów, o tyle dane ankietowe na to pozwalają. Poza dominującym w obu kategoriach kryterium społecznym (*swój* w 33 — 30% wskazań to ktoś z mojego środowiska, *obcy* 45 — 36% to osoba spoza mojego środowiska), wysoką rangę ma kryterium psychologiczne (*swój* w 16–22% to ktoś życzliwy, kogo lubię itp., *obcy* w 21 — 29% ktoś, z kim nic mnie nie łączy i kogo nie lubię itp.); słabszą, ale znaczącą — kryterium bliskości przestrzennej (*swój* w 9–12% to ktoś z mojego terytorium, *obcy* w 16–17% to ktoś z innego, odległego miejsca, „cudzoziemiec"). *Swój* ma jednak dodatkowo wyraziste charakterystyki w dwu aspektach: pod względem rodzinnym (27 — 22% wskazań na kogoś z rodziny) i narodowym (8 — 8% wskazań na ludzi tej samej narodowości, Polaków). W definiowaniu *obcego* przez respondentów kryterium rodzinne nie jest w ogóle brane pod uwagę, a narodowe pojawia się śladowo. Śladowo także w definiowaniu *swego* pojawiło się — wymieniane wśród innych charakterystyk i tylko na kolejnych pozycjach — kryterium religijne.

---

[22] W podsumowaniu ankiety pomogli mi: mgr Piotr Bartmiński i mgr Artur Wysocki z Instytutu Socjologii UMCS, który dokonał też obliczeń korelacji i sprawdził testem χ^2 istotność statystyczną obserwowanych różnic. Obu składam w tym miejscu podziękowanie.

[23] Zbieżność kryteriów stosowanych przy określaniu *swojego* i *obcego* potwierdza analiza statystyczna; zbieżność ta — analizowana na podstawie tylko wskazań na pierwszym miejscu — obejmuje nie tylko poszczególne kryteria, lecz także spójność całych schematów.

Po trzecie — godna uwagi jest korelacja między rozumieniem *swego* i *obcego*, a podawanymi przez respondentów **formułami tożsamości**. Respondenci na pytanie **kim są**, określali się przede wszystkim w kategoriach (1) narodowych (Polak, Polka), potem (2) ogólnoludzkich (człowiek), dalej pod względem (3) płci (kobieta, mężczyzna) i (4) zawodu (student(ka), fotograf, aktorka), (5) miejsca zamieszkiwania (mieszkanka Lublina, regionu, Europy), i (6) cech charakterologicznych, psychospołecznych (osoba niezależna, optymistka, tolerancyjna itp.) (szczegóły zob. Tabela 3 w Aneksie 2).

W samookreśleniu się dominują kategoryzacje ogólne, włączające jednostkę do szerszych wspólnot (narodowej i ogólnoludzkiej, dalej związane w płcią i zawodem), przy czym europejskość i przynależność regionalna zajmują pozycję stosunkowo słabą. Wyraźnie natomiast zaznacza się tendencja do unikania deklaracji tożsamości z jakąś określoną grupą, do **indywidualizacji** w określaniu swojej tożsamości, a więc deklaracje typu *jestem sobą, indywidualnością, osobą niezależną, outsiderką, egoistką, jednostką inteligentną, osobą tolerancyjną i otwartą, osobą poszukującą* itp. Razem z odpowiedziami typu *nie wiem, sama chciałabym wiedzieć* takie indywidualizujące formuły stanowią około 12–14% wszystkich podanych określeń.

Po czwarte — określając swoją tożsamość w 39% w kategoriach narodowych, respondenci za *swoich* bynajmniej nie uważają ludzi tej samej narodowości, przypomnijmy: kryterium narodowe w potocznych definicjach swego znalazło się na dalekiej, piątej pozycji z 8% procentami wskazań, daleko za społeczno-środowiskowym i psychologicznym.

Inaczej mówiąc: **Poczucie bycia Polakiem czy Polką nie przekłada się na eksponowanie (preferowanie) kryterium narodowego w relacjach z innymi ludźmi**, w których to relacjach ważniejsze jest wzajemne rozumienie i przyjazny kontakt. Ci, którzy deklarując sami, że są Polakami, za *swoich* podawali znajomych, przyjaciół, z którymi mają kontakt fizyczny, psychiczny, umysłowy, przyjaciół; wspólne zainteresowania; także osoby z rodziny; z najbliższego środowiska, z okolicy, miasta.[24]

Po piąte — i to wydaje się sprawą bardzo ważną i znamienną — określając swoją tożsamość, respondenci podawali nie jedno, lecz kilka określeń, budowali **formuły wieloczłonowe** typu: Jestem *Polką, Europejką; Polką, zamojszczanką; Polką, mieszkanką Mazowsza; Polakiem, intelektualistą, osobą religijną; Polką, studentką, mieszkanką wsi; Polką, kobietą, Europejką, studentką* itd. itp. Aż czterech na pięciu respondentów nie ograniczało się do podania jednej formuły tożsamościowej, lecz podawało ich kilka, zwykle 2 lub 3, ale nie brakło też formuł 4-, 5- i nawet 6-członowych.

[24]Także szczegółowa analiza statystyczna danych ankiety pod kątem zależności między kryteriami stosowanymi przy autoidentyfikacji i definiowaniu *swojego* wykazała brak między nimi związku istotnego statystycznie.

Niektóre formuły tożsamościowe pojawiły się wyłącznie w drugiej czy trzeciej kolejności, były to określenia statusu rodzinnego (jestem członkiem rodziny) i przynależności religijnej (katolik / chrześcijanin).

8. Poliwalencja — poczucie wielorakiej przynależności

Wieloczłonowe formuły tożsamościowe podawane przez samych respondentów są godne szczególnej uwagi, dlatego że wskazują na to, jak złożone i wielowarstwowe jest indywidualne poczucie przynależności do grupy, jak trudna do jednoznacznego określenia jest własna tożsamość. Jednostka może czuć się członkiem nie jednego, lecz kilku kręgów wspólnotowych, i odpowiednio do tego różnie ustalać granice między tym, co swoje, inne i obce. Może też kryteria swojskości / obcości różnie hierarchizować.

Nie podejmując w tym miejscu otwierającej się kwestii motywacji wyboru i preferencji dla określonych wyznaczników obcości, ograniczę się do stwierdzenia, że bazowy obraz świata, utrwalony w standardowej, potocznej odmianie języka i mający oparcie w van Dijkowskiej „wspólnej bazie kulturowej", może być różnie profilowany w dyskursie w zależności od przyjętego przez autora systemu wartości i opcji ideologicznej. Takim profilującym autorem może być zarówno podmiot zbiorowy, jak też podmiot indywidualny. Oba podmioty (indywidualny jest empiryczną oczywistością, podczas gdy zbiorowy jest konstruktem pojęciowym) mają naturę dialogową, są polifoniczne (Bartmiński 2007b). Sposoby profilowania opozycji *swój / obcy* w różnego typu współczesnych dyskursach ideologicznych zasługują na osobną analizę. Dobry kontekst dla prac etnolingwistycznych w tym zakresie mogą stanowić literaturoznawcze i socjologiczne badania nad problemem tożsamości indywidualnej i zbiorowej (por. Dąbrowski 2001, Bokszański 2006).

Odwołajmy się na koniec do socjologa, który problematyce tożsamości poświęcił osobne studium. Antonina Kłoskowska w książce *Kultury narodowe u korzeni* omawiała narastającą we współczesnej kulturze tendencje, którą określiła mianem ***poliwalentności***. Stoi za tym terminem uznanie, że „przyswojona i uznana za własną kultura i identyfikacja narodowa stanowią część i czynnik globalnej osobowości i tożsamości, która jest całością i jednią, ale złożoną z wielości, zmienną i zarazem pełną napięć" (Kłoskowska 1996, s. 112). Tak rozumiane pojęcie poliwalentności koresponduje z tym, co o możliwości równoczesnej partycypacji we wspólnotach narodowej, regionalnej, konfesyjnej czy innej, mówił Nikita I. Tołstoj na zakończenie lubelskiej konferencji poświęconej pojęciu ojczyzny we współczesnych językach europejskich, 30 maja 1992 roku[25]:

[25] *„Eto ponjatie ili vosprijatie okružajuščego mira (svoego ili čužogo) istoričeski izmenjalos' svoe*

Pojmowanie i postrzeganie otaczającej człowieka rzeczywistości, w tym także tego co „swoje" i „obce", podlega zmianom historycznym, było [w przeszłości] rozszerzane lub zawężane do niebezpiecznych rozmiarów. [...] Szczególnie pod tym względem interesujący był polski sarmatyzm XVI wieku i odpowiadający mu chorwacki iliryzm z tego czasu. W tym też okresie pojawił się problem „swojego" i „obcego" i pojawiło się pytanie o europejskość słowiańszczyzny. [...] Pojawia się kwestia, czy człowiek i cała grupa społeczna, jaką jest inteligencja danego narodu, być równocześnie nosicielem kilku kultur — lokalnej, narodowej, regionalnej? Odpowiedź, jak się zdaje, brzmi twierdząco: Tak, to jest możliwe.

Literatura

Apresjan Jurij, 1980, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*. Przełożyli Zofia Kozłowska i Andrzej Markowski, Wrocław: ZNiO.

Apresjan Jurij (red.), 2006, *Jazykovaja kartina mira i sistemnaja leksikografija*, Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur.

Bartmińska Izabela, Bartmiński Jerzy, 1978, *Nazwiska obce w języku polskim. Problemy poprawnościowe. Słownik wymowy i odmiany*, Warszawa: PWN.

Bartmiński Jerzy, 1997, *Nazwiska obce na tle kontaktów językowych i kulturowych*, [w:] „Język a Kultura" t. 7, Kontakty języka polskiego z innymi językami na tle kontaktów kulturowych, red. Jolanta Maćkiewicz, Janusz Siatkowski, Wrocław, s. 9–13.

Bartmiński Jerzy, 1993/2001, *Styl potoczny*, [w:] *Współczesny język polski*, J.Bartmiński (red.), Lublin: Wyd. UMCS, s. 115–134.

Bartmiński Jerzy, 2000, *Językowy obraz Polaków w okresie przemian*, [w:] Gajda (red.), s. 179–195.

Bartmiński Jerzy, 2005a, *Koncepcja językowego obrazu świata w programie slawistycznych badań porównawczych*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej" t. 40, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 259–280.

Bartmiński Jerzy, 2005b, *Jazykovoj obraz mira: očerki po etnolingvistike*, Moskva: Indrik.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wyd. UMCS.

Bartmiński Jerzy, 2007a, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wyd. UMCS.

Bartmiński Jerzy, 2007b, *Podmiot polifoniczny* (w druku)

Belova Ol'ga V., 2002, *Svoj — čužoj*, [w:] *Slavjanskaja mifologija, Enciplopedičeskij slovar'*, Izd. 2, Moskva, s. 425–426.

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bogusławski Andrzej, 1976/1994, *Problem tertium comparationis w porównaniu lingwistycznym*, [w tegoż:] *Sprawy słowa. Word Matters*, Warszawa: Wydawnictwo Veda [Pierwodruk w roku 1976 w „Kwartalniku Neofilologicznym" z. 3, s. 295–303].

Bokszański Zbigniew, 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

---

to raširjalos', to sužalos' do opasnych razmerov. [...] Osobenno interesen pol'skij sarmatizm XVI veka i sootvetstvujuščij jemu chorvatskij illirizm toj že pory. V eto vremja takže stavilsja vopros svoego i čužogo i namečalsja vopros ob evropejskosti slavjanstva. [...] Voznikajet vopros, možet li čelovek ili nekij socyum, intelligencija nacyi byt', odnovremenno nositelem neskol'kich kul'tur — uzkolokal'noj, nacyonal'noj, regional'noj? Otvet, verojatno, možet byt' utverditel'nym [...]." (POwJE 1993, s. 292).

Chlebda Wojciech, 2000, *Płaszczyzny oglądu językowego obrazu świata w opisie semantycznym języka*, [w:] Gajda (red.), s. 163–178.
Chlebda Wojciech, 2005, *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne*, Opole.
Coseriu Eugenio, 1975, *System, Norm und Rede*, w tegoż: *Sprachtheorie*, s. 11–101.
Dąbrowski Mieczysław, 2001, *SWÓJ / OBCY / INNY. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin: „Świat Literacki".
van Dijk Teun, 2003, *Dyskurs polityczny i ideologia*, „Etnolingwistyka" t. 15, s. 7–28.
Duda Henryk, 2007, *O granicach lingwistyki. Z powodu niektórych prac o tzw. językowym obrazie świata* (w druku).
Gajda Stanisław (red.), 2000, *Komparacja systemów i funkcjonowania współczesnych języków słowiańskich*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
Ivanov Vjačeslav, Toporov Vladimir, 1965, *Slavjanskie jazykovye semiotičeskie modelirujuščie sistemy*, Moskva: Izd. Nauka.
Kijewska-Trembecka Marta, 1984, *Etnolingwistyczna koncepcja języka B. Malinowskiego*, „Przegląd Humanistyczny" nr 11–12, s. 71–80.
Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Majerczik Maria, 2004, *Kobieta — ptak — dusza w archaicznym modelu świata*, „Etnolingwistyka" t. 16, s. 287–303.
Malinowski Bronisław, 1935/1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Dzieła*, t. 5, Warszawa: PWN.
Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2003, *Komisja Etnolingwistyczna przy Międznarodowym Komitecie Slawistów*, „Etnolingwistyka" t. 15, s. 280–281.
Nowak Paweł, 2002, *SWOI I OBCY w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych*, Lublin: Wyd. UMCS.
Šajkevič A. Ja., 2005, *Russkaja jazykovaja kartina mira v rjadu drugich kartinok*, „Moskovskij lingvističeskij žurnal, t. 8, nr 2, s. 5–21.
Serebrennikov B. A. (red.), 1988, *Rol' čelovečeskogo faktora v jazyke. Jazyk i kartina mira*, Moskva.
Tolstaja M. Svetlana, *Slav. *svoj': semantika i aksiologija* (w druku, „Etnolingwistyka" t. 20).
Tolstaja M. Svetlana, 2004, *Oppozicii semantičeskie*, [w:] *Staroslavjanskie drevnosti*, t. 3, Moskva, s. 557–558.
Tolstoj N. Iljič, 1987/1995, *Binarnye protivopostavlenija tipa pravyj — levyj, muzskij — ženskij*, [w tegoż:] *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva: Izd. Indrik.
Vaňkova Irena (red.), 2001, *Obraz sveta v jazyce*, Praha.
Walczak Bogdan, 2001, *Kontakty polszczyzny z językami niesłowiańskimi*, [w:] *Współczesny język polski*, Jerzy Bartmiński (red.), Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 527–539.

Skróty

ISJP 2000 — *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, t. 1–2, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

POwJE — *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, red. J. Bartmiński, Lublin 1993.

PSWP — *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Halina Zgółkowa, t. 1–50, Poznań 1994–2005.

SD — *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, red. Nikita I. Tołstoj, 1–3, Moskva, 1995–2004.

SJP Dor — *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, t. 1–11, Warszawa 1958–1969: PWN.

SSiSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, zast. redaktora Stanisława Niebrzegowska, T. I, Kosmos, cz. 1–2, Lublin 1996, 1999: Wyd. UMCS.
SWJP 1996 — *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. Bogusław Dunaj, Warszawa: Wilga.
USJP 2003 — *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. Stanisław Dubisz, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Aneks 1. Definicje wyrazów *swój 2, swojak, swojski, obcy* w pięciu słownikach współczesnej polszczyzny

swój 2

SJP Dor (t. 8 z roku 1966): *swój, swoja* w użyciu rzeczownikowym to 'ktoś bliski, należący do tego samego środowiska, do rodziny, nieobcy; krewniak, rodak, swojak; gwarowo: mąż, żona'.

SWJP 1996 Dunaja: *swój* — notowany tylko w użyciu zaimkowym; *swój chłop* 'z sympatią o mężczyźnie godnym zaufania, życzliwym przychylnym, także: należącym do tego samego środowiska'.

ISJP 2000 Bańko: *swój 6* „określa osobę, która wydaje się nam podobna do nas, sympatyczna i godna zaufania", np. To swój chłop; w użyciu rzeczownikowym *sami swoi* to krewni, przyjaciele.

USJP Dubisza 2003: *swój, swoja, swoi* to pot. 'odnosi się do osób, które mają do siebie pozytywny stosunek emocjonalny, oparty na wrażeniu przynależności do tej samej grupy'.

PSWP Zgółkowej (t.41, 2003): *swój* 2 poch. od swój 1 rzeczownik to 'ktoś bliski komuś, znajomy, należący do tej samej rodziny, do tego samego środowiska, mieszkający w tej samej okolicy, pochodzący z tego samego kraju'.

swojak

SJP Dor (t. 8 z roku 1966): *swojak* — 'swój człowiek, ktoś tej samej narodowości, pochodzący z tej samej miejscowości; rodak, dalszy krewny, powinowaty, bliski'.

SWJP 1996 Dunaja: *swojak* — 'człowiek pochodzący z tej samej okolicy, miejscowości, kraju, co ktoś inny; krajan, ziomek, rodak'.

ISJP 2000 Bańko: *swojak* 'ktoś, kogo znamy, akceptujemy i uważamy za jednego z nas, np. mieszkaniec tej samej miejscowości lub przedstawiciel tej samej grupy etnicznej', cytat: „We wsi mieszkała głównie ludność polska, swojaków popierała").

USJP Dubisza 2003: *swojak* to pot. 'ktoś tej samej narodowości, pochodzący z tej samej okolicy, miejscowości; swój człowiek, rodak, krewny, bliski".

PSWP Zgółkowej (t.41, 2003): *swojak* to 'ktoś bliski komuś, znajomy, należący do tej samej rodziny, do tego samego środowiska, mieszkający w tej samej okolicy, pochodzący z tego samego kraju'.

swojski

SJP Dor (t. 8 z roku 1966): *swojski* — 'krajowy, nieobcy, rodzimy; miejscowy, własny, swój'; *swojsko* — 'domowo, nieobco'.

SWJP 1996 Dunaja: *swojski* — 1. 'uznawany przez naród, społeczność lokalną lub środowisko za swój własny; rodzimy, miejscowy, własny, swój': Swojskie zwyczaje; 2. 'podobny do naszego

własnego; taki, do którego się przywykło': Swojskie widoki. 3. 'oswojony, domowy': Swojskie zwierzęta. 4. Pot. 'swojego własnego, domowego wyrobu': Swojska kiełbasa.

ISJP 2000 Bańko: *swojski* — 'charakterystyczne dla naszego kraju lub środowiska i przez to dobrze nam znane i bliskie', np. otoczenie, zapach, obyczaje; *swojsko* (bez definicji, tylko cytaty: Choć w Australii, czułem się u tej rodziny swojsko).

USJP Dubisza 2003: *swojski* to książk. a) 'taki, który jest dobrze znany, charakterystyczny dla czyjegoś środowiska lub kraju': Swojskie obyczaje. Swojski zapach drożdżowego ciasta. b) 'podobny do takiego, który się dobrze zna, taki jak własny': Swojski widok. c) 'będący własnego, domowego wyrobu': Swojski chleb. Swojska kiełbasa. Swojskie wypieki. d) 'hodowany, domowy, oswojony, niedziki": Swojskie kaczki.

PSWP Zgółkowej (t. 41, 2003): *swojski* — 1. 'taki, który jest przez jakąś społeczność traktowany jako własny, rodzinny': ... Swojski widok, pejzaż. Swojskie strony...; 2.'taki, który towarzyszy komuś na co dzień, do którego się przywykło': ... 3. 'taki, który jest hodowany przy domu, jest oswojony': ... Swojskie kaczki, gęsi, kury, indyki...; 4. 'taki, który został przygotowany w domu z własnych produktów, wedle własnej domowej receptury': Swojska kiełbasa...

obcy

SJP Dor (t. 8 z roku 1966): *Obcy* to ktoś 'nienależący do jakiegoś kręgu osób, spraw, rzeczy; zewnętrzny względem czego, niewłaściwy komu, nieobjęty czyimś zinteresowaniami'; [...]. obcy z użyciu rzeczownikowym 'człowiek nienależący do danego środowiska, rodziny itp; mieszkaniec, obywatel innego kraju; cudzoziemiec, obcokrajowiec'.

SWJP 1996 Dunaja: *Obcy* I przym. 'taki, który nie należy do czegoś, który znajduje się poza sferą czyichś zainteresowań, czyjegoś doświadczenia wiedzy; niewłaściwy komuś': Obce państwo. Obcy człowiek. Obcy język. Obca literatura, kultura. *Obcy* II rz[eczownik] mos[męskoosobowy] 'osoba nienależąca do jakiejś grupy, środowiska, rodziny; też: obywatel innego państwa': Był obcym w tym mieście. Prosić obcych o pomoc. Zamieszkiwać u obcych.

ISJP 2000 Bańko: *Obcy.* 1 Obce jest to, co nie jest nasze, np. nie należy do nas lub jest odmienne od naszych przyzwyczajeń, tradycji, kultury itp. [...]; antonim: cudzy. 2. Obcy jest ktoś, kogo nie znamy lub kto nie należy do określonego kręgu osób, np. naszej rodziny, grupy, towarzystwa. [...] 3. Jeśli jakieś rzeczy lub zjawiska są nam obce, to nie znamy ich [...] 4. Jeśli ludzie są sobie obcy, to nic ich nie łączy i są sobie obojętni. [...] 5. Jeśli coś jest komuś obce, to jest niezgodne z jego systemem wartości, naturą, przyzwyczajeniami itp. [...].

USJP Dubisza 2003: I. *Obcy* 1. 'nienależący do jakiegoś kręgu osób, spraw, rzeczy' [...]. 2. 'należący do obcego państwa, z nim związany lub jemu właściwy' [...]. 3. 'niewłaściwy komuś lub czemuś' [...]. W użyciu rzeczownikowym: 'nienależący do danego środowiska, rodziny, także: mieszkaniec, obywatel innego kraju'.

PSWP Zgółkowej (t. 41, 2003): *Obcy* 1 'taki, który jest poza jakąś grupą, środowiskiem, nie należy do niej, do niego; taki, który znajduje się poza czyimś zainteresowaniem, wiedzą, doświadczeniem'; [...] *Obcy* 2 jako rzeczownik 'osoba nienależąca do jakiejś grupy; także: obywatel innego państwa' [...].

Aneks 2. Wyniki badań ankietowych

Ankietę przeprowadzono w październiku 2006 w Lublinie. Na pytania: 1) Kto jest dla ciebie *swój*? 2) Kto jest dla ciebie *obcy*? 3) Kim jesteś ty sam? odpowiedzi

udzieliło 120 osób, studentów I i V roku polonistyki UMCS, w wieku 18–24 lat, 113 kobiet i 7 mężczyzn. Respondenci pochodzili z miast (40%), miasteczek (21%) i wsi (39%).

Objaśnienia do tabel 1–3: I — zestawienie uwzględniające tylko pierwsze wskazania respondenta; II — zestawienie uwzględniające wszystkie wskazania respondenta.

Tab. 1. Kto jest dla ciebie „swój"?

	I ↔ II
S — kryterium społeczne *przyjaciel(e), znajomy, ktoś bliski, ktoś kogo (dobrze) znam, członek społeczeństwa, ktoś z mojego środowiska*	40 (33,3%) ↔ 73 (30,3%)
F — kryterium rodzinne *ktoś z rodziny, domownik, mama, tata, brat*	32 (26,7%) ↔ 53 (22,0%)
P — kryterium psychologiczne (i psychospołeczne) *ktoś o takich samych poglądach, dobre wzajemne zrozumienie, dobry kontakt, dobrze się czuje w jej towarzystwie; ktoś sympatyczny / życzliwy, lubiana osoba, wspólne tematy; wspólne zainteresowania, wspólne zasady i wartości, zaufana osoba, ktoś podobny do mnie, podobne wychowanie; człowiek, z którym mam coś wspólnego; ktoś, kogo lubię lub kocham; ktoś, kto ma dobre intencje*	20 (16,7%) ↔ 53 (22,0%)
L — kryterium lokalistyczne *ktoś z mojej okolicy, wsi / miasta / regionu, Sąsiad, sąsiedzi, krajanie, ktoś z Mazur*	11 (9,2%) ↔ 29 (12,0%)
N — kryterium narodowe *Polak, rodak (wspólny kraj), wspólna narodowość, wspólna ojczyzna, człowiek tej samej narodowości*	10 (8,3%) ↔ 19 (7,9%)
R — kryterium religijne *wspólna religia, ludzie ze wspólnoty religijnej*	0 (0%) ↔ 2 (0,8%)
INNE *coś wspólnego, rówieśnik, swojski, tolerowana osoba, więzy; ktoś, kto mówi tym samym językiem*	7 (5,8%) ↔ 11 (4,6%)
Ogółem:	120 (100%) ↔ 241 (100%)

Tab. 2. Kto jest dla ciebie *obcy*?

	I ↔ II
S — kryterium społeczne: *osoba spoza mojego środowiska; osoba, której nie znam; nieznajomy; osoba nowa; osoba znana tylko z widzenia; z którą nie mam kontaktu*	54 (45,0%) ↔ 60 (36,8%)
P — kryterium psychologiczne: *brak: płaszczyzny porozumienia, sympatii, zaufania, więzi, akceptacji, tematów; osoba, do której czuję dystans; z kim nic mnie nie łączy; ludzie o odrębnym światopoglądzie; ktoś, komu nie ufam; z kim nie można się dogadać; z kim nie czuję bliskiego kontaktu emocjonalnego; kogo nie lubię; kto nie ma podobnych zainteresowań;*	26 (21,7%) ↔ 47 (28,8%)

L — kryterium lokalistyczne: *cudzoziemiec, obcokrajowiec, inna okolica (wieś, miasto, region); sąsiad; osoby z odległych państw; osoba z zagranicy; ktoś z Warszawy*	20 (16,7%) ↔ 28 (17,2%)
N — kryterium narodowe: *człowiek innej narodowości*	2 (1,7%) ↔ 3 (1,8%)
INNE:	18 (15,0%) ↔ 25 (15,3%)
Ogółem:	120 (100,0%) ↔ 163 (100%)

Tabela 3. *Kim jestem?*

	I ↔ II
N — kryterium narodowe: *Polak, Polka, narodowość ukraińska*	47 (39,2%) ↔ 76 (22,4%)
O — kryterium ogólnoludzkie: *człowiek*	22 (18,3%) ↔ 34 (10,0%)
X — kryterium płci: *kobieta, mężczyzna, dziewczyna*	17 (14,2%) ↔ 38 (11,2%)
Z — kryterium zawodowe: *student, studentka, fotograf, teolog, lingwista, aktorka, polonistka*	13 (10,8%) ↔ 57 (16,8%)
P — kryterium psychologiczne i psychospołeczne: *indywidualność, niezależna osoba, jednostka inteligentna, optymistka, osoba poszukująca, roztrzepana, tolerancyjna i otwarta; outsiderka, egoistka, szczęśliwy człowiek, jestem sobą, kinomaniaczka, niepaląca, jestem sobie – tyje, gaduła, delikatnie zagubiona, humanista, intelektualistka*	9 (7,5%) ↔ 31 (9,1%)
L — kryterium lokalistyczne: *mieszkaniec Domu Studenta, miasta, regionu, Europy, świata, mieszkanka Mazowsza, mieszkanka Lublina, obywatel Europy, Europejka, obywatel, obywatel państwa polskiego*	7 (5,8%) ↔ 27 (7,9%)
R — kryterium rodzinne: *członek rodziny, córka, siostra, ciocia, dziecko, wnuczka*	0 (0%) ↔ 31 (9,1%)
S — kryterium społeczne: *przyjaciel, przyjaciółka, koleżanka, sympatia mojego chłopaka, partnerka*	0 (0%) ↔ 16 (4,7%)
R — kryterium religijne: *katolik, chrześcijanin, dziecko Boga*	0 (0%) ↔ 13 (3,8%)
Inne: *blondynka, nie wiem, sama chciałabym wiedzieć, osoba władająca ojczystym językiem, patriotka, istota żywa, młoda osoba, nastolatka, małe dziecko w dorosłym ciele*	5 (4,2%) ↔ 17 (5,0%)
Ogółem:	120 (100%) ↔ 340 (100%)

THE US / THEM OPPOSITION AND THE PROBLEM OF LINGUISTIC WORLDWIEV

Starting from an analysis of the *us (belonging to us) / them (alien)* opposition, the article addresses the issue of future comparative research on Slavic linguistic worldviews. The first part presents

four conditions of successful comparative study: (1) the establishment of *tertium comparationis*; (2) the establishment of an approximate level of generality; (3) the establishment of the limits of the research domain; (4) the collection of comparable data. While accepting that the plane on which worldviews can be compared may be, among others, oppositions of the type *us / them, belonging to us / alien, male / female, left / right* etc., the author also points out that descriptions based solely on oppositions are limited and that distinctive features are always selections from a larger set of positive features. The categories *us / them* or *belonging to us / alien* are analyzed on the basis of Polish data of three types: systemic (loan words), lexicographic (definitions of the expressions *swój* 'one's own', *swojak* 'one of us; a countryman', *swojski* 'native, home, familiar', *obcy* 'alien') and questionnaires. It is confirmed that *the us (belonging to us) / them (alien)* opposition is scalar, that there exists a language-internal category of 'alienness' and that the category 'one's own, familiar' is multidimensional or multiaspectual. An individual speaker connects in his or her consciousness the feature of being native/familiar with spatial and psycho-social closeness and his or her identity is more and more frequently described as a simultaneous participation in many communities of a local, national and cultural nature.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Anna Engelking
(Warszawa)

UWAGI O MAŁO ZNANYCH ASPEKTACH KATEGORII *SWÓJ/OBCY* W UJĘCIU JÓZEFA OBRĘBSKIEGO

Celem artykułu jest przypomnienie nowatorskich koncepcji Józefa Obrębskiego opublikowanych w roku 1936, a dotyczących teorii grupy etnicznej, dialogicznego charakteru poczucia tożsamości narodowej i struktury opozycji swój / obcy. Ukształtowanie własnego wizerunku grupy jest możliwe tylko w kontakcie i dialogu z innymi grupami, bo tylko kontakt umożliwia uświadomienie sobie różnic i powstanie poczucia własnej tożsamości etnicznej (autostereotypu). Wedle Obrębskiego kategoria swój / obcy ma charakter mentalny, a nie etnogeograficzny, jest zatem tworem humanistycznym i wyobrażeniowym. Wizerunek własnej grupy jest negatywem wizerunku innych grup, składają się nań nie wszystkie cechy, lecz tylko cechy dystynktywne społecznie. Opozycja swój / obcy ma zarazem charakter kontekstowy, jest konkretyzowana odpowiednio do warunków historycznych, do języka, rytuału, wzorów kulturowych. Autorka sądzi, że Obrębski, który nawiązywał do prac Floriana Znanieckiego i Jana S. Bystronia równocześnie korzystał z inspiracji lingwistyki strukturalnej, konkretnie z koncepcji dystynktywności oraz z fonologicznej teorii opozycji fonologicznych, zakładającej odróżnienie fonemu od głoski, aspektu funkcjonalnego i mentalnego od fizykalnego.

W drugiej części artykułu autorka referuje sposoby przedstawienia przez Obrębskiego opozycji swój — obcy w odniesieniu do: a) stosunków polsko–ruskich na Polesiu, gdzie na kontrasty narodowe nałożyły się głębokie różnice społeczne typu "pan — chłop"i dodatkowe konotacje charakterologiczne; b) wizerunku Żyda jako obcego w społeczności poleskiej, któremu zarazem przypisana była rola mediatora pomiędzy poleskimi grupami etnicznymi; c) społecznej i rytualnej obcości poleskich kobiet, które z punktu widzenia mentalności rodzin patriarchalnych były elementem „obcym wewnętrznie".

1. Wprowadzenie: swój/obcy a grupy etniczne

Józef Obrębski (1905–1967) jest znany przede wszystkim jako badacz problematyki narodowościowej Polesia i twórca nowatorskiej teorii grup etnicznych, które postrzegał jako zjawiska względne i zarazem dynamiczne, a w ich badaniu i opisie brał pod uwagę subiektywny punkt widzenia identyfikujących się z nimi ludzi. Poświęcone tym zagadnieniom cztery artykuły, jakie opublikował w roku 1936 (Obrębski 1936a, 1936b, 1936c, 1936d; przedruk: 2005b, 2005c, 2005d, 2005e), należą do kanonu polskich badań nad etnicznością, identyfikacją i stereotypem.

Analizując zróżnicowanie etniczne Polesia ze współczynnikiem humanistycznym, czyli z punktu widzenia mieszkańców regionu, wyróżniających w swoim świecie społecznym grupy własne i sąsiednie, swoje i obce, Obrębski poruszał się nie w obszarze konkretnych faktów etnogeograficznych, lecz treści mentalnych: wizerunku grupy obcej i stanowiącej jej negatyw grupy własnej. Ów wizerunek, ufundowany na przeciwstawieniu *swój/obcy*, jako pierwszy z polskich badaczy określił terminem *stereotyp*, jak również wskazał na jego zasadniczą wagę dla badania procesu narodotwórczego.

Koncepcja Obrębskiego, nawiązująca do nieco wcześniejszych ujęć problematyki przeciwstawienia *swój/obcy* zaproponowanych przez Floriana Znanieckiego i Jana Stanisława Bystronia, lecz idąca dalej niż one, została szczegółowo i wnikliwie omówiona przez Zbigniewa Benedyktowicza, który w swojej pracy *Portrety „obcego"* poświęcił Obrębskiemu jeden rozdział (Benedyktowicz 2000: 19–38). Zdaniem Benedyktowicza, niepodważalną zasługą Obrębskiego jest to, że „odkrył wagę i znaczenie stereotypu w procesie identyfikacji" (Benedyktowicz 2000: 19), a za zasadnicze kryterium identyfikacji uznał poczucie swojskości i obcości (Benedyktowicz 2000: 23). Według Benedyktowicza, Obrębski wskazuje, iż odpowiedź na podstawowe pytanie identyfikacyjne „kim jestem?" zawarta jest w obrazie obcych — taka dialogiczna struktura procesów identyfikacji pozwala postrzegać je w szerszym kontekście: rozumieć jako część procesu komunikacji (Benedyktowicz 2000: 37). Obrębski konstatował bowiem:

> To, co w [...] koncepcjach [grupy etnicznej] jest silnie i emfatycznie akcentowane, to nie są jej własne cechy, lecz cechy grup sąsiednich — obcych. W koncepcjach grupy etnicznej wybija się na pierwszy plan wizerunek grupy odrębnej. Własny wizerunek jest jakby refleksem tych kontrastów, na których podstawie grupa definiuje odrębność grup innych. W ten sposób wizerunek własny jest negatywem tych wszystkich obrazów, w których ujmuje rzeczywistość odrębnych grup etnicznych. (Obrębski 2005c: 92–93)

Zdaniem Benedyktowicza — z którym autorka niniejszych uwag w pełni się zgadza — wyjątkowości teorii Obrębskiego dopełnia jego spostrzeżenie, że o przynależności do grupy nie decydują cechy obiektywne, lecz subiektywne poczucie

łączności człowieka z daną grupą oraz wiążące się z tym spostrzeżeniem rozumienie grupy etnicznej jako grupy wyobrażeniowej.

Obrębski miał jasną świadomość tego, że „jak każda grupa społeczna, grupa etniczna jest [...] tworem wyobrażeniowym, nie konkretnym" (Obrębski 2005d: 157). W jego spuściźnie archiwalnej zachował się niewielki konspekt, zatytułowany *Obcość*, w którym zanotował m.in.:

> Podstawa obcości: subiektywnie stwierdzone różnice. [...] Problem: nie jacy ludzie są obcymi, lecz w jakich warunkach dani ludzie lub ludzie danej klasy są obcymi w doświadczeniu jednostki lub gromady? Zadanie: wykryć i zbadać te względy, które dla członków danej gromady mają znaczenie dla definicji obcych. (Arch)

Prezentację tego problemu i realizację tego zadania możemy śledzić w jego pracach — o czym dalej.

O rozumieniu przez Obrębskiego kategorii *swój/obcy* pisała też ostatnio Ewa Nowicka w artykule *Obrębskiego wspólnoty wyobrażone*, w którym zestawiła jego ujęcie z późniejszym o lat dwadzieścia ujęciem norweskiego antropologa Fredrika Bartha (Nowicka 2006). Stwierdziła ona m.in:

> Tak jak swojskość jest odruchowa i niepoddawana refleksji — obcość zawsze refleksji się domaga. W kontakcie wytwarzają się wyobrażenia członków grupy etnicznej o jej specyficznych cechach i o cechach innych grup etnicznych. Możemy dziś konkludować: tylko w kontakcie między grupami etnicznymi wytwarzają się stereotypy innych i autostereotyp etniczny. Kontakt z innymi grupami etnicznymi ma istotny wpływ na ustalenie samookreślenia etnicznego przez członków grupy; odkrywają oni swoją etniczną przynależność dopiero wtedy, gdy zetkną się z etnicznością innych, a więc z obcością. Relacja *swój/obcy* wydaje się Obrębskiemu kluczowa dla kształtowania się etniczności. Tak jak tożsamość jednostki kształtuje się na drodze interakcyjnej negocjacji podczas kontaktu z różnymi «innymi», tak też tożsamość zbiorowa grupy etnicznej wymaga kontaktu z «obcym». I w tym miejscu rozważań Obrębskiego nasuwa się porównanie z późniejszymi rozważaniami Bartha. Kontakty z obcymi nie tylko nie prowadzą do zatarcia się granic etnicznych — jakby to powiedział Fredrik Barth — ale te granice wręcz wyostrzają. Można powiedzieć, że one istnieją w zasadzie właśnie dzięki kontaktom. (Nowicka 2006: 116)

Nie ma potrzeby relacjonować tutaj obszerniej wywodu Benedyktowicza i Nowickiej — warto natomiast zwrócić uwagę na te aspekty i zastosowania kategorii *swój/obcy* w pracach Obrębskiego, które dotychczas nie były przez badaczy podnoszone.

2. Językoznawcze inspiracje teorii grup etnicznych

Istotnym powodem faktu, że teoria grup etnicznych Józefa Obrębskiego odbierana jest jako wyjątkowa („unikatowa", „oryginalna", „nowatorska") i że wielu

badaczy dostrzega w niej możliwości ogólniejszych, bardziej uniwersalnych zastosowań, jest jej niezwykle spójna, logiczna konstrukcja, inspirowana, jak sądzę, językoznawstwem strukturalnym, w szczególności fonologią. Obrębski miał rzetelne wykształcenie językoznawcze (był uczniem Nitscha i Rozwadowskiego); był oczytany we współczesnej literaturze lingwistycznej. W swojej teorii grup etnicznych zaproponował ujęcie systemowe i dynamiczne, co stanowiło rewolucyjną zmianę wobec obowiązującego wcześniej paradygmatu encyklopedycznego. Hołdujący mu badacze bazowali na danych obiektywistycznych, jako cel badań stawiając wytyczanie zasięgów poszczególnych wytworów kultury czy cech języka; z analiży danych etnograficznych, dialektologicznych, antropologicznych i innych wyciągali wnioski „etniczne", pomijając przy tym świadomość członków badanych grup. Obrębski na obowiązujące dotąd etnogeograficzne *parole* spojrzał niejako z poziomu etnosocjologicznego *langue*; taka perspektywa pozwoliła mu zobaczyć cechy badanych grup etnicznych jako elementy systemu funkcjonujące w relacjach wzajemnych opozycji i tylko w tych relacjach będące jednostkami znaczącymi.

> Grupa etniczna — pisał w artykule *Problem grup i zróżnicowań etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie* — nie może być rozpatrywana jako coś niezależnego, coś co można badać w oderwaniu od innych grup etnicznych. Jest to ugrupowanie tego typu, którego zjawiska uzewnętrzniają się tylko wówczas, gdy dochodzi do kontaktu dwu różnych grup etnicznych, to znaczy tylko w płaszczyźnie zróżnicowań etnicznych. (Obrębski, 2005d: 161)

Bez kontaktu nie ma grupy etnicznej — można dopowiedzieć. „Stan obojętności — przy braku styczności" — zanotował w przywołanym już wcześniej konspekcie *Obcość* (Arch). Dalej pisał:

> Różnice [między grupami] [...] mogą dotyczyć języka, sposobów magii, rytuału rolniczego [...]. Mogą obejmować cały wzór kulturalny lub też tylko niektóre jego aspekty. Nie wszystkie z tych różnic będą jednak istotne. [...] Tylko pewne aspekty odrębności kulturalnych mają znaczenie: tylko te mianowicie, które zaważyć mogą na kształtowaniu się [...] stosunków, do których dochodzi między członkami odrębnych grup. Tylko te zatem, które posiadają swoje znaczenie społeczne. Wykładnikiem tych społecznie ważnych różnic są wyobrażenia członków różnych grup o własnych cechach i właściwościach grupowych i odrębnościach grupy obcej. Wyobrażenia te, ujęte w pewien syntetyczny schemat, możemy nazwać wizerunkiem grupy własnej i wizerunkiem grupy obcej. (Obrębski, 2005d: 162–163)

Na wizerunek grupy składają się więc, zdaniem Obrębskiego, nie wszystkie jej cechy, lecz tylko te o znaczeniu społecznym, sama grupa zaś „uzewnętrznia się" tylko w kontakcie z innymi grupami. Wydaje się, że Obrębski zaproponował tutaj rozumienie grupy etnicznej jako swoistego socjologicznego „fonemu", którym miałby być wizerunek, czyli stereotyp grupy. Wizerunku tego nie można utożsamiać ze zbiorem tzw. cech obiektywnych grupy — zbiorem, który z kolei

można by sobie wyobrazić jako odpowiednik głoski. Owa grupa — „fonem" stanowiłaby więc wiązkę cech dystynktywnych („mających znaczenie społeczne"), nie zaś diakrytycznych („nie wszystkie z tych różnic będą istotne"), funkcjonującą w systemie binarnych opozycji z innymi, analogicznymi „fonemami" („zjawiska [grupy etnicznej] uzewnętrzniają się tylko wówczas, gdy dochodzi do kontaktu dwu różnych grup etnicznych"). Fonem, twór abstrakcyjny, to zespół cech dystynktywnych głoski, zdaje się przypominać Obrębski, kiedy mówi: „o tym, jaka cecha obiektywna jest miarodajna dla jakiegoś rozgraniczenia, decydować winien fakt figurowania jej w wizerunku etnicznym grupy i podnoszenia jej do godności zasady różniącej przez członków grup odrębnych" (Obrębski, 2005d: 172). Zasada różniąca — dystynktywność — stanowi więc o wzajemnym wyodrębnianiu się grup etnicznych, współzależnym z powstawaniem ich wzajemnych stereotypów.

Wizerunki grup etnicznych — chciałoby się powiedzieć, parafrazując Obrębskiego — na które składają się ich cechy o znaczeniu społecznym (czyli cechy dystynktywne), nadanym wybranym różnicom między grupami przez ich członków, nie istnieją więc w izolacji, lecz przejawiają się dopiero w systemie binarnych opozycji „my/oni" („swoi/cudzy" według sformułowania Obrębskiego). Tak jak nie ma bezdźwięczności bez dźwięczności czy długości bez krótkości, tak nie ma swoich bez obcych: wizerunku grupy własnej bez wizerunku grupy obcej.

Obrębski rozumiał także kategorię *swój/obcy* — na co zwrócił uwagę Benedyktowicz — w sposób kontekstowy.

> Przeciwstawienie «swoi–obcy» jest bardziej ogólną kategorią aniżeli pojęciem klasyfikacyjnym. [...] [M]oże pełnić funkcje klasyfikacyjne tylko dzięki znaczeniom, jakich udzielić mu może konkretny kontekst znaczeniowy — historyczny, społeczny, kulturowy. (Benedyktowicz 2000: 30)

W pracach Obrębskiego konkretnych znaczeń udzielały kategorii *swoi/obcy* takie przeciwstawienia grupowe, jak Poleszucy/nie-Poleszucy, Poleszucy/Polacy i *vice versa* — uczony analizował obraz mieszkańców Polesia w oczach ich niepoleskich sąsiadów z północy (Litwinów, Polan) i z południa (Wołyńców) oraz obraz tychże sąsiadów w oczach Poleszuków, a także wizerunki przypisywane sobie wzajemnie przez Poleszuków i Polaków. Wizerunek obcego wypełniały treścią takie tradycyjne dla kultury ludowej postacie obcych, jak Żydzi, oraz „obcy wewnątrz własnej grupy" (Benedyktowicz 2000: 188) — kobiety. Przyjrzyjmy się bliżej tym różnym kategoriom *obcych*, jakie w pracach Obrębskiego przeciwstawiane są *swoim*. Pominiemy tylko przeciwstawienie *swoi/obcy* na poziomie grup etnicznych (Poleszucy/nie-Poleszucy), ponieważ ten aspekt myśli Obrębskiego jest najlepiej znany i w literaturze przedmiotu można spotkać wiele odwołań do niego.

3. Polsko-ruska obcość i wrogość

Na Polesiu [...] podział społeczeństwa na dwie z gruntu odrębne, hermetycznie odizolowane, niewspółżyjące ze sobą i tylko mechanicznie powiązane, obce sobie i wrogie żywioły społeczne: panów i chłopów, uzyskiwał najbardziej kontrastowe formy, największą krańcowość, najszerszą rozpiętość i najsilniejszy wyraz. Dwa odległe bieguny społeczne Polski stykały się tu ze sobą bezpośrednio: z jednej strony najwyższy gatunek wielkopaństwa polskiego — królewięta kresowe, z drugiej najniższa odmiana chłopstwa — ruski mużyk" — pisał Józef Obrębski na pierwszych stronach monografii *Polesie archaiczne*. (Obrębski 2007c: 42)

Książka ta, będąca przede wszystkim opisem tradycyjnej społeczności chłopskiej z czasów pańszczyźnianych i pouwłaszczeniowych, ukazuje tę społeczność w dynamicznej, pełnej dramatycznych napięć relacji z dworem. Autor ujął tę relację właśnie w kategoriach opozycji *swoi/obcy*, dzięki czemu jego opis ma wartość nie tylko faktograficzną, lecz również teoretyczną.

Ale dopiero w studiach Obrębskiego dotyczących współczesnych mu przemian tradycyjnej kultury Polesia — Polesia lat trzydziestych XX wieku — opozycja ta nabiera dynamiki. W studium *Pańska szkoła i mużyckie dzieci* już sam tytuł sygnalizuje najistotniejszą zdaniem Obrębskiego poleską opozycję: „klasowo-narodowościową strukturę Polesia: wzajemną wrogość i obcość dwóch jego nieprzenikających się światów — pańsko-polskiego i rusko-chłopskiego". „Oba te światy pozostawały ze sobą w zaostrzającej się z roku na rok walce" — pisał.

Oba te światy dzieliły wzajemne uprzedzenia klasowe: dla Polaków chłop ruski był faktycznym czy potencjalnym wrogiem państwa, dla chłopów Polak panem i wrogiem mużyka. (Obrębski 2007b: 455)

Ostrość podziału klasowego potęgowała odrębność etniczna miejscowych chłopów ruskich. Chłop oczom polskiego inteligenta i półinteligenta, polskiego pana i podpanka, objawiał się tutaj nie jako swój, ale jako obcy, wróg panów polskich i wróg państwa; i nie w krakowskiej sukmanie, nie z dekoracyjnym pawim piórem u polskiej rogatywki, ale w plecionych z łozy postołach, umazanej błotem ruskiej rubaszce i — zgodnie z pospolitym wizerunkiem Poleszuka u obcych odłamów etnicznych — z nieodłącznym kołtunem na głowie. W warunkach poleskich klasowa megalomania miejscowej sfery polsko-pańskiej, jej władcza postawa wyższości i ostentacyjnej pogardy wobec chama-mużyka, były [...] najważniejszym znamieniem przynależności klasowej, manifestacją własnej pozycji społecznej i mającym nieomal charakter obowiązku moralnego wyrazem solidarności grupowej. (Obrębski 2007b: 450–451)

Zbudowanie wyrazistego, silnie nacechowanego emocjonalnie obrazu obcych i przypisanie im cech wrogości jest warunkiem konsolidacji i dowartościowania grupy swoich — można by dopowiedzieć tę myśl Obrębskiego.

Analizując przyczyny niepowodzenia „misji cywilizacyjnej" polskiej szkoły na ruskim Polesiu, wskazuje Obrębski właśnie na niemożliwą do przekroczenia dla

poleskich dzieci obcość „szkoły o pańskich treściach w chłopskiej wsi"; obcość, która oscyluje na granicy wrogości.

Mówiąc tym samym szkolnym językiem i posługując się tym samym tekstem podręcznika, nauczyciel i uczeń obracają się w dwóch różnych światach wartości i znaczeń, dla których dziecko nie jest w stanie znaleźć w swoich doświadczeniach i w swoim rozumieniu świata i ludzi wspólnego mianownika. [...] Obcość języka umacnia tylko linię demarkacyjną między światem własnym, swojskim, i szkolnym — obcym. (Obrębski 2007b: 508)

Zdaniem Obrębskiego, w relacji między polską szkołą a ruską wsią występuje nawet „więcej niż obcość, gdyż całkowita sprzeczność tradycji grupowych polskich [...] z tradycjami grupowymi wsi" (Obrębski 2007b: 515), a wywody swoje puentuje konstatacją:

Szkoła i wieś poleska to dwa odrębne i obce sobie systemy, dwa różne, wypełnione różną treścią, wiodące byt odrębny i wzajemnie nieprzenikające się światy. Świat szkoły — to odległy, oderwany od rzeczywistości wiejskiej świat pański: pański język, pańskie dzieje, pańscy bohaterowie. [...] W świecie tym przebywa dziecko tylko cząstką swojej osoby — w dorywczej i przemijającej roli ucznia. W trwałych i istotnych swoich rolach społecznych: członka rodziny i gromady wiejskiej, pastucha i oracza, całą osobowością swoją tkwi niepodzielnie w świecie wiejskim: mużyckim, a nie pańskim. W świecie rzeczywistości wiejskiej, a nie fikcji szkolnej. (Obrębski 2007b: 551)

Czy więc granicy między światem swoim — wiejskim, a obcym — polskim i pańskim — dzieci i młodzież poleska nigdy nie przekraczają w takim stopniu, aby i w tym obcym świecie poczuć się swojsko? Było to jedno z zasadniczych pytań, jakie stawiał sobie Obrębski — polonizacja i nacjonalizacja, mechanizmy akulturacji, unarodowienia „przednarodowych" grup etnicznych to problematyka, która w jego ujęciu łączyła się z szerszym kontekstem zmiany kulturowej i jednocześnie właśnie z przekraczaniem ustalonych w tradycyjnej kulturze granic między grupą „swoich" i grupami „obcych".

Przełamaniu izolacji społecznej wsi, poszerzeniu społecznego otoczenia jednostki z zamkniętych kręgów rodzinno-sąsiedzkich na płynny i zróżnicowany świat pozawiejski — pisał — towarzyszyła zmiana tradycyjnych rodzimych kryteriów wartościowania na kryteria obce, przejęte od innych odłamów etnicznych, warstw społecznych i środowisk pozawiejskich. Poleszuk zaczął patrzeć na siebie cudzymi oczami: niepoleskimi, niechłopskimi i niewiejskimi; oczami Polan i Wołyniaków, Rosjan i Polaków, mieszczan i inteligencji, oczami wykształconych i panów. (Obrębski 2007b: 446)

Jednym z nieodłącznych elementów zmiany kulturowej jest w ujęciu Obrębskiego zmiana stosunku do obcych; postrzeganie siebie przez pryzmat ich kryteriów, przyjmowanie ich systemu wartości, naśladowanie i przejmowanie ich wzorów kulturowych — to różne stadia procesu asymilacji kulturowej, które analizował w pracy [*Dzisiejsza wieś poleska*] — nieukończonej drugiej części *Polesia*

archaicznego (Obrębski 2007a). Choć nigdzie nie sformułował tego w ten sposób, można powiedzieć, że w ujęciu Obrębskiego zachodząca w kulturze tradycyjnej zmiana w postrzeganiu obcego (obcych) była jednym z warunków zaistnienia zmiany kulturowej. Nowe widzenie i klasyfikowanie obcego, jego oswajanie i asymilowanie bądź kategoryzowanie jako wroga i proces zmiany kulturowej są w jego opisie nieodłączne. Opozycja *swój/obcy* — a właściwie, ujmując rzecz precyzyjniej, oś stopniowanych natężeń od swojskości przez obcość do wrogości — to jedna z podstawowych kategorii antropologii kultury Obrębskiego.

„Przeciwstawienie «swój-obcy» pełni rolę głębokiej struktury pojęciowej, osadzonej w systemie wyobraźni mitycznej, za pomocą której dokonuje się strukturalizacja świata i doświadczenia własnej egzystencji w kulturze ludowej" (Benedyktowicz 2000: 37) — napisał Zbigniew Benedyktowicz. Józef Obrębski nigdy takich sformułowań nie użył, ale z jego pism można wyciągnąć wniosek, że tak właśnie kategorię *swój/obcy* rozumiał.

4. Żydzi jako obcy

W monografii *Polesie archaiczne* poświęcił Obrębski cały rozdział analizie funkcji, jaką w tradycyjnym, trójstanowym systemie społecznym dawnego Polesia pełnili Żydzi. Kategoryzowani jako *obcy*, Żydzi są tutaj przeciwstawieni *swoim* — chłopom i panom. Jak widać, Obrębski traktował przeciwstawienie *swój/obcy* kontekstowo: w tym kontekście tworzący wzajemną relację obcości panowie i *muzyki* wchodzą w odrębną relację obcości z grupą trzecią — obcymi wobec obu grup, bo reprezentującymi inny system wartości, Żydami.

> Jako obcy i przybłęda — czytamy w rozdziale „Pańsko-żydowskie *condominium*" — Żyd nie podlegał tym samym sprawdzianom społeczno-moralnym i tym samym regulacjom zwyczajowym, co swój: pan, sługa pański, czy chłop. Dlatego mógł w systemie pańsko-chłopskim reprezentować niezgodne z tym systemem elementy: towar i pieniądz, i manipulować nimi. [...] W systemie tym Żyd był jedynym ekonomistą *pur sang*: zjawiał się wszędzie tam, gdzie wytwór pracy chłopskiej i przedmiot pańskiego posiadania trzeba było przekształcić w towar lub pieniądz; odspołeczniał swoiste wartości społeczne tego systemu i przemieniał je w bezosobiste rzeczowe wartości gospodarcze. Żyd był — w ostatecznej instancji — twórcą wartości gospodarczych tego systemu i akuszerem nadwartości pańskiej. (Obrębski 2007c: 104)

> Standardowy kontakt i związek wsi z przedstawicielami odrębnych grup społecznych — feudałami, kościołem [i] Żydami" — pisał Obrębski w innym miejscu — nie [był] wolny od konfliktu. Konflikt ten [jednakże był] łagodzony i równowaga związku utrzymywana przez [relacje] zależności i wzajemności" (Obrębski 2007a: 647).

W tym ujęciu Żyd-*obcy* odgrywa rolę mediatora; mediatora niezbędnego dla funkcjonowania całego systemu.

Żyd-kupiec, Żyd-sklepikarz, Żyd-pośrednik, Żyd-eksporter i importer, Żyd-faktor, Żyd-spekulant, Żyd-przedsiębiorca, Żyd-arendarz, Żyd-informator — oto jest obraz wszechstronnej działalności i rozlicznych funkcji, spełnianych przez Żydów w pańskiej i chłopskiej gospodarce poleskiej. [...] Wszechobecność i ruchliwość Żyda w gospodarce pańskiej jest obecnością i ruchliwością w niej pieniądza. Z pieniądzem, najwartościowszym i najcenniejszym jej produktem jest też związane jego wyjątkowe znaczenie. [...] Pan reprezentował ziemię, władzę, tradycje rodowe i swój własny arystokratyzm; chłop — pracę i poddaństwo; Żyd — towar i pieniądz. Pan był niewolnikiem swojego posiadania, swojego majestatu społecznego, i swoich przesądów społecznych; chłop — niewolnikiem pana. Jedynym wolnym człowiekiem w ramach tego systemu, tą wolnością, którą mu dawał przepływający przez ten system towar i pieniądz, był Żyd. (Obrębski 2007c: 101, 106)

Przytoczone fragmenty oddają istotę mediacyjnej funkcji Żyda-obcego. Jej pełnienie umożliwia obcym, z jednej strony, to, że są postrzegani jako postacie ambiwalentne, z drugiej zaś to, że pozostając w ramach systemu, jednocześnie poza te ramy wykraczają. Obrębski nie używał terminu „mediator", nie posługiwał się sformułowaniem „mediacyjność obcych"; niewątpliwie jednak operował zawartą w nich ideą. Świadczy o tym także sposób, w jaki opisywał pozycję kobiety w systemie tradycyjnej chłopskiej rodziny.

5. Społeczna i rytualna obcość kobiet

Zmiany zachodzące w chłopskiej społeczności Polesia badał Obrębski szczegółowo na przykładzie procesu rozpadu wielkiej rodziny patriarchalnej, i tu niebagatelną rolę przypisywał „obcym wewnętrznym" (Benedyktowicz 2000: 188) — kobietom. Jako jeden z czynników powodujących ów rozpad widział bowiem tendencję odśrodkową: dążenie kobiet do „wydzielania" swojej rodziny nuklearnej z wielkiej rodziny teściów. „Kobiety-synowe reprezentują zawsze w wielkiej rodzinie poleskiej element odśrodkowy i z punktu widzenia obowiązującej grupę rodzinną solidarności zbiorowej — aspołeczny" — pisał w *Polesiu archaicznym*. — „Są one źródłem kłótni i tarć, powstających na tle dążeń do wyemancypowania się spod przewagi ośrodka patriarchalnego i istniejącej hierarchii rodzinnej" (Obrębski 2007c: 200). Dlaczego się tak działo?

Zdaniem Obrębskiego „w specyficznej patriarchalnej strukturze rodziny poleskiej" kobiety, jako przybysze z zewnątrz, których „tradycje kulturalne, związki pokrewieństwa, sentymenty rodzinne: osobowe i przedmiotowe, wiążą [się] [...] z ich domami rodzicielskimi, ale nie mężowskimi" (Obrębski 2007c: 199), są elementem obcym, heterogenicznym.

Kontrastującą z ośrodkiem patriarchalnym kategorię członków rodziny stanowią kobiety, wprowadzone do wspólnoty domowej przez małżeństwa mężczyzn [...]. Kobiety te to przybysze, obcy, «czużyje», stanowisko swoje w rodzinie męża zawdzięczające nie stosunkom pokrewieństwa z głową domu, nie genealogicznemu związkowi z jego ojcowizną [...], ale tylko i wyłącznie spełnianym

przez nie domowo-rodzinnym funkcjom: są one żonami synów, matkami i opiekunkami zrodzonych przez siebie dzieci, wnuków głowy domu, oraz robotnicami na wspólnym gospodarstwie wielkorodzinnym. W oczach ośrodka patriarchalnego i praktyce obyczaju rodzinnego należą one do młodszych członków rodziny, podporządkowanych władzy i dominacji ośrodka patriarchalnego. (Obrębski 2007c: 198)

Bardzo istotne jest w tym kontekście spostrzeżenie Obrębskiego, że negatywny stereotyp kobiety — „typowe dla społeczeństwa poleskiego ujemne i pogardliwe wyobrażenia o kobiecie" — jest konsekwencją wynikającej z jej obcości pozycji społecznej — nie zaś odwrotnie.

Wizerunek kobiety w oczach tego społeczeństwa jest wybitnie niepochlebny — pisał — jeży się od negatywnych cech charakteru i umysłu. Wyobrażenia te streszcza w jednym zdaniu znane przysłowie *kozy nie tawar, a baby nie ludzie*. Ale nie pozycja kobiety jest pochodną panujących o niej wyobrażeń, lecz odwrotnie — społeczny wizerunek kobiety jest składnikiem pozycji, jaką zajmuje ona w rodzinie męża, gdzie swoją karierę życiową rozpoczyna jako *czużaja*, obca tradycji rodzinnej, reprezentowanej przez ośrodek patriarchalny grupy, i ośrodkowi temu podporządkowana. (Obrębski 2007c: 202)

Z pozycją kobiety w patriarchalnej rodzinie zestawia Obrębski pozycję zięcia-*prymaka* — „wżenionego" do niej mężczyzny. W obu wypadkach kategoria obcości jest tu kategorią nadrzędną, a opozycja *swój/obcy* jedną z zasad organizujących system wielkorodzinny.

Ów quasi-matriarchat jest na Polesiu regułą, ilekroć w braku męskich potomków ojciec pozostawia na gospodarstwie rodzinnym jedną z córek, przyjmując do wspólnoty domowej zięcia prymaka. Heterogeniczny element w tak utworzonej wspólnocie wielkorodzinnej reprezentuje w tym wypadku nie kobieta, ale mężczyzna. [...] Stanowisko moralne *prymaka* niewiele różni się od moralnej pozycji kobiety, przyjętej w dom mężowski. To nie żona, która pozostaje na ojcowiźnie i której pozycja rodzinna znajduje swoją podstawę w przynależności do patriarchalnego ośrodka rodzinnego, ale mąż, *prymak* i obcy, staje się uosobieniem w życiu rodziny osobnika [...] pozbawionego cech jej dostojeństwa i niezdolnego do przekazywania swoim potomkom własnego nazwiska rodowego i własnej ojczystej tradycji rodzinnej. (Obrębski 2007c: 203)

Dzięki rodzinnemu „oswajaniu" obcości kobiet możliwa jest kontynuacja rodziny i rodu uosobiona w młodszych pokoleniach, lecz jej drugie oblicze, niebezpieczne, niesie w sobie potencjalny konflikt i rozłam. Obcość jest ambiwalenta. Jest warunkiem życia, lecz z drugiej strony stanowi jego zagrożenie.

Pozycja kobiety w tradycyjnej rodzinie i grupie wiejskiej to problem badawczy, który interesował Obrębskiego przez wszystkie lata jego naukowej działalności. Pracę nad nim zaczął już podczas badań terenowych w Macedonii w latach 1932–1933 (przed badaniami na Polesiu); jemu też poświęcił rozprawę doktorską *Family Organization Among Slavs as Reflected in the Custom of Couvade* („Odzwierciedlenie słowiańskiej organizacji rodziny w zwyczaju kuwady"), obronioną w 1934 roku w Londynie. Kiedy w latach sześćdziesiątych zaczął opracowywać

swoje przedwojenne materiały dotyczące macedońskiego systemu rodzinnego, pozycję kobiety widział w tych samych kategoriach analitycznych, jak i dwie dekady wcześniej, kiedy pisał *Polesie archaiczne*. W jego artykule z roku 1961, *Social Structure and Ritual in a Macedonian Village (Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej)*, czytamy m.in.: „System patrylinearny wprowadza zasadnicze rozróżnienie między pozycją mężczyzn-tutejszych, i kobiet-«obcych», którym wyznacza się prawa i obowiązki stosownie do powiązań rodzinnych z tubylczymi mężczyznami" (Obrębski 2005f: 76).

Każdy z członków grupy doświadcza wewnętrznego rozdarcia — musi być lojalny wobec grupy jako całości, wobec własnej rodziny pochodzenia i własnej rodziny nuklearnej oraz innych rodzin nuklearnych, z których składa się wielka rodzina. Poszczególne zobowiązania lojalności bywają sprzeczne. Jest to szczególnie widoczne w wypadku kobiet, które — jako żony — są w grupie «obcymi» i których więzi uczuciowe w rodzinie nie pokrywają się z sentymentami ich mężów. [...] Ich lojalność wobec wielkiej rodziny jako całości i jej sprawującego władzę wewnętrznego kręgu nigdy nie jest całkowita. (Obrębski 2005f: 85)

Z ambiwalentą pozycją kobiet w patriarchalnej rodzinie, będącą konsekwencją ich obcości, wiązał Obrębski pełnione przez nie w społeczności wiejskiej funkcje rytualne — dotyczące kultu zmarłych, magii gospodarczej i leczniczej, przede wszystkim zaś czarownictwa. Pisał:

Kojarzenie kobiet z czarownictwem pozostaje w logicznym związku zarówno z ogólnym wzorem przydziału funkcji rytualnych, preferującym kobiety, jak też z niższą pozycją społeczną, jaką zajmują one we wsi i w rodzinie. (Obrębski 2005f: 86)

W przekonaniu badanych przez Obrębskiego macedońskich górali „czary [...] zostały wynalezione w mitycznych czasach przez kobiety, samowolnie uzurpujące sobie funkcje boskie" (Obrębski 2006: 161), i dlatego „najbardziej szczególną i istotną cechą, odróżniającą czary od innych pospolitych zbrodni jest to, że czarownictwo — w światopoglądzie Macedończyków — jest wyłącznie kobiecym, i w dodatku typowo kobiecym przestępstwem. Zgodnie z panującą opinią, tylko kobiety są sprawcami czarów [...]. Istnieją tylko czarownice, czarowników nie ma" (Obrębski 2005a: 32). Nieukończona monografia *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*, nad którą Obrębski pracował od lat trzydziestych do sześćdziesiątych XX wieku i która w niedalekiej przyszłości ukaże się drukiem, przynosi zarówno bogatszy materiał, jak i głębszy wgląd teoretyczny w jego rozumienie usytuowania kobiet w systemie kultury tradycyjnej na pozycji obcych.

* * *

Na zakończenie tych uwag przytoczmy jeszcze jedno, ciekawe, bo odnoszące się do warsztatu badacza, świadectwo operowania przez Obrębskiego kategorią

swój/obcy. Otóż w jego spuściźnie archiwalnej znajdujemy zapisaną na marginesie notatek z lektury wskazówkę metodyczną: „Pozycja badacza: pośrednia między obcym i swoim: współdziałający obserwator" (Arch: notatki rękopiśmienne). Określenia *mediator* Obrębski nigdzie nie użył; jako współdziałający obserwator był jednakże przez cały czas właśnie mediatorem między swojskością a obcością: i jako badacz terenowy, oswajający obcość w procesie kontaktu i rozumienia, i jako uczony gabinetowy, traktujący przeciwstawienie *swój/obcy* jako oś, wokół której krystalizuje się zmiana kulturowa.

Literatura

Arch: spuścizna archiwalna Józefa Obrębskiego w posiadaniu Anny Engelking.

Barth Fredrik, 2004, *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wybór i przedmowa M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348–377.

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Józef Obrębski — identyfikacja a stereotyp*, [w:] tenże, *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 19–38.

Nowicka Ewa, 2006, *Obrębskiego wspólnoty wyobrażone*, „Sprawy Narodowościowe", t. 29, s. 109–121.

Obrębski Józef, 1936a/2005b, *Dzisiejsi ludzie Polesia*, „Przegląd Socjologiczny", t. 4, nr 3–4, s. 414–446; przedruk w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, 2005, s. 117–151.

Obrębski Józef, 1936b/2005c, *Problem etniczny Polesia*, „Sprawy Narodowościowe", t. 10, nr 1–2, s. 1–21; przedruk w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 153–172.

Obrębski Józef, 1936c/2005d, *Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie*, „Przegląd Socjologiczny", nr 1–2, s. 177–195; przedruk w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, 2005, s. 89–116.

Obrębski Józef, 1936d/2005e, *Statyczne i dynamiczne podejście w badaniach narodowościowych*, „Sprawy Narodowościowe", nr 6, s. 585–600; przedruk w: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, 2005, s. 173–193.

Obrębski Józef, 2005a, *Czarownictwo Porecza Macedońskiego*, [w:] tenże, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, przygotowanie do druku i przedmowa A. Engelking, Warszawa: IFiSPAN, s. 25–52.

Obrębski Józef, 2005f, *Struktura społeczna i rytuał we wsi macedońskiej*, [w:] tenże, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, s. 71–88.

Obrębski Józef, 2006, *System religijny ludu macedońskiego*, „Sprawy Narodowościowe", t. 29, s. 152–167.

Obrębski Józef, 2007a, [*Dzisiejsza wieś poleska*], [w:] tenże, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, redakcja naukowa i wstęp A. Engelking, Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 570–700.

Obrębski Józef, 2007b, *Pańska szkoła i muzyckie dzieci*, [w:] tenże, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, s. 426–552.

Obrębski Józef, 2007c, *Polesie archaiczne*, [w:] tenże, *Polesie. Studia etnosocjologiczne*, t. 1, s. 41–236.

US / THEM IN JÓZEF OBRĘBSKI'S THEORY AND FIELDWORK

The article deals with unique ideas of Józef Obrębski, published in 1936 and relating to the theory of an ethnic group, a dialogic nature of national identity and the structure of the US / THEM opposition. The shaping of one's image of a group is possible only through contact and dialogue with other groups, for only contact allows one to identify differences and develop the feeling of one's own ethnic identity (self-stereotype). According to Obrębski, the US / THEM category has a mental and not an ethnographic nature; therefore, it is humanistic and imagistic. The image of one's own group is a negative of that of others; it is composed not of all features but only of socially distinctive ones. The US / THEM opposition is also contextual, dependent on historical conditions, language, rituals, cultural patterns. A claim is made that Obręski, who referred to the work of Florian Znaniecki and Jan S. Bystroń, was also inspired by structural linguistics, specifically the conception of distinctiveness and the phonological theory of opposition, which distinguished a phoneme from a phone or the functional and mental aspect from the physical aspect.

The article also presents the means in which Obrębski portrayed the US / THEM opposition in relation to: (a) Polish — Russian relations in Polesia, where national contrasts are augmented by deep social differences of the type "master — peasant" and additional characterological connotations; (b) the image of a Jew as a stranger to the Polesia community but at the same time a mediator between ethnic groups in the region; (c) the social and ritual foreignness of women, who from the point of view of the mentality of patriarchal families were an "internally foreign" element.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Halina Pelcowa
(Lublin)

SWÓJ / OBCY W ŚWIADOMOŚCI MIESZKAŃCÓW LUBELSKICH WSI

Autorka przedstawia językowo-kulturowy obraz relacji *swój / obcy*, na podstawie wypowiedzi najstarszych mieszkańców wsi regionu lubelskiego. Zapisy pochodzą z lat 1995–2005. Utrwalony w świadomości badanych osób stereotyp obcego jest ujmowany w kilku aspektach: terytorialnym, narodowościowym, religijnym, a także bytowym (sposób życia, wygląd), kulturowym i psychologicznym. Wielość kryteriów sprawia, że obcość jest stopniowalna. Jako obcy traktowany jest przede wszystkim Żyd ze względu na odmienną religię, zajmowanie się handlem, sposób postępowania, odmienność stroju i urody, ale zarazem jest on „tutejszy", więc swój w sensie bliskości przestrzennej. Obcy jest Niemiec, zapamiętany z czasów wojny, jako okrutny i nienawidzący Polaków, mówiący niezrozumiałym językiem, ale imponujący czystością i bogactwem; najmniej obcy jest *Ruski* (Ukrainiec, Rosjanin) jako „brat-Słowianin", przez mieszkańców lubelskiej wsi traktowany nawet w kategoriach swojskości.

W końcowej części rozprawy autorka dowodzi, że opozycja *swój / obcy* obejmuje także aspekt ściśle językowy, jest obecna w przeciwstawieniach znany / nieznany, współczesny / dawny, a także język ogólnopolski / gwara. Obce jest to, co nieznane i odległe, a więc to, co należy do przeszłości (tak w odczuciu młodych) lub na odwrót — do współczesności (tak zwykle dla starszego pokolenia). Dlatego kategoria obcości jest nie tylko stopniowalna, ale też wartościowana ambiwalentnie.

Konceptualizacja *swojego* i *obcego*, obecna w wypowiedziach najstarszych mieszkańców lubelskich wsi, jest łączona z pozytywnym wartościowaniem tego, co moje, bliskie, *swojskie* — i negatywnym tego, co cudze, dalekie, *obce*. Pojęcie *swojego / obcego* wplata się przy tym w problematykę „małej ojczyzny" i obejmuje wymiar zarówno społeczny, jak czasowy i przestrzenny. Razem z opozycją *swoje / obce* uaktywnia się opozycja *blisko / daleko* i *znane / nieznane*, które wpisują

się w językowo-kulturowy obraz rzeczywistości wiejskiej w różnym zakresie i na różny sposób, współtworzą funkcjonujące w środowisku wiejskim stereotypy.[1]

W świadomości mieszkańców wsi funkcjonuje społecznie i kulturowo utrwalony stereotyp *obcego*. Daje się on odtworzyć dzięki dociekaniom etymologów (por. Popowska-Taborska 1999: 58), biorących pod uwagę: 1) pokrewieństwo rodzinne (*swak* 'mąż siostry matki lub siostry ojca, też inaczej wujek', *swat* 'ojciec chrzestny' lub 'ojciec zięcia/synowej w stosunku do ojca synowej/zięcia', ale też *nasz*, *swojak*, *rodak* 'z naszego rodu'): *my tu same swoje, prawie cała wieś jest spokrewniona*[2]; 2) wspólnotę szerszą niż rodzina (*rodak*, *ludzie*, *swoje ludzie*, *chłopy*, *sąsiady*, *obce ludzie*, *obcy naród*, czy określenia mieszkańców zawierające nazwę miejscowości lub zamieszkujących ją osób, np. *tyszowiaki* 'mieszkańcy wsi Tyszowce', *śpadloki* 'o mieszkańcach wsi na zachód od Lubartowa, bo mówią *śpadel* zamiast *szpadel* na określenie łopaty', *mazury* 'osiedlający się w danej wsi przebysze z innej wsi lub z innej okolicy'): *tu swoje ludzie, jak to sie mówi swoje chłopy, od urodzenia tu razem mieszkamy i pracujem* (Zynie gmina Księżpol); *u nas to tak swojsko, ale tam już dali pojechać tam nad Wisło to ludzie takie dzikie więcy i tak obco* (Mircze gmina Mircze); 3) wspólnotę mowy i wiążącą się z nią jej zrozumiałość: *my tu razem mieszkali, i komu to przeszkadzało Polak czy Ukrainiec, my przecie tak samo mówili i dobrze sie rozumieli* (Stulno gmina Wola Uhruska), albo: *tu różny naród mieszkał, ale razem pracowali i my mówili chleb, Ukraińcy chlib i rozumielim sie, ale już Niemcy to mieli inne mowe, więcy tak szwargotali, ale tu przecież mieszkali, to i swoje byli, choć obce* (Barbarówka gmina Dorohusk); *nasza mowa to najładniejsza, bo już tam pare kilometry dali to już obca mowa i paskudnie mówio* (Sulów gmina Kraśnik); *my na nich mówim Mazury bo to przyszły po wojnie skądś tam, no takie obce, no to Mazury, bo inaczy troche mówio* (Brzeźno gmina Dorohusk).

Możemy tu wyraźnie zauważyć „te kategorie, które da się ująć w ramach binarnej opozycji „swój" — „obcy". „Swój" — a zatem lepszy, wartościowszy, w przeciwieństwie do „obcego", który jest gorszy, mniej wartościowy, niższy w hierarchii" (Tokarski 1999: 80). Ale z drugiej strony obcy jest także niemal swoim, bo — jak twierdzi jeden z rozmówców — *jaki on obcy był ten Ruski, jak on był moim sąsiadem, on tu sie urodził i był nasz* (Zynie gmina Księżpol). A zatem obcy, bo innej narodowości, religii, ale swój z tradycji, z miejsca urodzenia i zamieszkania. Jedna

[1]Problem stereotypów językowych był omawiany m. in. w pracach: Jana Stanisława Bystronia (1924); Krystyny Pisarkowej (1976); Jerzego Bartmińskiego (1994, 1995, 1998), Andrzeja Kępińskiego (1995); Jerzego Bartmińskiego i Jolanty Panasiuk (2001), Jerzego Bartmińskiego, Iriny Lappo, Urszuli Majer-Baranowskiej (2002); Iriny Lappo (2002).

[2]Kursywą zaznaczam wypowiedzi najstarszej grupy mieszkańców wsi regionu lubelskiego, zebrane przeze mnie w latach 1995–2005. Będą one także przedmiotem rozważań w dalszej części artykułu.

z informatorek tak stwierdza: *pamiętam, jak mojego dziadka spytali czy on Polak czy Ruski, to powiedział ja tutejszy, swój* (Jabłeczna gmina Jabłeczna). Jednak *tutejszy* to nie obcy, ale często też nie *swój*, bo w grę wchodzą inne wyznaczniki, np. religia: *tu u nas Żydy mieszkali przed wojno to już oni inne byli, inaczy sie modlili, ubirali, niektóre to mówili, że to heretyki, bo w nasze wiare nie wierzo, bo ta ich wiara i mowa to obca była* (Dubienka gmina Dubienka). Ryszard Tokarski (Tokarski 1999: 80) wskazuje chrystianizm jako wyznacznik przynależności do grupy „swoich", tj. Polaków, potwierdzony przez negatywnie wartościujące nazwy ludzi o innych (niechrześcijańskich) przekonaniach religijnych lub bez żadnych przekonań religijnych.

Innym wyznacznikiem obcości jest świadomość własnej wyższości kulturowej. W wypowiedziach najstarszych mieszkańców wsi jest to element często występujący. W tym kontekście obcy wpisuje się w system wyznawanych wartości, wśród których, obok religii (tylko naszej), jest także wygląd zewnętrzny i ogólne przekonanie o własnej wyższości intelektualnej oraz o uczciwym postępowaniu. Obcy gorzej się ubiera, wyznaje inną religię, jest głupszy, ale też przebiegły i nieuczciwy, np. *Żydy to kombinatorzy byli, bo Żyd to nieuczciwy, patrzał tylko jak oszukać, tani kupić, a droży sprzedać* (Deszkowice I gmina Sułów); *Ruskie to bidota była, jak w wojne przyśli to karabiny na sznurkach mieli i kradli co popadło* (Hedwiżyn gmina Biłgoraj); *Polak to sie z drugim podzieli, nawet jak ma mało, ale już Niemiec czy Żyd to nie da swojego, no jeszcze Ruski to może tego że biedny to taki więcy uczciwy, taki że sie podzieli, no bo to jak mówio słowiańska dusza, to dobra, a Żyd, Cygan to ino oszukańce, krętacze* (Żrebce gmina Sułów).

Na obraz *swojego / obcego* składa się zatem, poza pojęciem wspólnoty pokrewieństwa i mowy, także:

1) miejsce zamieszkania;

2) narodowość, przy czym w wypowiedziach mieszkańców wsi, którzy bazują na osobistych doświadczeniach, obcy to głównie Żyd, Cygan, Ruski i Niemiec, bo z przedstawicielami tych narodowości mieli kontakt;

3) religia katolicka / niekatolicka;

4) sposób życia i wygląd, w tym bieda i bogactwo, np. w wypowiedziach niektórych informatorów bogaty Niemiec jest bardziej swój niż biedny Ruski, który jest sąsiadem: *Niemiec to pan i ludzie tak bardzi do niego lgno, a Ruski zaniedbany, bidny to nic z nami nie ma wspólnego, taki obcy, nie swój* (Zynie gmina Księżpol);

5) określony krąg kulturowy (zarówno wieś — miasto, jak i tradycja — jej brak czy wykształcenie);

6) doświadczenia życiowe z przeszłości, w tym przeżycia wojenne, w świetle których stereotyp *obcego* wiąże się z okrucieństwem i bezwzględnością — dotyczy to głównie Niemców, ale też Ukraińców, a nawet Polaków służących Niemcom: *w wojne wszystko się zmieniło, nie wiadomo było kto swój kto obcy. Wiadomo że*

Niemiec to obcy, szwargolił niezrozumiale, ale człowiek bał sie też tych, co byli swoje, no bo jaki on swój jak móg wydać Niemcom (Żrebce gmina Sułów).

Przywołana wypowiedź wyraźnie pokazuje przechodzenie z kategorii *swojego* do *obcego*, a więc obcy to wróg (niezależnie od narodowości i miejsca zamieszkania). Jest nim z pewnością Niemiec, ale też sąsiad, który zachowuje się niegodnie. Często wypowiedzi nawiązują do wzajemnych wojennych relacji Polaków i Ukraińców: *my żyli razem, same swoje, nikt tam nie dzielił Polak, Ukrainiec, bo my razem świętowali, pracowali, żenili sie między sobo, a w wojne już wszystko sie zmieniło, sąsiad stał sie obcy, bo ty Polak on Ruski. I to nie ludzie tak zrobili tylko polityki. Naród otumanili i tak znienawidził sie, a przecież my tu wszystkie byli swoje, z tutejszej ziemi* (Tuchanie gmina Dubienka).

W świadomości mieszkańców wsi często funkcjonują stereotypy stare, silnie skonwencjonalizowane, np. Ruski to pijak, Żyd jest brudny i nieuczciwy, ale pojawiają się też inne skojarzenia, często budowane na bazie własnych przeżyć informatorów, czyli te elementy postrzegania innych nacji, które w wypowiedziach najstarszych reprezentantów wsi są ujmowane jako obce, i te, które można uznać (oni uznają) za swoje.

I tak Żyd, określany jako *parch*, *Mosiek*, *Żydzina*, *Żydowina*, *Żydzisko*, kojarzy się z bogactwem, cierpieniami wojennymi i holocaustem, nieuczciwością w handlu, religijnością, brakiem higieny. Są też wskazania na wygląd i strój. Jest to nie tylko nieuczciwy handlarz, lichwiarz, ale też człowiek brudny, pachnący czosnkiem i cebulą, brodaty, ubrany w chałat i myckę, wyróżniający się specyficznym typem urody.

W wypowiedziach mieszkańców wsi podkreślana jest przede wszystkim:

1) profesja Żydów: *Od Żyda się kupowało i Żydowi się sprzedawało* (Dubienka gmina Dubienka); *Byli pany Żydy, mieli sklepy, u Żyda wszystko można było kupić. A tak chwalił ten towar, że zawsze sprzedał. Polak tak nie potrafił, a Żyd tak* (Żrebce gmina Sułów); *W handlu to strasznie oszukiwali, no oni niby nie oszukiwali, a ino targowali, ale tak zachachmęcił Żydzina, że ten co kupował, to kupił gorsze i droży. To już taki żydowski spryt* (Deszkowice I gmina Sułów); *Żyd był bogaty, a w Szczebrzeszynie to pełno Żydów było, mieli swoje sklepy, resteuracje, wszystko mieli. To byli bogacze, mieli złoto, Żydów biednych nie było, bo oni wszystkie handlowali. Byli rzemieśnikami* (Lipowiec gmina Tereszpol);

2) sposób postępowania i charakter: *Modlące byli, ale uczciwe to nie, Żyd to ino chciał oszukać, każden Żyd to taki szubrawiec* (Zynie gmina Księżpol); *Żydy to spokojny naród co nikomu krzywdy tak nie zrobił, nie był taki okrutny jak Niemcy czy Ruskie w wojne. Móg oszukać, ale nie nie był okrutny* (Hedwiżyn gmina Biłgoraj); *Żenili sie tylko w swoim gronie* (Lipowiec gmina Tereszpol); *Byli uczciwi i solidarni względem siebie* (Szczebrzeszyn); *To naród taki uczciwy, jak i Polak. Jeszcze prawie że lepszy, bo jak bieda, to jeden drugiemu pomoże, a nie to co u nas*

(Lipowiec gmina Tereszpol); *Mieli swoje mowe, ale niektóre to ładnie po polsku mówili. Bo my tam ich mowy nie uczyli sie, a oni nasze tak, umieli, jednym słowem mądre byli* (Żrebce gmina Sułów);

3) pobożność: *Oni modlili się według Mojżeszowy wiary, to była wiara inna niż nasza, ale jak sie modlił to prawdziwie* (Glinny Stok gmina Parczew); *Żyd był pobożny, dużo pobożniejszy niż Polak, tak żarliwie sie modlili i w Boga wierzyli prawdziwie, każden Żyd to był bardzo modlący* (Żrebce gmina Sułów);

4) okrutne doświadczenie i cierpienia wojenne, a w związku z tym w wypowiedziach niektórych mieszkańców pojawia się też określenie, że Żydzi to naród wybrany: *To straszne co z tymi Żydami wyrabiali Niemcy, a to był spokojny naród* (Świerże gmina Dorohusk); *Pani ile ich wybili, ile oni przeszli w te wojne. To święty naród, jakoś trzymajo sie. Tu sie urodzili i musieli uciekać już po wojnie, jak Niemcy kogo zostawili to potem komuniści ich wyganiali. Żydzi i Polacy majo wiele wspólnego, to dwa narody tak okrutnie doświadczone. Po całym świecie sie rozsypali* (Orchówk gmina Włodawa); *Byli wybrani przez Boga, ale zgrzeszyli i stąd te cierpienia w wojne, za ukrzyżowanie Chrystusa. Ale oni już to odkupili i tera to normalne ludzie, a że inaczy sie modlo, no to musi Bóg na to pozwala* (Wierzchowiska gmina Batorz);

5) odmienność stroju i urody: *Po uszach, po nosie można poznać, że to Żyd, no i ubierajo sie teraz tak samo, ale kiedyś to troche inaczy, a kiedyś Żyd miał chałat i jarmułke* (Latyczyn gmina Radecznica); *Poznać można ich po twarzy, kiedyś to więcy ubierali sie na czarno i kobiety i mężczyźni, już niby tak po swoim zakonie* (Gołębie gmina Kryłów); *Chłopy Żydy to różnili sie ubiorem, nosili czapki, takie mycki, no takie długie płaszcze, niektóre to sie chyba nie myli, bo słychać czymś od nich było* (Gorajec gmina Radecznica); *Taki Żyd Herszo to chodził w takim czarnym chalacie. I modlił się zawsze tak żarliwie. To był taki prawdziwy Żyd* (Lipowiec gmina Tereszpol).

Stereotypowe określenia „ruskiego" to z jednej strony pijaństwo, zacofanie, ciemnota, prymitywizm, a z drugiej — gościnność, serdeczność, szczerość. W wypowiedziach mieszkańców lubelskich wsi słowo *Ruski* — głównie w przywoływanych wspomnieniach wojennych — występuje zamiennie z nazwą *Ukrainiec*. Częściej jednak mówi się ogólnie o *Ruskim* jako wspólnym określeniu dla przedstawicieli trzech narodowości: Rosjan, Białorusinów i Ukraińców.

Według rozmówców Ruskiego/Ukraińca, nazywanego też *Kacapem*, *Ruskiem*, *Sowietem*, *Chachołem*, *bolszewikiem*, *mafią*, *handlarzem*, cechuje:

1) bezwzględność, okrucieństwo, zawziętość, brutalność: *Dla nas spotkać się z Niemcem i Ukraińcem było to samo, tak samo okrutne, ile wiosek wyrżneli* (Lipowiec gmina Tereszpol); *To zawzięty naród, taki pamiętliwy, mściwy* (Świerże gmina Dorohusk); *Co oni w wojne wyrabiali, to Boże uchowaj, a teraz to nie so złe, ale to paskudny naród* (Siedliska gmina Hrebenne); *Niech Bóg broni od Ukra-*

ińców, Ukraińce i Ruskie to jedno. Sowiety mścili sie na Polakach. Oni nie lubieli nas, a my nie lubim ich (Miętkie gmina Mircze);

2) waleczność, męstwo, siła, odwaga: *Oni umieli walczyć. Kacap to był zahartowany, nie to co delikatny Niemiec. To dzielny naród. On w śniegu, w największy mróz i dał radę, a ani odzienia odpowiedniego, ani jedzenia nie miał* (Lipowiec gmina Tereszpol); *Naród ruski to dzielny i odważny, w wojne to niczego sie nie bali, a i za Stalina rade se jakoś dawali, a tam warunki ciężkie, bo mrozy wielgie. Ale jak to mówio Ruski człowiek niczego sie nie zlęknie, i takie oni so do dzisiaj* (Zalesie gmina Biała Podlaska);

3) mądrość, inteligencja: *Kacap to miał łeb. To przedsiębiorczy naród, Niemiec niech sie schowa* (Lipowiec gmina Tereszpol); *Ruskie to mądre ludzie, i bida im nie przeszkodziła, na swoje wyszli, i w kosmos polecieli piersze, i różne wynalazki tam, maszyny, to wszystko Ruskie* (Poniatowa gmina Poniatowa); *Tam przezywali ich Sowiety, Kacapy, Chachły, a oni swoje robili i już, jednym słowem mądry naród, choć nieszczęśliwy, bo biedny* (Źrebce gmina Sułów);

4) dobroć, uczciwość, wrażliwość, gościnność, serdeczność: *Nie myśle źle o Ukraińcach. A mieszkaliśmy długo obok siebie, to dobre ludzie. Uczynne. Jak my nie mieli co jeść to Ukrainka nam przynosiła ukradkiem* (Świerże gmina Dorohusk); *Gościnne ludzie, nie ma za wiele, a drugiego ugości, troche tak jak Polak, bo Ruskie i Polaki to majo wiele wspólnego, taka słowiańska dusza* (Wierzchowiska gmina Batorz); *Szczere ludzie, serdeczne, wesołe, wódke razem z Polakami pijo* (Wólka Ratajska gmina Janów Lubelski);

5) piękno i uroda u kobiet, a bezwstydność u mężczyzn: *Kobiety ruskie są piękne* (Lipowiec gmina Tereszpol); *Kobiety to u nich* [mowa o Ukraińcach — H.P.] *krasiwe, piękne i takie sprytne, jeden od nas to se po wojnie take przywióz, to chachłuszka jo nazywali* (Źrebce gmina Sułów); *Ruskie to w ogóle nie mają wstydu, na baby to byli gorsze jak Niemcy* (Ochoża gmina Sawin);

6) pijaństwo: *Samogon to w wojne pili wiadrami, a tera to tylko ludzi rozpijajo, bo przywozo te swoje wódke* (Staw Noakowski gmina Nielisz); *Polaków i Ruskich łączy wódka, Polak może dużo wypić, ale Ruski to może dużo więcej* (Kawęczyn gmina Szczebrzeszyn);

7) brak kultury osobistej: *Brudne takie, zaniedbane* (Poniatowa Wieś gmina Poniatowa); *Na bazarze handlujo, w dresach chodzą; Jak przyszlo ruskie wojsko to oni wcale sie nie myli* (Zanie gmina Majdan Stary); *Ruskie to brudasy, takie niedbałe o ubiór* (Branica Radzyńska gmina Radzyń Podlaski);

8) muzykalność i wesołe usposobienie: *Ruskie to wesołe ludzie, popić lubio, a też i pośpiewać, potańcować* (Jabłeczna gmina Jabłeczna); *Jak jest Ruski to i zara harmoszka sie zdybie, to muzykalny naród, rozśpiewany, no jak to Ruskie* (Źrebce gmina Sułów).

Niemiec z kolei to *okupant*, *wyzyskiwacz*, *szwab*, *szkop*, *hitlerowiec*, *oprawca*, *zaborca*, ale też *Europejczyk*. Jest rudy i zły. Cechuje go okrucieństwo, bezwzględność, brak litości, ale też dyscyplina, zamiłowanie do porządku i wysoka kultura, a nawet dobroć.

Często rozmówcy mieli ambiwalentny stosunek do Niemców, twierdząc, że *Niemce so różne, dobre i ladace, jak każde ludzie* (Sąsiadka gmina Sułów). Z jednej strony wskazywali na cechy zdecydowanie negatywne, w tym:

1) podłość, okrucieństwo, bezwzględność: *Przyszedł rudy Niemiec, kolbe przyłożuł do głowy i wrzeszczy* (Gołąb gmina Gołąb); *Niemce były podłe, złe, to podły naród, fałszywy, bezlitosny* (Irena gmina Lipa); *Niemiec to był wredny. Mówiły, że tego, że rude przeważnie były* (Źrebce gmina Sułów); *Najgorsze to byli te wychowanki Hitlera, hitlerowce to podle ludzie, a ogólnie Niemcy to nie* (Lipowiec gmina Tereszpol); *W Sochach całe wieś spalili, nie było litości, tyle ludzi wybili, dzieci zabijali* (Aleksandrów gmina Aleksandrów); *Teraz to nie wiem jakie so, ale w wojne to byli okrutne, jak my bidowali, ale oni sie śmiali i jeszcze strzelali do bezbronnych ludzi* (Lipowiec gmina Tereszpol); *W wojne strzelali, a teraz też Polakom na złość robią i przeszkadzają z tą Unią. Oni nie lubią Polaków, mają nas za nic* (Tworyczów gmina Sułów);

2) przebiegłość, spryt, fałsz i niechęć do Polaków: *Niemiec jest fałszywy i przebiegły* (Bychawka gmina Bychawa); *Niemiec nigdy nie będzie Polakowi bratem. Oni mówią tak, a myślą całkiem inaczej, bo to Niemce, obcy naród, a Ruski to Słowianin, to łatwi zrozumi* (Kawęczyn gmina Szczebrzeszyn); *Jak w Sochach to w sobote przyśli niby że to partyzanci, a to byli przebrane Niemce, i wybili całe wieś* (Aleksandrów gmina Aleksandrów);

3) niezrozumiałą mowę: *Niemcy to tak szwargoliły, że nijak nie zrozumiał co mówi* (Księżomierz gmina Trzydnik Duży); *Ta ich mowa to taka zajadła była, tak ostro mówili* (Poniatowa Wieś gmina Poniatowa); *Niemiec to odmieniec, ma te mowe inne, tak szwargoce* (Deszkowice I gmina Sułów); *Przed wojno to oni tu niedaleko mieszkali, pare rodzin niemieckich, to troche my rozumieli, ale to paskudna mowa była, taka szwabska i już, nie to co ruskie, te to mówili tak samo jak i my* (Turka gmina Dorohusk).

Z drugiej jednak strony Niemiec przywołuje obraz społeczeństwa, które żyje w dostatku: *Tam wszystkiego pełno, samochody jakie, domy, ulice, nie to co biedna Polska* (Mszanna gmina Wola Uhruska). Charakteryzuje go:

1) wysoka kultura, systematyczność, dyscyplina, zamiłowanie do porządku, czystość, dokładność: *To naród o wysokiej kulturze, u nich dyscyplina jest, taki porządek, nie to co u nas*; *Niemcy to jest naród kulturalny, honorowy* (Bukowa gmina Biłgoraj); *Ubrane byli luks, jak oficery, żołnierze, a Ruskie to w szmatach byli, co to za wojsko, obszarpane, brudne, a Niemiec elegancki. Byli honorowe, żeby gdzieś dziewczyne czepić, te co stacjonowały we wsi to zachowywały sie honorowo, a jak*

Ruskie przyśli to odwrotnie (Lipowiec gmina Tereszpol); *Niemcy wszystko robio dokładnie* (Niedźwiada gmina Niedźwiada); *Wojsko było czyste, oni sie myli, wyperfumowane byli, choć to wojsko* (Lipowiec gmina Tereszpol);

2) bogactwo i zaradność: *Niemcom dobrze, to bogaty naród* (Źrebce gmina Sułów); *U nich lepi niż u nas, nasze tam na ruboty jeżdżo* (Hedwiżyn gmina Biłgoraj); *Niemcy wszystko majo, to zaradny i pracowity naród* (Krępiec gmina Świdnik);

3) współczucie i dobroć: *I Niemiec potrafi być człowiekiem, Jak szliśmy do ojca do obozu w Zwierzyńcu to Niemiec nam pomóg podać jedzenie* (Lipowiec gmina Tereszpol); *Jak była łapanka to Niemiec pokazal dzie się schować, taki dobry był* (Zynie gmina Księżpol); *Ta Pani u której byliśmy na robotach to dała wszystkiego i dla rodziny, i dla dzieci, bo mówi u was bieda, nic nie ma to bierzcie* (Mircze gmina Mircze).

Ksenofobii zawsze towarzyszy przekonanie o własnej wyższości kulturowej i przynależności do grupy „swoich" ze względu na przekonania religijne. Przy Niemcu nie pojawił jednak się aspekt religii. Nie ma zatem Niemca odmieńca religijnego, ale taka informacja jest przy Żydzie, chociaż poparta akceptacją głębokiej religijności tego narodu. Aspekt religijny jest też niezwykle ważny w ocenie *Ruskiego* (cerkiew — kościół, ale też wspólne święta, wspólna modlitwa), bo jak twierdzi informatorka: *i katoliki i prawosławne tak samo wierzyli w Boga, ale modlili sie tylko nieco inaczej* (Zanie gmina Majdan Stary).

Często też w odniesieniu do religii (czasem także wyglądu) nie pojawia się słowo *obcy*, ale *inny*, które zastępuje *obcego*, ale też znaczy wyłącznie inność, a nie obcość: *oni byli nasze, tu sie urodzili, tu żyli cały czas, ale byli takie inne, nie powim wierzyli w Boga, ale inaczy sie modlili* (wewnętrzna oznaka inności), *inaczy sie ubierali* (zewnętrzna oznaka inności) — Błonie gmina Szczebrzeszyn. Uwypuklona jest tu płaszczyzna religijna i wygląd, z której wynika, że inność nie musi oznaczać obcości. Może być w pełni akceptowana, chociaż często ujmowana w kategorii dziwności.

We współczesnej rzeczywistości opozycja *swój / obcy* nabiera innego wymiaru, ale obcym pozostaje zawsze ten, kto pochodzi z innych stron, jest innego wyznania i innej narodowości. Niemiec to obcy, ale gospodarny, lubiący porządek, Europejczyk, jednak niebudzący zaufania. Ruski to handlarz bazarowy, bałaganiarz, biedny, sentymentalny i muzykalny, bliżej mu do Azji niż do Europy, ale mimo wszystko można mu zaufać. Cygan pozostaje niezmiennie kłamcą i oszustem oraz tym, który kradnie. Żyd jest przedsiębiorczy, inteligentny, ale przebiegły, nie można mu ufać. Przy charakterystyce Żyda mieszkańcy we wszystkich badanych wsiach wielokrotnie przywołują przysłowie: *Kochajmy się jak bracia, a liczmy się jak Żydzi*, a przy Niemcu: *jak świat światem Niemiec nie był Polakowi bratem*. Obrazują to także wypowiedzi, np.: *Cyganowi, Niemcowi i Żydowi to nie można zaufać, a Ruskiemu można. Niemcy to bogaty naród i tam wszystko jak*

trzeba jest, ale nie wiadomo co tam w nim siedzi, one takie nie do końca uczciwe, a Ruski to bidny, ale co w sercu to i na dłoni, uczciwy jak Polak, z drugim sie podzieli, wypije jak trzeba, i takiemu to można zaufać (Żrebce gmina Sułów). Jak widać, obcym, który może stać się swoim, jest przede wszystkim *Ruski*.

Mieszkańcy wsi mówią ponadto o obcych już częściowo oswojonych, czyli o takich, z którymi się zetknęli, doświadczyli, mają własne skojarzenia i na tej podstawie mogą budować oceny. „To, jak są postrzegani członkowie różnych grup etnicznych, jest zdeterminowane ogólnokulturową opozycją „swój-obcy", ale także związane z aktualnymi stosunkami i konfliktami między tymi grupami" — piszą Jerzy Bartmiński i Jolanta Panasiuk — „a równocześnie posługiwanie się negatywnymi stereotypami narodowościowymi utrwala i podsyca konflikt" (Bartmiński, Panasiuk 2001: 387). W przywoływanych tu wypowiedziach obok współczesnego odbioru członków poszczególnych nacji, istotne znaczenie mają doświadczenia przedwojenne i wojenne uczestników wypowiedzi.

Współcześnie Niemiec jest postrzegany pozytywnie, ale nigdy w kategoriach swojego i nie tylko dlatego, że ciążą tu doświadczenia wojenne. Podobnie swojskości nie ma w postrzeganiu Żyda, który zawsze pozostaje obcy, bo należy do innego kręgu kulturowego, inaczej się modli, ubiera, zachowuje. Swojskość jest natomiast przypisywana Ruskim. Da się tu wyłonić syndrom „słowiańskiej swojskości", określany mianem „brat Słowianin" (*Ruski to swój chłop, przecież oni i my to Słowianie, jak bracia* — Jezioro gmina Czemierniki; *Polak z Ruskim zawsze się dogada, a z Niemcem nie* — Sąsiadka gmina Sułów) i są też pewne wspólne elementy, np. wady: pijaństwo (*Polak i Ruski razem pijo bimber* — Rogatka gmina Dubienka), wspólna dola (*U nas źle się dzieje, ale Ruskim gorzej, u nich tam to bida prawdziwa* — Opoka gmina Gościeradów). Mimo tej swojskości w wielu wypowiedziach zaznacza się przekonanie o wyższości kulturowej Polaka nad Rosjaninem czy Ukraińcem (*Ruskie to swój rozum majo, zaradne so i mądre ludzie, w kosmos polecieli, ale Ruski to ni Polak, daleko mu* — Komodzianka gmina Radecznica) i pewna uległość wobec Niemców (*Niemiec to pan*; *Niemiec jest bogaty, a Polak biedny*; *u Niemców porządek, widać dobrego gospodarza i dobrze im sie żyje, a Polak nigdy Niemcowi nie dorówna* — Żrebce gmina Sułów).

Na temat Żyda są różne, często wykluczające się, opinie: *jest zły* (kiedyś i obecnie); *jest przedsiębiorczy*; *jest gorszy od Polaka*; *jest takim samym człowiekiem jak i my, ale bardziej doświadczonym przez los* (Lipowiec gmina Tereszpol).

Drugi aspekt omawianej opozycji to swój — obcy w kontekście przeszłości i współczesności oraz związanych z tym zachowań językowych mieszkańców wsi. Wyraźnie widoczne jest to w zwrotach grzecznościowych i formach powitań, m. in. w tzw. dwojeniu, czyli zwracaniu się przez *wy*, formach *pluralis maiestaticus* z grzecznościową końcówka *-cie*, kierowanych do swoich, czyli osób starszych ze środowiska wiejskiego. W stosunku do młodych, ale swoich, funkcjonują zazwy-

czaj formy per *ty* lub zwracanie się po imieniu. Osoby obce określane są mianem *pan/pani*, będącym dla tradycyjnej kultury wiejskiej w pewnym sensie odbiciem obcości i anonimowości, wyrażającym dystans do innych osób, np. *jakie tu pany, tu my wszystkie same swoje, ni ma obcych, znamy sie od maleńkiego* (Żrebce gmina Sułów); *tu ni ma panów, bo my tu z dziada pradziada mijscowe, sami swoje, jak to sie mówi, każdyn tu zno każdego to po co paniać. Ło ten to kum, ten swat, tamta kuma, a ta to sąsiada, a nie jakoś pani* (Krzczonów gmina Krzczonów).

Obcość pojawia się też w wypowiedziach wartościujących mowę mieszkańców wsi, z negatywnym nastawieniem do gwary i odsyłaniem informatora do sąsiedniej wsi, np.: *tak chodźta, zróbta to łu nas sie nie mówi. Tam w inne strony trza pojechać, u nich mowa jeszcze starodawna*" (Nowodwór gmina Niedźwiada). W stwierdzeniu „u nas mówi się lepiej niż u nich" tkwi element wartościujący, pewien rodzaj ksenofobii, podział na: my — oni, gdzie obce to gorsze, nasze — lepsze. Językowe poświadczenia ksenofobii zaznaczają się w swoistym wartościowaniu sąsiadów, gdzie obcość zakłada wystąpienie negatywnych elementów oceniających, zaś zjawiska należące do przeszłości negatywnie z kolei oceniają mówiącego — jako prostego, niewykształconego, zacofanego.

Istotnym elementem swojskości jest, jak już wspomniałam, wspólnota mowy, kultury, obyczajów. Pojawia się tu problem gwary jako elementu identyfikującego starsze pokolenie, ale obcego dla ludzi młodych. Dla najstarszych mieszkańców wsi gwara, jako „swoja mowa", jest czymś stałym i stabilnym, daje poczucie bezpieczeństwa i swojskości, język ogólnopolski może prowadzić do destabilizacji. Wchodzi wraz z nowym typem kultury i nowymi desygnatami, które są chętnie przyjmowane, bo taka jest konieczność cywilizacyjna. Ale dla młodego pokolenia, nawet jeśli zachowują oni pewne elementy gwary, jest to coś wstydliwego i zdecydowanie obcego.

Gwary są ostoją dziedzictwa narodowego i tożsamości regionalnej i to daje im status „swojego". Jednocześnie jako symbol swojskości łączą mieszkańców i odsyłają do tradycji i kultury przodków, a więc do tych, którzy tu i w tym miejscu żyli i pracowali. Mowę, kulturę i religię jako ważny wykładnik omawianej opozycji podkreślają też autorzy wypowiedzi: (*Teraz to ubogo na wsi, a kiedyś to wieś była kolorowa, obrzędy, piosenki, a tera to to ten świat taki obcy, człowiek sie gubi, a kiedyś to był u siebie, wszystko było takie prawdziwe i takie moje* (Żrebce gmina Sułów); *Po żniwach żegnali pole, taka to była tradycja nasza, po naszych ojcach, a teraz wszystko zanikło. Potem okrężne było, tera to na to święto chleba mówio, tak z obca nazywajo, a po naszemu to okrężne* (Zarzecze gmina Puławy); *Teraz to nie odróżni, czy to Polak, Ruski czy jaki inny. Dopiero po mowie poznać, skąd on. Ale kiedyś to u nas też my tak bardzo nie dzielili, że to polskie, a to ruskie. Wszystkie tu mieszkali i byli swoje, a w niedziele to oni szli do cerkwy, a my do kościoła, ale święta to razem świętowali, pierw u nas, potem u nich. Każdyn czuł sie u sie-*

bie, żynili sie między sobo. A to dupiero w wojne to sie zaczyna ta nienawiść i to, że un Ukrainiec to obcy to twój wróg, my wcześni tego nie znali (Dubienka gmina Dubienka); *Moje sąsiady byli Ukraińce i co z tego. My żyli w zgodzie, że daj Boże każdemu tak. My byli u siebie i oni u siebie. To był sąsiad z ty samy wsi i już. No mówiło sie, że te katuliki, a te prawosławne, była i cerkiew i kościół, ale wszystko razem było, my szli razem i do kościoła i do cerkwy, razem modlili sie, bo Bóg jeden. Bo Żydzi to już inaczy. Oni mieli swoje wiare, swoje zwyczaje, i trzymali sie razem, ale już byli inne od nas* (Jabłeczna gmina Jabłeczna).

Dla najstarszych mieszkańców wsi w kategorii obcości odbierane są też zdobycze współczesnej cywilizacji, w tym nie tylko zmiana sposobu wykonywania prac polowych, ale też zanik przejawów grzeczności wiejskiej i tradycyjnych sposobów zachowań, np. spotkań sąsiadek, odwiedzin, które utrudnia dzwonek w drzwiach, dywany na podłodze i wszechobecność telewizji, nie tylko dającej rozrywkę i dostarczającej wiadomości, ale także zastępującej kontakty między ludźmi, które stają się schematyczne, pozbawione solidaryzmu, a przez to obce: *świat stał sie obcy, ludzie obce, przestali sie spotykać, bo co tera tam dzieś chodzić jak każdyn ma telewizor w domu, to siedzi i patrzy* (Zynie gmina Księżpol); *ni ma już ty atmosfery co dawno, tera to wśród ludzi obcość taka, wszystko inne, pódziesz tam do kogo to zaro trza buty zzuwać, żeby dywanów nie zabrudzić, du dźwi trza zwonić. A one bedo sie pytać po coś dziadku przyszed, coś chcioł, a przódzi to cieszyli sie żeś przyszed, o siednij se, co tam slychać każdyn spytoł, tako sie więź czuło z ludźmi, a tera obco tak, nikt nikogo nie ubchodzi* (Źrebce gmina Sułów).

Sumując, stwierdzimy, że w przypadku stereotypów narodowych mamy trzy kategorie obcego:

Niemiec — obcy i tylko obcy, a więc nietutejszy, a w przeszłości zaborca, okupant, a zatem widziany przede wszystkim przez pryzmat wojny;

Żyd — inny (obcy), tutejszy, ale inny (inna religia, kultura, zwyczaje, strój);

Ruski — inny (obcy) — tutejszy, a więc swój, choć ruski.

Ale doświadczenia wojenne budują jeszcze jeden aspekt: Niemiec / Ruski to wróg (okupant, zaborca); Żyd / Polak to ofiary. Obcy budzi grozę (Niemiec, Ruski), ale też fascynuje. Okrutnych i złych Niemców podziwiano za wysoką kulturę. Stereotyp obcego potrzebuje też autostereotypu, a „element oceny wiąże się z relacją *swój* : *obcy* na zasadzie odrzucania lub akceptacji cech uznanych za reprezentatywne dla przedstawicieli poszczególnych nacji. Ocenę pozytywną otrzymują te cechy, z którymi dana społeczność może się utożsamiać lub które podziwia i ceni. Wszystkie inne uznane za obce spotykają się z dezaprobatą" (Masłowska 1991: 31).

Ponadto pojawia się tu problem wyznawanych wartości (jest dobry lub zły, wyznaje inną religię, inaczej się ubiera, jest biedny lub bogaty, mądry lub głupi). I tak Niemiec to hitlerowiec, ale zazdrościmy mu bogactwa. Z kolei Ruski inaczej się

ubiera, jest biedniejszy od nas. Nawet w opowiadaniach z czasów wojny pojawiał się obraz dokładnego, dobrze i elegancko ubranego Niemca w mundurze i oficerkach oraz biednego Ruskiego w walonkach, obszarpanym płaszczu i z pistoletem na sznurku.

Obcość związana jest z kategorią lokalizacji (obcy bo daleko, w innym miejscu), z kategorią historyczno-polityczną (zaborca, najeźdźca); z językiem (Niemca nie można zrozumieć, z Ruskim zawsze się dogadać, a Żyd rozumie polski, nawet po polsku mówi).

W oczach osób starszych, którzy mieszkali razem z Ukraińcami, Żydami, a z Niemcami zetknęli się w czasie wojny, obraz narodowości nie zmienia się zbytnio. Ruski jest nadal biedny — handluje na bazarze, najmuje się do ciężkich prac poza granicami kraju, a Niemiec jest bogaty, żyje w dostatku, jest dobrze zorganizowany, porządny — to do niego jeździ się do pracy. Żyd ciągle jest postrzegany jako przebiegły, chytry, nie można mu wierzyć — często pojawia się w kontekście złych rządzących, jest kimś, kogo obarcza się winą za kolejne porażki czy brak poprawy życia Polaków: *Żydów z rządu przegonić to od razu będzie lepi, a co Żyd bedzie patrzyć, żeby Polakowi było lepi, bedzie robić, żeby gorzy było* (Żrebce gmina Sułów).

W rozumieniu mieszkańców wsi obcy to ten, który nie należy do danej (naszej) wspólnoty (np. Cygan, Żyd), wywodzi się z innego kręgu kulturowego (np. z miasta, ale też z innego kraju, z innej wsi, wyznaje inną religię, inaczej się zachowuje, mówi, ubiera), ale obce jest także to, co nieznane i nieoswojone, a także to, co należy do przeszłości (dla młodych) lub teraźniejszości (dla starszego pokolenia). I w tym kontekście gwara rozumiana jako tradycja, mowa przodków, element tożsamości regionalnej, jest rozpatrywana w kategoriach swojego (dawne, ale nie obce).

Literatura

Bartmiński Jerzy (red.), 2006, *Język. Wartości. Polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin, s. 331–458.

Bartmiński Jerzy, 1994, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce?*, „Przegląd Humanistyczny" nr 5, s. 81–101.

Bartmiński Jerzy, 1995, *Nasi sąsiedzi w oczach studentów*, [w:] *Narody i stereotypy*, Kraków, s. 258–269.

Bartmiński Jerzy, 1998, *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] Jerzy Bartmiński i Ryszard Tokarski (red.), *Profilowanie w języku i tekście*, Lublin, s. 225–236.

Bartmiński Jerzy, Lappo Irina, Majer-Baranowska Urszula, 2002, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, „Etnolingwistyka" 14, Lublin, s. 105–152.

Bartmiński Jerzy, Panasiuk Jolanta, 2001, *Stereotypy językowe*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.) *Współczesny język polski*, Lublin, s. 371–395.

Bystroń Jan Stanisław, 1924, *Megalomania narodowa*, Kraków.
Kępiński Andrzej, 1995, *Geneza i funkcjonowanie negatywnego stereotypu Rosji i Rosjanina*, [w:] Teresa Walas (red.), *Narody i stereotypy*, Kraków, s. 153–157.
Lappo Irina, 2002, *Profilowanie stereotypu Rosjanina w polskim kręgu językowo-kulturowym*, „Etnolingwistyka" 14, Lublin, s. 153–174.
Masłowska Ewa, 1991, *Z problemów pejoratywizacji lub melioracji nazw własnych użytych w funkcji appellatiwów*, [w:] *Język a kultura*, t. 3. *Wartości w języku i tekście*, (red.) Jadwiga Puzynina i Janusz Anusiewicz, Wrocław, s. 29–40.
Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, „Zeszyty Prasoznawcze" R XVII, nr 1, s. 5–26.
Popowska-Taborska Hanna, 1999, *Językowe wykładniki opozycji swoi — obcy w procesie tworzenia etnicznej tożsamości*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 57–64.
Tokarski Ryszard, 1999, *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 65–82.

US/THEM (OWN/FOREIGN) IN THE CONSCIOUSNESS OF THE COUNTRY INHABITANTS OF THE LUBLIN REGION

The author presents the linguistic-cultural picture of the relationship US / THEM (OWN / FOREIGN) on the basis of the accounts of elderly country inhabitants of the Lublin region. The material was collected between 1995 and 2005. The stereotype of someone from outside (one of THEM), entrenched in the consciousness of the subjects, is captured in several aspects: territorial, national, religious, cultural, psychological, in terms of lifestyle and appearance. The multitude of the criteria makes foreignness gradable. One of THEM is above all a Jew, because of the religion, occupation (trade), behaviour, clothes and appearance. At the same time, however, a Jew is close in the territorial sense, is one of US. A German is also foreign, with memories of WWII as a cruel person who hates Poles, who speaks an unintelligible language but is impressively clean and rich. The least foreign is a Russian or Ukrainian, a "brother-Slav", sometimes treated even as one of US. The author also claims that the US / THEM contrast also has a purely linguistic nature manifested in the oppositions known / unknown, contemporary / old, and even standard Polish / folk dialectal Polish. Foreign is the thing unknown and distant, what belongs to the past (from the point of view of the younger generation) or to the present (for the older generation). Therefore the category of foreignness is not only gradable but also ambivalently valuated.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Wojciech Chlebda
(Opole)

KIEDY SWÓJ STAJE SIĘ OBCYM

W teorii stereotypów „obcy" z reguły wiązany jest z przeciwstawieniami międzyetnicznymi, ale obcość może się pojawiać także w ramach jednej i tej samej grupy etnicznej. *Polactwo* — pochodzący z gwary rzeczownik zbiorowy — upowszechniany był w latach 30. przez Edmunda Osmańczyka jako nazwa „wspólnoty walczącej o jedną sprawę gromady". Kilkadziesiąt lat później za sprawą książki Rafała Ziemkiewicza ten sam wyraz rozpowszechnił się w polszczyźnie jako pogardliwa nazwa biernej, nieufnej, wstecznej części polskiego społeczeństwa postpeerelowskiego. Wyraz *Polactwo* stał się więc przykładem enantiosemii: semantyczno-funkcjonalnego rozszczepienia jednego i tego samego wyrazu na dwa przeciwstawne sobie warianty leksykalno-semantyczne i aksjologiczne. Analiza innych pochodnych od onimów *Polska*, *Polak* (*polskość*, *polackość*, *polskojęzyczny*), pokazuje, że cecha enantiosemiczności zdaje się przenikać cały dzisiejszy dyskurs polski, ujawniając głębokie podziały w tożsamości Polaków.

„Ojczyzna istnieje tylko wtedy, gdy istnieje też obczyzna; nie ma «swoich», gdy nie ma «obcych». Od stosunku do «obcych» bardziej niż od stosunku do «swoich» zależy kształt patriotyzmu" — pisał w swym głośnym eseju o dwóch ojczyznach i dwóch patriotyzmach Jan Józef Lipski (2006: 22), stawiając pytanie: „Kto to są «swoi» — a kto «obcy»?".

W standardowej teorii stereotypu opozycja „swój/obcy" tworzona jest najczęściej przez przeciwstawienia etniczne: swoi — to np. Polacy, obcy — to Żydzi, Niemcy, Rosjanie, Cyganie itp.; takie postrzeganie Obcego samo stało się stereotypem (por. Benedyktowicz 2000; Grzesiak-Feldman 2006). Ale obcy mogą wchodzić także w skład tej samej grupy etnicznej. Spośród licznych świadectw traktowania „swego" jako „obcego", dostarczanych przez najnowszy polski dyskurs

publiczny, uwagę skupiam tylko na jednym wyrazie pochodnym od onimu *Polak* — na rzeczowniku zbiorowym *Polactwo* i na wyrazach, które z nim w dyskursie współdziałają.

Rzeczownik zbiorowy *Polactwo* wprowadził do obiegu Edmund Jan Osmańczyk, który w *Leksykonie Polactwa w Niemczech* dał mu następującą charakterystykę: „**Polactwo**, słowo sztandarowe Polaków spod znaku Rodła, określające wspólnotę walczącej o jedną sprawę gromady. Jeśli się mówi «Polacy» — to może to być dwóch Polaków, może być tysiąc i milion. Mówiąc natomiast «Polactwo», ogarniamy słowem tych wszystkich Polaków, zespalamy ich w jedną bryłę słowną. Istnienie słowa «Polactwo» w języku polskim dowodzi nie tylko bogactwa mowy naszej, ale przede wszystkim głębokiej spójni narodowej. Mamy bowiem na określenie tej spójni szereg słów, z których każde treść odrębną oznacza, a więc: Naród Polski, Polska, Polskość, Polszczyzna, Polak, Polacy, Polactwo".[1] Osmańczyk przypuszczał, że wyraz ten wywodzi się z języka staropolskiego, a przetrwał w gwarach, z których, wędrując po Śląsku, wydobył go w r. 1936 Stanisław Wasylewski.

Takie było przypuszczenie — natomiast niezaprzeczalnym dokumentem funkcjonowania rzeczownika *Polactwo* już w 1. połowie wieku XIX jest rozprawka Roberta Fiedlera, ewangelickiego pastora z Międzyborza na Śląsku, *Bemerkungen über die Mundart der polnischen Niederschlesier* (1844), w której pośród wyrazów i wyrażeń właściwych gwarze dolnośląskiej znajdujemy frazę „Tam jest jeszcze kęs Polactwa 'dort sind noch viel Polen' [tam jest jeszcze wielu Polaków]"[2]. *Polactwo* było więc starym — zapomnianym już w wieku XX — regionalizmem o neutralnym, a może nawet lekko pozytywnym zabarwieniu, który jednak, przedostawszy się — istotnie za sprawą Stanisława Wasylewskiego — do świadomości elity intelektualnej lat 30., wywołał długą dyskusję. Zdominowały ją głosy przeciwko ożywianiu rzecz. *Polactwo* jako wyrazu z nietypowym dla nazw etnicznych sufiksem *-ctwo*, wyrazu stanowiącego prawdopodobnie kalkę niemieckiego pejoratywu *die Polackei* i na dodatek wywołującego złe skojarzenia pojęciowe i fonetyczne (por. *żołdactwo*, *kułactwo*; *łajdactwo*, *partactwo*). Obronie *Polactwa* poświęcił Osmańczyk w swym *Leksykonie* niemal cały artykuł hasłowy, przypominając szereg wyrazów na *-ctwo* zabarwionych neutralnie bądź pozytywnie (np. *szlachectwo*, *junactwo*, *gwarectwo*; od siebie dodam przede wszystkim *bractwo*) i różnicując wyrazy *Polonia* i *Polactwo* (jako dwa określenia „gromady polskiej

[1] *Leksykon Polactwa w Niemczech* nosi na stronie tytułowej datę 1939, ale wydrukowano wówczas tylko 19 z zaplanowanych 30 arkuszy, reszta z początkiem wojny uległa zniszczeniu. Jedyny ocalały egzemplarz części wydrukowanej wznowiono w r. 1973 w postaci wydania fototypicznego (IŚ, PWN, Warszawa-Wrocław 1973; cytat ze strony 602 tego wydania).

[2] R. Fiedler, *Tam jest jeszcze kęs Polactwa. Wybór pism pastora z Międzyborza.* Wstęp i oprac. S. Gajda, Opole 1987, s. 70.

zagranicą") na korzyść tego drugiego. Osmańczyk starał się też usankcjonować rzecz. *Polactwo* poprzez użycie go w tytule broszury wydanej w roku 1938 z okazji Kongresu Polaków w Niemczech (*Polactwo Walczące*) i leksykonu Związku Polaków w Niemczech (wspomniany *Leksykon Polactwa w Niemczech*).

Po zakończeniu działań wojennych kilkakrotnie powracano do dyskusji nad wyrazem *Polactwo*, jednak mimo to, a może wskutek ujemnego tonu tej dyskusji[3], nie wszedł on do języka ogólnego i został zapomniany. Tymczasem przecież trafną była uwaga Osmańczyka, że spośród określeń *Naród Polski*, *Polacy*, *Polactwo* „każde treść odrębną oznacza" — istniał więc w rzeczowniku *Polactwo* obszar treściowy „do zagospodarowania".

Język zwykle nie pozostawia takich możliwości niewykorzystanymi, skorzystał więc w końcu z wyrazu *Polactwo*, tyle że kilkadziesiąt lat później i w zupełnie odmiennym znaczeniu. W roku 2004 opublikowany został zbiór szkiców Rafała A. Ziemkiewicza pod tytułem *Polactwo* właśnie. Książka ta stała się bestsellerem i wywołała żywą dyskusję głównie w nowych mediach: w telewizji i na forach internetowych. Wiosną roku 2006 wyszukiwarka portalu Google.pl przyniosła ponad 26 tysięcy odsyłaczy do hasła *Polactwo* — w zdecydowanej większości do samej książki Ziemkiewicza lub do głosów na jej temat. Dla ich autorów za nazwą *Polactwo* (także w pisowni *polactwo*) kryją się „obywatele RP zdeprawowani przez 40 lat komunizmu, pozbawieni zasad, nieutożsamiający się z państwem, nieuczciwi i niezdolni do poprawy swego bytu. Wstydzą się bycia Polakami i mają z tego powodu straszliwego kaca" (P. Pietrasz); „to znacząca część polskiego społeczeństwa, wykazująca się przede wszystkim nieuczciwością, zawiścią, nieufnością, lenistwem, nieudacznictwem i zmuzułmanieniem (tzn. brakiem woli walki o przetrwanie)" (K. N. Kuźnik), „to zaraza, która toczy nasz kraj mlekiem i miodem płynący [...], rodzaj pseudofilozofii o mentalności prostaka i chamusia, którego za komuny traktowano jak największy skarb i którego głaszcze się po głowie teraz." (G. W. Kamiński). „Polsce — komentuje książkę Ziemkiewicza Teresa Bochwic — w tej chwili najbardziej zagrażają Polacy, a raczej ich niewykształcona, roszczeniowa, ale niezwykle aktywna politycznie część, wspierana przez wykształcone najczęściej, ale cyniczne i sprzedajne, wywodzące się z niej pseudoelity. [...] Ta część narodu to spsiali i rozgoryczeni Polacy, którzy zamienili się lub powoli zamieniają w tytułowe «polactwo»". „Diagnoza Ziemkiewicza — konkluduje (z innych pozycji światopoglądowych) Mariusz Agnosiewicz — jest następująca: mentalność przeciętnego Polaka (polactwa) to mentalność fornala, parobka folwarcznego, który niczym zaraza rozplenił się w Folwarku Rzeczpospolita. Skąd się wziął współczesny fornal jako typ dominujący? To efekt pół wieku tresury komunistycznej, która takie a nie inne postawy premiowała i stymulowała".

[3]Dyskusję tę referuje Stanisław Gajda we wstępie do cytowanego wydania pism pastora Fiedlera.

Internauci nie ukrywają zdecydowanie negatywnej konotacji tego rzeczownika: „Na pewno neologizm «polactwo» to odrażająca nazwa, kojarząca się w oczywisty sposób z robactwem" (T. Bochwic), „Rafał A. Ziemkiewicz użył pod naszym adresem wzgardliwszego, jak uważam, określenia: «Polactwo», które sugeruje jakieś robactwo".[4] A jednak istniało, widać, jakieś społeczne zapotrzebowanie na tego rodzaju określenie, skoro zostało ono dostrzeżone i podchwycone nie tylko przez zawodowych publicystów, ale przez szeregowych internautów, którzy w blogach i na czatach posługują się rzeczownikiem *Polactwo* już bez definicyjnych formułek, lecz jako regularnym wyrazem języka polskiego; por.:

Wstyd mi za **Polactwo**, które nie chodzi na wybory i pozwala, aby 3% moherów decydowało o losach Polski. Brać przykład z Ukrainy!

W Polsce nic nie ma prawa się udać. Jak ktoś odniesie sukces, to **Polactwo** musi go zniszczyć. To jest ponadpartyjny trend, nasza narodowa specjalność.

W ogóle to znów mam nawrót wszechogarniającej złości na **polactwo**. Gdzie nie stanąć roi się od psich kup, petów, śmieci; Polacy niedomyci, chamscy i głupi jak diabli [...]; w Centrum roi się od złodziejskich straganiarzy, to samo przy Sobieskiego róg Dolnej (przejść się nie da, a wszędzie walają się tony śmieci i ulotek).

Na przestrzeni ostatnich 70 lat rzeczownik *Polactwo* pojawił się więc na obrzeżach polszczyzny ogólnej dwukrotnie. I za pierwszym, i za drugim razem oznaczał określoną zbiorowość Polaków: w latach 30.–40. XX wieku — wspólnotę Polaków tworzących aktywne i zorganizowane skupisko w warunkach III Rzeszy, a w pierwszych latach wieku XXI — bierną, niechętną zmianom i wsteczną część polskiego społeczeństwa postpeerelowskiego. Użytkownicy wyrazu *Polactwo* w jego funkcji pierwszej, mając poczucie dawnych i głębokich ludowych korzeni tego wyrazu, wiązali z nim skojarzenia zdecydowanie pozytywne, których wspólny mianownik dałby się odnaleźć w wyrazach *braterstwo* i *bractwo*. Użytkownicy wyrazu *Polactwo* w jego funkcji drugiej wiążą z nim skojarzenia zdecydowanie negatywne, których wspólnym mianownikiem jest świadomie przez nich przywoływany wyraz *robactwo*. Wyraz *Polactwo* można więc uznać za szczególny przykład enantiosemii: semantyczno-funkcjonalnego rozszczepienia jednego i tego samego wyrazu na dwa przeciwstawne sobie warianty leksykalno-semantyczne i aksjologiczne.

Wariant pierwszy — określmy go jako *Polactwo*$_{(+)}$ — nacechowany pozytywnie i niosący treści konstruktywne, wspólnotowe, integrujące, nie utrzymał się w polszczyźnie ogólnej, co wypada uznać za fakt głęboko symboliczny. Wariant drugi, tj. *Polactwo*$_{(-)}$, nacechowany negatywnie i niosący treści izolacjonistyczne,

[4] Wzgardliwszego, zdaniem autora wypowiedzi na stronie apener.blox.pl, niż *Judajczykowie*, którym to wyrazem 29 marca 2006 r. Stanisław Michalkiewicz w głośnym felietonie na antenie Radia Maryja określił Żydów.

wykluczające, destrukcyjne, okazał się na początku lat 2000. przydatny dla oznakowania zespołu treści, dla których bliskoznaczne określenie *homo sovieticus* okazało się, widać, niewystarczające: nie miało w sobie ani koniecznego tu pierwiastka zbiorowości, ani elementu swojskości. Przejęte z zewnątrz, nie dla wszystkich zrozumiałe, noszące piętno inteligenckości, pozostało tylko gościem i tylko na łamach polskiej publicystyki wysokiej.[5] *Polactwo* ze znakiem minus stało się natomiast własnością najbardziej demokratycznej przestrzeni dzisiejszego dyskursu: Internetu.

Złożone losy wyrazu *Polactwo*, nieodnotowanego, dodajmy, przez jakikolwiek ze słowników ogólnych języka polskiego, wydają się symptomatyczne dla dzisiejszych dyskusji na temat istoty polskości. Opisane tu enantiosemiczne rozszczepienie pojęcia *Polactwo* jest w pewnej mierze paralelne wobec treściowego rozdwojenia pojęcia *polskość* i rozpięcia go między przeciwstawnymi paradygmatami historyczno-kulturowymi: z jednej strony otwartym i wielokulturowym, zwanym czasem „jagiellońskim" albo „gombrowiczowskim", z drugiej — zamkniętym, etnicznym, ksenofobicznym (zwanym „piastowskim" albo „sienkiewiczowskim); podział ten odzywa się echem we współczesnym nam rozgraniczaniu „Polski liberalnej" i „Polski solidarnej".

I ten fakt właśnie chciałbym uprzytomnić. Los wyrazu *Polactwo* nie ma charakteru incydentalnego: jest ilustracją, ale i pochodną świadomości Polaków najnowszej doby, obejmując i inne pojęcia naszego dyskursu. Dla przykładu, rzeczownik *polackość* pojawił się w tekstach dyskursu polskiego w tym samym czasie, kiedy dyskusja nad książką Rafała Ziemkiewicza osiągała swoje apogeum; ponieważ to samo jest także miejsce — czaty i blogi internetowe — można założyć, że *polackość* jest swego rodzaju pochodną *Polactwa*$_{(-)}$. Inna jest natomiast frekwencja tego wyrazu: podczas gdy *Polactwo*$_{(-)}$ miało na portalu Google.pl, przypomnę, odsyłacze do 26 000 stron, hasło *polackość* miało w tym samym czasie i na tym samym portalu ledwo 13 odsyłaczy (ściślej — 6 z powtórzeniami); co więcej, liczba ta na przestrzeni półrocza niemal nie uległa zmianie. *Polackość* wydaje się więc efemerydą i jego nieobecność w słownikach języka polskiego nie dziwi — nie zmienia to jednak faktu, że jest też ten wyraz faktem językowym, który z jakichś przyczyn i dla zaspokojenia jakichś potrzeb jednak w polszczyźnie zaistniał.

[5]Trafną, moim zdaniem, charakterystykę zbiorowości, kryjącej się za nazwą *Polactwo*, z odniesieniem do pojęcia *homo sovieticus* dał Mariusz Agnosiewicz: „Głównym zatem problemem społeczno-politycznym Polski jest aktualnie zmiana systemu bez zmiany mentalności, która była kształtowana w poprzednim systemie: człowiek typu *homo sovieticus*, powszechny bezład, inercja, niechęć do angażowania się w cokolwiek, tumiwisizm, hołdowanie mierności, przeciętności, niewysilaniu się, luzactwu, zawiść do wszystkiego, co nie jest równie mierne, a zarazem łatwe popadanie w puste postawy bałwochwalcze (Jan Paweł II, Małysz). To jest przeciętny typ Polaka, typ wyhodowany na potrzeby ustroju poprzedniego" (www.racjonalista.pl). Określenie *homo sovieticus* zostało stworzone przez Aleksandra Zinowjewa, w Polsce adaptował je i upowszechnił ks. Józef Tischner.

Czy *polackość* jest derywatem słowotwórczym od *Polactwa*, to rzecz do dyskusji; być może za *polackością* kryje się fonetycznie odczytany niemiecki pejoratyw *Polacken* z całą jego pogardliwą otoczką konotacyjną. Nie ulega jednak dla mnie wątpliwości, że bez autorskiego pojęcia / wyrazu *Polactwo*$_{(-)}$ wyraz *polackość* by nie powstał — *Polactwo*$_{(-)}$ przetarło *polackości* drogę do dyskursu, ośmieliło użytkowników polszczyzny, by sami wyraz o takiej kondensacji emocji negatywnych stworzyli. Sześć zaledwie cytatów, jakimi dysponuję, nie pozwala na szczegółową analizę wyrazu *polackość*, wydaje się jednak, że jest to autopejoratyw zrodzony z wnikliwego samooglądu, do którego niezbędny był dystans wobec oficjalnego wzorca polskości — dystans myślowy, czasem także przestrzenny; por.:

I taki burdel na każdym kroku, gdzie nie spojrzeć, wyziera ta **polackość**. Dzięki ci, o Unio Europejska, żeś pozwoliła naszemu kraikowi wejść do pierwszej grupy wizowej w Australii i pokaźna gromada „studentów" zjeżdża do tego urokliwego miejsca ciężko pracować nad poprawą wizerunku Polaka po drugiej stronie kulki. [Blog Polaka pracującego w Australii; www.antipodes.blox.pl]

Chciałem też napisać o Polsce. I tym, czego się stopniowo pozbywam. Tracę polskie piórka, które stroszą rodacy. [...] Chciałbym o tym bardzo napisać, ale nie potrafię, nie teraz. Może jestem za głupi, a może lepiej wcale nie pisać o tym, co widzę z dystansu [...]. Polska, polskość, **polackość**, ość nieświeżej ryby w przełyku. Szczególnie z daleka, z kraju przekwitłej wiśni [z Japonii], kacotwórczej sake, niespodziewanie pięknych kobiet, kraju, który nie jest perfekcyjnym, ale bardzo dobrym [...]. [Blog Polaka w dłuższej podróży po Dalekim Wschodzie; www.bartpogoda.net/archiwum]

Widzę, że rozmowa z tematu LPR przeszła na **polackość** oraz jej „gorszą lepszość" od średniej europejskiej. Chyba muszę coś napisać od siebie, zaraz się wszyscy pozabijacie o narodowe symbole w obronie naszej DUMY NARODOWEJ czy osobistego poczucia HONORU. [...] [Tymczasem] Nie mamy prawa być DUMNI ani z dramatów Gombrowicza ani też z sukcesów Małysza (którego notabene nigdy nie oglądałem w odróżnieniu od oglądanej na scenie „Historii" Gombrowicza). To po prostu jakaś narodowa paranoja. [...] TO WSZYSTKO ZŁUDA NARODOWA... Liczy się indywidualna odpowiedzialność oraz historia osobista i rodzinna, a narodowy przymus ani ideologia nie tłumaczą osobistych win poszczególnych ludzi. [Forum dyskusyjne www.zieloni.org.pl]

Niektórzy jednak, w ślad za LPR i przekupkami „z bożej łaski" z rozpędu stają po stronie „faryzeuszy", broniących jedynej interpretacji PRAWDY! Faryzeusze wraz z ludem krzyżowali Chrystusa 2000 lat temu, a dziś nowi faryzeusze wraz z nagonionym przed telewizory tłumem „moherowych beretów" zabierają się do krzyżowania każdego, kto ma odwagę mówić odważnie językiem sztuki. [...] Dziś jeszcze możecie bzdurzyć do woli, ale kiedy zakażą myślenia, będziecie bzdurzyć na rozkaz, bo wolnej woli wam już nie starczy. [...] **POLACKOŚĆ** znów zwycięży CZŁOWIEKA? [Forum www.pl.indymedia.org poświęcone rozprawie sądowej przeciwko Dorocie Nieznalskiej]

Bilet [na koncert zespołu Judas Priest] kupuję jutro. Jeśli ktoś z okolicy chętny, robimy ekipę. Tylko nie chlać przed koncertem! Ograniczyć swą **polackość** i słuchać muzy, oglądać koncert... [www.hardrock.com.pl]

Cóż, tu wychodzi nasza **polackość**. Najlepiej narzekać i doszukiwać się wszędzie przekrętów i afer. [Zdanie z blogu na www.forum.gildia.pl w odpowiedzi na głos, iż „każde kliknięcie zasila portwel [sic] prywatnej kieszeni, ergo ludzie bogaci stają się bardziej bogaci]

Jakkolwiek różne wydają się macierzyste zaplecza obu wyrazów — *Polactwo*$_{(-)}$ uformowało się raczej w prawicowej, narodowo-katolickiej sferze rodzimego dyskursu, *polackość* w sferze wobec niej krytycznej — zaistnienie obu tych pojęć jest sygnałem faktu, że wyraz *polskość* stał się komunikacyjnie niewystarczający, tj. utracił zdolność obsługiwania całej sfery publicznej dyskusji o sprawach Polski i Polaków. Wyraz *polskość* nie stracił przy tym racji bytu, odnoszę jednak wrażenie, że przynajmniej w określonych sferach polskiego dyskursu publicznego zmienił on swój status: z pojęcia ogólnego przekształcił się w swego rodzaju hiperonim wobec dwóch wzajemnie się wykluczających nader swoistych kohiponimów: jednym jest *prawdziwa polskość*, drugim — *polackość*.

Jeszcze jednym wyrazem wciągniętym na orbitę „dyskursu rozszczepionego" jest przymiotnik *polskojęzyczny*. Odnotowany został po raz pierwszy dopiero przez suplement do *Słownika Języka Polskiego* pod red. Mieczysława Szymczaka (1992), gdzie zdefiniowano go następująco: 'mówiący językiem polskim, związany z językiem polskim'. Znaczenie to jest w ramach polskiego dyskursu publicznego istotnie realizowane: na stronach internetowych biur podróży i firm komputerowych wyraz *polskojęzyczny* regularnie pojawia się w połączeniach z wyrazami: *serwis*, *kwartalnik*, *dodatek*, *przewodnik*, *katalog*, *rezydent*, *pilot*, *komputer*, *interfejs*, *program antywirusowy*. Ale w części polskiego dyskursu publicznego wyraz *polskojęzyczny* nabrał dodatkowego znaczenia o bardzo wyrazistej konotacji. Znaczenie to realizowane jest głównie w mediach skrajnej polskiej prawicy o zabarwieniu narodowo-katolickim, a jego głównym nośnikiem jest frazem *prasa polskojęzyczna* i jego bliskoznaczniki pragmatyczne. Treść tego znaczenia Sergiusz Kowalski i Magdalena Tulli w swym *Raporcie o mowie nienawiści* (2003: 544) eksplikują następująco:

polskojęzyczny '*eufem. iron. pejor.* podszywający się pod polskość, zwł. żydowski; nawiązanie do przedwojennego (wówczas opisowego) określenia prasy żydowskiej w j. polskim, dziś mocno nacechowane emocjonalnie; służy odsądzeniu od polskości; ne media, kino, prasa, elity: „polskojęzyczne mass media wmawiają nam, że żyjemy w kraju normalnej demokracji i w kraju prawa"

Raport Kowalskiego i Tulli zawiera szereg użyć przymiotnika *polskojęzyczny* w takich np. kontekstach[6]:

Zagraniczny kapitał objął tak duży udział w polskiej prasie codziennej, że trzeba było stworzyć kategorię **prasy polskojęzycznej**. [ND: 34]; **Kino polskojęzyczne**. [ND: 40]; **Polskojęzyczni** [...] się nie liczą ze zdaniem Polonii, im, a konkretnie ich politycznym dysponentom Polonia przeszkadza, bo jest zbyt polska. [ND: 83]; TVP, czyli **my polskojęzyczni**. [ND: 85]; Gdy dziś patrzymy na metody, jakimi kierują się różne **polskojęzyczne media** [...], to bez trudu dostrzegamy, że PRL-owska inżynieria społeczna święci swoje triumfy. [ND: 124]; **Polskojęzyczne mass media** wmawiają nam,

[6]Skrót ND oznacza „Nasz Dziennik", NP — „Naszą Polskę"; strony według *Raportu o mowie nienawiści*.

że żyjemy w kraju normalnej demokracji i w kraju prawa. [...] Polska została zainfekowana, czyli inaczej mówiąc: zamiast zbóż w jej społeczeństwie rosną same chwasty. [...] od 1945 roku Polska nie miała swoich szpiegów tylko **sowieckich polskojęzycznych**. [ND: 152–153]; ...na uwielbienie ze strony największego **polskojęzycznego dziennika** [„Gazety Wyborczej"] mogą liczyć tylko ludzie z towarzysko-ideowej sitwy redaktora naczelnego. [NP: 277]; Drogi Rodaku [...], kupujesz **gazety i czasopisma nie polskie, a polskojęzyczne**, słuchasz „jedynie słusznych" programów radiowych i telewizyjnych. [NP: 283]; Adam Michnik, jeden z wiodących polskich Żydów i naczelny redaktor największego **polskojęzycznego dziennika** „Gazeta Wyborcza", opowiadał w talmudycznym stylu przed kamerami austriackiej telewizji, że Polacy są stadem baranów. [NP: 302]

Tym samym przymiotnik *polskojęzyczny* z wyrazu o znaczeniu 'polski, nasz' przekształcił się w etykietę piętnującą tę inność, która — jako stanowiąca zagrożenie — uznawana jest za obcość. Mówiąc ściślej, w jednym z pól naszego dyskursu publicznego przymiotnik *polskojęzyczny* nadal ma znaczenie 'polski, nasz', równocześnie jednak w drugim z pól regularnie realizuje znaczenie mu przeciwne: 'nie nasz, niepolski, obcy, wrogi', niesione zarówno przez sam przymiotnik *polskojęzyczny*, jak i przez ciąg jego bliskoznaczników pragmatycznych, które stanowią dziś nieodłączną część polskiego ksenolektu[7]. Ten szereg bliskoznaczników przybrał następującą postać: **polskojęzyczny** ≅ *„polski"* ≅ *„nasz"* ≅ *antypolski* ≅ *pseudopolski* itd. (wszystkie w sensie 'żydowski = obcy = wrogi'), który to ciąg z kolei w danym — i tylko w danym — wycinku naszego dyskursu publicznego jest z kolei zbiorowym biegunem opozycji antonimicznej wobec jednostek (*prawdziwie*) *polski*, *rzeczywisty Polak*.

Operowanie tymi wyrazami obserwowałem w szerszym kontekście dzisiejszego polskiego dyskursu europejskiego[8]. Są to w istocie dwa subdyskursy: (pro)europejski (E) i antyeuropejski (AE), rozdzielone stosunkiem do Unii Europejskiej. Między podmiotami tych subdyskursów nie toczy się dialog, który zakłada wszak istnienie systemu uzgodnionych wartości wspólnych: obie strony prowadzą dwa równoległe monologi, nie tylko niesprowadzalne do wspólnego mianownika pojęciowego i aksjologicznego, ale operujące dwiema rozbieżnymi logikami: wielowartościową logiką dialektyczną (E) i dwuwartościową logiką formalną, logiką wykluczonego środka (AE). Mechanizm praktycznego wcielania w życie tej logiki w dyskursie AE — a jest to obecnie dyskurs ekspansywny i zapewne nawet dominujący[9] — można roboczo zapisać następującymi formułami:

[7]Termin *ksenolekt* przejmuję od Stanisława Gajdy z jego rozważań nad agresją językową (Gajda 2002: 64).

[8]Raport z tych obserwacji zawarłem w złożonym do druku stustronicowym opracowaniu *„Europejskość" w najnowszym polskim dyskursie politycznym* wykonanym w ramach realizacji ogólnopolskiego projektu zamawianego „Polskie dziedzictwo kulturowe w nowej Europie" (PBZ-KBN–085/H 01 2002, kier. Ryszard Nycz; opolską częścią projektu — „Język polski w europejskiej przestrzeni kulturowej" — kierował Stanisław Gajda).

[9]Już po zakończeniu konferencji „Opozycja swój / obcy (inny)" ukazała się w „Gazecie Wy-

'to, co w dyskursie E uważane jest za wartość, w dyskursie AE — czyli naprawdę — jest antywartością'

'to, co w dyskursie E uważane jest za antywartość, w AE — czyli naprawdę — jest wartością'

'to, co w E jest czarne, w AE, czyli w istocie, jest białe'

'to, co w E jest białe, w AE, czyli w istocie, jest czarne'

Także więc leksem *Europa* i jego pochodne (*Europejczyk*, *europejski*, *europejskość*) należy więc uznać za jednostkę nacechowaną w dyskursie polskim enantiosemicznie: werbalizują one dwie przeciwstawne wiązki cech i wartości, obsługując dwie przeciwstawne sfery jednego politycznego dyskursu ogólnego. Jesteśmy naocznymi świadkami sytuacji, w której między głównymi podmiotami dyskursu politycznego (a zapewne i szerzej: publicznego) nie tylko nie ma zgody co do treści pojęć podstawowych, ale istnieje fundamentalna rozbieżność w ich interpretacji: co w sferze dyskursu E jest nazywane *polskim*, w dyskursie AE uważane jest za *polskie*, *antypolskie* lub *polakożercze*; co w dyskursie AE określa się jako *patriotyczne* i *narodowe*, w dyskursie E nosi miano *szowinistycznego* i *nacjonalistycznego*; co jedna strona nazywa *tolerancją* i *neutralnością światopoglądową*, strona druga określa jako *relatywizm moralny* i *zamach na Kościół katolicki*; czemu jedni nadają miano *Europy* i *Europejczyka*, drudzy — miano *tak zwanej Europy*, *„Europy"*, *tak zwanego Europejczyka*, *„Europejczyka"*, *neoeuropejczyka* — itd. Zawartość dyskursu E i AE mają się do siebie tak, jak pozytyw i negatyw, świat i antyświat, przy czym chociaż światy te reprezentują zwykle tylko przywódcy i działacze partii, to tworzą je nie elity polityczne, lecz rozległe grupy społeczeństwa (elektoraty).

Reasumując: wyrazy *Polactwo*, *polskość*, *polski*, *polskojęzyczny*, nawet *Polska*, a także wyrazy tworzące europejski krąg tematyczny okazują się w całościowej skali współczesnego dyskursu polskiego enantiosemiczne. Mogą być mylone, gdyż treść negatywna „podszywa się" pod przymiotnik neutralny; innymi słowy, jedna i ta sama etykieta werbalna służy znakowaniu dwóch zespołów treściowych

borczej" dokonana przez Michała Głowińskiego analiza „języka, jakim posługuje się obecna ekipa rządząca, jej zwolennicy i propagandyści"; w swej istocie jest to analiza zjawisk, które nazwałem dyskursem AE. Głowiński pisze m.in.: „Przedstawiciele władzy postępują w taki sposób, jakby dysponowali w dużym stopniu uprawnieniami do takiego operowania słowami, które pozwala na swobodne kształtowanie ich znaczeń, zabarwień, konotacji. Spotykamy się z zaawansowanymi dowolnościami semantycznymi. [...] Panowanie władzy nad językiem, na szczęście obecnie niepełne, wyraża się w tym, że przyznaje sobie ona prawo narzucania słowom i formułom dogodnych dla siebie znaczeń, zakresów semantycznych, a także współczynników aksjologicznych" (Głowiński 2006: 16). Przytaczam te sądy, gdyż mogą one Czytelnikowi uprzytomnić, dlaczego do czterech eksplikacyjnych formuł obrazujących mechanizm rządzący dyskursem AE nie tylko wprowadziłem zawłaszczające operatory *czyli naprawdę*, *czyli w istocie*, ale i wyróżniłem je spacją jako tych formuł część najistotniejszą.

w swej głębszej istocie przeciwstawnych ('nasz' *vs* 'nie nasz, obcy'). Symptomatyczny i symboliczny dla tej sytuacji stał się fakt, że jednego i tego samego dnia — 7 października 2006 roku — w jednej części Warszawy Jarosław Kaczyński twierdził wobec kilku tysięcy swoich zwolenników: „Tu jest Polska!" — i w tym samym czasie w innej części Warszawy Donald Tusk mówił do kilkunastu tysięcy swoich zwolenników, a przeciwników Kaczyńskiego: „Tu jest Polska!". W mojej opinii świadczy to o uformowaniu się w ramach dyskursu jednego społeczeństwa dwóch antagonistycznych systemów pojęciowo-aksjologicznych utrudniających, a czasem wręcz uniemożliwiających Polakom wzajemne rozumienie się i współdziałanie.

Literatura

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Fiedler Robert, 1987, *Tam jest jeszcze kęs Polactwa. Wybór pism pastora z Międzyborza*. Wstęp i oprac. S. Gajda, Opole: Instytut Śląski.

Gajda Stanisław, 2002, *Agresja językowa w stosunkach międzyludzkich*, [w:] *Język narzędziem myślenia i działania*, (red.) W. Gruszczyński, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Głowiński Michał, 2006, *Dramat języka. Uwagi o mowie publicznej IV RP*, „Gazeta Wyborcza" nr 275, s. 16–17.

Grzesiak-Feldman Monika, 2006, *Tożsamościowe uwarunkowania posługiwania się stereotypami*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kowalski Sergiusz, Tulli Magdalena, 2003, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Leksykon Polactwa w Niemczech [1939]. Wydanie fototypiczne, Warszawa-Wrocław 1973: Instytut Śląski w Opolu, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Lipski Jan Józef, 2006 [1981], *Dwie ojczyzny — dwa patriotyzmy*, „Gazeta Wyborcza" nr 224, s. 22–26.

Ziemkiewicz Rafał A., 2004, *Polactwo*, Lublin 2004: Wydawnictwo Fabryka Słów.

WHEN ONE OF US BECOMES ONE OF THEM

In the theory of stereotypes, the "us-them" opposition is usually associated with inter-ethnic relations, but the conception of foreignness may also appear within a single ethnic group. The peasant-dialectal collective noun *Polactwo* 'Polishness' was in the 1930's popularized by Edmund Osmańczyk as the name of a "community fighting for a single cause". Several decades later, through a book by Rafał Ziemkiewicz, the same word gained currency as a contemptuous term for a passive, distrustful, backward portion of the Polish post-socialist society. The word thus became an example of enantosemy: a semantic-functional split of one and the same word into two opposite lexical-semantic and axiological variants. The analysis of other words derived from *Polska* 'Poland', *Polak* 'Pole' (*polskość*, *polackość* 'Polishness', *polskojęzyczny* 'Polish-speaking') shows that the enantosemy seems to infiltrate the whole contemporary Polish discourse, revealing deep divisions in the identity of Poles.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Paweł Nowak
(Lublin)

OPOZYCJA *SWÓJ / OBCY* A SKUTECZNOŚĆ KOMUNIKACJI — WYBRANE ZAGADNIENIA

Opozycja SWÓJ / OBCY ma istotne znaczenie dla komunikacji, dla skutecznej, fortunnej realizacji każdego aktu mowy. Opozycja ta przybiera w komunikacji wiele form, autor próbuje na przykładzie współczesnych polskich tekstów reklamowych i politycznych ukazać niektóre z nich, jego zdaniem najistotniejsze. Wychodząc od tezy wyłożonej w książce Krecha, Crutchfielda i Ballacheya (1962), że skuteczna komunikacja możliwa jest przede wszystkim między ludźmi, którzy *mają wspólne postrzeżenia, pragnienia i postawy*, a więc są traktowani jako SWOI, a nie OBCY, i nawiązując do pracy Jerzego Bralczyka (1991) o mechanizmach propagandowych w czasach komunistycznych, autor sygnalizuje zabiegi poprawiające skuteczność wypowiedzi, z których korzysta nadawca w komunikacji do SWOICH o OBCYCH, do OBCYCH o SWOICH czy wreszcie do SWOICH o SWOICH. Chodzi zwłaszcza o sposoby utożsamiania się nadawcy z grupą SWOICH poprzez przyjęcie ich stylu wypowiedzi oraz rytuałów komunikacyjnych. W przestrzeni komunikacji społecznej (reklama, *public relations*, mass media i polityka) pojawiają się nieustannie coraz to nowsze, nie zawsze udane sposoby wykorzystania opozycji SWÓJ / OBCY. Jako drogi do sukcesu komunikacyjnego nadawcy wybierają: wykorzystanie odpowiedniego gatunku mowy, odwołanie do wspólnoty doświadczeń z odbiorcami masowymi, schlebianie (albo po prostu rzeczywiste skłanianie się ku) gustom, postawom i poglądom odbiorców.

Kultura jest komunikacją.
(Hall 1987: 105)

Utożsamienie kultury i komunikacji dokonane przez amerykańskiego etnologa Edwarda T. Halla w pierwszej połowie XX wieku, a następnie konsekwentnie propagowane w kolejnych pracach tego autora może budzić i budzi wśród innych badaczy różne wątpliwości. Ta efektowna retorycznie formuła zestawia bowiem obok siebie, a w zasadzie zrównuje ze sobą, dwa pojęcia, które funkcjonują na różnych

płaszczyznach humanistyki jako pojęcia podstawowe, a ich definiowanie polega jedynie na wyznaczeniu zakresów i obszarów tych pojęć, ponieważ są tak elementarne i jednocześnie złożone (na tym polega paradoks), że inne objaśnienia ich istoty, poza plezjonimicznymi, nie są możliwe.

Jednak ogrom zakresów obsługiwanych przez pojęcia komunikacji i kultury, podobieństwo obu widoczne w ich hiperonimiczności w stosunku do innych pojęć i zjawisk badanych przez nauki humanistyczne prowokuje do odwrócenia sądu E. T. Halla i stwierdzenia, że komunikacja jest kulturą albo, idąc tropem wyznaczonym przez Edwarda Sapira i Benjamina L. Whorfa (Anusiewicz 1995: 19–20), sformułowania hipotezy: „Tyle kultur, ile komunikacji i tyle komunikacji, ile kultur". Podkreślane w sparafrazowanej hipotezie obustronne zależności pomiędzy kulturą i komunikacją oraz ich relatywizacja łączą oba te pojęcia z koncepcją językowego obrazu świata i kategorią SWOJEGO i OBCEGO, której fundamentalnego znaczenia dla języka i kultury nie trzeba przecież udowadniać.

Potwierdzeń obecności analizowanej opozycji w semantyce każdego języka naturalnego, a zatem i w znaczeniach każdego komunikatu w tych językach sformułowanego, dostarczają zarówno znaczenia pojedynczych wyrazów, jak i konstrukcji frazematycznych oraz związków frazeologicznych. Szczególnie wyrazista w zasobie leksykalnym większości systemów językowych jest obecność OBCEGO, co według Jurija M. Łotmana (Łotman 1986) należy tłumaczyć koniecznością właściwego zdefiniowania, a w zasadzie właściwego ocenienia, wyraźnie negatywnego wartościowania i uprzedzeniowej klasyfikacji wszystkiego, co znajduje się w świecie OBCYCH, podczas gdy kategorię SWOICH określają obecne w presupozycjach negacje cech przypisanych OBCYM i ich rzeczywistości. Użyte do charakterystyki OBCEGO środki i mechanizmy językowe z wyraźnie zaznaczonym negatywnym wartościowaniem oraz brakiem akceptacji dla jego zachowań i poglądów prowadzą do emocjonalizacji komunikatu i wydobycia na pierwszy plan ekspresywno-impresywnej, a nie poznawczej funkcji wypowiedzi, np.:

Hańba medialnym kłamcom.
„Nie" antypolskim gadzinówkom i szczekaczkom III RP. („Gazeta Wyborcza" 09.10.2006)

Oba przytoczone hasła pochodzą z transparentów, jakie nieśli przed sobą uczestnicy manifestacji politycznych, które odbyły się w Warszawie 7 października 2006 roku. O ile pierwsze z nich poprzez użyte w nim wyrazy bardzo czytelnie i negatywnie wskazuje, charakteryzuje i definiuje OBCYCH jako nieuczciwych dziennikarzy przez etykietkę peryfrastyczną *medialni kłamcy* oraz jednowyrazową określającą ich czyn (*hańba*), o tyle drugie hasło operuje negatywnymi skojarzeniami, konotacjami, które biorą się z ekspresji wypowiedzi, a nie tylko ze znaczeń jej poszczególnych składników. Zbudowane jest ono bowiem z jawnie wartościującego określenia *antypolskie* oraz z dwóch wyrazów, które dla wielu użytkowni-

ków języka polskiego mają już jedynie zatarte i niejasne znaczenie lub też zgoła nie mają go wcale. W *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* pod red. S. Dubisza (2003) słowo *gadzinówka* opatrzone zostało kwalifikatorami *środowiskowe prasowe* i zdefiniowane jako 'prasa będąca na usługach okupanta lub władzy totalitarnej', a definicje określenia *szczekaczka* jako, po pierwsze, 'głośnika ściennego lub radia; w czasie II wojny światowej: megafonu ulicznego, przez który okupanci hitlerowscy podawali wiadomości dla ludności polskiej', a po drugie, 'kobiety gadatliwej, krzykliwej, skłonnej do kłótni i plotkowania' opatrzone kwalifikatorami *potoczne pogardliwe*. Oba rzeczowniki, a zwłaszcza *gadzinówka*, są już wyrazami, które wychodzą z użycia i nie należą do podstawowego zasobu leksykalnego polszczyzny, można zatem uznać, że ich pojawienie się na transparencie w dwojaki sposób wskazywało na OBCYCH. W sensie ścisłym hasło adresowane było do SWOICH, odbiorców znających realia Polski wojennej i/lub powojennej, czyli osób w wieku 50 lat i więcej, którzy rozumieli, że przeciwnikami autorów napisu są dziennikarze, a nie np. gadatliwe kobiety, ponieważ znali dokładnie sens użytych w nim słów. Jednak nawet nieznajomość znaczenia obu tych wyrazów nie pozbawia tego hasła ekspresji i negatywnego wartościowania. Zarówno *gadzinówka*, jak i *szczekaczka* są w bardzo czytelny dla każdego odbiorcy sposób wyrazami pochodnymi od słów *gad/gadzina* i *szczekać*, które w odniesieniu do ludzi są skrajnie deprecjonujące przez wykorzystanie w ich semantyce procesu animalizacji. Odpowiedzi na pytanie, kim są *gady* i kto *szczeka*, dostarcza konsytuacja, z której z łatwością można wywnioskować o przeciwnikach, oraz o jakiej partii, i dziennikarzach krytykujących polityków, jest w tym haśle mowa.

Omówione powyżej przykłady pokazują tylko kilka z wielu zjawisk semantycznych i różnorodnych mechanizmów językowych, które służą użytkownikom języka naturalnego do ujawnienia, ukazania na powierzchni tekstu krytyki OBCEGO czy też po prostu wydobycia istniejącej w językowym obrazie świata opozycji SWÓJ — OBCY.

Jednak semantyczny wymiar analizowanej opozycji nie wyczerpuje w pełni znaczenia SWOICH i OBCYCH dla komunikacji, a zwłaszcza dla jej skuteczności, fortunności. To chyba właśnie między innymi ze względu na istnienie tej kulturowej dychotomii trudno jest jednoznacznie określić zadania i istotę komunikacji, komunikowania czy porozumiewania się. Jak bowiem inaczej, jeśli nie z perspektywy SWOJSKOŚCI i OBCOŚCI interpretować takie oto definicje komunikacji sformułowane przez socjologów i socjolingwistów:

Wymiana znaczeń między ludźmi możliwa w stopniu, w jakim jednostki mają wspólne postrzeżenia, pragnienia i postawy. (Krech, Crutchfield, Ballachey 1962: 275);

Tworzenie społecznej całości z jednostek przy użyciu języka lub znaków. (Cherry 1961: 67);

Akt komunikatywny jest środkiem, przez który są wyrażane normy grupowe, sprawowana kontrola społeczna, przydzielane role, osiągnięta koordynacja wysiłków, są ujawniane oczekiwania i przenoszony proces społeczny. (DeFleur 1966: 90).

Wspólne postrzeżenia, pragnienia i postawy podkreślone przez Davida Krecha, Richarda S. Crutchfielda, Egertona L. Ballacheya, *tworzenie społecznej całości* zaznaczone przez Colina Cherry'ego, *wyrażanie norm grupowych, sprawowanie kontroli społecznej, przydzielanie ról, osiągnięcie koordynacji wysiłków, ujawnianie oczekiwań i przenoszenie procesów społecznych* wskazane przez Melvina L. DeFleura zmuszają uczestników komunikacji do zaktualizowania w akcie porozumiewania się opozycji SWÓJ — OBCY i wyraźnego wskazania w niej miejsca zajmowanego przez siebie i rozmówcę.

Podkreślanie SWOJSKOŚCI lub zaznaczanie OBCOŚCI osiągane jest w akcie komunikacji na różnych poziomach i płaszczyznach. Wielokrotnie zaznaczana przez badaczy komunikacji, a zwłaszcza językoznawców, jest zgodność odmiany i stylu, którymi posługują się wszyscy uczestnicy procesu porozumiewania się, jako najlepszej drogi do komunikacji skutecznej i dającej satysfakcję wszystkim podmiotom w niej uczestniczącym (Bartmiński 2001; Bralczyk 1991; Grabias 1997). Poczucie wspólnoty, znaki przynależności do grupy SWOICH wyrażone przez identyczność języka używanego przez wszystkich uczestników aktu komunikacji są podstawowymi sposobami wywierania wpływu na odbiorców. Jerzy Bralczyk (Bralczyk 1991) pokazał, że zdobycie przychylności audytorium, a co za tym idzie osiągnięcie zamierzonego efektu komunikacyjnego, odbywa się przez wydobywanie różnych aspektów opozycji SWÓJ — OBCY. Można zatem podkreślać swoją SWOJSKOŚĆ, jedność z odbiorcą przez różnorakie w pełni świadome i precyzyjne wypełnianie rytuału komunikacyjnego i podkreślanie tożsamości używanego języka, np. znajomość i stosowanie się do zasad netetykiety na czatach, forach internetowych czy przy używaniu komunikatorów komputerowych, co jest jednocześnie wypełnieniem rytuału i językowym sygnałem przynależności do grupy SWOICH. Bycie w grupie gwarantuje także odcięcie się od przeszłości, zaatakowanie starej rzeczywistości i dawnego języka przez używanie nowego języka, przedefiniowanie pojęć, ustalenie nowych norm kulturowych, a zatem także komunikacyjnych. J. Bralczyk (Bralczyk 1991) odnosi te zasady do propagandy komunistycznej, ale sprawdzają się ona zawsze, gdy komunikujące się osoby chcą pokazać swoją tożsamość, wyznaczając jednocześnie granice grupy OBCYCH. Teresa Bogucka, prezentując w 1999 roku uwagi na temat wulgaryzacji języka, a wydaje się, że chodziło jej bardziej o wulgaryzację przestrzeni komunikacji społecznej, pokazała bardzo wyraźnie, na czym polega skuteczność odcinania się od jednej z form OBCOŚCI, jaką jest przeszłość:

Wulgaryzmy takimi właśnie uczuciami są naładowane i mają funkcję komunikatu negatywnie emocjonalnego. Komunikatu wymierzonego w normy, w estetyczne poczucie, w to, co uchodzi za

przyzwoite. Pozornie daje to się w wpisać w kanon naszej kultury, jakim jest twórczy bunt wobec zastanych i uznanych norm. Ale nie jest tak, że sama forma uświęca treść każdego buntu. Przekonanie, że to, co nowe i wymierzone w stare, jest automatycznie dobre czy słuszne, wywodzi się z wiary w dialektyczny postęp. W dodatku plugawość języka tylko z rzadka, przez jakiś nieoczekiwany kontekst, może odegrać rolę odświeżającą — szokującą. Z natury rzeczy skazana jest na banał, ponieważ nowatorstwo niweczy istotę przekleństwa, jakim jest powszechna świadomość wulgarności danego terminu — a właśnie ona daje mu siłę rażenia. („Gazeta Wyborcza" 31 VII 1999–01 VIII 1999)

Na tej właśnie zasadzie wulgarność oraz inne zabiegi komunikacyjne są sposobem manifestowania przynależności do SWOICH w tekstach raperskich i hip-hopowych, a także w języku młodzieżowym. Dochodzi w nich zresztą często do procesu, który T. Bogucka nazywa *niweczeniem istoty przekleństwa*. Wyrazy uznawane przez poprzednie pokolenia za wulgarne i niedopuszczalne dla nowych pokoleń stają się określeniami neutralnymi lub pozytywnymi jako określenia powszechnie używane lub formy adresatywne, np. *suczki*, *foczki* o atrakcyjnych dziewczynach.

Wszystkie wymienione dotychczas środki komunikacyjne i mechanizmy językowe są uznawane za sposób wskazywania i deprecjonowania OBCEGO oraz wyznaczania granicy SWOJSKOŚCI, jednoczenia uczestników komunikacji wokół jakiejś idei i tworzenia z nich „społecznej całości", by użyć określenia C. Cherry'ego (Cherry 1961: 67). Bywają one skuteczne, ale są czasem także uznawane za niefortunne. Szerokim echem w świecie reklamy odbił się protest górali przeciwko wykorzystywaniu ich gwary i strojów w spotach reklamowych i billboardach, ponieważ obrażają one ich godność, choć operują mechanizmami uznawanymi za sposób ukazywania bycia SWOIM. Górale dopatrują się w reklamówkach piwa Harnaś, mleka Hej czy żelu Fastum ataku na swoją społeczność, wkroczenia przez OBCYCH na te obszary komunikacji, które są zarezerwowane dla SWOICH:

W reklamach konkurencyjnego dla Tatry, ale też góralskiego piwa Harnaś żywych górali zastąpił z kolei góral animowany komputerowo. Ten to dopiero zbiera cięgi! Cytowany już Maciej Pinkwart — w tekście: „Chamstwo jako synonim folkloru", pisał: „Nie oburzam się [...], ale jakbym był góralem, to by mnie ruszyło: [...] we wspaniałej porze cała Polska dowiaduje się, że najbardziej poważany bohater legend góralskich, kwintesencja góralszczyzny — jest po prostu nieokrzesanym chamem..."

Nie tylko zresztą Pinkwarta oburzają teksty puszczane przez reklamowego zbójnika, że kurna... trza go w morde loć, piwo Harnaś, znaczy, które jest po zbóju. Co ciekawe, zupełnie inaczej widzą to producenci. Szef marketingu marki Harnaś Bartosz Rączkowiak wypowiada się z dumą: „Harnaś jest marką [...] kojarzoną z siłą, odwagą i męstwem. Nacechowaną przywódczym charakterem i potęgą osobowości..." Oto jak różnie można odbierać te same obrazki. Dla jednych reklamowy zbójnik ma zakazaną mordę chama, dla innych...

Jan Karpiel Bułecka ubolewa jednak: — Nie chcę oceniać animacji, ale ta gwara to tragedia. Jaki góral powie w morde loć? Autorzy nie mają pojęcia, jak mówią górale. („Gazeta Krakowska" 13.01.2006)

Wynika więc z tego, że nie tylko mechanizmy językowe, ale również intencja komunikacji, przyjęta strategia i realizowany scenariusz komunikacyjny oraz szczerość i autentyczność SWOJSKOŚCI są także elementami decydującymi o fortunności komunikacji.

Potwierdzeniem wagi szczerości komunikacyjnej są „niewypały" komunikacyjne, jakimi były listy Donalda Tuska do Jarosława Kaczyńskiego i Jarosława Kaczyńskiego do Donalda Tuska. Znów znajduje w nich potwierdzenie teza D. Krecha, R. S. Crutchfielda, E. L. Ballacheya, że komunikacja jest możliwa jedynie wtedy, gdy uczestniczące w niej podmioty *mają wspólne postrzeżenia, pragnienia i postawy* (Krech, Crutchfield, Ballachey 1962: 275), której brakowało obu autorom wymienionych listów. Stąd teksty, które miały być drogą pojednania, znalezienia przestrzeni, w której przestaliby być sobie OBCY, zawierają niefortunne w efekcie, choć z perspektywy semantycznej właściwe wyrażenia:

Chodzi o język, w jakim prowadzi się polityczny spór. Język polityki jest obecnie nacechowany agresją i złorzeczeniem. Każdy, nawet drobny pretekst wystarcza do formułowania oskarżeń i insynuacji, czasami wręcz obelg. Cechą charakterystyczną tego języka jest odmawianie adwersarzowi jakichkolwiek dobrych intencji i posądzanie go o jak najgorsze zamiary. Polityka uprawiana takim sposobem staje się dla zwykłych Polaków czymś brudnym i rodzącym poczucie niepokoju. Na dłuższą metę niszczy poczucie wspólnoty. Osobiście byłem celem takich zabiegów, podobnie moja partia. Przyznaję, nie pozostawaliśmy dłużni i sami mamy udział w tym zjawisku. Pora to zmienić. (Donald Tusk — za „Gazetą Wyborczą" z 06.04.2006)

List, który był Pan łaskaw przysłać, sprawił mi radość. Jestem głęboko przekonany, że problem w nim postawiony — problem języka i stylu polskiej polityki, charakteru demokratycznego dyskursu — ma wielką wagę. Nie sposób też nie zgodzić się ze stwierdzeniem, iż to, co dzieje się dziś w tej sferze, jest w najwyższym stopniu niepokojące i zasmucające. [...] Pisze Pan także w swoim przesłaniu o różnicach między naszymi partiami, o dwóch wizjach naprawy Rzeczypospolitej. Rzeczywiście, dynamika polityczna ostatnich miesięcy doprowadziła do wyklarowania się, a często wyostrzenia różnic między nami. Można nad tym ubolewać, wszak niedawno jeszcze różnice wydawały się mniejsze, ale jest to chyba sytuacja obiektywna. Ma ona poważne wady i lepiej by było, gdyby zwolennicy naprawy państwa wykorzystali autonomię sfery polityki, która tylko częściowo podlega społecznym determinacjom, i byli w stanie wspólnie podjąć choćby tylko elementarne działania. (Jarosław Kaczyński — za „Gazetą Wyborczą" z 06.04.2006)

Przytoczone fragmenty korespondencji polityków wskazywałyby pozornie na dążenie do przełamania OBCOŚCI, ponieważ padają w nich jasne deklaracje *czas to zmienić* (D. Tusk) czy *Nie sposób też nie zgodzić się ze stwierdzeniem, iż to, co dzieje się dziś w tej sferze, jest w najwyższym stopniu niepokojące i zasmucające* (J. Kaczyński). Jednak i w tych cytowanych, i w pozostałych fragmentach tych listów nie padają żadne konkretne propozycje ani nie podkreśla się możliwości zmiany istniejącej sytuacji. Zamiast tego politycy obarczają drugą stronę (OBCYCH) winą za obraz polskiej sceny politycznej, jedynie pozorując chęć zmiany relacji między partiami i ich liderami. SWOIMI dzięki formie listu otwartego są bowiem w tym wypadku nie tylko członkowie własnych partii, ale

także niepełniące w chwili wymiany listów roli nadawcy czy odbiorcy osoby będące jej obserwatorami/świadkami dzięki przekazom medialnym. Być może zatem ujawniona i podkreślana w obu tekstach wzajemna OBCOŚĆ była także znakiem SWOJSKOŚCI dla innych członków społeczeństwa sympatyzujących z którąś z tych partii.

Opozycja SWÓJ — OBCY przybiera także w komunikacji skutecznej jeszcze jedną, popularną formę. W analizowanym fragmencie listu J. Kaczyńskiego pojawia się oto następujące zdanie:

Ma ona [sytuacja polityczna — P.N.] *poważne wady i lepiej by było, gdyby zwolennicy naprawy państwa wykorzystali autonomię sfery polityki, która tylko częściowo podlega społecznym determinacjom, i byli w stanie wspólnie podjąć choćby tylko elementarne działania.* („Gazeta Wyborcza" z 6 IV 2006). Wielokrotnie złożone, rozwinięte zdanie zawiera wiele słów, ale nie zawiera zbyt wiele treści. Podobne wypowiedzi pojawiają się zresztą bardzo często nie tylko w przestrzeni komunikacji politycznej, ale także medialnej, naukowej czy w innych obszarach komunikacji społecznej. Istotą tego typu komunikatów jest ich OBCOŚĆ lokucyjna, „nieprzezroczystość" tekstu wynikająca z trudności, rzadkości występowania użytych w nim słów. Nie jest to jednak odcinanie się od grupy SWOICH. Takie erudycyjne, świadczące o kompetencji, wiedzy nadawcy komunikaty są znakiem OBCOŚCI ekskluzywnej, potrzebnej, aby przewodzić grupie SWOICH. To dowód, że osoba wypowiadająca komunikat zasługuje na zaufanie pozostałych członków grupy, jest SWOIM lepszym, któremu się ufa nawet wtedy, gdy wypowiedź jest niejasna lub niezrozumiała. J. Bralczyk określa ten zabieg mianem *manifestacji kompetencji, scjentyfikacją wypowiedzi* (Bralczyk 1991). Każdy odbiorca (słuchacz, czytelnik, widz, internauta) rozumie tekst — nawet niezrozumiały (kolejny paradoks) z perspektywy jego kompetencji komunikacyjnej i sprawności językowej wypowiadany przez takiego nadawcę — dzięki temu, że odbiera go jako całość. Dostrzega w nim makrostrukturę opartą na znanym mu z kultury i wcześniejszych doświadczeń komunikacyjnych wzorcu/ modelu zarówno tego, co jest przedmiotem „trudnej" wypowiedzi, jak i tego, że poznaje ją już w pełni świadomy, że została sformułowana przez członka grupy SWOICH. Według badań prowadzonych przez Walerego Pisarka w ramach Ośrodka Badań Prasoznawczych około 70% Polaków nie rozumie większości informacji telewizyjnych. Nie oznacza to jednak, że codziennie przed ekranem telewizorów nie zasiada około 15–18 mln ludzi, aby oglądać programy informacyjne w różnych stacjach i nie zdawać sobie sprawy, że są one niezrozumiałe. Świadomość SWOJSKOŚCI nadawcy medialnego i nie tylko medialnego blokuje uznanie tekstu za niezrozumiały, a wręcz powoduje, że odbiorcy tych komunikatów uważają, że w pełni je rozumieją (por. Tokarski 2004), natomiast za niezrozumiałe i stronnicze uznają informacje prezentowane przez OBCE dla nich media. O hierarchiczności SWOICH niezbędnej do skutecz-

nego formułowania erudycyjnych komunikatów świadczy również brak zgody na ten sposób komunikacji, gdy jest on realizowany w przestrzeni komunikacji prywatnej/nieoficjalnej, ponieważ osoba wypowiadającą się w tej formie jest traktowana jako OBCY wrogi, a nie OBCY ekskluzywny, czyli lepszy SWÓJ. Przykładu na istnienie lepszych SWOICH dostarczyła m.in. 10 października 2006 roku posłanka Hojarska z Samoobrony, która w taki sposób wypowiedziała się o członkach partii i Andrzeju Lepperze: *Przewodniczący jest głazem, a my kamieniami wokół niego* (TVN 24).

Podobnie jak OBCOŚĆ tekstu nie musi być z perspektywy komunikacji skutecznej zawsze niewypałem komunikacyjnym, również manifestowanie SWOJSKOŚCI wypowiedzi nie zawsze kończy się zgodnie z zamiarami nadawcy. O braku skuteczności nieszczerego przyjęcia stylu i sposobu wypowiedzi SWOICH była już mowa, podobnie nieefektywne bywają komunikaty, które są w zamierzeniu nadawcy atrakcyjne, mają sprawiać odbiorcom zmysłową przyjemność, mieć swój oryginalny urok i w dodatku często zawierać pochlebstwa i pochwały SWOICH. Taką właściwość mają bardzo często przekazy reklamowe i inne formy wypowiedzi (przemówienia, piosenki, felietony itp.), których celem jest zachęta odbiorcy do zrobienia czegoś lub tylko uznania polityka, artysty czy dziennikarza za SWOJEGO. Tworzenie komunikatów o takich właściwościach Bertrand Russell określił mianem *elokwencji*. (Russel 2002: 138) Termin *elokwencja* w koncepcji B. Russella jest połączeniem dwóch antonimicznych znaczeń tego leksemu odnotowanych przez *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Jest to zarówno oznaczone kwantyfikatorem *książkowe* 'umiejętność pięknego, zrozumiałego wysławiania się; wymowność, krasomówstwo', jak i z kwantyfikatorami *potoczne ironiczne* 'wielomówność, gadulstwo' oraz według B. Russella równocześnie nieodnotowane przez USJP połączone z nimi trzecie znaczenie 'efekciarstwo, silenie się na oryginalność, nielogiczność'. Związek tak rozumianej elokwencji z opozycją SWÓJ — OBCY ilustruje sposób oceny trzech książkowo lub specyficznie elokwentnych metaforycznych tekstów piosenek:

Wstań powiedz nie jestem sam
I nigdy więcej już nikt nie powie
Sępie miłości nie kochasz. (Ich Troje, *Powiedz*)

Jak na imię masz i co brałeś dziś
Panoramiks, hasz i ekstazy miś
Rzeczywistość jest jak wielki czarny pies
Cicho skrada się i chce mnie zjeść. (Myslovitz, *Bar Mleczny Korova*)

Blaszany huk próbuje dostać się przez szyby
W miękki sen.
Na ulicy wrzeszczą psy,
Herbata wzniosła krzyk
U sąsiada. (Coma, *Zaprzepaszczone siły wielkiej armii świata znaków*)

Czy są to teksty kiczowate, przegadane i nonsensowne? Czy też można uznać je za logiczne, piękne, książkowo elokwentne? Odpowiedź, a co za tym idzie także wartościowanie i skuteczność tych komunikatów zależy od... gustu każdego z odbiorców, ale ten gust jest wypadkową przynależności do grupy SWOICH, której członkowie mają *wspólne postrzeżenia, pragnienia i postawy* (Krech, Crutchfield, Ballachey 1962: 275). Nieprawdziwe zatem jest antyczne twierdzenie, że o *gustach się nie dyskutuje*, bo dotyczy to jedynie zakazu dyskusji międzygrupowej — pomiędzy SWOIMI i OBCYMI, a nie sądów w obrębie grupy SWOICH. Dyskusja o gustach ze SWOIMI nie jest niczym groźnym ani niewłaściwym, bo system wartości, kanony piękna i ocena poszczególnych zdarzeń, działań i zachowań czy tekstów lub wypowiedzi jest dokładnie taka sama — subiektywna społecznie. Gdyby rzeczywiście o ocenie tych zabiegów tekstotwórczych nie można byłoby dyskutować, rację bytu straciłyby z jednej strony wszelkie recenzje, a z drugiej strony, także felietony, komentarze, teksty i pisma opiniotwórcze. Dla każdego z odbiorców w zależności od tego, do której grupy SWOICH należy, każdy z tych fragmentów piosenek jest albo szkaradzieństwem, sztucznym sileniem się na oryginalność, albo prawdziwym, fascynującym, pięknym sposobem ujawnienia swoich emocji i odczuć. W tzw. branżowych pismach oceniających polską scenę muzyczną tekst o *sępie miłości* Ich Troje jest do dzisiaj synonimem kiczu i tandety, ale — co też znamienne — tuż za nim sytuuje się *orła cień* uznawanego za ambitny utwór zespołu Varius Manx. *Rzeczywistość jak wielki czarny pies*, która *chce mnie zjeść* nigdzie nie była inaczej oceniana niż jako znakomity tekst, jeden z najlepszych w dorobku Myslovitz. I wreszcie pochodzący z 2006 roku tekst Comy o *herbacie wznoszącej krzyk u sąsiada* w oznaczonym przez barokowy tytuł utworu i płyty tekście budzi kontrowersje i prowadzi do ambiwalentnych ocen dokonywanych przez dziennikarzy muzycznych. To jednak tylko jedna grupa SWOICH. Zdecydowanie najpopularniejszą, a zatem najbardziej fortunną komunikacyjnie piosenką był utwór *Powiedz* zespołu Ich Troje, ponieważ o jego popularności i elokwencji decydowała grupa, dla której dziennikarze byli OBCY.

B. Russell postulował w swych pracach dążenie człowieka do zdobycia, jak to nazywał, *odporności na elokwencję* (Russel 2002: 139), czyli analizowanie semantyki i logiki wypowiedzi, a nie sugerowanie się przy ocenie jakości wypowiedzi strategią, kontekstem, ekskluzywnością, wyjątkowością i innymi „świecidełkami" kryjącymi się w słowach, wypowiedzeniach i w komunikatach. Jeżeli kultura jest komunikacją, a komunikacja kulturą, to pomimo urody tego postulatu odporność na dobrze wykorzystaną w komunikacji SWOJSKOŚĆ i OBCOŚĆ, niestety albo „stety", nie jest możliwa.

Literatura

Anusiewicz Janusz, 1995, *Lingwistyka kulturowa: zarys problematyki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Bartmiński Jerzy, 2001, *Styl potoczny*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 115–134.

Bralczyk Jerzy, 1991, *Strategie w języku propagandy politycznej (o polskiej propagandzie partyjno-państwowej w latach 1982–88)*, [w:] Jerzy Bartmiński i Renata Grzegorczykowa (red.), *Język a Kultura*, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław: Wiedza o kulturze, s.105–114.

Cherry Colin, 1961, *Communication*, [w:] C. Cherry (ed.), *Information theory. Symposium on information theory (4th : 1960 : London)*. London: Butterworths, s. 18–37.

DeFleur Melvin L., 1966, *Theories of mass communication*. New York: D. McKay.

Dubisz Stanisław (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2003.

Grabias Stanisław, 1997, *Język w zachowaniach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Hall Edward T., 1987, *Bezgłośny język*. Warszawa: PIW.

Krech D., Crutchfield R., Ballachey E., 1962, *Individual in Society*. New York: McGraw-Hill.

Łotman Jurij M., 1986, *Problemy komparatystyki semiotycznej*, [w:] Anna Brodzka, Maria Hopfinger, Janusz Lalewicz (red.), *Problemy wiedzy o kulturze*. Wrocław: Ossolineum,

Russell Bertrand, 2002, *Zagadnienia filozofii*. Warszawa: De Agostini.

Tokarski R., 2004, *Manipulacja to zniewalanie. A co począć z „urodzonymi w niewoli"?*, [w:] Piotr Krzyżanowski, Paweł Nowak (red.), *Manipulacja w języku*. Lublin, s. 61–70.

THE US — THEM OPPOSITION AND COMMUNICATIVE EFFICIENCY

The US — THEM opposition is significant for the efficiency of communication, for a successful realization of each speech event. The opposition can assume various forms and the author attempts, on the basis of contemporary Polish advertising and political discourse, to present the most important ones. Starting from Krech, Crutchfield and Ballachey's (1962) hypothesis that effective communication is possible above all among people of common observations, desires and attitudes (i.e. among US, not THEM), as well as referring to Bralczyk's (1991) work on propaganda in communism, the author discusses the strategies used by the speaker in communicating messages to US about THEM, to THEM about US and to US about US. He is especially concerned with the means of identifying oneself with a group of US by accepting their style and communicative rituals. In social communication (advertising, public relations, mass media, politics) one continually comes across new means of using the US — THEM opposition, not always successful. In order to achieve communicative success, speakers use a specific speech genre, refer to the common experience of mass recipients, pander to (or in fact sincerely accept) the tastes, attitudes and views of the recipients.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Ewa Masłowska
(Warszawa)

SWOI I OBCY PRZY WSPÓLNYM STOLE

Próba rekonstrukcji relacji *swój / obcy* z perspektywy stołu jako centralnego miejsca przestrzeni oswojonej, domu. Dla użytkownika języka polskiego i nosiciela kultury tradycyjnej, spotkania przy stole rodzinnym stanowią prototypową sytuację wyznaczającą biegun „swojskości", pozwalającą na zasadzie koncentrycznych kręgów wyznaczać granice w kierunku przeciwległego bieguna obcości. Prezentowane są kolejno językowe — utrwalone we frazeologii i przysłowiach — obrazy domu i stołu (jako centralnego miejsca w domu) ze szczególnym uwzględnieniem reguł rytualnych zachowań; kolejne partie rozprawy autorka poświęca językowym i kulturowym obrazom stołu ofiarnego (w jego wersji przedchrześcijańskiej, biblijnej i chrześcijańskiej), stołu rodzinnego, który w polskiej kulturze ma wymiar podstawowy), stołu okolicznościowego (rytualne zachowania obowiązują zwłaszcza przy stole weselnym i świątecznym), stołu biesiadnego. Uwzględnia też specjalne i peryferyjne odmianki, jak stół konferencyjny, stolik karciany i stolik spirytystyczny. Przeprowadzona analiza wykazuje, że warunki zbudowania długotrwałego poczucia wspólnoty są związane zarówno z miejscem, jak celem spotkań i rodzajem towarzyszących spotkaniu przeżyć. Ważnym czynnikiem jest też otwartość na świat zewnętrzny — realny i nadprzyrodzony. Z punktu widzenia trwałości więzów łączących wspólnotę zebraną przy stole na plan pierwszy wysuwa się *stół rodzinny*, gdzie więzy między „swoimi" są stale odnawiane. Spotkania przy rodzinnym stole stwarzają sytuację modelową dla wykreowania kulturowych wzorców zachowań budujących wspólnoty o szerszym zasięgu.

1. Opozycja *swój : obcy* — punkt widzenia

Z perspektywy antropocentrycznej opozycja *swój / obcy* stanowi punkt wyjścia w kategoryzacji otaczającej rzeczywistości, a tym samym określenia swego miejsca w kosmosie. Identyfikacja „ja" i otaczający mnie świat stawia nas automatycz-

nie w pozycji centralnej, skąd wyznaczamy granice „naszego świata". Poczucie tożsamości budujemy na podstawie podobieństwa, jedności, więzi zarówno personalnych, jak też czasowo-przestrzennych, dzięki czemu przechodzimy od *ja* do *my*, czyli identyfikacji z najbliższym otoczeniem, mówiąc bardziej obrazowo kręgiem osób, do których w jakiś sposób przynależymy. Podążając za wyobrażeniem kręgu, będzie on wyznaczał fragment rzeczywistości, który uznamy za *swój*, poza kręgiem natomiast pozostanie to, co obce. Językowy obraz kręgu w odniesieniu do *swój* ilustrują wyrażenia: *krąg rodzinny, krąg przyjaciół, krąg znajomych*, jak też bliskie mu: *środowisko* (a więc coś otaczającego środek, czyli również krąg), podczas gdy o obcych mówimy: *ktoś spoza środowiska, spoza kręgu.*

Najbardziej naturalnym fragmentem przestrzeni, który możemy uznać za „swój", jest dom, będący naszym światem, a więc stanowiący swego rodzaju mikrokosmos obejmujący najbliższą nam społeczność, którą określamy mianem „my" — krąg rodzinny. Być u siebie to „być w domu": *czuć się jak w domu*; *wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej; nie ma to, jak w domu; wolnoć Tomku, w swoim domku.* Utożsamienie *domu* (fizycznego miejsca) z *rodziną* (społecznością) znajduje odzwierciedlenie w określeniach *założyć dom* 'założyć rodzinę', *u nas w domu* 'w naszej rodzinie', *domowa tradycja* 'tradycja rodzinna' itp. Tak rozumiana przestrzeń fizyczno-społeczna może stanowić punkt wyjścia do metaforycznego użycia domu jako określenia większej wspólnoty społecznej, zajmującej bliższą lub dalszą przestrzeń: ojczyzny, świata (Bartmiński 1997: 14), czy też nawet świata pozaziemskiego określanego mianem *domu ojca.*

Językowe wyobrażenie domu wykorzystywane do projekcji świata ziemskiego i pozaziemskiego rysuje się więc jako prototypowa przestrzeń wyznaczająca granicę „swój". Zatem *dom* jako model kosmosu wyznacza nie tylko relacje międzyludzkie, ale również ludzko-boskie, pozwalając na przybliżenie odległej, acz zawsze obecnej w życiu człowieka sfery sacrum. Językowy obraz świata sprowadzony do perspektywy domu stanowić będzie punkt wyjścia do dalszych rozważań ukazujących kulturowe uwarunkowania kształtowania się opozycji *swój / obcy.*

Przyjmując *dom* jako wyjściowy punkt widzenia, musimy odnieść się do elementów współtworzących jego wizerunek. Ekwiwalentem *domu*, zarówno w odniesieniu do pojęcia 'rodziny', jak i najbliższej fizycznej przestrzeni, jest *ognisko* (Maćkiewicz 1977: 72). *Ognisko domowe* to nie tylko pierwotne wyobrażenie domu i kręgu rodzinnego, skupionego wokół stosu rozjaśniającego ciemności, emanującego ciepłem, na którym można przygotować ciepłą strawę. *Ognisko* — podobnie jak *dom* (por. relację *dom rodzinny — dom Boży*) — wiąże się również ze sferą sacrum. Elementem wiążącym będzie zarówno światło (atrybut boskości), dym (łączący ziemię z niebem), jak i pokarm — ofiara składana bóstwu. Konotacyjne związki *ognia* z *domem* i ze sferą sakralną należą do archetypów kulturowych, poświadczonych zarówno u ludów starożytnych (por. bóstwa starożytne

Hestia, Westa ucieleśniające ogień kultowy i ogień domowy), w kulturze chrześcijańskiej (por. metaforyka *domu* jako 'ogniska domowego', fraz. *założyć ognisko domowe, strzec ogniska domowego*, jak też światło symbolizujące wieczny ogień palące się na ołtarzu) jak i w polskiej kulturze ludowej (Szadura 1996: 265), gdzie z najwyższą czcią podtrzymywany ogień, wyznaczał najświętsze miejsce domu, zapewniał zarówno utrzymanie więzi rodzinnych, a także błogosławieństwo dla jego mieszkańców. Wygaszanie i ponowne rozniecanie ognia, celem przywrócenia mu mocy i siły dobroczynnego oddziaływania, objęte były ścisłymi rytuałami zarówno w kulturze ludowej (nowy ogień wzniecano w dniu św. Wawrzyńca), jak i w Kościele katolickim (święcenie ognia w Wielkim Tygodniu) (Szadura 1996: 265) W obu wypadkach ogień i jego moc reprezentował sferę sacrum, która obdarzała swą łaską społeczność domową (*ognisko rodzinne*) i wspólnotę chrześcijańską (*dom Boży*).

2. Dlaczego stół?

Kolejnym elementem współtworzącym pojęcie domu jest *stół*, powszechnie utożsamiany z centrum domu (Bartmiński 1977: 16) i najbliżej konotacyjnie związany z *ogniskiem domowym*. Niewątpliwe *stół*, zastępując pierwotne ognisko, przy którym spożywano potrawy, zbierano się, by wspólnie spędzić czas, jak też podjąć ważne dla wspólnoty decyzje, przejął centralne miejsce w domu oraz funkcje jednoczące z jednej strony rodzinę, z drugiej zaś członków wspólnoty rodzinnej z bóstwem.

Ścisła korelacja *stołu* z *domem* — narzuca podporządkowanie się modelowi kosmicznemu, zwłaszcza w realizacji związków międzyludzkich i bosko-ludzkich. Relacje człowiek — sacrum wyznaczane są głównie przez świąteczną lub powszednią projekcję czasu i przestrzeni.

Wymiar codzienny — w przestrzeni domowej wyznaczonej przez stół — ogranicza zwykle kontakty międzyludzkie do relacji swój / swój, w wyjątkowych wypadkach przerwany pojawieniem się obcego. Mimo to powszedniość stołu nie ogranicza go do sfery *profanum*, a wręcz przeciwnie, nadaje rutynie dnia codziennego wymiar sakralny.[1] Czas świąteczny natomiast — jak sama nazwa wskazuje — jest przeznaczony na kontakt ze sferą sakralną i wszelkie czynności są tej funkcji podporządkowane. Uroczystość stwarza okazję do rozszerzenia kręgu „swój" o osoby spoza grona najbliższej rodziny. Przy stole świątecznym zasiadają krewni, sąsiedzi, przyjaciele, znajomi.

Istotnym czynnikiem kształtującym relacje *swój / obcy* będzie też fizyczne umiejscowienie stołu — w przestrzeni domowej lub poza nią — w obcym śro-

[1] Podział na sferę sacrum i profanum przyjmuję za: Eliade 2000: 19–22.

dowisku przestrzennym, poza kręgiem rodzinnym, a tym samym poza zasięgiem symbolicznego ogniska i emanującego zeń ciepła.

Językowy obraz kategorii *swój* w postaci kręgu nakłada się na analogiczne konotacyjne skojarzenia związane ze stołem. *Zbieramy się wokół stołu, krążymy dookoła stołu, zajmujemy miejsca wokół stołu*, a *okrągły stół* kojarzy nam się z debatą. Bez względu na miejsce, w którym usytuowany jest stół (dom: poza domem), zasiadanie przy stole stwarza jedność czasowo-przestrzenną, obejmującą określony krąg osób. Krąg ten odnosi się do jakiejś wybranej społeczności, która zebrała się w określonym celu. Tak więc następnym czynnikiem determinującym relacje między uczestnikami spotkania jest jego cel.

Spotkanie przy stole wiąże się z szeregiem działań, jakie temu zdarzeniu towarzyszą: *zasiadamy przy stole, zajmujemy miejsce przy stole, zbieramy się przy stole, zapraszamy do stołu, przypuszczamy kogoś do swego stołu, przystępujemy do stołu, dzielimy z kimś stół, nakrywamy stół, nakrywamy do stołu, rozstawiamy stół, przy stole toczą się rozmowy, debaty, gry, rozgrywki, rozmawiamy przy stole, bawimy się przy stole, śpiewamy, jemy, pijemy, dyskutujemy, negocjujemy, gramy.* Wymienione tu przykładowo czynności wskazują na jednoczącą funkcję stołu, która wydaje się prymarną. Działania odwrotne: *zerwać się od stołu, odejść od stołu, oddzielić kogo od stołu* zdają się tę tezę potwierdzać, gdyż sugerują, niestosowność zachowania lub celowe zerwanie więzi.

Celowe lub przypadkowe złamanie kodu poprzez manifestacyjne odejście od stołu wskazuje na istnienie ścisłych reguł wspólnego przebywania przy stole, determinujących czas, jaki spotkaniu należy poświęcić, sposób zachowania oraz sygnały zakończenia posiedzenia. Niewątpliwie reguły te należą do niepisanego kodu, doskonale znanego wszystkim uczestnikom, co świadczy o tym, że obowiązująca etykieta należy do podstawowych zachowań kulturowych obowiązujących w ramach danej społeczności, w której relacje zakres kategorii *swój* rozszerza się poza ścisły krąg rodzinny. Być może mamy tu do czynienia z ponadkulturowym, archetypowym kodem zachowań społecznych, jakie narzuca obecność stołu, dawniej kręgu przy ognisku, gdzie zbierano się nie tylko w celu wspólnego spożycia posiłku, ale również dla podjęcia decyzji, omówienia ważnych spraw, rozstrzygnięcia sporów, czy też wspólnego przeżywania doniosłych zdarzeń lub świąt.

Cel spotkania, a dokładniej zasiadania do stołu, w dalszych rozważaniach będzie istotnym kryterium zarówno przy ustalaniu rodzaju stołu, jak też relacji międzyludzkich, jakie się w określonej sytuacji kształtują.

Spośród bogatej listy typów stołów wybieram tylko te, które zakładają konieczność wspólnego zasiadania, obcowania w określonym celu, przy czym dla poszczególnych uczestników zebrania ostateczne cele mogą być różne. Przedmiotem zainteresowania będą więc następujące rodzaje stołów: *stół ofiarny, stół rodzinny, stół biesiadny, stół konferencyjny, stolik do gry, stolik spirytystyczny.*

2.1. Stół ofiarny

Przedchrześcijański obraz stołu ofiarnego utrwalony w języku ma dość ubogą egzemplifikację. Mówimy *o krwawej ofierze, koźle ofiarnym, stole ofiarnym, kamieniu ofiarnym, o składaniu ofiary bogom, uczcie bogów*, czego śladem jest zachowany do dziś termin *libacja*, dawniej 'uczta na cześć bóstwa', 'ofiara z wina wylewanego na cześć bogów — (< łac. *libātiō* 'ofiara płynna na cześć bogów'), dziś 'uczta suto zakrapiana alkoholem, pijatyka', a więc już tylko w znaczeniu pejoratywnym, całkowicie pozbawionym elementów wiążących je z sacrum (Masłowska 1988: 66).

W antycznych religiach wspólnoty starały się podczas uczt nawiązać kontakt z istotami nadprzyrodzonymi, aby te udzieliły im swojej mocy (Rosiński 1998: 32). Uczestnikami sakralnej uczty przy ołtarzu byli wyłącznie kapłani, a więc krąg zdecydowanie nieliczny i zamknięty. Celem uczty sakralnej było nawiązanie kontaktu z bóstwem i oddanie mu czci oraz wybłagiwanie jego przychylności. Odprawiający ucztę ofiarną kapłani trzymali się kanonu, celebrując określone rytuały przy stole, do którego nikt poza nimi nie miał dostępu. Udział wiernych przewidziany był natomiast we wspólnotowych kultowych ucztach, mających na celu zarówno zbliżenie do Boga, jak i podtrzymanie wiary u ludu. W Starym Testamencie przymierze, jakie zawiera Bóg z ludem Izraela, kończy się jednoczącą kultową ucztą na górze Synaj (Rosiński 1998: 32).

Tradycja chrześcijańska, ze względu na nieprzerwaną ciągłość, utrwaliła bardziej wyrazisty obraz stołu ofiarnego i odbywającej się przy nim symbolicznej uczty, zwłaszcza że jedno i drugie należy do biblijnych prawd objawionych. Jak podaje Dorothea Frostner (Frostner 1990: 373) Prawo Mojżeszowe zawierało dokładne przepisy wznoszenia ołtarzy:

> Uczynisz mi ołtarz z ziemi i będziesz mi składał na nim twoje samospalenia, twoje ofiary biesiadne z twojej trzody i z bydła na każdym miejscu, gdzie każę ci wspominać moje imię. Przyjdę do ciebie i będę ci błogosławił. A jeśli uczynisz mi ołtarz z kamieni, to nie buduj go z kamieni ciosowych, bo zbezcześcisz go, gdy przyłożysz do niego swoje dłuto (WJ 20, 24).

Chrześcijaństwo tradycję tę w pewnej mierze zachowało, w każdym razie ołtarze nadal budowane są z kamienia, natomiast samą celebrę w postaci bezkrwawej ofiary Syna Bożego pod postacią chleba i wina ustanowił Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy, która w świadomości chrześcijan funkcjonuje jako symbol uczty sakralnej.

Choć ostatnie spotkanie uczniów z Chrystusem, będące archetypem mszy i symbolem ołtarza, odbyło się w zamkniętym gronie, to — zgodnie z nakazem Mistrza — do udziału w celebrze mieli być dopuszczeni wierni. Tak więc krąg uczestników znacznie się poszerza. Mimo że ofiarę celebruje kapłan i tylko on ma

prawo do obecności przy ołtarzu, do stołu pańskiego przystępują wierni, pod warunkiem że znajdują się w stanie łaski (mówimy: *przystąpić do stołu pańskiego*, a wyrażenie to ograniczone jest wyłącznie do sakralnego kontaktu).

W porównaniu z wyżej opisanym niechrześcijańskim stołem ofiarnym, dostępnym jedynie kapłanom, liczba uczestników przy ołtarzu chrześcijańskim podczas komunii jest praktycznie nieograniczona, choć obejmuje tylko współwyznawców. Cel zebrania jest wspólny — oddanie czci Bogu, modlitwa o udzielenie łask, czas ograniczony.

Powstaje pytanie, czy przy stole pańskim jest miejsce dla obcych? Odpowiedź przynosi również sama Biblia, gdyż zakłada rytuał włączający, jakim jest chrzest. Ponadto wielokrotnie powtarzający się w Nowym Testamencie motyw uczty podkreśla zarówno jej doniosły charakter (np. uczta w Kanie Galilejskiej uhonorowana cudem), jak też zapowiada możliwość udziału nawet tym, którzy przedtem nie byli zaproszeni i wydają się niegodni: biedakom, kalekom i przechodniom przypadkowo spotkanym na drodze, gdyż wszystkie miejsca przy stole pańskim mają być zajęte (por. uczta weselna, na którą nie stawili się wezwani). Choć przypowieść ta zawiera wyraźną groźbę *Żaden z owych ludzi, którzy byli zaproszeni, nie skosztuje mojej uczty* [Łk 14, 16–24], to — zgodnie z interpretacją Anny Wierzbickiej (Wierzbicka 2002: 132–146) jest to jedynie ostrzeżenie, gdyż plan Boży zakłada udział wszystkich, a w każdym razie wszystkim otwiera drogę do „wiecznego ucztowania". Za argumentacją Wierzbickiej przemawia również przypowieść o „synu marnotrawnym", któremu ojciec wyprawia ucztę z okazji powrotu do domu rodzinnego.

Stół ofiarny jako archetyp pełni bardzo ważną rolę w konceptualizacji pojęcia *stołu* w ogóle. Elementy budujące wizerunek mentalny *stołu ofiarnego* to przede wszystkim sakralność manifestowana przez samą funkcję kontaktu z bóstwem, ofiarę, szacunek okazywany ołtarzowi przez celebransa: przyklękanie, okadzanie ołtarza, całowanie, uroczyste obchodzenie ołtarza, dekorowanie stołu pańskiego kwiatami, nakrywanie śnieżnobiałym obrusem). Istotną cechą jest też otwartość na obcych (w wypadku ołtarza chrześcijańskiego) poprzez rytuał włączania. Elementy związane już z samą ucztą sakralną (odprawianiem liturgii ofiary) to obecność celebransa, hierarchia miejsc przy stole, rytuał symbolicznej uczty, obfitość (obfitość łask), więź między uczestnikami (dzielenie się chlebem, wspólna modlitwa), symboliczny język liturgii, jak też centralna i wywyższona pozycja stołu ofiarnego. W każdym z pozostałych stołów znajdziemy odniesienie do archetypu i co ciekawe prawie do wszystkich jego elementów.

Język liturgii — z racji funkcji — niekoniecznie musi być zrozumiały dla współwyznawców. Msza odprawiana w języku łacińskim, greckim, czy też starosłowiańskim może być nawet przyjęta przez wiernych jako bardziej uroczysta — bliższa słowu Bożemu. Często liturgia posługuje się archaicznym języ-

kiem, a wierni niechętnie przyjmują uwspółcześnianie przekładu Pisma Świętego, ingerencja zaś w tradycyjne brzmienie tekstu liturgicznego lub modlitwy budzi kontrowersje i opór, gdyż odbierana jest jako naruszenie kanonu, desakralizacja słowa.

Skoro z założenia język liturgii nie musi być dla uczestników uczty (mszy) zrozumiały, to jest to bardzo silny dowód na istnienie innych niezmiernie silnych elementów łączących wspólnotę. Biorąc pod uwagę mszę odprawianą po łacinie, po grecku, czy też po cerkiewno-słowiańsku musimy brać pod uwagę fakt, że w odbiorze wiernych słowa w języku obcym kierowane są przez celebransa do Boga, podczas gdy modlitwy jednoczące wiernych, odmawiane są już w języku rodzimym. Elementem wiążącym jest też cała celebra mszalna. Wspólny udział w rytualnych zachowaniach zarówno werbalnych (modlitwa, śpiew), jak i powtarzanych gestach i ruchach (żegnanie się, przyklękanie, pochylanie głowy, przyjmowanie błogosławieństwa, przekazywanie sobie znaku pokoju) buduje bardzo silne więzi w relacji „swój", zwłaszcza że wszystkie gesty i zachowania mają znaczenie symboliczne, doskonale rozpoznawane przez uczestników. Ogromną rolę odgrywa poczucie zbiorowego nawiązania kontaktu z Bogiem. Elementem wiążącym na równi z gestem i słowem będzie więc też uroczyste milczenie i skupienie.

Nieodłącznymi atrybutami stołu ofiarnego są chleb i wino (odpowiedniki krwi i ciała ofiary stołu przedchrześcijańskiego), będące jednocześnie podstawowymi elementami uczty, niekoniecznie sakralnej (por. niżej stół rodzinny, stół biesiadny).

Istotnym elementem kreującym relacje zachodzące między uczestnikami uczty sakralnej (mszy) jest miejsce, w którym się ona odbywa, jak też jego konceptualizacja. Usytuowanie ołtarza w świątyni, a więc w miejscu specjalnie do tego celu przeznaczonym oraz przyjęcie koncepcji kościoła jako „domu Bożego", narzuca relacje patriarchalne. Między Bogiem-Ojcem i wiernymi — dziećmi Bożymi — zachodzą relacje oparte na więziach rodzinnych, a przystępujący do *Stołu Pańskiego* i uczestnicy mszy to siłą rzeczy „swoi", członkowie wspólnej chrześcijańskiej rodziny — bracia i siostry.

2.2. Stół rodzinny

Stół rodzinny z racji umiejscowienia w centrum domu (Bartmiński 1977: 14–16) zakłada uczestnictwo określonego kręgu — członków rodziny, więc podstawowego grona osób objętych kategorią *swój*. Mimo to zachowuje otwartość na ludzi spoza kręgu, przede wszystkim dla pozostałych członków wspólnoty przy większych uroczystościach, gdy *stół rodzinny* staje się *stołem okolicznościowym (np. godowym, weselnym, wielkanocnym)*. Rytuały włączające pozwalają na przyjęcie do stołu osób obcych, zgodnie z obowiązującą zasadą gościnności — *Gość w dom, Bóg w dom*. Przy specjalnych okazjach, jak Wigilia Bożego Narodzenia, zostawia się nawet specjalne miejsce dla przybysza z drogi lub niespodziewanego gościa.

Tradycja ludowa wskazuje jednak na to, że wolne miejsce przeznaczone jest dla gościa z zaświatów, zmarłego członka rodziny, który tylko w ten dzień może zjawić się w rodzinie, nie zagrażając spokojowi domu. Szereg czynności magicznych ma zapobiec pozostaniu w domostwie ducha zmarłego dłużej niż poza wyznaczony czas (Ogrodowska 2000: 17–18).

Celem zasiadania przy rodzinnym stole jest przede wszystkim wspólne spożywanie posiłków, a tym samym budowanie i podtrzymywanie więzi rodzinnych. Wspólnie spędzony czas przy stole, to *rozmowy przy stole, zebranie się wokół stołu, zasiadanie do stołu* (też w celu omówienia ważnych spraw). Zasiadaniu do stołu towarzyszy pewien rytuał składający się z czynności wstępnych i końcowych: *nakrywania, podawania do stołu, zbierania ze stołu, sprzątania ze stołu.*

Stół rodzinny przejmuje pewne archetypowe cechy *stołu sakralnego*, w domu pełni funkcję swego rodzaju ołtarza rodzinnego. Przede wszystkim gromadzi rodzinę (podobnie jak ołtarz wiernych), zajmuje centralne miejsce w domu — w kuchni bądź w oddzielnym pokoju (por. *pokój stołowy, jadalnia)*, wymaga celebransa. Funkcję tę pełnią zwykle matka lub ojciec, którzy rozdzielają i rozpoczynają jedzenie oraz dają sygnał końca posiedzenia. Porównanie z ołtarzem nie wdaje się przypadkowe, jeśli odniesiemy się do chrześcijańskiej koncepcji domu i stołu. Według chrześcijańskiego wzorca kulturowego kontakt z Bogiem odbywa się poprzez ofiarę-ucztę, czego odpowiednikiem w życiu codziennym są posiłki — dary boże — spożywane w domu przy stole. Sakralną koncepcję jedzenia głoszą słowa Pisma Świętego: *I rzekł Bóg: oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie. Dla was będą one pokarmem.*

Kosmiczno-społeczny porządek narzuca przyjęcie cyklu solarnego jako wyznacznika godzin przyjmowania posiłków w trzech fazach przesilenia słonecznego (Brzozowska-Krajka 1998: 78–79), co pozostaje w zgodzie z polską kulturą ludową, gdzie słońce jest czynnikiem globalnie organizującym czas codziennych czynności (Bartmiński, Niebrzegowska 1994: 97).

Czas posiłku jest więc „czasem zatrzymanym" między fazami pracy (wyznaczającymi plan życia — ruchu), a snem (symbolicznym planem śmierci — bezruchu). Faza przejściowa, przeznaczona na spożywanie pokarmu, jest czasem intensywnego kontaktu świata realnego z zaświatem, a tym samym czasem otwartym na kontakt człowieka z Bogiem. Rozpoczyna go świt — pora symbolicznej re-kreacji życia po fazie snu (symbolicznej śmierci). Zestawienie wschodzącego słońca (symbolu powrotu życia) z przebudzeniem o identycznej wymowie w sposób naturalny łączy — dar ofiarny (znak ponownego włączenia jednostki do wspólnoty rodzinnej) z chlebem — symbolem życia, symbolem Chrystusa. Chleb jest archetypowym darem ofiarnym, pierwotnie składanym właśnie słońcu (Brzozow-

ska-Krajka 1998: 78–79), o czym świadczą ciągle żywe w kulturze ludowej porównania chleba ze słońcem, zachowane np. w magicznej formule towarzyszącej wypiekowi *Rośnij chlebie jak słońce na niebie* (Wisła 3, 495).[2]

Drugim wspólnym posiłkiem, wyznaczonym przez pozycję słońca w zenicie, jest obiad. W kulturze ludowej posiłek południowy nabierał szczególnego waloru najwyższej sakralności. Na świętość południowej strawy jak też jej wyjątkowy, jak na co dzień charakter, składały się takie czynniki, jak:

a) obfitość (znaczna w porównaniu z pozostałymi dwoma skromnymi posiłkami ramowymi, obiad składał się bowiem z dwóch dań, na dokładkę okraszonych tłuszczem — najsilniejszym symbolem życia),

b) miejsce (w okresie prac polnych posiłek spożywany zwykle poza domem, w polu. Posiłek spożywany na ziemi nawiązuje do tradycji ogniska i ma charakter rytualny),

c) uroczyste milczenie podczas jedzenia („jak na mszy", NKPS 664), obowiązujące wszystkich współbiesiadników, będące wyrazem bogobojności i nabożności, szacunku dla darów Boga *Abo jeść, abo gadać, Przy obiedzie, jak w kościele* (NKPS, 2, 664). Rozmowę rozpoczynano dopiero po skończeniu jedzenia (Brzozowska-Krajka 1998: 78–79),

d) liczniejsze grono współbiesiadników uwarunkowane jedzeniem poza domem, ale w obrębie szerzej rozumianej wspólnoty społecznej, niż krąg rodzinny.

Biorąc pod uwagę wysoce nabożny i zrytualizowany charakter wspólnego spożywania posiłku południowego należy przypuszczać, że relacje zachodzące między współbiesiadnikami przypominać musiały więzi łączące uczestników mszy świętej w kościele, a być może — ze względu na bardzo archaiczny charakter zachowań, korzeniami sięgającymi kultu solarnego, poczucie przynależności do wspólnoty mogło być nawet silniejsze. Wzmagała je zapewne magiczna funkcja uroczystego milczenia prowadząca do wspólnego przeżywania hierofaniczności czasu poprzez wyłączenie się z tego świata na czas spożywania posiłku. Niewątpliwie silnie oddziałującym czynnikiem było wspólne poddawanie się projekcji życzeniowej obfitości, zgodnej z zenitalną pozycją słońca. Wyrazem zgodności z porządkiem kosmicznym będzie więc obfitość posiłków okraszonych tłuszczem, powrót do spożywania na ziemi, magiczne milczenie wprowadzające w stan symbolicznej śmierci, podkreślające gromadne wyłączenie się ze spraw ziemskich.

Zachód słońca znamionujący przejście w stan spoczynku, symbolicznej śmierci, nadawał wieczerzy odmienny charakter, zbliżając uczestników wieczornego posiłku do wspólnoty z Bogiem. Przeżywanie zbliżenia z Chrystusem przy-

[2]Cytuję za Anną Brzozowską-Krajką (1998: 78–79). Zob. SSiSL I/1, 1996, s. 127 (motyw nr 37 na s. 133). Na metaforyczne związki chleba ze słońcem zwracali również uwagę Grażyna Bączkowska (1988: 79–99) w opisie korowaja: *„na stole jak słoneczko, jak bór wysoki, jak miesiąc szeroki, jak słoneczko jasny"* oraz W. N. Toporow (Toporov 1974: 244–245).

woływało wizję Ostatniej Wieczerzy, z nadzieją zmartwychwstania. Jednakże zapewnienie sobie powrotu ze sfery ciemności do sfery słońca, a więc życia wymagała ścisłego przestrzegania reguł, zwłaszcza dotyczących diety. Ograniczenie jedzenia wieczorem należało do jednego z najważniejszych przykazań: *Kto pod noc mało jada, ten długo żyje, skąpo wieczerzać, hojnie na obiad jeść*, bowiem złamanie zasady mogło mieć opłakane skutki: *Wieczerza hojna, noc niespokojna* (Brzozowska-Krajka 1998: 80–81).

Podążanie za ruchem słońca w wyznaczaniu czasu na trzy posiłki, jak też dostosowywanie ich do rytmu aktywności (życia) i snu (planu śmierci) wprowadzało kosmiczny porządek temporalny. Rytualne podporządkowywanie się temu rytmowi wymagało wypracowania wzorców zachowań, swoistej etykiety obowiązującej domowników i ewentualnych gości przy stole. Cały system zakazów i nakazów ściśle przestrzeganych był właśnie czynnikiem kształtującym relacje *swój* w obrębie rodzinnego stołu. Wyłamanie się z obowiązującego porządku było znakiem zrywania więzów.

Podobnie jak przy ołtarzu — *stół rodzinny* ściśle przestrzega hierarchii w zajmowaniu miejsc, stosownie do pozycji, jaką zajmują w rodzinie poszczególni jej członkowie (por. *mieć miejsce przy stole* 'być członkiem rodziny'). Dzieci otrzymują samodzielne miejsce przy stole dopiero jak osiągną odpowiedni wiek, podczas gdy rodzice lub seniorzy rodu zajmują honorowe, zwykle stałe, miejsca, jak też pełnią funkcję celebransa posiłku, wykonując symboliczne gesty błogosławieństwa darów nieba (żegnanie krzyżem chleba), rozpoczynając wspólną modlitwę bądź tylko dając sygnał rozpoczęcia i końca posiłku.

Zasiadającą przy wspólnym stole rodzinę obowiązuje szacunek dla stołu, a tym samym okazywanie względów sobie nawzajem. *Odejść od stołu, wstać od stołu* można dopiero wtedy, gdy już wszyscy skończą jeść, a głowa rodziny da sygnał końca, podczas gdy *zerwać się od stołu, odejść od stołu* przed zakończeniem posiłku znamionuje zerwanie więzi, chwilowe lub długotrwałe, na skutek silnego wzburzenia — gniewu lub obrazy.

Wyrazem szacunku dla stołu jest zarówno odpowiednie przygotowanie stołu do wspólnego posiłku (nakrywanie), jak też czystość *(umyć ręce przed jedzeniem, czysto nakryty stół, nakryć stół obrusem)* i obowiązkowy schludny strój i wygląd (*ubrać się do stołu, uczesać się do stołu, przebrać się do obiadu).*

Specjalnej etykiety wymaga też przyjęcie gościa, który zjawia się podczas posiłku. Rytualny dialog, który gość musi stoczyć z gospodarzem domu w celu przerwania bariery *swój / obcy*, pełni funkcję włączającą, zgodną z zasadą *Bóg w dom, gość w dom*. Uczestnicy dialogu wypowiadają następujące formuły: gość: *Racz Pan Bóg żegnać*, gospodarz: *Pódź ku nam śniadać (obiadować, wieczerzać)*, gość: *z Panem Bogiem śniadajcie (obiadujcie, wieczerzajcie)* (Brzozowska-Krajka 1998: 82).

Anna Brzozowska-Krajka zwraca też uwagę na znaczenie sposobu jedzenia, jako ważnego elementu ludowej etykiety. Otóż spożywać należy z przyjemnością, chwaląc dary Boże i nie zostawiając niedokończonego jedzenia na talerzu. Jedzenie do końca i picie do dna należą do rytualnych zachowań, których należy bezwzględnie przestrzegać, aby nie narazić się na obrazę ze strony gospodarza.

W kulturze ludowej codzienne spożywanie posiłku charakteryzowało się prostotą i umiarem, czego przejawem było zarówno miejsce — przy stole kuchennym lub na ławie, jak też stosunkowo krótki czas, jaki mu poświęcano. Niemniej przestrzeganie codziennego rytuału wspólnego zasiadania do stołu, rozpoczynającego się modlitwą, obowiązkowego żegnania chleba znakiem krzyża przed pokrojeniem, przestrzegania zasady milczenia podczas jedzenia, a więc wszelkie znamiona sakralności posiłku były elementami codziennie odnawianych więzów rodzinnych, a rytualne zachowania i przestrzeganie „etykiety" nieustannym potwierdzaniem przynależności do wspólnoty. Powtarzalność owych czynności, włączonych w rutynę dnia codziennego, decyduje o budowaniu więzi stałych, które stają się wartością identyfikacyjną wspólnoty rodzinnej, a więc kreowaniu relacji „swój" w dalekosiężnym wymiarze czasowym, wykraczającym poza godziny i miejsce spożywania wspólnych posiłków.

Nieodłącznym atrybutem stołu jest chleb, symbol codziennego pożywienia, jak też symboliczny pokarm towarzyszący wszystkim uroczystościom, a zwłaszcza rytuałom włączającym i wyłączającym (por. niżej stół okolicznościowy). Sakralizacja chleba dokonana podczas ostatniej wieczerzy przenosi się również na szacunek, jakim darzyć należy chleb powszedni. Stąd też obecność chleba na stole ma charakter symboliczno-magiczny, zapewniający domowi zarówno obfitość stołu, jak i jedność rodzinną. Zwyczaj dzielenia się opłatkiem podczas wieczerzy wigilijnej miał być nie tylko wyrazem uczuć przyjaźni, miłości i przynależności do wspólnoty, ale również zapewnić taką obfitość chleba w domu, by móc się nim dzielić z innymi (Ogrodowska 2000: 34). Anna Brzozowska-Krajka zwraca ponadto uwagę na rytualny charakter łamania się opłatkiem, nawiązujący do gestu łamania chleba na znak braterstwa i jedności w zwyczajach towarzyskich, a uświęconym podczas Ostatniej Wieczerzy (Brzozowska-Krajka 1998: 11).

Jeśli chodzi o język, to komunikacja rodzinna nie wymaga specjalnego kodu niezrozumiałego dla reszty społeczności, choć można mówić o zjawisku języka familijnego, ograniczonego do specyficznej leksyki, zwykle wyniesionej z domu rodzinnego jednego z małżonków, czasem nawiązującej do konotacji znanych tylko członkom rodziny i używanych głównie przy rodzinnym stole (Handke 1995).[3]

[3]Mówię tu wyłącznie o specyficznym wykorzystaniu języka familijnego wewnątrz rodziny, podczas gdy koncepcja języka familijnego K. Handke w cytowanej pracy jest znacznie szersza.

2.2.1. Stół rodzinny okolicznościowy: godowy, weselny, świąteczny

W odróżnieniu od powszedniości w dni świąteczne odchodzono od zasad uroczystego milczenia podczas posiłku, a skromności potraw dnia codziennego, przeciwstawiano obfitość, różnorodność jadła oraz troskę o dekorację stołu. Dzień świąteczny stanowił projekcję dobrobytu, mitycznej uczty, znamionującej życie rajskie, w wymiarze sakralnym — wieczne ucztowanie przy stole Pana (Brzozowska-Krajka 1998: 78).

Stół rodzinny okolicznościowy: godowy, weselny, świąteczny zakłada rytuały włączające, w wypadku świąt będą to inicjujące ucztę życzenia, dzielenie się opłatkiem lub jajkiem, w wypadku wesela — uroczyste powitanie nowożeńców chlebem i solą, w społeczności wiejskiej dodatkowo wspomagane obowiązującą formułą słowną: *Pani młoda co wybierasz: chleb, sól, czy pana młodego*, na co Pani młoda odpowiada: *wybieram sól i chleb i pana młodego, żeby robił na niego.* Dalsze etapy rytuału włączającego nowożeńców nie zawierają specjalnych formuł werbalnych, opierają się na gestach i pieśniach okolicznościowych (np. poprzedzających zdejmowanie wianka, czepienie panny młodej), czasem oracjach weselnych). Celebransem uczty weselnej jest drużba weselny, który czuwa na prawidłowym przebiegiem rytuału, podczas gdy starościnie przypada obowiązek częstowania gości *kołaczem weselnym* — specjalnie na tę okazję pieczonym w rytualny sposób świątecznym pieczywem. *Kołacz*, zwany też *korowajem* wymagał nie tylko specjalnego wykonania, ale odpowiedniej, pełnej symbolicznych znaczeń, dekoracji. Istotnym elementem dekoracyjnym były ozdoby w kształcie słońca i księżyca, symbolizujące młodą parę. Uroczyste częstowanie kołaczem, tuż po oczepinach, należało do rytuału włączającego nową rodzinę do społeczności wiejskiej (Bączkowska 1988: 79 i nast.).

Rytualnym pieczywem okolicznościowym, spożywanym na znak jedności przy uroczystościach pogrzebowych, był *chleb żałobny* (Glog I, 234), którym częstowano podczas stypy, jak też podczas tzw. *pustych nocy* czuwania nad trumną zmarłego. Uroczystościom pogrzebowym towarzyszyły oczywiście odpowiednie rytuały wyłączające nieboszczyka ze świata żywych i zabezpieczające domowników przed ewentualnym niepożądanym powrotem jego duszy. Do takich gestów należało np. wypicie toastu *za skórkę nieboszczyka* (zwyczaj poświadczony z Kaszub). Był to toast pożegnalny, wznoszony ku czci zmarłego, który wyzbył się ziemskiej powłoki. *Opicie skórki* było ostatecznym gestem pożegnalnym, a udział w obrzędzie był obowiązkowy (Treder 1989: 178).

Czynnikiem łączącym wszystkie rodzaje rodzinnego stołu okolicznościowego jest konieczna obfitość stołu. Ma ona funkcję magiczną — stanowi wróżbę pomyślności na cały rok — w wypadku stołu godowego lub na całe życie dla stołu weselnego: *jakie wesele, takie życie, zastaw się, a postaw się*, a wszystko w celu zapewnienia przychylności losu. Do podstawowych zasad etykiety należało więc

korzystanie z dobrodziejstw stołu, zarówno pod względem ilości jedzenia, jak i picia, zgodnie z przysłowiami: *Kto popija i pojada, temu się dobrze układa, Człowiek podpiły Panu Bogu miły; Kto je i pije, temu się dobrze żyje, Kto nie pije i nie łyka, czysty obraz nieboszczyka* (Brzozowska-Krajka 1998: 82–83).

Za element wspólnotowy podczas obrzędowego przebywania przy jednym stole uważa się zwłaszcza wznoszenie toastów. Już sam gest podniesienia kielicha jest traktowany jako symboliczne przybliżenie do nieba, by przyczynić szczęścia temu, do kogo się pije, a tym samym uważa się go za gest pochodzący od Boga. Toteż przepijanie, tzw. *zdrówkowanie* służyło w jak najlepszy sposób cementowaniu więzi i budowaniu zgodnego współżycia (Brzozowska-Krajka 1998: 83).

Wspólny udział w uroczystościach był potwierdzeniem więzi rodzinnych i sąsiedzkich, a rytualne powtarzanie odświętnego scenariusza pozwalało na włączanie nowych osób do kręgów rodzinnych (chrzciny, wesele) i wyłączenie ze społeczności zmarłych.

2.2.2. Stół biesiadny

Stół biesiadny łączy w sobie cechy stołu rodzinnego i stołu okolicznościowego. Cechą charakterystyczną jest jednak to, że uczestników uczty nie muszą łączyć więzy pokrewieństwa. Jest to więc stół, przy którym zasiada krąg znajomych, przyjaciół, w zasadzie otwarty na osoby z zewnątrz, a więc zakładający możliwość włączenia obcych bez obowiązujących rytuałów.

Głównym celem spotkania jest wspólne biesiadowanie, a więc rozrywka, zabawa, podtrzymanie lub nawiązanie towarzyskich więzów i tylko takie relacje zachodzą między uczestnikami biesiady: por. *zabawiać rozmową, być duszą towarzystwa, rej wodzić, prowadzić ożywione rozmowy, podtrzymywać rozmowę, podtrzymywać nastrój, ożywiać rozmowę, opowiadać anegdoty, gadać, rozgadać się, nagadać przy stole, rozbawić towarzystwo, sypać dowcipami.* Przytoczony materiał językowy świadczy o charakterze rozmów biesiadnych — lekkim, zaprawionym dowcipem, nastawionym na rozrywkę.

Obowiązek celebrowania przyjęcia spada na gospodarza. O tym, jak istotne było utrzymanie dobrego nastroju i odpowiedniej atmosfery, świadczą zachowane do dziś — choć tylko jako nazwy, dawne funkcje osób sprawujących pieczę nad prawidłowym przebiegiem uczty *podczaszy, podstoli.* Choć nie ma już „funkcyjnych", gospodarze dbają, by kolejno *podawano, wnoszono nowe potrawy, częstowano, nalewano do kieliszków.*

Cechą charakterystyczną udanej biesiady jest *obfitość stołu, dostatek jadła i napitków, uginający się stół, suto zastawiony stół.* Obfitości stołu, jak też stałe donoszenie nowych potraw i dolewanie do kieliszków służyło zapewnieniu gościom dobrego samopoczucia, a przede wszystkim jak najdłuższemu trwaniu biesiady, by rozmowy przy stole toczyły się w jak najlepszym nastroju.

Swobodny nastrój, jaki ma z założenia towarzyszyć biesiadzie, wyklucza sztywne ramy przebiegu uczty. Biesiada dopuszcza improwizację, spontaniczność, a więc hałaśliwe rozmowy, śpiewy, głośne toasty. Nikt nie czuwa nad przebiegiem rozmowy, która toczyć się może między poszczególnymi uczestnikami spotkania, bezpośrednio między sąsiadami lub w poprzek stołu. Biesiady z natury rzeczy są *gwarne i hałaśliwe, a przyjęcia mogą być huczne*.

Nie oznacza to jednak, że uczta biesiadna pozbawiona jest struktury, etykiety i hierarchii, jeśli chodzi o gości. Długotrwała tradycja ucztowania, dobrze udokumentowana w Biblii, wykształciła wzorce, którym podporządkowane są w większym lub mniejszym stopniu biesiady dawniejsze i współczesne. Grecy uważali biesiadników za państwo w miniaturze, dlatego sądzili, że biesiadnicy powinni mieć przywódcę i konstytucję! (Bednarek 1998, 10–19).

Zgodnie ze schematem opracowanym przez Bogusława Bednarka oraz zaproponowaną definicją, ucztę można traktować jako zdarzenie (również jako akt, proces, czy stan), podczas którego uczestnicy spożywają pokarmy z zachowaniem aksjologiczno-symbolicznego porządku. Jak już wynika z samej definicji, o istocie i randze uczty decydować będą głównie czynniki aksjologiczne (Bednarek 1998: 10–19).

Nawiązując do tradycji, obok uczt rzeczywistych mamy również do czynienia z biesiadami mitycznymi, przy czym granice między zdarzeniami autentycznymi, a fikcyjnymi mogą być płynne. Podobnie jak w wypadku posiłków rodzinnych istotnym czynnikiem dla określenia charakteru uczty jest jej cel. Obserwujemy w tym zakresie ogromną różnorodność, począwszy od uczt sakralnych, poprzez uroczystości z okazji ważnych momentów w życiu (częściowo przedstawionych wyżej, por. rodzinny stół okolicznościowy), poprzez chęć uczczenia doniosłych zdarzeń (zwycięstwo, koronacja, nobilitacja), podczas gdy dla starożytnych Greków *sympozjon* oznaczać miał 'oddanie czci bogom, rozkosz dla podniebienia, rozkosz dla ducha polegającą na szukaniu prawdy podczas dysput'.[4]

Menu uczt uzależnione było w dużej mierze od sakralnego bądź niesakralnego celu uczty. Sakralność wymagała bowiem dość jednorodnego pokarmu, podczas gdy uczty niesakralne, nieuzależnione od symbolicznego charakteru potraw, mogły już sobie pozwolić na daleko posuniętą różnorodność, choć i tu miało miejsce przypisywanie danym pokarmom swoistych sensów, np. maczanie pieczywa w miodzie[5] podczas noworocznej uczty miało znaczenie magiczne — zapewnienia słodkiego życia, jak i liczne przykłady symbolicznych potraw

[4]Cytuję za B. Bednarkiem: P. Leregna, *Uczta, obyczaj epoki*, [w:] *W dawnych Atenach*, Wrocław 1971, s. 17.

[5]Miód uważano za symbol „słodkości i dostatku", odgrywał też ważną rolę w uczcie eucharystycznej, w liturgii chrztu uważano miód (w starym kościele) za pokarm niebieski (Rosiński 1998: 24–33).

świątecznych (potrawy wigilijne, wielkanocne jajka, pieczywo weselne i żałobne).

Aksjologiczny wymiar miała też obfitość pokarmów podczas uczt. Świadczyła nie tylko o dobrobycie gospodarza, jego gościnności i szacunku dla gości, ale była też traktowana jako wróżba pomyślności, z czym wiązał się m. in. zwyczaj obowiązkowego spróbowania wszystkich potraw podczas wigilii „żeby się szczęściło" (Brzozowska-Krajka 1998: 78). Podobnie w ujęciu biblijnym (Rosiński 1998: 24: i nast.) symbolika dostatku znajduje swoje odzwierciedlenie w postaci preferowanych dań z tłustego mięsa, uznanego za wyróżnik czasów eschatologicznych: *Pan zastępów przygotuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win* (Iż 25, 6; Dn 3, 39, Za 11,16; Ez 39,19).[6] Tak więc zarówno duża ilość jedzenia, jak też jego różnorodność i wykwintny sposób przyrządzenia miały ogromne znaczenie nie tylko dla prestiżu uczty, ale również dla kontaktów między biesiadnikami. Ciągłe donoszenie potraw, dolewanie wina przerywane toastami, miały na celu utrzymanie biesiadników jak najdłużej przy stole, a także zapewnienie dobrego nastroju.

Uczestnikami uczty mogli być zarówno *swoi*, jak i *obcy*: członkowie danej społeczności (kapłani, dwór, określony krąg towarzyski, rodzina,) i specjalnie zaproszeni honorowi goście (bohaterowie, władcy z innych krajów, osobistości z różnych środowisk: poeci, filozofowie, gwiazdy filmowe itp.). Wzajemne relacje między biesiadnikami uzależnione były od hierarchii wyznaczonej pozycją przy stole. Honorowe miejsca po prawej stronie gospodarza zajmowali najbardziej uprzywilejowani goście. Mniej znacznych gości dzielił więc od gospodarza i znacznych gości dystans, co nie ułatwiało nawiązania bliższych kontaktów i całkowitego przełamania barier *swój / obcy*. W opisach uczt biblijnych gospodarz osobiście obsługiwał szczególnie znacznego gościa, usługując mu podczas biesiady, co jeszcze bardziej zwiększało dystans między gościem specjalnym a pozostałymi. Ścisła etykieta obowiązująca przy przydzielaniu miejsc przy stole biesiadnym podczas uroczystych przyjęć niewątpliwie podtrzymywała odmienny status poszczególnych gości.

Temporalny aspekt uczty — związany z datami świąt, czy też stałymi datami obchodów — będzie niewątpliwie czynnikiem jednoczącym, umożliwiającym wspólne przeżywanie określonego czasu. Podkreśla to często umowna kolejność potraw, niekiedy wysoce skonwencjonalizowana. I tu również konwencja, a więc świadome wspólne przestrzeganie zwyczaju sprzyja poczuciu identyfikacji i łączności.

Przestrzeń, w której odbywa się uczta (dom: obce miejsce), może mieć też ogromne znaczenie w kreowaniu relacji *swój / obcy*. Przestrzeń domowa jest zawsze jednocząca. Elementy współtworzące semiotykę przestrzeni (układ stołów,

[6]Cytuję za F. Rosińskim (1998: 24).

rozlokowanie uczestników, wysokość krzeseł, oświetlenie, dekoracja stołu, naczynia i serwisy) pozwalają na wspólne przeżywanie uroczystego nastroju, elegancja wnętrza wpływa na podniesienie poczucia wartości uczestników spotkania, a tym samym stwarza bardzo sprzyjające okoliczności dla identyfikacji z otoczeniem, poczucia przynależności do „lepszego świata", oczywiście tylko na czas trwania biesiady.

Wydarzenia rozgrywające się w toku biesiady, a więc pieśni biesiadne, wystąpienia artystów muzyków, animatorów — będą elementami kreującymi wrażenie „chwilowej Arkadii" jednocześnie u wszystkich uczestników, co stwarza pozytywne wrażenie równości, a więc jest następnym czynnikiem łączącym. Istotnym elementem budującym poczucie identyfikacji w szerszej perspektywie czasowej był udział rybałtów, pieśniarzy bądź gawędziarzy odtwarzających ważne wydarzenia historyczne, czas bohaterski (Wrocławski 1998: 70). Wspólne przeżywanie dziejów podczas uczt stwarzało doskonałe warunki do budowania wspólnoty wykraczającej daleko poza przestrzeń stołu. Stół biesiadny stawał się wówczas płaszczyzną łączności pokoleniowej i identyfikacji społecznej, często narodowościowej.

Wszystkie wymienione wyżej składniki struktury uczty miały istotny wpływ na charakter i trwałość więzi łączących biesiadników.

Element obrzędowości religijnej, przejęty z tradycyjnych uczt sakralnych, objawiający się w postaci gestów błogosławieństwa darów czy też łamania chleba (w wieczór wigilijny) pozwala na wprowadzenie uroczystego nastroju, nadaje uczcie doniosły charakter, daje wrażenie uczestnictwa w spotkaniu świata realnego z nadprzyrodzonym. Pozwala przeżywać swoisty stan łaski — odczucie bliskości, dobroci, miłości. Temporalny aspekt biesiady (święta bądź okazje związane z doniosłymi wydarzeniami) pozwala na wspólne przeżywanie więzi ideowej i emocjonalnej. Cel uczty natomiast stwarza warunki do identyfikacji z dążeniami pozostałych członków grupy społecznej, sprzyjając tym samym nawiązywaniu bądź umacnianiu kontaktów towarzyskich, bliskości z rodziną i z przyjaciółmi.

2.2.3. Stół konferencyjny

Zdecydowanym przeciwieństwem stołu biesiadnego — jeśli chodzi o charakter kontaktów — jest stół konferencyjny, przy którym *toczą się debaty, spory, dyskusje, przebiegają rozmowy, negocjacje* w mniej lub bardziej przyjaznej atmosferze. Choć w obu wypadkach spotkania przy stole nastawione są na rozmowy — mają zarówno odmienny przebieg, jak i cel. Już sam wizerunek stołu konferencyjnego i stołu biesiadnego rysuje się kontrastowo. Obfitemu, uginającemu się pod ciężarem jedzenia stołowi biesiadnemu przeciwstawia się nagi stół konferencyjny. Nastawionej towarzysko i zabawowo rozmowie zupełnie nie odpowiada poważny nastrój konferencyjnej debaty. Punktem zbieżnym może tu być dobór uczestników pochodzących z różnych środowisk, a więc towarzystwo, w którym relacje *swój*

/ obcy mogą być rozmyte, i polaryzacja poczucia przynależności może łączyć się z wyznawaniem podobnych poglądów, teorii, szkół, zainteresowań, czy zajmowaniem zbliżonego stanowiska i w przeciwieństwie do stołu biesiadnego odmienne poglądy mogą wywołać reakcje separacyjne. Następnym punktem łączącym może być temperatura spotkania, która w wypadku zaangażowanej dyskusji może osiągnąć poziom znacznie wyższy, niż podgrzana alkoholem atmosfera biesiady. Dyskusje, zwłaszcza przy przeciwnych poglądach mogą *rozgorzeć, być gorące i namiętne, uczestnicy mogą spierać się, atakować, wytaczać najcięższe argumenty, dobijać, trafiać w słabe punkty oponenta* — słowem płaszczyzna stołu, która ma być z założenia płaszczyzną porozumienia, może zmienić się w pole bitewne (Maćkiewicz 1999: 104–110).

Podstawowym celem debaty konferencyjnej jest wymiana informacji i poglądów. Stąd konieczna staje się funkcja „celebransa", który nie dopuści do rozlewu krwi, gdy dyskusja osiągnie najwyższą temperaturę, jak też będzie czuwał nad przebiegiem obrad — udzielał głosu, kontrolował czas wystąpień, zapewniał obradom sprawny przebieg.

Wzajemne relacje między uczestnikami zebrania, połączonymi jednością przestrzenno-czasową, mogą zyskać na intensywności (zarówno pozytywnej, jak i negatywnej) na skutek wspólnych przeżyć emocjonalnych i intelektualnych. W rezultacie części uczestników dane będzie przeżyć identyfikowanie się z dążeniami, celami bądź zainteresowaniami pozostałych, dla innych bariera obcości może nawet ulec pogłębieniu. Wytworzone więzi pozytywne, zmniejszające dystans *swój / obcy*, mogą ulec rozciągnięciu w czasie i aktualizować się poza salą konferencyjną. Stół konferencyjny pełniłby tu funkcje płaszczyzny porozumienia, ułatwiającej budowanie kategorii *swój*.

Stół konferencyjny stwarza też inną możliwość debaty, gdy spotykają się dwa zespoły negocjacyjne. Tu z założenia mamy do czynienia z relacją *obcy / obcy*, gdyż dwie strony reprezentują zwykle odmienne stanowiska. Scenariusz przebiegu negocjacji może być zbliżony do scenariusza obrad, zwłaszcza w części dyskusyjnej, niemniej podstawowym założeniem spotkania jest wypracowanie kompromisu, a więc uczestników zebrania przy stole łączyć będzie wspólny cel — zmniejszenia dystansu *swój / obcy*. Idealnym scenariuszem byłoby oczekiwanie porozumienia korzystnego dla obu stron (tu pojawiają się pojęcia typu *złoty most, budować porozumienie, kompromis, osiągnąć kompromis, wypracować warunki współpracy)*, jednak większość spotkań daleko odbiega od ideału i podczas negocjacji toczy się bezwzględna walka kto — kogo, a *okrągły stół*, który ma ułatwić osiągnięcie zbliżenia stanowisk zmienia się w pole bitwy, na którym toczy się otwarta walka lub — w wypadku bardziej przebiegłych negocjatorów — walka podjazdowa i negocjacje przypominają nieczystą grę dwóch szulerów w karty.

2.2.4. Stolik karciany

Stół do gry w karty, w zależności od lokalizacji — w salonie, czy szulerni może być miejscem rozgrywki towarzyskiej (wygrywa lepszy) lub bezwzględnej walki, gdzie wszelkie chwyty dozwolone, partnerzy przybierają maski na twarz, przystępują do gry — *trzymają asa w rękawie, wyprowadzają przeciwnika w pole, z twarzą pokerzysty, z kamienną twarzą* starają się *dorwać jelenia*. Stół do gry w karty, gdzie odbywa się *męska rozgrywka*, wbrew pozorom, wykazuje pewne zbieżności ze *stołem ofiarnym*, choć we wszystkich wypadkach wymowa znaczeniowa tychże pozornych zbieżności jest kontrastowa, a prymarna cecha *stołu ofiarnego* — sakralność, jest w wypadku *stolika karcianego* zupełnie nieobecna. Natomiast zdecydowanie mamy do czynienia z ofiarą (oszukany przeciwnik, *jeleń*), który w tym wypadku zbliża się pojęciowo i funkcjonalnie do *kozła ofiarnego*. Mamy tu też do czynienia z próbą pozyskania łaskawości losu (za pomocą magicznych gestów: chuchania w karty, rozpoczynania gry nową talią „na szczęście", przywdziewania ubrania „przynoszącego szczęście", zaopatrywanie się w amulety. Pewną analogią w stosunku do stołu ofiarnego jest też zbieżność gestów, choć mają one zupełnie odmienną wymowę, np. pocałunek kapłana złożony na ołtarzu i karciane *pocałować stół* 'po przegraniu odejść od stołu' (por. być może analogicznie do *pocałować klamkę*). Wzajemne relacje między uczestnikami gry przebiegają na osi *obcy / obcy*, nie ma mowy o budowaniu porozumienia, dwie strony stoją na przeciwnych biegunach, usiłując się wzajemnie przechytrzyć, ograć, a łączy ich tylko wspólna płaszczyzna stołu i działanie, nawet zbieżny cel — pokonanie rywala, ale każdy chce być zwycięzcą, choć z góry wiadomo, że ktoś padnie ofiarą.

2.2.5. Stolik spirytystyczny

Na zasadzie absolutnego kontrastu można zestawić go tylko ze *stołem sakralnym*. Podobnie jak w wypadku *stolika do kart* mamy tu do czynienia z quasi-rytami. *Stolik spirytystyczny* stanowi jakby lustrzane odbicie *stołu sakralnego*, ale w krzywym zwierciadle. Pewną analogią byłaby otwartość na „tamten świat", jednakże charakter kontaktu jest zgoła przeciwny. W wypadku *stołu sakralnego* mamy do czynienia z postawą nabożną, uwielbienia dla bóstwa i chęci oddania mu czci. W wypadku *stolika spirytystycznego* postawa „celebransa" jest zupełnie odmienna. Próbuje on wedrzeć się na siłę w sferę nadprzyrodzoną, wykorzystując diabelskie sztuczki naśladujące sakralne rytuały.

Uczestnicy seansu — to maximum 6 osób, a więc ludzie z jednego kręgu zainteresowań, czasem powiązani pokrewieństwem, często obcy. Łączy ich tylko wspólne działanie i wspólny cel — nawiązanie kontaktu z duchem podczas seansu spirytystycznego. Nie mają do siebie stosunku wrogiego, ale nie budują jedności. Łączą się w działaniu, by włączyć do gry *obcego* z innego świata.

Podobieństwo polega więc tylko na kontakcie ze światem nadprzyrodzonym, choć w wypadku *stołu ofiarnego* celebransi łączą się z sacrum poprzez ofiarę, w seansie zaś — z bliżej nieokreślonym duchem poprzez medium. Do quasi-rytów zaliczyć tu można jeszcze rekwizyty używane przez uczestników seansu do odprawiania rytuału. Potrzebny im do tego stolik z gładkim blatem, szklanka oraz „tablica ouija" (słowo to stanowi złożenie francuskiego i niemieckiego „tak"). Składała się ona z 38 kart rozkładanych wokół stolika. 26 kart miało oznaczenia liter alfabetu, dziesięć zaś — cyfr od zera do dziewięciu, natomiast dwie ostatnie posiadało oznaczenia „tak", "nie". Pośrodku umieszczona była odwrócona szklanka. Uczestnicy siedzieli wokół stołu, stawiali duchom pytanie, a każdy kładł palec wskazujący na szklance. Dzięki mimowolnym ruchom kierowanym przez ducha, szklanka przesuwała się w kierunku jednej z kart i w ten sposób udzielała sposób odpowiedzi.

Aby przydać swym działaniom jeszcze bardziej mistycznego charakteru, organizatorzy seansów zalecają odprawianie rytuału odpędzania pomniejszych duchów, przy zastosowaniu tajemnego języka, wymawianego specjalnie wibrującym głosem, całej serii symbolicznych gestów i wizualizacji — najpierw światła, potem ognia, a następnie — po kolejnym zakreśleniu znaku pentagramu — wizualizacje 4 archaniołów. Mistyczny bełkot musi być odpowiednio intonowany, z zastosowaniem wibracji:

Zakreśl teraz czwarty pentagram, też taki jak poprzednie przekluj go i wibruj AGLA (Aj-Ge-La) Stojąc z twarzą zwróconą na wschód, wyciągnij ramiona w boki, tak żeby utworzyć krzyż.

Wibruj Przede mną Rafael. Wizualizuj wysoką postać archanioła w świetlistej, jedwabnej, żółto-fiołkowej szacie, stojącą bezpośrednio przed tobą. Wyobraź sobie chłodny powiew powietrza dochodzący z tego miejsca.

Wibruj Za mną Gabriel. Wizualizuj drugą wysoką postać anioła w świetlistej błękitno-pomarańczowej szacie, trzymającą w dłoni błękitny kielich i stojąc w strumieniu szybko płynącej wody, która wlewa się do pokoju za twoimi plecami.

[...] Wibruj *Wokół mnie goreją pentagramy, nade mną świeci sześcioramienna gwiazda. Wizualizuj heksagram (sześcioramienną gwiazdę zw. Gwiazdą Dawida) Trójkąt zwrócony wierzchołkiem ku górze jest czerwony, natomiast ten z wierzchołkiem skierowanym w dół — niebieski.*

Na koniec powtórz jeszcze rytuał krzyża kabalistycznego [www.itrom.linux.pl]

Przywoływanie obrazów sakralnych, pomieszanych z pseudomodlitwą, odwoływanie się do symboli krzyża przy jednoczesnym wykonywaniu runicznych gestów, przypomina ludowe znachorskie praktyki i zaklinania, odbywające się według tego samego schematu. Jak widać język magii korzysta z wzorców modlitewnych, rytualnych gestów i symboli, którym usiłuje przypisać swoiste znaczenia. Niewątpliwie celem tego typu zabiegów jest wywołanie mistycznego przeżycia, poprzez odwołanie się do znanych odbiorcy wyobrażeń ze świata nadprzyrodzonego (np. postaci aniołów), a wykonywanie runicznych gestów ma przydać całej akcji tajemniczości i autentyczności. Seanse spirytystyczne odbywają się w środowisku domowym, żeby wywołać wrażenie porównywalne z sytuacją do spotkań

przy rodzinnym stole. Uczestnictwo w spektaklu może wywołać u nich przeżycie emocjonalnego dreszczu, zwłaszcza że zebrani — trzymając się podczas seansu za ręce, odczytując wspólnie przesyłane im przez ducha znaki, tworzą swego rodzaju jedność. Jednakże kontakt z „obcym", którego usiłują ściągnąć z zaświatów, opiera się na pobudzonej wyobraźni i napięciu emocjonalnym i trwa dopóki uda się ten stan wśród zebranych utrzymać. W żaden sposób nie da się więc porównać relacji tworzonych przy *stoliku spirytystycznym* z żadnym z przedstawionych powyżej *stołów*, z wyjątkiem szulerskiego *stolika do gry*, który funkcjonuje na podobnych zasadach — z góry założonego oszustwa.

3. W poszukiwaniu prototypu

Przedmiotem rozważań było prześledzenie kształtowania się relacji *swój / obcy* w kręgu osób zgromadzonych przy stole. Biorąc pod uwagę niewielką przestrzeń, jak też jedność czasową, wydawałoby się, że te dwa czynniki stwarzają idealne warunki do kreowania bliskich więzi, zwłaszcza że fizyczna bliskość w sposób naturalny warunkuje intensywność tychże relacji. Istotnym kryterium przy ocenie stopnia zniwelowania granicy między *swój* a *obcy* była też trwałość poczucia jedności. Przeprowadzona analiza wykazuje, że warunki zbudowania długotrwałego poczucia wspólnoty są nie tyle związane z dystansem dzielącym zebranych i czasem trwania zgromadzenia, ile z rodzajem spotkań, miejscem, celem, rodzajem wspólnych przeżyć towarzyszących spotkaniu, a także zależą od stopnia ich zrytualizowania i hierarchicznego statusu członków zgromadzenia. Ważnym czynnikiem jest też otwartość na świat zewnętrzny — realny i nadprzyrodzony.

Z punktu widzenia najtrwalszych więzów łączących wspólnotę zebraną przy stole na plan pierwszy wysuwa się *stół rodzinny*, gdzie ze względu na częstotliwość i regularność spotkań więzy budujące kategorię „swój" są stale odnawiane, a ich rytualny charakter, podporządkowany rytmowi natury, stwarza sytuację modelową dla wykreowania kulturowych wzorców zachowań w obrębie rodziny i wspólnoty. Związki rodzinne, a także hierarchia wśród członków rodziny stanowią model wspólnoty w sensie mikro i makro. Relacje rodzinne przekładają się zarówno na wyobrażenie wspólnot społecznych (wielkiej rodziny), jak też na relacje ludzko-boskie (Bóg ojciec — dzieci Boże). *Stół rodzinny*, nawiązujący do archetypowego wyobrażenia *domowego ogniska*, stanowi centralne ogniwo w łańcuchu *ognisko domowe — rodzina — dom*. Tak więc *stół rodzinny* — zarówno w wersji codziennej, umieszczony w kuchni, jak i świątecznej (w jadalni, czy też tradycyjnej *białej izbie* — spełnia wszystkie warunki, aby umieścić go w centrum kategorii i uznać za prototyp językowego obrazu stołu.

Na przeciwległym krańcu, na pograniczach kategorii mieszczą się *stolik do gry* i *stolik spirytystyczny*. Mimo pozornych podobieństw do prototypu stanowią za-

przeczenie cech istotnych stołu. Ich podstawowa funkcja — ustalenia fałszywych relacji między uczestnikami posiedzenia — wyrzuca je poza granice kategorii.

Bardzo bliskie centrum są *stół ofiarny* i *stół biesiadny*. Niejednokrotnie *stół biesiadny* jest jednocześnie *stołem rodzinnym (odświętnym)*, wówczas pokrywa się z prototypem. *Stół ofiarny* natomiast pozwala na wytwarzanie bardzo głębokich więzi między szerokimi kręgami wspólnoty religijnej. Podobnie jak stół rodzinny otwarty jest zarówno na sferę sacrum (i to w swej prymarnej funkcji), jak też na włączanie nowych członków do wspólnoty. Rytualny charakter jest podstawową cechą stołu ofiarnego, toteż plasuje się tuż przy centrum. *Stół biesiadny* jako niezależny od *odświętnego stołu rodzinnego* obsługujący uczty organizowane dla kręgu większego niż rodzinny, choć przyporządkowany zasadom etykiety, ze względu na niższy stopień rytualizacji i słabsze zdolności do kreowania stałych więzi, wykraczających daleko poza czas wspólnego przebywania przy stole, zajmie pozycję za stołem ofiarnym.

Najdalsze miejsce przypadnie więc dla *stołu konferencyjnego*, choć jego funkcją prymarną jest znoszenie barier między uczestnikami spotkania. Niemniej brak tu zarówno otwarcia na sferę sakralną, jak też na zewnętrzny świat realny. Funkcją *stołu konferencyjnego* jest co prawda wypracowanie płaszczyzny porozumienia, ale więzi zbudowane przy „okrągłym stole" służą konkretnym potrzebom, mają zwykle dość ograniczony zasięg i czas działania, a choć w porównaniu z prototypem wykazują wiele analogii, to podobieństwa są dość powierzchowne.

Stół rodzinny, zajmując pozycję centralną, łączy w sobie prawie wszystkie cechy pozostałych stołów, nawet te, które znajdują się na odległych biegunach: elementy sacrum ze *stołu ofiarnego*, typ więzi charakterystycznych dla *stołu biesiadnego* i pewne elementy *stołu konferencyjnego*, a nawet *stołu karcianego*. Przy stole rodzinnym możliwy jest element zabawy, debaty, negocjacji, a nawet gry, gdy trzeba *wyłożyć karty na stół* i jasno powiedzieć, o co chodzi. W sposób przejrzysty układają się również relacje *swój / obcy*. Relacja *swój* zamyka się w kręgu rodzinnym, nie budząc wątpliwości identyfikacyjnych. Natomiast otwarta pozostaje relacja z *obcym*, który może na określonych warunkach lub na określony czas zostać przyjęty do kręgu rodzinnego.

Literatura

Bartmiński Jerzy (red.), 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1. *Kosmos*, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński Jerzy, 1997, *Dom–świat — opozycja czy współdziałanie?* [w:] Grażyna Sawicka (red.) *Dom w języku i kulturze*, Szczecin: Wydawnictwo JotA, s. 11–24.

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1994, *Stereotyp słońca w polszczyźnie ludowej*, „Etnolingwistyka" 6, s. 96–137.

Bączkowska Grażyna, 1988, *Korowaj*, „Etnolingwistyka" 1, s. 79–99.
Bednarek Bogusław, 1998, *Kwalifikatory uczty*, [w:] *Oczywisty urok biesiadowania*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, s. 11–19.
Brzozowska-Krajka Anna, 1998, *Kto popija i pojada, to mu się dobrze układa. Ludowa etykieta konsumpcyjna*, [w;] *Oczywisty urok biesiadowania*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, s. 77–84.
Mircea Eliade, 2000, *Traktat o historii religii*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
Frostner Dorothea, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Gloger Zygmunt, 1978, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, I–IV, Warszawa: Wiedza Powszechna.
Handke Kwiryna, 1995, *Polski język familijny. Opis zjawiska*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
Maćkiewicz Jolanta, 1997, *Wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej (there is no place like HOME) czyli DOM we frazeologii polskiej i angielskiej*, [w:] Grażyna Sawicka (red.), *Dom w języku i kulturze*, Szczecin: Wydawnictwo JotA, s. 69–76.
Maćkiewicz Jolanta, 1999, *Słowo o słowie. Potoczna wiedza o języku*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
Masłowska Ewa, 1988, *Derywacja semantyczna rzeczowników ekspresywnych*, Wrocław: Ossolineum, s. 153.
Ogrodowska Barbara, 2000, *Święta polskie — tradycja i obyczaj*, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.
Rosiński Franciszek, 1998, *Uczta w ujęciu biblijnym*, [w:] *Oczywisty urok biesiadowania*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 24–33.
Szadura Joanna, *Ogień*, [w:] Bartmiński Jerzy (red.), 1996, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 1, *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 264–285.
Wrocławski Krzysztof, 1998, *Z południowosłowiańskiej tradycji pieśni z motywem biesiady*, [w:] *Oczywisty urok biesiadowania*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, s. 70–77.
Toporov Vladimir N., 1974, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva.
Treder Jerzy, 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym*, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie. Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Wejherowskiej.
Wierzbicka Anna, 2002, *Co mówi Jezus? Objaśnienia przypowieści ewangelicznych w słowach prostych i uniwersalnych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

US AND THEM AT THE TABLE

The article is an attempt to reconstruct the US — THEM relationship, with the (dinner) table as the central place in a familiar setting, the home. For a speaker of Polish and a representative of a traditional culture, meetings at a family table are prototypical situations of the pole of "familiarity" (US) and allow one to establish, in the form of concentric circles, its relationship and distance to the opposite pole of "foreignness" (THEM). The author presents images of the home and the table (the central place in the home), established in phraseology and proverbs, with special importance of the rules of ritualistic behaviour. Then she discusses the linguistic and cultural pictures of the sacrificial table (pre-Christian, biblical and Christian), the family table (a major element of Polish culture), the table laid for special occasions (ritualized behaviour is especially important at the wedding or Christmas/Easter table), the table laid for a feast. The author also takes note of special and peripheral

varieties, such as a conference table, a table for playing cards or for a seance. The analysis reveals that the conditions of building a long-lasting feeling of community are connected both with the place and the purpose or kind of feelings accompanying a given encounter. An important factor is the openness to the outside world: real and supernatural. With a view to the stability of the bonds linking the community at the table, the most important role is played by the family table, where the bonds between US are constantly being revived. Meetings at the family table model the creation of cultural patterns of behaviour, which enable people to establish broader communities.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Ewa Kołodziejek
(Szczecin)

SWOI I OBCY W SPOŁECZNEJ PRZESTRZENI SUBKULTUR

Autorka opisuje rolę, jaką w utrwalaniu wspólnot subkulturowych odgrywa kategoria *swój/obcy*, a także sposoby wyrażania i manifestowania tej kategorii warunkowane typem subkultury i stopniem jej społecznego otwarcia. Obecność bądź wykreowanie *obcego* umożliwia sformułowanie wyobrażeń o własnej grupie i przekonań o jej wyższości, co staje się podstawą niepisanego kodeksu postępowania jej członków. Obszarem obserwacji jest język współczesnych subkultur, w nim bowiem najpełniej ujawnia się postawa członków wspólnoty wobec świata, w nim zostały utrwalone społeczne i grupowe wyobrażenia, wartości, zasady i normy. Przedmiotem analizy w kategoriach opozycji *swój/obcy* są subkultury o różnym typie więzi społecznej: od otwartej subkultury hip-hopu, przez spontaniczną *communitas* kibiców piłkarskich aż po zamkniętą subkulturę więzienną, w której porządek społeczny oparty jest na zrytualizowanych formułach słownych.

1. Opozycja *swoi/obcy* jest jedną z podstawowych zasad strukturalizacji życia społecznego, jest sposobem wyrażania stosunku do otaczającego świata, a sądy o sobie i o innych są niezbędnym składnikiem społecznej świadomości. W niniejszej analizie chcę opisać, jak *swój* i *obcy* ujawniają się w języku wybranych subkultur i jakie zabiegi semantyczne i formalne temu służą. Analizie poddałam trzy wyraźnie wyodrębniające się wspólnoty o różnym stopniu opozycyjności wobec normy ogólnospołecznej: subkulturę hip-hopu, kibiców piłkarskich i wspólnotę więzienną.

Problem „swojskości" i „obcości" jest w odniesieniu do subkultur złożony. Oba człony opozycji są jednakowo silnie nacechowane: dla członków wspólnoty subkulturowej *obcy* będą wszyscy znajdujący się poza nią, *swoi* natomiast znajdują na-

turalną przestrzeń w obrębie wspólnoty. Dla społeczeństwa, na którego obrzeżach funkcjonują subkultury, tworzące je wspólnoty są *obce*, inne, odmienne, określane nierzadko jako margines społeczny i kulturowy. Taka opinia tym bardziej spaja grupę, która manifestuje swoją inność poprzez właściwe sobie zachowania społeczne i językowe, poglądy, postawy czy wygląd.

Świadomość odrębności subkultury wobec społeczeństwa narasta wraz ze stopniem jej opozycyjności wobec norm ogólnych. Wspólnoty funkcjonujące poza prawem lub na granicy prawa, takie jak przestępcza czy kibicowska, mają większe poczucie odrębności niż grupy o więzi koleżeńskiej, jak na przykład subkultura hip-hopu czy wspólnota studencka, choć i te postrzegają siebie w opozycji do innych: „Koncepcja «siebie» — pisze Elżbieta Tarkowska — własnej grupy, «swoich» jest niezbędna dla procesów samookreślenia się grupy, dla jej tożsamości i więzi. Koncepcja «obcych» jest nieuchronnym elementem tego procesu samookreślania się; odniesienie do innych stwarza wizerunek grupy własnej" (Tarkowska 1991: 37).

2. Hip-hop wyraża swą odrębność wobec kultury oficjalnej przede wszystkim poprzez własne specyficzne treści: prawo jednostki do swobodnego wyboru własnego stylu, sposobu myślenia i doświadczania świata. Obejmuje jednak tylko pewne sfery życia społecznego, ważne dla członków młodzieżowej wspólnoty. Hip-hop jest subkulturą twórczą: żeby zaistnieć w grupie, trzeba w jakiejkolwiek formie przejawiać aktywność: być *bibojem*, to jest tancerzem opracowującym skomplikowane figury taneczne, *writerem*, czyli *artystą muru*, tworzącym graffiti — swego rodzaju dzieła sztuki, albo *rymiarzem* czyli *emce* (od skrótu *MC — Master of Ceremony*) — twórcą i wykonawcą tekstów rapowych. Uczestnik subkultury hip-hopu jest najczęściej nastolatkiem, mieszkańcem miasta, jego naturalną przestrzenią są dzielnica, osiedle, ulica, ławka — ogólnie *miejscówka*, czyli miejsce spotkań i spędzania czasu. Miasto ujmowane jest w subkulturowej aksjologii z jednej strony jako oswojona przestrzeń fizyczna, w której się żyje i tworzy, z drugiej zaś jako społeczność lokalna o podobnych poglądach i postawach warunkowanych miejskim pejzażem (por. Sawaniewska, Moch 2000): *Jestem z ulicy nigdy tego się nie wstydzę /mam swoją stolicę, tutaj dobrze się czuję/ tu mam swoich ziomków, razem z nimi koleguję/ zawsze za nimi stanę, tak ulica wychowuje* — rapują Venio i Pele, w rymie *Dziękówa dla chłopaków*.

Przynależność do wspólnoty hip-hopu daje jej uczestnikom poczucie bezpieczeństwa, a więź grupową podtrzymują specyficzne nazwy osobowe: „swój" to *ziomek*, *ziomal*, *ziom*, *koleś*, *brada*, ten, kto *czuje klimat*, *jest kumaty*, czyli tak samo odbiera rzeczywistość. Wyznacznikami wspólnotowości jest jedność poglądów członków grupy, męska przyjaźń, zaufanie, tolerancja, szacunek dla indywidualności i twórczej działalności. Opozycja *swój–obcy* wyraża się głównie na poziomie wartości i konfliktów pokoleniowych.

Najbardziej piętnowane są nieautentyczność, naśladownictwo i brak własnego stylu. Pojęcie *stylu* jest szerokie, odnosi się zarówno do twórczości poetyckiej (*rymy* są często nazywane *liryką;* tytuł jednej z płyt hiphopowych to *Liryka chodnika*), do umiejętności improwizacji, *skreczowania* (tj. komponowania podkładów muzycznych), tworzenia graffiti i umiejętności tańca. Można przyjąć, że *styl* w środowisku hiphopowym to przede wszystkim indywidualność i oryginalność, efekt własnej inwencji i pracy nad sobą. Dlatego naśladowca stylu innych jest wykluczony poza wspólnotę. *Pozer, kseroboj, xeroks, echoman, skaner* to ktoś pod każdym względem zasługujący na potępienie, bo albo udaje kogoś, kim nie jest, jest więc nieautentyczny, albo naśladuje innych, nie ma więc własnego stylu, co jest podstawową wartością uznawaną przez wspólnotę. *Pragnę być nietypowy, niepowtarzalny/ Jednorazowy i oryginalny/ Jeśli kopiuję to tylko w punktach ksero/ Gdy ktoś powiela kogoś/ Uważam go za zero* — rymuje Paktofonika (*Ja to ja*, album *Kinematografia*).

Otaczający świat jest wrogi i obcy. Hip-hop nie wierzy politykom ani państwu, nie akceptuje rzeczywistości, w której funkcjonuje: *System chce Cię ogłupić/ Kłamstwem upić skazić jak świat/ Potem wyrzucić* — Molesta, *Zrozum to*. Jest rozczarowany demokracją, rządzącymi, brakiem życiowych perspektyw: *Wielkie intelekty, patrzcie w obiektyw/ Zobaczcie tą młodzież bez żadnych perspektyw/ Wieczna tułaczka z całym otoczeniem* — Ascetohilix — *Już dawno*. Sygnałem hiphopowej kontestacji norm społecznych jest określenie *nielegal*. Na *nielegalu* robi się to, czego obcy dorosły świat zabrania lub co utrudnia: własnym sumptem produkuje się płyty (np. we własnym pokoju przerobionym na studio nagrań) i puszcza je w nielegalny obieg. Ta amatorskość jest zresztą wpisana w aksjologię hip-hopu: twórczość ma być spontaniczna, niekomercyjna, „o nas i dla nas", o osiedlu, o ulicy, o kumplach, słowem — o najbliższym otoczeniu rapera. Na *nielegalu wrzuca się* też nocą graffiti na świeżo pomalowane ściany domów lub wagony pociągów.

Nielegalem są także narkotyki, stanowiące integralną część subkultury hip-hopu, o których mówi się jawnie i otwarcie. Żadna inna polska współczesna subkultura tak ostentacyjnie jak hip-hop nie ujawnia obecności narkotyków. Narkotyki są wszechobecne, tak jak alkohol w życiu publicznym, choć akceptacja dla narkotycznych używek dotyczy przede wszystkim *miękkich dragów*, czyli marihuany. Narkotykom poświęca się całe płyty i całe teksty. Palenie marihuany daje poczucie przynależności do wspólnoty, w której wszystko wydaje się proste: są kumple, jest *bit*, jest *rym*, jest *blant* i „zero przemyślenia": *Stereofonia, człowieku, wiesz, co robimy? Dobrze się bawimy/ Nawet kiedy nic nie palimy, jak Love Boys/ Muzyka wznosi nas na wyżyny/ A jak się trafią jakieś blanciny wiesz, co robimy? Kręcimy i jedziemy/ Wy wiecie i my wiemy, do bitu rymu dajemy/ Nie po to, żeby wygrywać konkursy, nie dlatego, że jest coś do powiedzenia/ Czysta zajawka, zero przemyślenia* (Stereofonia *Dźwięki stereo*). Tak ostentacyjne mówienie o narkotykach,

a także wyjątkowo rozbudowana leksyka metaforycznie nazywająca marihuanę, jej palenie, stany człowieka po narkotyku itp. są wyraźnym sygnałem konsolidowania się wspólnoty *swoich* i odgradzania się od narzucanych norm nieakceptowanego *obcego* świata.

3. Opozycja *swoi/obcy* strukturalizująca rzeczywistość jest podstawą wyodrębniania się subkultury kibiców piłkarskich. Subkultura ta charakteryzuje się wyższym stopniem opozycyjności wobec norm społecznych niż hip-hop i postrzegana jest jako wspólnota agresywna. Na tę opinię zapracowali stadionowi ekstremiści: *chuligani*, zwani *nabojką, bojówką*, wywołujący awantury i walczący na słowa i pięści z innymi kibicami, i *ultrasi*, czyli *kibole* skrajni w ocenach i zachowaniach, przystrojeni w klubowe barwy, z wymalowanymi twarzami i pofarbowanymi włosami, urządzający na stadionie *fajerwerki, racowiska, baloniady*, nierzadko demolujący stadionowe ławki. Są oni jednak tylko częścią wielkiej wspólnoty kibiców, dla których kibicowanie własnej drużynie „stanowi czynnik grupowej tożsamości" (Pęczak 1992: 45).

Taki typ wspólnoty, jaką na stadionie tworzą kibice, nazywany jest w socjologii *communitas*. „*Communitas* to homogeniczna całość, w ramach której jednostki pozostają w stosunkach integralnych, więziach emocjonalnych, niewyznaczanych przez statusy i role" (Sulima 2000: 59). W *communitas* zawieszona jest normalnie istniejąca struktura i hierarchia społeczna (Wasilewski 1989: 117–120), odrzucone obowiązujące normy i instytucje, panuje równość, braterstwo, bezinteresowność, harmonia, a wszystkich łączy swoista więź znosząca konwencje i konwenanse. W subkulturze kibiców zespolonej na zasadzie *communitas* znaleźć można wspólne normy i wartości uznawane przez grupę, stereotypy i rytuały regulujące postępowanie jej członków, integrujące ją, dające poczucie odrębności i służące identyfikacji. W *communitas* wszyscy są *swoi*, jak pisał Ludwik Stomma: „*Połączeni komuną z tymi samymi, zapominamy o obowiązujących poza stadionem podziałach klasowych, wiekowych, płciowych, ekonomicznych... Razem krzyczymy, zrywamy się z miejsca, wpadamy sobie w ramiona po bramce. Jak starzy znajomi dyskutujemy, wymieniamy komentarze, klniemy i trącamy się butelkami piwa*" (Stomma 1991: 142). Jądrem tej karnawałowej struktury społecznej są *szalikowcy*, których wygląd, zachowanie, postawa upodobniają do pierwotnej wspólnoty plemiennej i którzy — jak klany plemienne — oddają cześć totemowi, wokół którego się integrują i który służy klanowej identyfikacji. W plemiennej wspólnocie kibiców totemem są *barwy*, zmaterializowane w postaci klubowych szalików, flag, transparentów, koszulek i innych rekwizytów identyfikujących fanów danej drużyny. *Barwy* związane z tradycją klubu służą integracji grupy, dlatego toczy się o nie odwieczna wojna między fanatykami drużyn piłkarskich. Na szalikach i flagach — najważniejszych „totemach" — umieszczane jest często hasło *nasz honor to bronić tych barw* (Maciejewski 2001: 45–46).

Kim są *obcy*, przed którymi trzeba bronić swoich totemów? To przede wszystkim kibice drużyny przeciwnej, z którymi należy walczyć i niszczyć ich „totemy". Wykreowanie wroga podtrzymuje spójność tej efemerycznej wspólnoty i utrwala potrzebę zachowań agresywnych. Charakterystyczną cechą subkultury stadionów, odróżniającą ją od innych współczesnych kultur grupowych, jest konieczność walki: na boisku walczą ze sobą dwie drużyny piłkarskie, na trybunach — ich kibice. Wojnę prowadzi się z fanami drużyn, z którymi *ma się kosę*. Jeżeli *kosy* nie ma, to jest *zgoda* i wtedy wspólnie zwalcza się wrogie grupy *szalikowców*. Jak na wojnie zawiera się *układy* i *sojusze*, które nie są stałe i mogą się z różnych powodów zmieniać. Niektóre wojny są tak zacięte, że określa się je jako *święte wojny*. W środowiskowym języku kibiców jest wiele słów zaczerpniętych z języka wojskowego, np. *atak, napaść, zasadzka, pułapka, rejterada, klęska, zwycięstwo, flanki, bitwa, uzbrojenie, wrogowie, jeńcy, pakt o nieagresji, rozejm, walka* itp.

Obcym dla kibica jest też policja (nb. jak dla każdej jednostki czy grupy działającej na pograniczu prawa lub je łamiącej), wobec której nawet najwięksi wrogowie stają się sprzymierzeńcami. Kontakty z policją są regulowane osobliwym honorowym kodeksem kibica, którego punkt 4. brzmi: „Szalikowiec ma swój honor i nie potrzebuje ochrony policji. Ci, którzy szukają ochrony policji, narażeni są na największą pogardę". Wyrazem nienawiści do policji jest wszechobecny na murach i ścianach obraźliwy skrótowiec *CHWDP*. *Obcymi* są dla kibiców także ci wszyscy, którzy ich nie aprobują: ochrona stadionu, działacze sportowi, których *szalikowcy* nie bez racji oskarżają o nieuczciwość, o sprzedaż (*drukowanie*) meczów, a także dziennikarze tworzący rzekomo fałszywy obraz kibiców w mediach.

Swoją nienawiść do *obcych* i swoją miłość do własnej drużyny kibice przekazują w nietypowych zachowaniach werbalnych, charakterystycznych tylko dla nich. Istotną cechą tej subkultury jest zbiorowy charakter aktywności jej członków: wspólne okrzyki skandowane podczas meczów, chóralne komentowanie sytuacji na boisku, rymowane przyśpiewki. Choć podstawowym celem zbiorowego skandowania i wyśpiewywania haseł jest wyrażenie uwielbienia dla własnej drużyny, to jednak najważniejszym odbiorcą większości okrzyków są kibice przeciwnika, toteż ich skandowane ma też cel ukryty: osłabienie mocy *wroga*, zlekceważenie go, wyśmianie, poniżenie. Służą temu także teksty-inwektywy, w których podstawowym środkiem językowym wyrażającym emocje jest wulgaryzm. Przytoczę najłagodniejsze: *Lech zdechł — kolejarz. Ruch, Ruch, chorzowskie psy. Pogoń śledzie, syfem jedzie. Ara Gdynia — kurwa świnia.* Zdaniem antropologa kultury współczesnej, Rocha Sulimy, „inwektywy, obelgi, przekleństwa, wyzwiska, a także przezwiska to naturalne operatory kultury, obsługujące rytuały „progu" (liminalności), to impulsy o dużej sile performatywnej, konstruujące dyskretne, oparte na więziach bezpośrednich i emocjonalnych, określone typy wspólnot" (Sulima 2000:

72). Inwektywy, tak rażąco sprzeczne z normą ogólnospołeczną, są symptomem burzenia zastanego porządku, znakiem chaosu, „karnawału", a jednocześnie sygnałem izolacji obrażanego obiektu, wykluczenia go, postawienia poza wspólnotą. Obelgi i pogróżki pod adresem obcego, policji i sędziego na boisku zacieśniają więź społeczną wspólnoty, potwierdzają jej tożsamość, dają poczucie bezkarności, owego „progu", funkcjonowania poza prawem i społecznymi normami (pod warunkiem, że jest się w grupie). Kto nigdy nie był na stadionie podczas meczu, nie słyszał inwektyw wydobywających się jednocześnie z kilku tysięcy gardeł, kto nie widział pojedynku na brutalne słowa, ten nie wie, jak wielką moc wykluczającą, izolującą *wroga* mają takie językowe zachowania i jak bardzo integrują stadionową *communitas*.

Funkcję konsolidującą grupę mają także hasła umieszczane na flagach i na murach, w których zwerbalizowany jest osobliwy system wartości wyznawany przez wspólnotę kibiców. Obok takich ogólnospołecznych *mirandów*, jak WIERNOŚĆ, MIŁOŚĆ, WIARA, DUMA, HONOR, BÓG (np. KTO KOCHA TEN WIERZY — Hutnik Nowa Huta; LEGIA WARSZAWA NASZA DUMA I SŁAWA; NA PRZEKÓR WSZYSTKIM KIBICE WISŁY ZAWSZE WIERNI I ODDANI PO KRES ŻYCIA CHULIGANI), pojawiają się jako wartości preferowane takie hasła, jak NIENAWIŚĆ, STRACH, MŚCIWOŚĆ, TERROR, ZNISZCZENIE, PIEKŁO, DIABEŁ, CHULIGAN, które norma ogólnospołeczna umieszcza po stronie antywartości (*kondemnandów*): LUBI NAS NIEWIELU, WIĘKSZOŚĆ NIENAWIDZI, BOJĄ SIĘ WSZYSCY — SIŁA I HONOR — Lech Poznań; BÓG NAS ZESŁAL NA ZIEMIE BYŚMY SIALI TERROR I ZNISZCZENIE — Legia Gdańsk).

Kibice piłkarscy, przede wszystkim *szalikowcy*, tworzą subkulturę wyrazistą, choć konstytuującą się sytuacyjnie. Granicę między *swoimi* i *obcymi* w tej osobliwej totemicznej wspólnocie wyznaczają zarówno *barwy*, tj. atrybuty materialne (szaliki, flagi itp.), jak i specyficzny system wartości ujawniający się w zachowaniach społecznych i językowych jej członków.

4. Poczucie obcości i silne utożsamianie się z własną grupą uwarunkowane jest stopniem otwartości subkultury. W grupach zamkniętych podstawowym czynnikiem izolacji i konsolidacji grupowej jest język. Odrzucone normy społeczne członkowie tych wspólnot zastępują normami własnymi, a odrzucony język skodyfikowany zastępuje słownictwo specyficzne tylko dla danej subkultury. Najbardziej restrykcyjna pod tym względem jest subkultura więzienna zwana *grypserą*, której język, mający charakter rytuału respektowanego pod sankcją wykluczenia ze społeczności, służy przede wszystkim izolowaniu się od otoczenia. „Znaczeniem szczególnym żargonu jest to — pisze Bronisław Geremek w swoim studium o językach tajemnych — że jest on tworem świadomym i celowym, poprzez który realizuje się zamknięcie się grupy w stosunku do społeczeństwa globalnego" (Geremek 1980: 25).

Żaden z socjolektów nie ma tak wielkiej mocy integrującej jak grypsera. Jeden z nakazów odwołujących się do solidarności grupowej i chroniących uznane przez grupę wartości brzmi: *nie sprzedawaj grypsu*, czyli nie zdradzaj wspólnych zasad i wspólnego języka. Nakaz ten wspierany jest innymi szczegółowymi normami zakazującymi jakichkolwiek pozytywnych kontaktów z personelem więzienia czy zakładu, a także z osobami spoza wspólnoty grypsujących (np. *frajerów*). *Swoich* od *obcych* odgradzają przede wszystkim formuły językowe, ponieważ posługiwanie się *grypserą* jest równoznaczne z uczestnictwem we wspólnocie. „Wiesz, po co się grypsuje, małolat? — pyta bohater *Murów Hebronu* Andrzeja Stasiuka. — ...Bo muszą być jakieś zasady, żeby trzymały cały ten bałagan. [...] Tylko razem jesteśmy silni. Tylko razem możemy przetrzymać jakoś ten cały syfilis. I oni o tym wiedzą, i boją się nas, i liczą się z nami" (Stasiuk 1992: 88). Kim są „oni"? „Oni" to wszyscy niegrypsujący, nieużywający więziennego języka: to personel zakładu, wychowawcy i ci wychowankowie, którzy nie chcą lub nie mogą podporządkować się zasadom *grypsery*. Język więzienny odzwierciedla cały system hierarchii społecznej, strukturalizuje wspólnotę, na jego poziomie następuje podział na *ludzi* i *nieludzi*, na *swoich* i *obcych*. *Ludźmi* są jedynie grypsujący członkowie wspólnoty, podobnie jak w niektórych plemionach pierwotnych, które w swym języku mają to samo określenie dla członków szczepu i dla ludzi w ogóle. *Ludzie*, czyli grypsujący, znajdują się na szczycie hierarchii społecznej, są uprzywilejowani, mają wszystkie prawa, a innym — *frajerom* i *cwelom* — narzucają ustalony przez siebie porządek.

Funkcja izolująca grypsery przejawia się także w nasyceniu jej substancją magiczną. Mityczność i magiczność myślenia członków wspólnoty więziennej jest porównywalna z magicznością kultur pierwotnych i wykazuje cechy myślenia prelogicznego. Istotą takiego myślenia jest jego wewnętrzna logika, wewnętrzny porządek, systemowość przekonań i praktyk pierwotnych. Rzecz jasna, członkom tej wspólnoty obce jest pojęcie magii języka, choć ich subkultura, jak żadna inna, zbudowana jest na zbiorowym przeświadczeniu, że słowem można zmienić istniejący porządek społeczny, wykluczyć kogoś z grypserskiej społeczności albo odizolować się od nieakceptowanego świata. Słowa w tej subkulturze — podobnie jak w kulturach pierwotnych — są czynem, działaniem, którego celem jest dokonanie zmian w otaczającej rzeczywistości. Słowa-*bluzgi*, słowa-*wiąchy*, słowa-*zastawki*, których użycie obwarowane jest licznymi zakazami, tworzą nową jakość społeczną. *Bluzgi* i *wiąchy* mają moc wykluczającą. *Bluzgami* są słowa wulgarne, jeśli kieruje się je pod adresem *człowieka*, a ich użycie ma funkcję inwektywy. *Bluzgiem* są także nazwy konotujące kobiecość (grypsera jest subkulturą mężczyzn!), a nazwanie mężczyzny takim słowem jest kalające i poniżające. Nie mogą zatem pojawiać się bezkarnie słowa *piękny* (można tak powiedzieć wyłącznie o kobiecie, mężczyzna jest *przystojny*), *ładny, kochany, babcia* czy *panienka*. Absolutnie

nie wolno używać wyrazów kojarzących się z seksualnością, nie można mówić *ładny*, tylko *przystojny*, nie *mały*, ale *niski* lub *mikry*, nie *posuń się*, ale *przesuń się* lub *pyrgnij się*, nie *koniec*, lecz *kraniec, krańcówka, nie dać, dawać*, ale *kopsnąć, podkopsać*, nie *ciągnąć*, ale *targać* (Stępniak 1974: 297; Szaszkiewicz 1997: 188). Przed *przyjęciem się bluzgu* można się ustrzec, należy tylko szybko *zastawić* się innym słowem, unieszkodliwiającym działanie słowa nieczystego, np. *ze zwrotem*. Jest to jak gdyby odwrócenie biegu słowa, odesłanie go do wypowiadającego. Taka szermierka słowna zwana *kiciorowaniem* jest jednak możliwa tylko między *ludźmi*. Jeśli wspólnota chce trwale wykluczyć kogoś z grupy, siłą wymusza wypowiedzenie słów, które go zbezczeszczą, co uniemożliwi mu dalsze bycie grypsującym.

Innym typem formuł słownych wymierzonych w przeciwnika są formuły ubliżające, czyli *wiąchy*. Tak jak przed *bluzgiem* można się obronić słownie lub w bójce, tak przed *wiąchą* ratunku nie ma. *Wiącha* posłana komuś stwarza zupełnie nową sytuację, kreuje nową rzeczywistość, naznaczony nią osobnik staje się grupowym pariasem, istotą poza wspólnotą, osobą-tabu (Frazer 2002: 167–180), a obcowanie z nim regulują ścisłe zakazy: nie wolno dotykać jego rzeczy i jeść z nim, rozmawiać, *ludzie* zaś mają „organizacyjny obowiązek go bić, poniżać, wykorzystywać seksualnie, odmawiać praw" (Szaszkiewicz 1997: 39–40). *Wiąchy* w swojej strukturze formalnej najczęściej zawierają żeńskie formy gramatyczne, w semantycznej zaś odnoszą się do przemocy seksualnej.

Słowa magiczne są w subkulturze grypserskiej narzędziem walki, wykluczenia, ale i obrony własnego terytorium, tworzą swoisty ład, porządkują przestrzeń, wyznaczają granice, dzielą społeczność więzienną na *swoich* i *obcych*. Moc słów potęgowana jest przez rytualizację życia więziennego opartą na przemocy, co daje członkom wspólnoty jedyną możliwość działania i złudzenie panowania nad rzeczywistością.

5. W powyższym szkicu[1] chciałam pokazać sposoby tworzenia obrazu *swoich* i *obcych* uwarunkowane stopniem opozycyjności subkultury wobec norm ogólnych oraz środki językowe i kategorie aksjologiczne do tego celu wykorzystywane. Każda wspólnota o silnych więziach społecznych kreuje autostereotyp zbudowany z cech odpowiadających przyjętym przez grupę wartościom, w każdej wspólnocie w zależności od stopnia jej otwarcia zaznacza się opozycja *my/oni*, ponieważ istnienie lub wykreowanie *obcego* wzmacnia więź wewnątrzgrupową, utrwala wizerunek własny grupy, a stereotypy *obcego* i autostereotypy splatają się wzajemnie, tworząc jedno z podstawowych narzędzi porządkowania świata.

[1] Szerzej o współczesnych subkulturach pisałam w książce *Człowiek i świat w języku subkultur*, Szczecin 2005.

Literatura

Frazer James G., 2002, *Złota Gałąź. Studia z magii i religii*, Warszawa.
Geremek Bronisław, 1980, *O językach tajemnych*, „Teksty" nr 2.
Maciejewski Tomasz, 2001, *Językowe aspekty funkcjonowania subkultury kibiców piłkarskich*, praca magisterska, Uniwersytet Szczeciński.
Pęczak Mirosław, 1992, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa.
Stasiuk Andrzej, 1992, *Mury Hebronu*, Warszawa.
Stępniak Klemens, 1974, *Słowo i magia w świecie przestępczym*, „Poradnik Językowy", z. 6.
Stomma Ludwik, 1991, *1:0 czyli ludzie jak bogowie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3–4.
Sulima Roch, 2000, *Antropologia codzienności*, Kraków.
Swaniewska-Mochowa Zofia, Moch Włodzimierz, 2000, *Językowy obraz miasta w tekstach hiphopowych*, (w:) *Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny*, t. VI, Szczecin.
Szaszkiewicz Maciej, 1997, *Tajemnice grypserki*. Część I: *Obraz podkultury więziennej*. Część II: *Słownik gwary więziennej*. Kraków.
Tarkowska Elżbieta, 1991, *„Inność" i „obcość" w perspektywie antropologicznej*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, (red.) J. Wertenstein-Żuławski i M. Pęczak, Wrocław.
Wasilewski Jerzy S., 1989, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.

US AND THEM IN THE SOCIAL SPACE OF CULTURES

The article discusses the ways in which subcultures are strengthened by the category US — THEM and the means of manifesting that category conditioned by the type of subculture and the degree of its social openness. The presence or the active creation of THEM enables one to form the image of one's own group and the conviction of its superiority, which becomes the basis for an unwritten code of behaviour of its members. The observation is concerned with the language of contemporary subcultures, for it is there that the attitude of the group towards the world is most fully revealed, it is there that social and group conceptions, values, principles and norms have been entrenched. The analysis is concerned with subcultures of different degrees of social bond: from the open hip-hop, through the spontaneous *communitas* of football fans to the closed subculture of prison, where social order is based on ritualized verbal formulae.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Андрей Б. Мороз
(Москва)

ФОЛЬКЛОРНЫЙ КОНЦЕПТ СВЯТОСТИ: СВОИ ИЛИ ЧУЖИЕ?

Kim są święci w tradycyjnym folklorze rosyjskim, *swoi* czy *obcy*? Autor wychodząc z założenia, że granice między sferą swojskości i obcości są ruchome i zależą nie tylko od charakteryzowanego obiektu, ale też od subiektywnego punktu widzenia, odpowiada na postawione pytanie, analizując materiał zebrany w obwodzie archangielskim (a znajdujący się w archiwum Państwowego Rosyjskiego Uniwersytetu Humanistycznego, RGGU). Przyjmuje, że kategoria SWÓJ może być pojmowana dwojako, relatywnie (swój to ktoś należący do tej samej grupy co my; odpowiednie zaimki to *mój, nasz*) i posesywne (*swój, swoje* to ktoś lub coś, należące do podmiotu) i rozważa, jak w rozumieniu tradycyjnym ma się świętość i święci do opozycji *swój / obcy*? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Święci pozostają bowiem w bliskim związku z takimi kategoriami świata pozaludzkiego, jak Bóg, postaci mitologiczne i demoniczne, zmarli, i wykazują nadludzkie zdolności, ale równocześnie są traktowani jak ludzie, przynależni do określonych społeczności, *swoi* (por określenie *russkij bog*). Wniosek końcowy: Święci zajmują miejsce pośrednie między światem ludzi i zaświatami, dokładniej: są równocześnie reprezentantami jednego i drugiego, a to w rozumieniu ludowym nadaje kontaktom z nimi szczególną wartość.

Оппозиция «свой — чужой» далеко не всегда может быть понята однозначно. Границы «чужести» подвижны и зависят не только от характеризуемого объекта, но и от угла зрения. Абсолютно «своим» может считаться только сам субъект оценки, и то не всегда, ср.: *Я сегодня сам не свой*. Все остальное будет «своим» или «чужим» лишь ситуативно — в зависимости от «системы координат», в которых находится объект. Соответственно, изначально необходимо определить, что в той или иной ситуации воспринимается как «я (мы)», а что как «не я (мы)», или «он (они)». Если при разговоре об этнических стереотипах эти от-

ношения в целом очевидны, то говоря о фактах, так или иначе связанных с мифологией, однозначно определить их как «свои» или «чужие» невозможно. Необходимо выработать набор критериев, соответствие/несоответствие которым было бы характерным признаком отношения объекта к «своему» или «чужому» члену оппозиции. В традиционной культуре достаточно распространен, например, такой критерий, как позитивная/негативная оценка объекта, где, естественно, позитивное будет восприниматься как свое, а негативное как чужое. Однако в большинстве случаев этот критерий или размыт, или вовсе не действует. Кроме того, в нашем случае существует два разных варианта понимания этой оппозиции: 1) релятивное, когда как *свой* понимается некто относящийся к тому же социуму, что и субъект оценки (*мой* или *наш*, т. е. 'тот, который вместе с нами'); 2) посессивное, когда как *свой* понимается некто или нечто, принадлежащее субъекту оценки или социуму, в который этот субъект входит ('мне или нам принадлежащий'). В отношении фольклорной интерпретации святых и святости можно отметить оба понимания этой оппозиции, рассмотрим их последовательно.

По-видимому, однозначный ответ на вопрос о том, понимаются ли святые в фольклорной культуре как свои или как чужие, быть дан не может, однако ситуация несколько прояснится, если рассматривать святость в соотношении с иными персонажами, восприятие которых может быть описано в категориях «человеческое — нечеловеческое», «позитивное — негативное», «опасное — неопасное», «страшное — нестрашное», «полезное — вредное». Соответственно, первый член этих оппозиций скорее воспринимается как «свой», а второй — как «чужой», но это неоднозначно, особенно если данные признаки выступают в сочетании: например, 'нестрашный нечеловек'.

Среди персонажей, с которыми святые соотносятся напрямую, на первом месте следует упомянуть Бога: это проявляется как на языковом уровне, так и на уровне обрядов и верований. Широко известно, что наименование *Бог* может в равной мере использоваться и для обозначения иконы (соответственно, красный угол именуется *божницей*, т. е. местом, где находятся *боги* (или *бога́*)) или святых:

Собиратель. Святые — это кто?
Информант. *Тут всё боженьки и ести. Всё боги.*

(КА, с. Шильда, КИП)

Святые, как и Бог, участвуют в творении мира, но в ином масштабе. Если Бог выступает как создатель всего мира в целом (земли, воды) или первых объектов, положивших начало многим, наполняющим мир

(первые люди) (Белова 2004: 213–256), то святые действуют так сказать в локальном масштабе. К их деятельности возводится происхождение отдельных элементов ландшафта, чудес и явлений конкретного микромира, произошедших в масштабах деревенского пространства или с одним/несколькими людьми: святые *открывают* источники, оставляют следы на камнях, проходят лесными тропами, которые после этого остаются незарастающими, помогают заблудившимся людям выйти из леса, предупреждают об опасности и т. п. (Мороз 2004).

Собиратель. Кто такой Александр Ошевенский?

Информант. Не знаю, я только слыхала, на Халуй [одна из деревень, входящих в село Ошевенск] пришёл святой избушку ставить, а ево не пустили; а он сказал: «Живите на горе без воды!» — река до Халуя доходит и в землю идёт.

(КА, с. Ошевенск, ЛГА)

Подобно Богу, святые покровительствуют и помогают человеку как в целом, так и в конкретных ситуациях: в пути, в случае болезни, неурожая, неблагоприятной погоды и др.; к ним обращены молитвы, однако часто они могут являться человеку и сами, помимо апелляции к ним. Существует, вместе с тем, тенденция к разделению функций между Богом и святыми. В фольклорной традиции в синхронном плане, т. е. вне темы сотворения мира, а в контексте текущих взаимоотношений с людьми, Бог выступает скорее как карающее начало: он насылает непогоду, болезни, неурожай в наказание за грехи, воплощая тем самым идею справедливости, но будучи при этом страшным:

Собиратель. Как ребенку объясняли, почему нужно поститься?

Информант. Бох, палкой там Божинька тебя стукнёт, икона на тебя упадёт, на голову икона тебе упадёт, да палкой Божинька тебя по голове ударит, стукнёт.

(КА, с. Тихманьга, АВБ)

В этом примере характерна функциональная идентичность Бога (*стукнёт*) и иконы (*на голову... упадёт*).

Святые же, напротив, скорее могут пониматься как начало доброе, в большей степени дающее, а не отнимающее, благосклонное, а не строгое. Правда, это именно тенденция, а не точное распределение ролей: и Бог может быть добрым, и святые в ряде случаев оказываются строгими и даже злыми. Имеются святые страшные по сути, категориально и окказионально. К первой группе относится несколько святых, которые сами по себе, вне контекста, понимаются как страшные, грозные или злые. Это прежде всего Илья-пророк, в значительной степени дублирующий функции Бога (примечательно, что это единственный ветхозаветный святой, культ которого широко распространен в славянской

фольклорной культуре). Илья прежде всего ассоциируется с грозой: громом (на огненной колеснице по небу едет) и молнией (метит в дьявола, грешника), — крайне страшной для народного восприятия, однако в той же функции может выступать и Бог: *Нас пугали, што там Бох рассердился* [...] *и вот такую грозу послал* (КА, с. Печниково, РЕВ). Как страшный святой воспринимается в восточнославянской культуре и св. Кассиан — *Касьян злой, Касьян немилосливый* и т. п. Он *a priori* предрасположен к миру людей негативно (*На что Касьян взглянет — всё вянет*) и олицетворяет широко бытующие в восточнославянской традиции представления о високосном годе как о несчастном. Значительный корпус текстов о св. Касьяне собран Н. М. Мендельсоном (1897).

Как страшные могут восприниматься и целые категории святых, в зависимости от типа святости, точнее от народной интерпретации обозначающего его термина, считалось, что если ребенок родился в день мученика, то он будет всю жизнь мучиться, если в день преподобного — то он будет удачлив (Кабакова 2001: 77); «в день, когда память мученику, нельзя идти свататься» (Яковлев 1905: 162).

Наконец, святые могут восприниматься как страшные окказионально, в зависимости от поведения человека: *Однажды в недавнее время несли икону преподобномученика Адриана по деревням Соколовской волости, в местности Ухома. Один крестьянин, пахавший в поле, увидев это, заметил вслух: «Вот, Адриан преподобный по миру сбирать пошел...». Тотчас ударил гром, и молния поразила насмерть и мужика, и лошадь, на которой тот пахал* (Балов 1893: 428–429); *Всем, кто Егория не празднует, он беду наносит. Был Валенцев у нас, у него много кладей на току было. В Егорьев день он собрал помочь, хотел клади обмолочь. Покамест обедали, гумно зажгло молнией, а ведь было тихо и ясно. Вот так Егорий* ***Бедоносец*** (разрядка моя. — А.М.) *беды наносит* (Шеваренкова 1998: 47, № 177).

Амплуа страшного святого может обладать и Иоанн Предтеча. В день Усекновения его главы в восточнославянской традиции существует запрет на срезание или разрезание круглого: буханки хлеба, кочана капусты и пр. В этой связи возникает запрет ходить в огород, а тот, в свою очередь, порождает вторичную мотивацию: туда нельзя ходить, так как там Иван Постный сидит и может голову отрезать (Каспина 2002: 83–84).

В ряде проявлений святые соотносятся не только с Богом, но и с мифологическими персонажами, как демонологическими, так и псевдоисторическими. От них, как и от мифологических персонажей, зависит

погода, урожай, сохранность скота, структура пространства (местного, а не глобального). Так, в севернорусской традиции существует представление о двух типах *отпуска* обряда, исполняемого пастухами в день первого весеннего выгона скота с целью защитить скот, пасущийся в лесу, от хищников и лешего: *лесном*, или *страшном*, *неблагословенном*, и *божественном*, или *благословенном*. В первом случае пастух обращается к лешему, во втором — к святым (обычно нескольким одновременно). В результате совершения обряда соответствующие персонажи выполняют функции пастухов и сами следят за стадом, пастух же должен лишь строго соблюдать накладываемые отпуском ритуальные запреты (Мороз 2003). Святые здесь полностью изофункциональны лешему.

Кара за нарушение запретов — мотив, типичный не только для легенд о святых, но и для быличек о нечистой силе. Взаимоотношения человека с демонологическими персонажами также складываются в основном вокруг соблюдения/нарушения ритуальных запретов.

Значительное число легенд о святых, в которых к их деятельности возводится происхождение ландшафтных объектов, имеет в качестве параллели предания о первопредках, иноземцах, великанах и т.п., которые тоже создавали горы, холмы, источники, болота и пр. Однако в таких сюжетах можно увидеть и противоположность в восприятии святых и мифологических персонажей: локусы, обязанные своим происхождением или каким-то иным способом связанные с нечистой силой, как правило воспринимаются как *страшные места*, локусы же связанные со святыми, — как *святые места*. Эти противоположности, однако, сходятся: во-первых, и те и другие противопоставлены нейтральному, своему пространству как чужое, во-вторых, соотношение святых и страшных мест может быть выражено географической близостью, а то и совпадением. По замечанию Татьяны Б. Щепанской, святыни вообще тяготеют к местам смерти и нередко возникают на кладбищах (Щепанская 1995: 132, 164), таким образом объединяясь со страшным пространством и нейтрализуя его (Березович 2000: 228).

Наконец, святые соотносятся с колдунами. Их человеческая природа, с одной стороны, и сверхчеловеческие способности, с другой, во многом сближают их, а то и способствуют отождествлению. В фольклорных легендах борьба св. Стефана Пермского с местными колдунами описывается как состязание двух колдунов: *Паляйка [...] произнес заклятия над водой, нырнул в реку и исчез от своих преследователей. Тогда Степан в свою очередь произнес еще более сильнодействующее заклятие над водой, после этого Паляйка [...] стал задыхаться и кое-как доплыл до противоположного берега* (История Пермской епархии 1996: 107–108).

Святые заметно коррелируют и с покойниками — не потому что они суть умершие люди (таковыми святые, как правило, не осознаются), а потому что их почитание и обрядность, с ними связанная, напоминает формы и структуру культа мертвых, главным образом тех, которые умерли неестественной смертью, *заложных*, или *забудущих*, которых никто не поминает, «ничьих». Для их культа характерно поминовение в определенные календарные дни, установка крестов вне кладбищ: на дорогах, перекрестках, у источников, в рощах, — пожертвования, совершаемые у этих крестов, и т. п. Практика хождения к деревенским святыням в дни почитания святых, к деятельности которых эти святыни возводятся, напоминает практику поминовения *забудущих родителей*. Такое почитание может иметь не только типологическое сходство, но и генетическое родство — в случае почитания мощей, о происхождении которых ничего или почти ничего неизвестно (Штырков 2001). Поминовение покойников предполагает принесение на место поминовения пищи и дальнейшего ее поедания или оставления для умерших на могилах или местах смерти, а также принесение к памятным знакам (крестам, деревьям, курганам) предметов — цветов, одежды, полотенец. Такие действия совершаются и на могилах своих умерших, *предков*, но чужих покойников поминают не столько на могилах, сколько в особых местах. Ту же самую практику можно наблюдать и в обрядах поклонения святым местам, когда к ним приносится пища, которая затем оставляется там или поедается, одежда, полотенца, травы и цветы и т. п. Страх, внушаемый святыми, и их способность управлять стихиями также напоминают культ заложных.

Одновременно святые могут наделяться и характеристиками человека: они нередко лукавят, обманывают, ссорятся, им свойственны такие черты как доброта и сочувствие или, наоборот, жадность, лень и др., которые проявляются преимущественно в общении святых между собой (ср., например, легенду о Николе и Касьяне), хотя они могут снисходить и до общения на равных с людьми. Кроме того, святые противопоставлены мифологическим персонажам как чистые нечистым, что не может быть не учтено при попытке рассматривать святость в контексте оппозиции «свой –чужой». Если понимать ее как идентичную оппозиции «чистый — нечистый», святых следовало бы отнести к «своим» персонажам. Вместе с тем они, несомненно, относятся к иному миру, соответственно, обладают характеристиками потусторонних персонажей.

Понимание святых как силы могущественной и потенциально дружественной, но не всегда и не безусловно дружественной приводит к необходимости «адаптации» святого к социуму, «освоения» его. Возни-

кает понимание святого как своего, категория своих святых — в отличие от чужих (ср. выражение *русский бог*). Пути «усвоения» святых могут быть различными, но во всех случаях святым приписываются свойства защитника и помощника, т. е. сторонника в противостоянии негативному (стороннему) воздействию. Один из способов — интерпретация жития или иконографии в ключе актуальных нужд социума. Так происходит, например, с иконами св. Серафима Саровского в местах, далеких от ареала его почитания, где про него мало что известно, но иконы его встречаются благодаря вновь открывающимся церквям или приезжающим к местным жителям издалека родственникам. Вот пример интерпретации иконы, на которой изображен преп. Серафим, кормящий медведя: *Сарафим святой. Жил ф пишчёри, мидведя кормил хлебом, пёк... пёк там сам хлеб [...] и кормил мидведя хлебом, штобы он скотинки ни тронул* (КА, с. Тихманьга, ЛАМ). В этой интерпретации явно просматриваются корреляции с местными скотоводческими, в частности пастушескими, обрядами, когда перед первым весенним выгоном скота сначала хозяйки пекут хлеб для своих животных и скармливают им по куску, чтобы они ходили все вместе, а затем в день выгона пастух кормит на пастбище всех животных стада испеченным им накануне хлебом с серой из ушей и шерстью, собранными с каждого животного стада, чтобы стадо не разбредалось в лесу. Кроме того, хлеб мог относиться пастухом в лес для лешего, который в обличьи *зверя* — медведя или волка — может *забрать* скотину или *нарушить стадо*. Поскольку скотоводство и было, и остается наиболее важной формой хозяйственной деятельности (при практически умершем земледелии), а пастьба традиционно производилась в лесах, защита скота от хищников рассматривается как важнейшая функция святых.

Еще один способ «усвоения» святых — актуализация понятия о своем святом в посессивном значении лексемы *свой*. На отдельных территориях, обычно связанных с жизнью христианских подвижников, их культ имеет специфический характер, они остро ощущаются как свои собственные. В таких зонах обычно достаточно известно книжное житие святого или его фольклорная версия, и оно буквально накладывается на ландшафт — происхождение или чудесные свойства разного рода объектов приписываются деятельности подвижника (Мороз 2004: 50–54), — он перенимает функции других святых и даже Бога. В окрестностях Александро-Ошевенского монастыря, например, его основателю приписывается изгнание змей из местности (обычно это делает св. Георгий), его имя широко упоминается в заговорах, молитвах, колыбельных; даже в сказке про беспечальный монастырь (СУС 1979: 922), записанной в

Каргополе от жителя с. Ошевенск, монастырь оказывается вполне конкретным — Александро-Ошевенским (Архангельские сказки 2002: 124, № 46). При отсутствии такого своего святого *de facto* делаются попытки найти его: легенда о некоем святом также может накладываться на ландшафт, описывать персонажа как местного, своего:

Собиратель. Кто такой св. Макарий?

ТАЕ. Этто Макарий Желтоводский. Икона этто Макарию. Ну этта, как, я не знаю, мученик ли, ли как. Этто великомученик. Какой-то. У нас шол... Этто ходили, ему этто понравилоси там на этом.

ТНП. Вот, вот тут трицати километроф в ту сторону туда. Там церкофь была Макарья. Святому. Макарью.

(КА, с. Ошевенск, ТАЕ, ТНП)

Св. Макарий Желтоводский — нижегородский святой, но в 30 км к западу от Ошевенска был Макарьевский монастырь, в 1764 г. преобразованный в приход, а в советское время окончательно разрушенный. Урочище Макарье, тем не менее, и по сей день почитается как сакральное место.

Эту же функцию адаптации святого может выполнять его праздник. Святые часто идентифицируются с днями их памяти (Толстая 2005: 377–379), соответственно наименование деревенского престольного праздника понимается как имя святого — покровителя села, своего святого. В этих случаях нередко на вопрос о том, кто такой тот или иной святой, дается ответ вроде: *Это не у нас, это в другой деревне праздник.* Восприятие названий праздников как святых получает свое развитие, в частности, в корпусе календарных паремий, обыгрывающих хрононимы и связанные с ними приметы, запреты, традиции, обычаи и даже взаимоотношения между деревнями, в которых данные праздники почитаются. Свой святой в таких текстах может быть противопоставлен чужому, как в паремии о двух праздниках в соседних деревнях: *Власий Медосья схватил за волосья* (КА, с. Моша, ПКН). В данном примере сближение мотивировано не только временнóй и географической близостью, но и общностью функций соответствующих святых (оба почитаются как покровители скота и часто упоминаются в скотоводческих заговорах, причем нередко как одно лицо: *Власий-Медосий*). Само действие, описанное в паремийном тексте, вероятно, связано с характерными для сельских праздников драками деревня на деревню.

Таким образом, святые занимают промежуточное положение между миром людей и потусторонним миром, или, точнее, выступают как представители одновременно того и другого, что делает обрядовую коммуни-

кацию с ними частотной и по народным представлениям эффективной, а ритуальные формы культа распространенными и продуктивными.

Литература

Архангельские сказки — *Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета* / Сост. Н. В. Дранникова. Архангельск, 2002.

Балов А. *Легенды о чудесах от св. икон // Живая старина.* 1893. № 3.

Белова Ольга Владиславовна. *«Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды.* М., 2004.

Березович Елена Л. *Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте.* Екатеринбург, 2000.

История Пермской епархии — *История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы.* Сыктывкар, 1996.

КА — Каргопольский фольклорный архив Лаборатории фольклора Российского государственного гуманитарного университета (содержит полевые записи из Каргопольского и Няндомского районов Архангельской области).

Кабакова Галина И. *Антропология женского тела в славянской традиции.* М., 2001.

Каспина Мария М. *Иоанн Креститель в Каргопольской народной традиции // Святые и святыни севернорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции).* Каргополь, 2002. С. 76–84.

Мендельсон Н. М. *К поверьям о св. Касьяне// Этнографическое обозрение.* 1897. №1. С. 1–21.

Мороз Андрей Борисович. *«Лесной отпуск». Тайное знание севернорусского пастуха и его репрезентация в крестьянской общине // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV международной конференции «Рябининские чтения–2003»).* Петрозаводск, 2003. С. 206–208.

Мороз Андрей Борисович. *Народная агиография Каргополья // Актуальные проблемы полевой фольклористики.* Вып. 3. М., 2004. С. 43–62.

СУС — Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка.* Л., 1979.

Толстая Светлана М. *Полесский народный календарь.* М., 2005.

Шеваренкова Юлия М. *Нижегородские христианские легенды.* Нижний Новгород, 1998.

Штырков Сергей А. *«Святые без житий» и забудущие родители: церковная канонизация и народная традиция // Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2001. С. 130–155.

Щепанская Татьяна Б. *Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп.* СПб., 1995. С. 110–176.

Яковлев Г. *Пословицы, поговорки, крылатые слова, приметы и поверья, собранные в слободе Сагунах Острогожского уезда // Живая старина.* 1905. № 1–2.

Информанты

АВБ — Бахметова А. В., 1938 г. р., с. Тихманьга, Каргопольский р-н.
КИП — Панова К. И., 1921 г. р., с. Шильда, Каргопольский р-н.
ЛАМ — Лобачева А. М., 1927 г. р., с. Тихманьга, Каргопольский р-н.
ЛГА — с. Ошевенск,
ПКН — Поспелова К. Н., 1923 г. р., с. Моша, Няндомский р-н.
РЕВ — Раскова Е. В., 1925 г. р., с. Печниково, Каргопольский р-н.
ТАЕ — Третьяков А. Е., 1934 г. р., с. Ошевенск, Каргопольский р-н.
ТНП — Третьякова Н. П., 1934 г. р., с. Ошевенск, Каргопольский р-н.

The conception of sainthood in folklore: Us or them?

Who are saints in the traditional Russian folklore, do they belong to *us* or to *them*? With the assumption that the boundaries between what is familiar and what is foreign are unstable and depend not only on the object but also on the subjective point of view, the author answers the question with an analysis of the material collected in the Arkhangelsk region (now in the archives of the Russian National Humanist University). He assumes that the category of "us" may be understood in two ways: relatively (somebody who belongs to the same group as we do; the relevant pronouns: my, our) and possessively (someone or something that belongs to the subject). The author further investigates how saints and sainthood relate to the "us — them" opposition. There is no unambiguous answer. Saints are closely connected to categories of afterlife, such as God, mythological and demonic figures, the dead; they exhibit superhumam powers. At the same time, they are treated as humans, belonging to specific communities (cf. *russkiy bog* 'Russian God'). Thus, saints occupy a middle position between the world of humans and the world beyond; more exactly, they are representatives of both, which in folk understanding makes relations with them valuable in a peculiar way.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Альберт К. Байбурин
(Санкт-Петербург)

Локальное сознание: случай Кондопоги

Artykuł poświęcony jest analizie wydarzeń, które miały miejsce w 2006 roku w małym karelskim mieście Kondopodze i zasłużyły na miano pierwszych w historii postsowieckiej Rosji pogromów etnicznych. Nazwa miasta weszła do rosyjskiego języka potocznego jako symbol nietolerancji w stosunku do narodowości kaukaskich. Analizę istniejących tu dziś stosunków etnicznych przeprowadzono na materiałach prasy i forum internetowych z pozycji antropologa kultury. Na przykładzie historii i współczesności małego karelskiego miasta autor opisuje proces zastąpienia lokalnej tożsamości mieszkańców miasta przez etniczną (zgodnie z hasłem: *Kondopoga — miasto rosyjskie*) oraz analizuje przyczyny, które uruchomiły ten proces. Pokazuje między innymi, jak w wyniku zderzenia regionalnego i etnicznie „obcego" powstaje ideologiczne uzasadnienie dla głoszenia idei rasistowskich, które w oficjalnym języku władzy są interpretowane jako „naturalne" w wieloetnicznym państwie (jakim jest Rosja) „konflikty etniczne".

Совсем недавно, в конце августа — начале сентября 2006 г. в небольшом карельском городе Кондопоге произошли события, которые впервые в постсоветской истории России квалифицировались как этнические погромы.[1] Кондопога стала именем нарицательным. Когда сейчас

[1] До этого случая аналогичные события квалифицировались как «столкновения». Вот краткий перечень «столкновений», которые произошли в России за последние пять лет по данным Даля Орлова:

«21 апреля 2001 года в Москве около 200 человек устроили погром на рынке в Ясеневе, разгромили около 30 палаток. Пострадали 10 человек, преимущественно торговцы из Азербайджана.

30 октября 2001 года в Москве на рынке около станции метро «Царицыно» и в районе станций "Каховская" и "Каширская" произошли столкновения, в которых участвовали около 300 человек. Молодые люди, вооруженные металлическими прутьями, избивали торговцев с Кавказа. Погибли 4 человека, пострадали свыше 80.

на стенах домов и на заборах появляется слово «Кондопога», оно имеет вполне определенный смысл: своего рода черная метка кавказской диаспоре. Как это могло произойти? Каким образом существующее везде и всегда противопоставление своего и чужого вылилось во взрыв насилия, в тот самый «русский бунт, бессмысленный и страшный»?

Давно замечено, что «в норме» человек идентифицирует себя прежде всего со своей местностью. В иерархии идентичностей (религиозная, этническая, региональная и др.) локальная идентичность имеет явный приоритет. Другие виды идентичности выходят на первый план лишь в особых ситуациях. Видимо, именно такая ситуация сложилась в Кондопоге.

Кондопога — небольшой город в Карелии, в 55 км к северу от Петрозаводска. В нем проживают всего 35 тыс. человек. Главное, или, как

В мае 2002 года в райцентре Частоозерье Курганской области произошла драка между русскими и чеченцами, в которой участвовали около 400 человек. Поводом стало изнасилование чеченцем местной девушки. Один чеченец был госпитализирован с огнестрельными ранениями.

В сентябре–октябре 2003 года в Нальчике было зафиксировано сразу несколько случаев избиения студентов из Чечни. Массовые драки произошли 15 сентября и 17 сентября. В каждой участвовали по 200–300 человек, пострадали более 50. Поводом стала ссора в маршрутном такси, в результате которой несколько чеченцев жестоко избили местного жителя.

14 февраля 2005 года в городе Искитим Новосибирской области 20 местных жителей подожгли более десятка домов в цыганском поселке. После погрома город покинули порядка 400 цыган.

23 марта 2005 года в Новороссийске 150–200 казаков избили несколько десятков армян и разгромили несколько принадлежавших им магазинов и кафе. Причиной стало ранение казака в произошедшей накануне драке.

6 августа 2005 года на почве бытовой ссоры произошла масштабная драка между жителями селений Мосхоб (Дагестан) и Новосельская (Чечня). Серьезно пострадали трое аварцев и 24 чеченца.

18 августа 2005 года в селе Яндыки Астраханской области произошли столкновения калмыков с чеченцами. Причиной стало убийство в массовой драке юноши-калмыка. После похорон 300 калмыков двинулись по селу, избивая чеченцев и поджигая их дома. Пострадали несколько десятков человек, сожжено 8 домов.

23 сентября 2005 года в Нальчике произошла драка между местными и чеченскими студентами, в которой участвовали около 200 человек. Спустя час у стен Кабардино-Балкарского госуниверситета прошел митинг с требованием выгнать всех чеченцев из города.

9 июля 2006 года в городе Сальске Ростовской области прошел 5-тысячный митинг местных жителей, протестовавших против убийств и разбоев, совершаемых лицами дагестанской национальности, незаконно проживающими в городе. Двумя неделями ранее члены дагестанской группировки избили и обстреляли группу русской молодежи. Один человек погиб, 8 получили ранения» (http://www.rodgaz.ru/index.php?action=Articles&dirid=16&tek=21134&issue=287).

говорят на официальном языке, градообразующее предприятие — бумажный комбинат. На этом комбинате работает треть всего трудоспособного населения города и его окрестностей. Карельским город считается только административно. Карел во всей Карелии около 10%, а в таких промышленных городах, как Кондопога, и того меньше. По сравнению с другими небольшими городами, Кондопога считается вполне благополучным местом, так как бумажный комбинат процветает. Непривычно чистый город с множеством спортивных сооружений, которыми местные жители явно гордятся. Молодежь, что совсем удивительно, предпочитает заниматься спортом, а не наркотиками.

История Кондопоги создана по классическим стандартам (см.: Байбурин 2005: 55–66). На сайте этого города (http://home.onego.ru/~cleoaq/kondopoga/) можно прочитать, что появление человека на территории Карелии относится к IX тыс. до н. э. Первые поселения в Кондопожском крае появились, разумеется, тогда же. Затем, как водится, предлагаются варианты прочтения названия местности. *Кондопога* обычно переводят с карельского как «медвежья лапа». Но есть и другие версии. Это двусложное слово. *Kondii* (вепс. *kondi*, фин. *kontio*) означает 'медведь', *pohja* — 'дальний угол'. По-русски мы бы сказали — «медвежий угол». Любопытно, что сейчас одна за другой появляются новые этимологии этого названия, например «святое место» и др. Статус города, несмотря на трагические события, в глазах местного сообщества явно вырос. Теперь о нем все знают. И вообще, история города после произошедших событий явно будет переписана и очень интересно посмотреть, что же с ней станет.

Для всякой локальной истории характерно стремление соотнести ее с историей всего государства через привязку к своему месту важных государственных личностей. Петрозаводчане очень гордятся тем, что основателем был Петр I, а первым губернатором — Гаврила Державин. Не отстала от своей столицы и Кондопога. Рядом с Кондопогой находится знаменитый прежде курорт Марциальные воды, основанный по указу Петра I в 1719 г. (первый курорт в России). Сам Петр четырежды посещал эти воды. Следовательно, Петр, если и не был основателем, то своим посещением придал особый статус Кондопоге.

Кроме того, для каждого провинциального города существует свой ориентир-образец, на который он, с точки зрения местных жителей, похож. Обычно это одна из столиц, например, Петербург выступает в качестве образца для Перми, Петрозаводска, Томска и других городов. Кондопога — из их числа.

Но эта общая картина никогда не устраивает локальное сознание, для которого гораздо важнее выделенность, особость, отмеченность. Позиционирование уникальности своего места может осуществляться разными способами, например, «наш город — самый зеленый (чистый/грязный, молодой/старый и т. п.)». Оценочность здесь не очень важна.[2] Главное, что по какому-то параметру он не такой как все. Уникальность Кондопоги — Марциальные воды, знаменитый мрамор, которым облицованы дворцы Петербурга (Зимний, Таврический и Мраморный дворцы, Казанский и Исаакиевский соборы, Инженерный замок, залы в Петродворце и Царском селе), и крупнейший в России бумажный комбинат (одна треть всей производимой в России бумаги вырабатывается здесь).

Советская история во всех версиях представлена скупо. В 1923 г. Карельский совнархоз утвердил образование строительной организации по сооружению Кондопожской ГЭС и бумажной фабрики (Кондострой). В официальной версии ни слова о лагерях, которые собственно и назывались Кондострой. Конечно, Кондопога — это не Медвежьегорск, столица лагерей Беломорканала, но лагерей и здесь хватало. В 1957 г. Кондопога была объявлена Всесоюзной ударной комсомольской стройкой. В смутные 1990-е гг. Кондопога выжила опять-таки благодаря комбинату.

Поскольку Кондопога была комсомольской стройкой, ее населяют выходцы из самых разных районов Советского Союза. При этом в локальном сознании кондопожцев «свои» не делятся по этническому признаку. Карелы, русские, татары, коми (всего представители около 30 этнических общностей) считаются местными. Все, кроме так называемых кавказцев (я пользуюсь внутренней, эмной терминологией, поскольку она весьма показательна).

Между тем кавказская диаспора существует здесь еще с советских времен, собственно, с тех времен, когда и было сформировано современное население Кондопоги. Их всегда было немного (менее 1% населения, т. е. несколько сотен человек), но они всегда были на виду. Приезжали сюда главным образом по распределению после окончания учебных заведений. Кстати, владелец ресторана, где все началось, живет в Кондопоге

[2]Ср. показательное в этом отношении топонимическое предание о г. Кемь. «Это было во времена правления Петра I. Тех, кто смел ослушаться, Петр ссылал на Север. В документах писал: "отправляю такого-то к Е. М.". И подпись. Писари говорят Петру: "Что это значит? Надо ведь как-то дать название месту. Расшифруйте". Петр отвечает: "Да к е... матери!". — "Что Вы, Петр, надо ведь как-то помягче". — "Пусть будет помягче", — ответил Петр I и приписал в конце мягкий знак. Отсюда пошло название Кемь» (Разумова 2000: 294).

уже более 30 лет. Советских кавказцев местное население называет *старыми чеченцами* и относится к ним вполне терпимо, хотя и не включает их в число своих.

Вторая волна (их называют *новыми чеченцами*) появилась здесь после первой чеченской войны. На самом деле это, конечно, не только чеченцы, но и азербайджанцы, армяне, дагестанцы и др. Очень быстро они сформировали свое сообщество, где роли распределены следующим образом. Контроль за всем сообществом, его внутреннюю и внешнюю безопасность обеспечивали чеченцы. Они составляли высший слой этого нового сообщества. Торговлей и бизнесом в сфере обслуживания (рынки, станции техобслуживания и пр.) занимались преимущественно азербайджанцы и армяне. На нижней ступеньке этой иерархии (а по сути дела *на положении рабов) оказались иммигранты из Средней Азии (таджики*, узбеки, киргизы). Они выполняли черную работу и получали гроши. Малейшее неповиновение жестоко пресекалось бойцами чеченского отряда. Собственно, ничего нового здесь нет. Именно таким образом организованы кавказско-среднеазиатские сообщества в любом другом российском городе.

Начало событий не предвещало ничего необычного. В ресторане «Чайка» компания местных молодых людей явно криминального толка избила бармена (азербайджанца) за то, что тот «неправильно себя вел». Бармен вызвал на подмогу чеченцев. Но к тому времени, когда появились чеченцы, компания, нанесшая нелегкие телесные повреждения бармену, уже успела покинуть ресторан. Чеченцы, по-видимому, решили использовать этот случай для того, чтобы показать всему городу, что они не допустят такого отношения к своим (по словам местных жителей, «они решили себя поставить»). Прежде чем начать расправу они исполнили танец *зикр*. Это особый ритуальный танец. Он исполняется перед боем и во время погребения мужчины-воина. Другими словами, они приготовились биться насмерть. Чеченцы не стали выяснять, кто прав, кто виноват, а устроили избиение всех присутствовавших в ресторане. В результате — двое убитых и около десяти тяжелораненых.

Драки в ресторане здесь происходят регулярно, но они всегда считались просто драками вполне интернационального характера. Но на этот раз драка закончилась не только избиением ни в чем не повинных посетителей, но и смертью нескольких человек.

На следующий день по городу прокатилась волна кавказских погромов. Они продолжались в течение нескольких дней. Сожжены и этот ресторан, и дома кавказцев, разгромлены ларьки на рынке. Причем не только новых кавказцев, но и старых. На городском митинге было при-

нято решение выселить всех кавказцев из города. Испугавшиеся власти вместо того, чтобы попытаться остановить погромы, тут же выполнили это требование.

Как описываются эти события изнутри? Прежде всего, следует отметить, что на всех кондопожских форумах и чатах представлена только одна точка зрения, которая позиционируется как мнение всего городского сообщества. Приведу всего одну выдержку с городского форума, поскольку в ней представлены все те мотивы, которые присутствуют и в других репликах местных жителей (особенности правописания сохранены)[3]:

Город Кондопога (как прочем и вся страна) постепенно превращается в «несовсем русский город». Людей с юга с каждым годом все больше и больше, больше южных названий у магазинов и ларьков и т. д. Понятно им там у себя неудобно и рискованно — все-таки война, плюс-минус и застрелить могут... куда спокойней в России и в том-же городе Кондопога. В начале нравится одной семье, через несколько лет перетягиваются еще десятки. Лаве (т. е. денег. — *А. Б.*) у них достаточно, следовательно с нашей корумпированной властью договорится — не проблема. Но в определенный момент этого становится мало... нужно уважение местных жителей, а плюс к этому немного или много страху к этому уважению... И еще один момент: они вместе с этим переносят свою культуру и свои обычаи в то место, где мы живем, т. е. где они в гостях, на сегодня. И получается, что через определенное время из статуса гостей они перейдут в статус хозяеев... если все будет развиваться по такому сценарию... и город Кондопога будет называться «Шамах-Конда», к примеру (http://www.cityk.onego.ru/forum/login.php?redirect=viewtopic.php&t=4267).[4]

В этой реплике нетрудно обнаружить все значимые мотивы:

1. *Кондопога — русский город, который постепенно превращается в нерусский* (имеется в виду, разумеется, кавказский). Кстати, главный лозунг погромных дней был именно таким: «Кондопога — русский город». О том, что это карельский и российский город, никто даже не вспомнил, и это очень показательно. По сути дела этот лозунг является местным вариантом сугубо фашистского лозунга «Россия для русских». Когда на одном из сайтов кто-то наивно спросил: «А разве Кондопога — русское название?», он был заклеймен как провокатор.

2. *Они привыкли все покупать, а местная власть продажная, поэтому кавказцы легко с ней договорились.* В других комментариях гово-

[3]Материалы форумов в Интернете, с моей точки зрения, являются очень ценным источником хотя бы потому, что никто никого не принуждает к высказываниям; они вполне спонтанны, и уже поэтому более репрезентативны, чем привычные нам интервью.

[4]Еще в начале октября 2006 г. (т. е. вскоре после описываемых событий) по этому адресу можно было обнаружить материалы форума, посвященного трагедии в Кондопоге. Но вскоре все материалы исчезли и сайт был закрыт «на реконструкцию».

рится, что они захватили все ключевые позиции в сфере торговли и обслуживания (рынки, станции техобслуживания и т. п.). Иными словами, контролируют весь местный бизнес, который прежде был «русским».

3. *Кавказцы приехали со своей культурой и обычаями* (с какой же еще культурой и обычаями они могли приехать?). Кавказцы не желают ассимилироваться и тем самым нарушают главный принцип локального сообщества: «не высовываться» (не выделяться), т. е. «живи как все» и тогда народный гнев, может быть, и обойдет тебя (обычный локальный эгалитаризм). Нужно сказать, что принцип «не высовываться» реально сильнее даже этнических барьеров. Он срабатывает и по отношению к русским, рискнувшим, например, преуспеть в мелком бизнесе. Их лавки и магазины горят так же хорошо, как и рестораны кавказцев. Но у кавказцев есть еще одна существенная особенность: они выделяются из числа местных жителей прежде всего внешне. Их ни с кем не спутаешь. И как бы они ни старались адаптироваться, ничего не получится. Они обречены на выделение и отторжение. В таких случаях принято говорить о расизме, но в России его как бы не существует.

4. *Кавказцы находятся в положении гостей, но не понимают этого, точнее, не хотят понять. Более того, стремятся из гостей превратиться в хозяев. Если их не остановить, то русский город может стать кавказским.* Произойдет крах местной идентичности, которая представлена как этническая, русская. При этом никто не вспомнил о том, что еще совсем недавно, максимум 50 лет назад, сами они (или их родители) приехали в карельское поселение и превратили его в «русское».

Точка зрения кавказцев практически не представлена, но по тем интервью, которые у них были взяты, они не считают себя виновными. Для них этот конфликт тоже не вполне этнический, а может быть, и вовсе не этнический. Более важны другие составляющие: контроль над мелким и крупным бизнесом. Во всяком случае ни о каком растворении в местном сообществе речь идти не может. Как записал один из корреспондентов, «мы все равно вернемся, и все будет по-нашему».

Что же произошло с локальной идентичностью в ситуации столкновения с региональным и этническим чужим? Во-первых, локальное сообщество начинает изображаться как один и единый коллективный субъект. Если в ситуации стабильности можно представить самоописания вроде «мы разные, приехали из разных мест», тем более что так оно и есть (бывшая комсомольская стройка), то сейчас — «мы все местные». Во-вторых, местное сообщество волшебным образом обретает общую для всех и единую этническую идентичность, которая становится и щитом и

орудием (Кондопога — русский город, следовательно, за нами весь русский народ и нерусским здесь делать нечего). Таким образом, в качестве нерусских выступают только кавказцы. Предполагается, что все остальные нерусские либо резко меняют свою этническую принадлежность на русскую, либо могут оказаться на месте кавказцев.

Кавказцы тоже представляются единым коллективным субъектом. Различия между чеченцами и азербайджанцами, между «старыми» и «новыми» кавказцами становятся несущественными и просто исчезают. Все они превращаются во второй субъект конфронтации. Причем и этому субъекту придается этническая окраска. Разумеется, не собственно этническая, а, как и в случае с местными, квазиэтническая. Хочется надеяться, что только российские милиционеры считают, что существуют «лица кавказской национальности», которых определяют исключительно на глазок, по внешнему облику. Если называть вещи своими именами, то речь должна идти об обыкновенном расизме. Но все переводится исключительно в этническую плоскость. Почему? Да потому, что это привычная и всем удобная объяснительная модель. Россия — многонациональная страна, и уже поэтому в ней случаются этнические конфликты. Это почти природное явление, и никто в этом не виноват. Точнее, в этническом конфликте вина распределяется между обеими сторонами. Только власть оказывается не при чем, и к ней взывают обе стороны. Удобная позиция. К тому же к этническим конфликтам почти привыкли, а вот расизма в России никогда не было. Он всегда был где-то «там».

Я не политик и не политолог, и не мое дело давать оценку происшедшим событиям, а тем более — предлагать какие-то рецепты. Но поскольку я имею отношение к антропологии, то в заключение хотелось бы сказать вот о чем. В свое время антропологам в Штатах и в Европе удалось не просто объяснить, но и убедить всех граждан своих стран, что «чужие» вовсе не обязательно плохие. Они просто другие. Там на это ушло почти полвека. И только благодаря внедрению в сознание людей такой простой мысли удалось избежать кровопролитий и гражданских войн. Я не знаю, сколько времени потребуется для того, чтобы эта идея стала общепринятой в России, но другого пути, по-видимому, нет.

Литература

Байбурин Альберт К. *Слагаемые локальных историй // История места: учебник или роман:* Сб. материалов конференции. Норильск, 9–11 декабря 2004. М., 2005. С. 55–66.

Разумова Ирина А. *Оппозиция «Провинция / столица» в повествовательном фольклоре // Русская провинция: миф — текст — реальность.* М.; СПб., 2000.

Local consciousness: The case of Kondopoga

The article analyzes the events which took place in a small Karelian town of Kondopoga in 2006 and are known as the first ethnic pogrom in the post-Soviet Russia. The town's name became entrenched in the Russian language as a symbol of intolerance towards Caucasian nations. The analysis of today's ethnic relations has been conducted on the basis of the press and internet forums from the perspective of an anthropologist of culture. With the example of the history and contemporary life of a small Karelian town, the author described the process of the local identity of its inhabitants being replaced by the ethnic identity (*Kondopoga — a Russian town*) and analyzes the causes of the process. He shows, among others, how a clash of what is regional with the ethnically "foreign" leads to ideological justification for racist ideas, which in the official idiom of the authorities are interpreted as "ethnic conflicts", "natural" in a multi-ethnic state, such as Russia.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Marzena Marczewska
(Kielce)

SWÓJ I OBCY W MIEŚCIE — KILKA UWAG O STEREOTYPIE KIELCZANINA (RZECZ O STOSUNKACH POLSKO-ŻYDOWSKICH)

Autorka podejmuje próbę odtworzenia stereotypu kielczanina. Przedstawiona rekonstrukcja pokazuje, że kielczanom powszechnie przypisuje się niechęć do obcych, co niewątpliwie ma swoje źródło w historii miasta. W Kielcach, mieście biskupim, obowiązywał przez kilka wieków zakaz osiedlania się obcych nacji, a zwłaszcza Żydów (do 1862 r.). Po wojnie miasto zasłynęło z tzw. *pogromu kieleckiego*, który na stałe został wpisany w omawiany stereotyp. *Wydarzenia kieleckie* z 1946 roku (zwane również *hańbą kielecką*) w dużej mierze kształtują do dziś obraz mieszkańca Kielc w świadomości potocznej Polaków. W przypadku pogromu zderzyły się bowiem dwa stereotypy: kielczanina — *scyzoryka*, porywczego, bojowego, zacofanego, głupiego, biednego mieszkańca Klerykowa, i Żyda — obcego, niebezpiecznego, bogatego, wyznawcy innej wiary. Materiały archiwalne poświadczają, że obydwa stereotypy były wykorzystane w preparowanych przez funkcjonariuszy UB ulotkach, artykułach i drukach propagandowych.

„Bracia po przeciwnych stronach, to może pan sobie wyobrazić, jacy musieli być zajadli wrogowie. [...] Bo też nie ma większej nienawiści niż ta zrodzona z bliskości".

Wiesław Myśliwski, *Traktat o łuskaniu fasoli*

Stereotyp traktuję jako rodzaj potocznej konceptualizacji rzeczywistości. Jak stwierdza Jerzy Bartmiński, funkcje psychospołeczne stereotypu, tj. bycie narzędziem szybkich ocen i integrowania wspólnoty, są wtórne wobec funkcji poznawczych (Bartmiński 1998: 63–65). Cechą charakterystyczną stereotypu semantycznego jest subiektywna generalizacja, często uproszczona i nieprecyzyjna, ale zawsze oddająca najistotniejsze aspekty funkcjonowania obiektu w świadomości potocznej.

W artykule wykorzystałam dane systemowe, a także materiały ankietowe i dosyć specyficzne teksty: posty internetowe, ulotki propagandowe, artykuły prasowe, a także materiały opublikowane przez IPN (Kamiński, Żaryn 2006). Nie przedstawiam opisów historycznych, celem artykułu nie jest wydawanie opinii o wydarzeniach historycznych, których miejscem były Kielce, wykorzystuję jednak informacje zawarte w tekstach źródłowych, by ujawnić sposób mówienia o Kielcach i kielczanach. Nie przedstawiam całości stereotypu kielczanina, koncentruję się przede wszystkim na tych aspektach stereotypu, które zostały wykorzystane w interpretowaniu wydarzeń kieleckich. Zakładam, że wiedza stereotypowa jest zakorzeniona w naszej świadomości, a opinie obiegowe są przez język nie tylko utrwalane, ale i upowszechniane. Stereotypy — jako składniki językowego obrazu świata i kodu językowo-kulturowego, są nieuniknione i nieusuwalne (Bartmiński 1995: 259–260), tkwią w nas i bywają aktywizowane częściej niż sobie to uświadamiamy. Często też są wykorzystywane propagandowo (Bartmiński, Panasiuk 1993: 369).

Rekonstruując stereotyp kielczanina[1], zwróciłam uwagę na kilka powtarzających się cech, które respondenci powszechnie przypisywali mieszkańcom Kielecczyzny. Dominują wśród nich cechy związane z określonym zachowaniem i specyficznymi postawami wobec świata: wojowniczością, mściwością, agresją, niechęcią do obcych.

Kiedy w drugiej połowie XIX wieku ksiądz Władysław Siarkowski pisał o mieszkańcach Kielecczyzny, wspominał brak urody mieszkańców i smutek stroju, sugerujący także smutek ducha, nie opisywał jednak wojowniczości i braku tolerancji:

„W najbliższych miejscowościach koło Kielc, Chęcin, tak mężczyźni, jako i kobiety nie celują urodą; rysy twarzy ostre, oczy siwe, lub bure zamglone, nie zdradzają życia; cały układ ciała ciężki, leniwy, włosy ciemnoblond. [...] Z zewnętrznej formy i barwy ubioru tutejszego wieśniaka łatwo tez domyślić się jego nastroju duchowego i charakteru. Może też gleba ziemi płonna, sprzyjająca tylko rozrostowi lasów i okolice, acz w swoim rodzaju piękne, lecz ponure, na których zdaje się, że smutek wycisnął swoje piętno, składają się na ten zbyt prosty co do form strój włościan tutejszych, na barwę jego ciemną, w której tak męska jak i żeńska płeć gustuje" (Siarkowski 2002: 8–9).[2]

Kielczanin (i w ankietach i tekstach) jest najczęściej nazywany *scyzorem, scyzorykiem, kielcokiem, góralem świętokrzyskim, mieszkańcem Klerykowa (Klery-*

[1]Danych językowych dostarczyły mi przede wszystkim ankiety przeprowadzone wśród studentów (Instytut Filologii Polskiej AŚ). Wykorzystałam też posty internautów zamieszczane na forum „Gazety Wyborczej" (forum kieleckie, krakowskie, radomskie), traktując je jako swoiste teksty.

[2]Uzupełnienie wizerunku kielczanina znaleźć można w *Opisie historyczno-statystycznym miasta Kielc* z 1829 roku, w którym stwierdza się, że „mieszkaniec tutejszy jest ciężki, leniwy i na małem przestający" („Pamiętnik Sandomierski", Warszawa 1929, s. 65–66). Respondenci często mają kłopot z rozróżnieniem między mieszkańcem miasta (kielczaninem) i mieszkańcem regionu (Kielczaninem). Z materiału ankietowego wynikało, że dla wielu osób nie ma różnicy między mieszkańcem miasta i mieszkańcem regionu także w zakresie podawanych cech.

kowianinem), mieszkańcem krainy latających noży/scyzoryków. Większość nazw synonimicznych to określenia silnie nacechowane emocjonalnie. *Scyzor/scyzoryk* wskazuje na trudny do opanowania temperament i ulubioną w okolicach świętokrzyskich formę rozstrzygania sporów.[3] Kielczanie w tekstach (tj. postach internetowych) są nie tylko nazywani *scyzorykami* (*z Klerykowa*), ale także *mieszkańcami najśmieszniejszego miasta wojewódzkiego, wsiokami, wsiunami, wieśniackim narodem, burakami, kmiotami, kielczakami/kielcokami, ludem świętokrzyskim, mieszkańcami Szkieletczyzny/Szkielecczyny*, ostatnio — *mieszkańcami Gosiewszczyzny*.

Zestawienie cech odnoszonych do typowego kielczanina pozwala na wydzielenie wśród pojawiających się określeń kilku grup semantycznych. Najwięcej cech łączy się z aspektem społecznym, a więc z zachowaniem w stosunku do innych[4] (*zadziorny, chamski, narwany, agresywny; awanturnik, bojowy, porywczy, kłótliwy, nietolerancyjny, niechętny obcym, antysemita, rasista*); aspektem psychicznym (*uparty, zawzięty, sprytny, nieuczciwy, pewny siebie, zacofany*); aspektem bytowym: *biedny* (*biedować jak w Kieleckiem*); aspektem politycznym: *komunista*.

Kielczanin w tekstach internetowych jest opisywany jako nietolerancyjny, ograniczony, konserwatywny, niechętny zmianom. Ma to zapewne związek z jego miastem, które określane jest jako *duża wieś, zadupie, grajdol, dziura, ciemnogród, Kleryków* (np. wpisy na forum GW — pisownia oryginalna: „Kielce są okropne, beznadziejne"; „Kielce to taka duża wieś — mentalność zadupia"; „Bo to wieśniacki naród i kultura wiejska", „Lud świętokrzyski to marni, głupi ludzie, bo to jest marna cywilizacja i mierna kultura"; „Od tej pory jak ktoś będzie chciał powiedzieć Kielczanin, to może powiedzieć „wsiun"; „Niestety widać że ludzie z świętokrzyskiego to chamy totalne i dobrze o nas mówią tak w całej Polsce"; „Mieszkańcy Kielc to w dużej mierze zakompleksione wieśmaki").

Jak bardzo wizja Kielc jako miasta spokojnego, cichego, w którym nic się nie dzieje, jest trwała, można się przekonać, gdy przywołamy określenie *wojewódzka wieś* w odniesieniu do Kielc międzywojennych i opinię Jana Gajzlera z 1925 roku: Kielce — „miasto jednej pochyłej ulicy i dwu cukierni" (Pawlina-Meducka 1983: 21–22, 201–204; Pazdur 1971: 61,231).[5]

---

[3]Popularność scyzoryków w regionie łączono ze zwyczajem wsadzania scyzoryków do dziecięcych kolebek, co miało związek z ochronnymi własnościami żelaza (rozmowa z dr E. Radziszewską-Szot). Na terenie regionu znajdowała się też znana z produkcji noży fabryka (Gerlach). Nazwa ta występuje w piosenkach Liroya, co na pewno wpłynęło na jej dużą popularność.

[4]O funkcjonującym w świadomości potocznej obrazie kielczan świadczy karta pocztowa rozpowszechniana w Internecie. Jest na niej następujący tekst: „Być w Paryżu i nie widzieć wieży Eiffle'a... to jak być w Londynie i nie widzieć Big Bena... to jak być w Ustce i nie widzieć morza... to być w Kielcach i nie dostać po ryju" (rys. Grzegorza Sobczaka).

[5]Kielce nie miały szczęścia do pozytywnych opinii również w literaturze. Żeromski stworzył nazwę miasta (Kleryków), która zaczęła żyć swoim życiem, oddając pośrednio klimat panujący w mieście i mentalność mieszkańców. Por. też: wiersz Witkacego *Do przyjaciół gówniarzy*: „Tak sobie

Analiza ustabilizowanych wyrażeń i zwrotów pozwoliła z kolei na wydzielenie kilku grup znaczeniowych przede wszystkim związanych z mieszkańcami, ich mentalnością i zachowaniem: *kielecka*: *mentalność* (małomiasteczkowa, ograniczona), *atmosfera, zawiść i zazdrość*; *kielecki*: *kibol/kibic* (agresywny), *cwaniak, antysemityzm, rasizm*; *kieleckie*: *myślenie* (ograniczone), *klimaty; kieleckie kołtuny, kieleckie złodziejstwo*[6]; *zachowywać się jak kielczanin* (porywczo), *bojowy jak kielczanin*, *upierać się/pić/kląć/awanturować się/bić się jak kielczanin*, *kombinować po kielecku* (niezbyt uczciwie); sytuacją materialną mieszkańców: *kielecka* bieda/nędza, biedny *jak kielczanin*.

Przytaczam najważniejsze cechy konstytuujące stereotyp kielczanina, by móc zastanowić się, dlaczego tak często przypisywane są mieszkańcom miasta i regionu cechy negatywne, nie tylko agresja i awanturniczość, ale także niechęć do obcych, antysemityzm i rasizm, a więc ujmując rzecz szerzej — brak tolerancji.

Odpowiedź na to pytanie daje przeanalizowanie ustabilizowanych wyrażeń językowych związanych z historią miasta, por. np. *kieleccy Żydzi, kielecki kirkut, kielecka bożnica, kielecki pogrom (żydowski/Żydów)*; *kielecka wydarzenia/incydenty/zajścia/wypadki (antyżydowskie)*, *sprawa/zbrodnia/ prowokacja/hańba/masakra, kielecki motłoch, proces kielecki* (9–11 lipca 1946).

Łączliwość wyrazowa utrwala tylko jedno historyczne „sąsiedztwo" kielczan: sąsiedztwo żydowskie. Jedynym zaś wydarzeniem z przeszłości miasta, utrwalonym w nazewnictwie, jest *pogrom kielecki*, określany nawet *małym polskim Holokaustem*.[7] Jest to jedyny pogrom obecny w świadomości przeciętnego Polaka, chociaż wydarzeń o podobnym charakterze było wiele. Te skojarzenia utrwalone są jednak także w budzących w Polsce wiele kontrowersji książkach Jana Tomasza Grossa i złośliwych opiniach o Kielcach i kielczanach, por. posty internetowe:

„Wstydź się za wasz kielecki rasizm, Kielecczanie (sic!) dziedziczą rasizm z pokolenia na pokolenie. Tu zrobić Żydom pogromik, tu bojkotować Murzyna — cieszy się kielecka dusza. A reszta Polski musi się za was wstydzić."

---

wyobrażam Kielce, symbol, jako szczyt ohydy, //I jako jakieś Paramount najgorszej małomiasteczkowej brzydy".

[6]Por. fragmenty dawnych przewodników turystycznych po Kielecczyźnie, por.: „Zazdrość i mściwość cechuje też wielu tutejszych mieszkańców, czego następstwem są częste dość zbrodnie o byle co, pobicia, grabieże itp. [...] Jedną z ujemnych cech ludności Łysogór jest też straszna kłótliwość i mściwość, a jako rezultat pieniactwo, o byle co wodzenie się po sądach, nieraz zaś często praktykowanie samosądu." (Dybczyński 1912) Kieleckie złodziejstwo zaś łączy się nie tylko z panującą w regionie biedą, ale także z rabusiami świętokrzyskimi: „Jako pozostałość z tych czasów zbójeckich pozostało też w Łysogórach rozpowszechnione do dziś »usposobienie« do kradzieży. Są na podgórzu Łysogórskim całe wsie trudniące się złodziejstwem, a już w pojedynczych chatach stawianych zazwyczaj na skraju, z dala od wsi na pewno napotkać można notorycznych złodziei, zwłaszcza pod miasteczkami" (Dybczyński 1923: 24–27).

[7]Określenie autorstwa Joan Mellen (http: //serwisy.gazeta.pl/swiat/1,34174,3486682.html).

Od 1946 roku Kielce utożsamiane są nie tylko w Polsce, ale i na świecie, z pogromem żydowskim, co więcej — antysemityzm został wpisany w stereotyp kielczanina. Charakterystyczne, że pogrom stanowi punkt wspólny obydwu stereotypów: kielczanina i Żyda, tym sposobem obydwa stereotypy zostały na zawsze ze sobą związane, nie tylko na skutek splotu historii, ale i dzięki ustabilizowanym konstrukcjom językowym.

W wydarzeniach kieleckich zderzyły się dwa stereotypy: kielczanina — scyzoryka, porywczego, bojowego, zacofanego, głupiego, biednego, mieszkańca Klerykowa i Żyda — obcego, niebezpiecznego, bogatego, wyznawcy innej wiary. Można założyć, że w Kielcach atmosfera społeczna do przeprowadzenia prowokacji przez UB była wyjątkowo sprzyjająca, podobnie jak sam jej czas (przybycie do Kielc wysiedleńców żydowskich z Rosji — obcość była więc niejako podwójna, klęska nowej władzy w referendum — 30.06.1946, proces katyński w Norymberdze, powstanie państwa izraelskiego). To prawda, że „prowokacja się udaje, jeżeli prowokowani chcą być sprowokowani" (Peltz 2001: 169). Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że wyrabianiu opinii znacznie pomogła reputacja kielczan i stereotypowe cechy im przypisywane. Czy nie do stereotypu odwołuje się materiał propagandowy opracowany przez ówczesny aparat bezpieczeństwa *Kto stoi za Kielcami?* — por.:

> Kielce, ciche prowincjonalne miasto polskie, malowniczo położone u stóp Gór Świętokrzyskich, stało się nagle ośrodkiem zainteresowania całego świata. Na Kielcach zaciążyło bowiem piętno hańby i dla tych, którzy pierwszy raz tę nazwę usłyszeli, stała się ona synonimem zbrodni. Tu dokonano ohydnej zbrodni na Żydach — nieszczęśliwych resztkach ofiar, jakie ocalały z potwornej zbrodni hitlerowskiej. Tu w Kielcach odbył się pogrom, a zdawać się mogło, że samo to słowo już się nie odezwie w mowie polskiej.

Znamienny jest także fragment:

> Kielce i dawniej miały nieszczególne imię w Polsce. Wielki pisarz polski Stefan Żeromski, który w mieście tym wyrósł i wychował się uwiecznił je w literaturze polskiej jako Kleryków — ostoję wstecznictwa i dewocji, miasto zatęchłego mieszczaństwa, ciemnoty i kołtunerii. [...] Kielce stały się widownią zorganizowanego, zbrodniczego działania, które wyzwoliło najpodlejsze instynkty i przeobraziło się w masakrę ludności żydowskiej. Wypadki kieleckie miały na celu nie tylko wywołanie rozruchów antyżydowskich, ale były pierwszą poważną próbą sił reakcji polskiej rozpętania w Polsce wojny domowej, rzucenia kraju w odmęt chaosu i anarchii, bezwładu i rozprężenia, i załamania młodego administracyjnego aparatu państwowego. (cyt. za: Śmietanka-Kruszelnicki 2006: 51–53)

Symptomatyczne jest, że „w 1833 r. kielecki gubernator wojenny uważając, że o „gnuśnych i leniwych społeczność starać się nie ma obowiązku", zachęcił Komisję Wojewódzką do wystąpienia z wnioskiem o zezwolenie Żydom na zamieszkanie w Kielcach" (Pazdur 1967: 214). Żyd w Kielcach od początku więc był nie tylko obcy, był także niebezpieczny dla rodzimej społeczności — „gnuśnej

i leniwej". Zakaz osadnictwa żydowskiego istniał w Kielcach — mieście biskupim — aż do 1862 r., a 5 lat później już 30% mieszkańców Kielc stanowili Żydzi (w 1921 r. – 37,6%) (Tomaszewski, Żbikowski (red.) 2001: 239). Na pewno nagły rozwój populacji żydowskiej w mieście wzmagał nastroje antyżydowskie i niechęć do nowego sąsiada. Jest jeszcze jedna charakterystyczna rzecz dotycząca współistnienia polsko-żydowskiego. W Polsce przedwojennej co trzeci mieszkaniec województwa kieleckiego był Żydem, a w wielu miasteczkach podkieleckich (Chmielniku, Działoszycach, Chęcinach) odsetek był znacznie wyższy. Proces asymilacji Żydów — zwłaszcza w małych kieleckich miasteczkach — był niezauważalny. Polacy i Żydzi żyli obok siebie. Chodzili do odrębnych szkół, mieli odrębne organizacje społeczne, małżeństwa mieszane praktycznie nie istniały (Meducki 1998: 155–156). Były to dwa odrębne, chociaż funkcjonujące obok siebie, światy. Zdecydowaną większość żydowskich mieszkańców Kielc stanowili chasydzi, a więc Żydzi ortodoksyjni, zamknięci w świecie własnej tradycji, obyczajów, wiary. Ten świat był hermetyczny nie tylko dla Polaków, ale także dla nielicznych zasymilowanych Żydów (Maciągowski 2001: 39; Hertz 2004: 155–219).[8]

Powojenna Polska nie była krajem sprzyjającym „obcym". Antysemickie nastroje wśród części społeczeństwa były dosyć mocno zakorzenione w potocznej świadomości i polskiej tradycji. Mimo wielowiekowej obecności na polskich ziemiach Żydzi nigdy nie przestali być postrzegani jako obcy. Stary, negatywny stereotyp Żyda często w konkretnych sytuacjach dziejowych służył jako narzędzie w walce politycznej, a z obrazu stereotypowego wybierano cechy, które były w danym momencie przydatne do celów perswazyjnych (Kamińska-Szmaj 1994: 121).

Obcość Żyda miała kilka wymiarów: była ta przede wszystkim obcość językowa, religijna (Kielce to Kleryków, a więc miasto o silnych wpływach Kościoła), obcość kulturowo-obyczajowa, obcość wyglądu i stroju, a nawet obcość polityczna (Żyd-komunista). Obcy muszą jednak istnieć, by istniała swojskość (Stomma 1986: 22–49; Cała 2005: 14). Wieloaspektowość inności Żydów i wyraźna niechęć do żydowskiej społeczności jest mocno utrwalona w języku i kulturze polskiej. Wedle opowieści ludowych Żydzi stanowili naród przeklęty przez Pana Jezusa (Delumeau 1986: 255–286; Cała 2005: 15–18). Wystarczy też przywołać niektóre określenia Żyda, np. *parch, parszywiec, kasztan, pejsak, cybuch, chałaciarz, chałatowicz, kacap, kapciuch, kapociarz, kłapciuch, krymkes, męczychryst, obrzezaniec, obrzynek, niedowiarek, niewiara, pogan* (Brzezina 1986: 89–97), by

[8]We wspomnieniach kielczan drukowanych w lokalnej prasie współistnienie z żydowskimi sąsiadami opisywano np. tak: „Mąż Piotrowskiej to była marna pijaczyna. Ale jak wchodził w bramę, wrzeszczał: »Icki, czapki z głów; pan idzie!« Schodzili mu z drogi, a on dalej swoje: »Na Madagaskar, śmierdziele!«. Tak naprawdę, to on wiecznie śmierdział. Gorzałą. Ale żaden Żyd nie postawił się Piotrowskiemu, oni żyli we własnym świecie. Właściwie to ja nie wiem jacy byli — Marianna Witek bezradnie rozkładała ręce. — Ani swoi, ani obcy. Inni". (Karolczak 2001: 55).

przekonać się, że wiele nazw ma charakter prześmiewczy. Są to nazwy urabiane od negatywnie nacechowanych wyrazów pospolitych związanych z wyglądem i odrębnością religijną. Na uwagę zasługują też derywaty semantyczne funkcjonujące w polskich gwarach, np. *żyd* — 'kwiat i nasienie łopianu/ostu' (czyli tzw. *dziad*, cecha presuponowana: czepliwość, nachalność); 'człowiek chytry', 'przebiegły'; 'kupiec'; 'gospodarz, który handluje wódką i kiełbasą'; 'grzyb niejadalny (*twardzioszek przydrożny*)'; 'heretyk', 'poganin', 'niedowiarek', 'bezbożnik'; *żydy* — 'kłosy nieskoszone przez nieuwagę, niezaorany przez nieuwagę kawałek pola'; *żydówka* — 'ropna krostka, wrzód, ropień, z którego wychodzi rdzeń'; 'palec w zgięciu'; 'mały pęcherz na palcu'; 'nowotwór na ciele ludzkim'.

Łączliwość wyrazów pokazuje m.in. specyfikę żydowskich zachowań, charakteru i mentalności: *dusza żydowska*, *intryga żydowska*, *żydowski rozum* 'przebiegłość, chytrość', *żydowski upór* 'niezmordowana wytrwałość', żydowski świadek 'fałszywy, przedajny', *żydowska płaczka* 'o człowieku ślamazarnym, płaczliwym', *kiwać się jak Żyd nad Talmudem, wozić żydy* 'kiwać się siedząc i drzemiąc na koźle, na wozie, na kulbace', *żyda grzebać* 'taić winę', *żyda grześć* 'knuć coś potajemnie', *mieć Żyda w kieszeni* 'być bardzo skąpym'), *Żydom wodę nosić* 'do niczego się nie nadawać', *trząść się jak Żyd na gównie* 'bać się', *śpiewać komuś żydowską piosenkę* 'starać się przekupić kogoś', *natrętny/chciwy/przebiegły/śmiały jak Żyd*. Uwagę zwracają też przekleństwa typu: *ty parchu, Żydzie jeden, ty cholerny Żydzie, parszywy Żydzie*, notowane w kartotece *Słownika gwar polskich* Instytutu Języka Polskiego PAN w Krakowie.

Polskie przysłowia pokazują, że w obrazie Żyda utrwalony jest nie tylko określony wygląd (*Brodaty jak Żyd, Hej Żydku, na bok z brodą, Koszerzy się jak Żyd na pejsach, Wygląda jak żydowska flądra* 'bardzo brudny') i poczucie silnej więzi z własną nacją (*Żyd Żyda, ksiądz księdza o sto mil zwietrzy, Żyd Żydowi pejsów nie obedrze*; *Żyd zawsze Żydem, Żyd to do dziesiątej skóry*); ale przede wszystkim cechy charakteru (zwłaszcza nieuczciwość i chciwość: *Jak nie ma w niebie dnia bez świętego, tak nie ma w świecie Żyda poczciwego; Żyd uczciwym, wariat szczęśliwym, a nieboszczyk żywym być nie może; Żeby Żyd był z nieba, wierzyć mu nie trzeba; Trzeba bardzo rano wstać, żeby Żyda oszukać; Żyda tylko diabeł oszuka; Co Żyd to cygan*), zachowanie (*Wrzeszczy jak Żyd na jarmarku; Krzyczą kieby Żydy w szabas; Dębak trzeszczy, a Żyd wrzeszczy; Kiwa się jak Żyd nad Talmudem; Jednemi drzwiami Żyda wypchnąć, to drugiemi wlezie*), typowe zajęcia (*Co Żyd to arendarz; Co Żyd to lichwiarz; Gdzie są Żydki, tam są dydki; Nie orali Żydzi roli i orać nie będą; Żydzie, do broni! — Ny, niech Pan Bóg broni*).

Żydzi oskarżani byli nie tylko o powodowanie różnych nieszczęść, ale i ogólną nieprzydatność do czegokolwiek: *Zaś go Żyd urzekł* 'upił się', *Na Żyda tak rachować można jak na zły zegarek*, *Oj Żydku, Żydku, nie ma z Ciebie żadnego pożytku*.

Można stwierdzić, że negatywny obraz Żyda utrwalony w przysłowiach stanowi najstarszy wariant stereotypu. Alina Cała widzi w tym wariancie odbicie nie tyle ludowego, co małomiasteczkowego punktu widzenia (Cała 2004: 147–153). W publicystyce drugiej połowy XVIII w. stereotyp ten jest bardzo popularny, np. w *Katechizmie o Żydach i neofitach* na pytanie: *Co to jest Żyd?*, pada następująca odpowiedź:

> Nie stosując tego do wszystkich Żydów, Żyd większą częścią jest to próżniak, matacz, złodziej, szalbierz, wykrętarz i człowiek z przyczyny oddzielnego swej religii fanatyzmu do wspierania sił krajowych niezdatny, a prawie tyle w naszym kraju czyniący pożytku co truteń w ulu między pszczołami. (Zienkowska 1994: 87)

Dopiero w literaturze XIX w. pojawiają się pierwsze literackie kreacje Żydów, które zaczynają przełamywać ludowy stereotyp Żyda karczmarza, lichwiarza i kupca. Pojawia się „Żyd przemysłowiec, Żydówka wychowana na literaturze polskiej i wreszcie Żyd — oficer polski, Żyd — patriota deklarujący przywiązanie do ziemi polskiej" (Libera 1994: 119–120).

Materiał językowy pochodzący z polskojęzycznych kalendarzy górnośląskich drukowanych w drugiej połowie XIX i pierwszych latach XX w. pokazuje, że dla obrazu Żyda charakterystyczne są: imiona (Jankiel, Icek, Moszek itd.), pochodzenie (obcy), wygląd (brudny), religia (odszczepieniec), zajęcia (kupiec, lichwiarz, swat, osoba nieuprawiająca roli), zachowanie (pozornie dobroduszny, beztroski, tchórzliwy i leniwy, gotów na każde poniżenie, sprytny, skąpy), język (kaleczenie mowy polskiej). Mała ilość zamieszczonych w kalendarzach dowcipów o Żydach i ich żartobliwy, a nawet serdeczny ton sugerują, że zaczęły następować powolne zmiany w stereotypie, wspierane przez pozytywistyczne hasła o potrzebie asymilacji Żydów (Jakubiak 2003: 129–136).

W latach dwudziestych XX w. stary stereotyp ludowy został zmodyfikowany: powstał typ Żyda bolszewika-komunisty. Żyd w prawicowej prasie międzywojennej to bankier, międzynarodowy finansista, międzynarodowy spiskowiec, mason, komunista, bolszewik, wróg wewnętrzny, wróg podstępny. Ujawnia się w ten sposób rozpowszechniony w polszczyźnie mechanizm językowy, pozwalający na powielanie związków frazeologicznych, które „przyjmują postać zbliżoną do gotowych, ustabilizowanych formuł", jak np. *inwazja żydowska* czy *metody żydowskie* (Kamińska-Szmaj 1994: 132; 2001: 113–130).

Wymordowanie ludności żydowskiej w czasie II wojny światowej zmieniło strukturę społeczną w Polsce. Kielce stały się jednolite narodowościowo. Obejmowanie majątku pożydowskiego stanowiło poważny punkt zapalny, a prasa podziemna przestrzegała przed komunistami i Żydami. Sytuacja zagrożenia i braku poczucia bezpieczeństwa narodowego i społecznego, a z taką sytuacją mieliśmy do czynienia w 1946 r., wiąże się zawsze z przywoływaniem i wykorzystywaniem

cech stereotypowych. Obcość religijna Żydów pozwoliła wykorzystać stały element wszystkich zamieszek wywoływanych przeciwko Żydom — motyw mordu rytualnego na chrześcijańskim dziecku. Pierwsze w Polsce oskarżenie o taką zbrodnię wysunięto przeciwko Żydom w Krakowie w 1407; liczba podobnych procesów wzrosła na przełomie XVI i XVII wieku w związku z postępami kontrreformacji. Źródłem tych oszczerstw jest przekonanie, że Żydzi, należący do plemienia Szatana, wykorzystują „krew jako lekarstwo na upiorny wygląd i podtrzymanie quasi-ludzkiej egzystencji", a ponieważ ponoszą też odpowiedzialność za śmierć Jezusa, zabicie dziecka chrześcijańskiego jest dla nich odpowiednikiem ukrzyżowania (Uterman 2003: 190–191). Nie jest przypadkowe, że zawsze trudna sytuacja polityczno-gospodarcza sprzyjała pojawianiu się tego typu oskarżeń (m.in. Sandomierz — 1710, Poznań — 1736). Także pogrom kielecki został wywołany plotką o mordzie rytualnym dokonanym przez Żydów.

Musimy brać pod uwagę, że po wojnie Polacy utożsamiali narodowość żydowską z nową władzą, przyjmowaną wrogo przez większość polskiego społeczeństwa. Stereotyp Żyda-komunisty był znacznie rozpowszechniony (w ulotkach antykomunistycznych pojawiały się hasła:

> Polacy, w ten sposób Niemcy są naszymi wrogami, bolszewicy także, a trzeci wróg to Żydzi. [...] Nie ma miejsca w Polsce dla Niemców, bolszewików, Żydów. (cyt. za: Szaynok 2006: 20)

Niechęć do Żydów została wykorzystana przez prowokatorów pogromu — to nie ulega wątpliwości. Ciągle wyjaśnienia wymaga sam cel prowokacji: oskarżenia o spowodowanie zajść antyżydowskich skierowane były bowiem przeciwko „organizacjom reakcyjno-faszystowskim", czyli partyzantom, organizacjom konspiracyjnym, a nawet harcerzom. Oskarżenia te pojawiły się już w dniu pogromu. W „Głosie Ludu" opublikowano komunikat:

> Kielce stały się terenem niesłychanej prowokacji elementów reakcyjnych, które wywołały pogrom Żydów. (cyt. za: Śmietanka-Kruszelnicki 2006: 28)

W ulotkach propagandowych zaś pojawiły się następujące stwierdzenia:

> Czynniki wrogie demokracji, widząc grożącą im klęskę, usiłowały wywołać wojnę domową. W tym celu świadomi agenci bandy andersowskiej dosiedli wypróbowanego konika antysemityzmu. Jako teren doświadczalny wybrano Kielce. Nikczemni prowokatorzy użyli stosowanego przy każdym pogromie tricku o mordach rytualnych dzieci katolickich. (cyt. za: Śmietanka-Kruszelnicki 2006: 30–31)

Z kolei w jednym z artykułów w „Głosie Ludu" (organie PPR) ukazało się stwierdzenie, że pogromu w Kielcach dokonały „kieleckie kołtuny, zarażone hitlerowską trucizną, dowodzone przez andersowskich bandytów" (cyt. za: Śmietanka-Kruszelnicki 2006: 31).

Nie moją sprawą jest ocena wydarzeń historycznych. Tym bardziej że zdarzenia te budzą żywe emocje i ciągle nie poddają się jednoznacznej interpretacji. Chciałam jednak pokazać, że w całej propagandowej otoczce pogromu wykorzystano nie tylko jeden stereotyp — a więc stereotyp Żyda. W sposób perfekcyjny wykorzystano także stereotyp kielczanina: biednego, zacofanego mieszkańca Klerykowa, a więc katolika, „scyzoryka", mściwego, porywczego, skłonnego do bójek, grabieży i zbrodni. Pogrom na stałe wpisał się w obraz kielczan i ich miasta. Do charakterystyki kielczanina doszła wtedy jeszcze jedna cecha: antysemityzm, a szerzej — niechęć do obcych.

Literatura

Bartmiński Jerzy, 1995, *Nasi sąsiedzi w oczach studentów (Z badań nad stereotypami narodowymi)*, [w:] *Narody i stereotypy*, Teresa Walas (red.), Kraków, s. 258–269.

Bartmiński Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem. Na przykładzie stereotypu matki*, [w:] „Język a Kultura" t. 12, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem*, red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 63–83.

Bartmiński Jerzy, Panasiuk Jolanta, 1993, *Stereotypy językowe*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, Jerzy Bartmiński (red.), Wrocław, s.363–387.

Brzezina Maria, 1986, *Polszczyzna Żydów*, Kraków 1986.

Cała Alina, 2005, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa.

Delumeau Jean, 1986, *Strach w kulturze Zachodu*, Warszawa.

Dybczyński Tadeusz, 1912, *Przewodnik po Górach Świętokrzyskich*, Warszawa.

Dybczyński Tadeusz, 1923, *Ilustrowany przewodnik po Łysogórach*, Warszawa.

Hertz Aleksander, 2004, *Żydzi w kulturze polskiej*, Warszawa.

Jakubiak Ewa, 2003, *Stereotyp Żyda w dowcipach z przełomu XIX/XX wieku*, „Etnolingwistyka" 15, s. 129–137.

Kamińska-Szmaj Irena, 2001, *Słowa na wolności. Język polityki po 1989 roku. Wypowiedzi, dowcipy polityczne, słownik inwektyw*, Wrocław.

Kamińska-Szmaj Irena, 1994, *Judzi, zohydza, ze czci odziera. Język propagandy politycznej w prasie 1919–1923*, Wrocław.

Kamiński Łukasz, Żaryn Jan (red.), 2006, *Wokół pogromu kieleckiego*, Warszawa.

Karolczak Jadwiga, *Ciernie w pamięci*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa*, Marta Pawlina-Meducka (red.), Kielce, s. 52–93.

Libera Zdzisław, *Żydzi w literaturze polskiej późnego Oświecenia*, *Lud żydowski w narodzie polskim. Materiały sesji naukowej w Warszawie 15–16 wrzesień 1992*, Michalski Jerzy (red.), Warszawa, s. 99–120.

Maciągowski Marek, 2001, *Ślad po mezuzie. O świecie, którego już nie ma*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa*, Marta Pawlina-Meducka (red.), Kielce, s. 12–51.

Massalski Adam, Meducki Stanisław, 1986, *Kielce w latach okupacji hitlerowskiej 1939–1945*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.

Meducki Stanisław, 1998, *Ewolucja struktur społecznych miasteczka w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku (Próba zarysu problemu)*, [w:] *Miasteczko polskie w XIX-XX wieku jako zjawisko kulturowo-obyczajowe*, Marta Meducka, Regina Renz (red.), Kielce, s. 153–165.

Pawlina-Meducka Marta, 1983, *Życie kulturalne Kielc 1918–1939*, Warszawa-Kraków.

Pazdur Jan, 1967, *Dzieje Kielc do 1863 roku*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk.
Peltz Janusz, 2001, *Pamiętać, ale nie rozpamiętywać*, [w:] *Z kroniki utraconego sąsiedztwa*, Marta Pawlina-Meducka (red.), Kielce, s. 166–181.
Siarkowski Władysław, 2000, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, do druku przygot. Lidia Michalska-Bracha, Krzysztof Bracha, Kielce.
Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
Szaynok Barbara, *Polacy i Żydzi. Lipiec 1944–lipiec 1946*, w: *Wokół pogromu kieleckiego*, Łukasz Kamiński, Jan Żaryn (red.), Kielce, s. 9–24.
Śmietanka-Kruszelnicki Ryszard, *Pogrom w Kielcach — podziemie w roli oskarżonego*, [w:] *Wokół pogromu kieleckiego*, Łukasz Kamiński, Jan Żaryn (red.), Kielce, 25–75.
Tomaszewski Jerzy, Żbikowski Andrzej (red.) 2001, *Żydzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon*, Warszawa.
Unterman Alan, 2003, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa.
Zienkowska Krystyna, *Stereotyp Żyda w publicystyce polskiej w drugiej połowie XVIII w.*, [w:] *Lud żydowski w narodzie polskim. Materiały sesji naukowej w Warszawie 15–16 wrzesień 1992*, Michalski Jerzy (red.), Warszawa, s. 81–98.

US AND THEM IN THE CITY: THE STEREOTYPE OF AN INHABITANT OF KIELCE (POLISH-JEWISH RELATIONS)

The author reconstructs the stereotype of an inhabitant of Kielce. The reconstruction shows that Kielce dwellers are generally seen as people who are hostile and very reluctant towards strangers. The stereotype seems to result from the town's history. Kielce, the Cracowian bishops' property, was a restricted area where Jewish settlement was forbidden until 1862. Although the hostility of the residents of Kielce is commonly associated with the pogrom of Jews in 1946, the stereotype of an inhabitant of the Kielce region is much older and was described in tourist guidebooks in 1920's. The 1862 pogrom (often called "the disgrace of Kielce") is also strictly connected with the persistence of the stereotype in question. The data on the Kielce pogrom in the archives of the Polish Ministry of Internal Affairs in Warsaw and in the local archive in the town of Kielce show that both stereotypes: the stereotype of a Jew (a stranger, dangerous, rich, of a different religion) and the stereotype of an inhabitant of Kielce (nicknamed "pocket-knife", hot-tempered, backward, poor) were used by the secret police in propaganda materials after the pogrom.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Katia Michajłowa
(Sofia)

OPOZYCJA *SWÓJ/OBCY* W KSZTAŁTOWANIU STEREOTYPU POLAKA WŚRÓD BUŁGARÓW ZAMIESZKAŁYCH W POLSCE

Artykuł prezentuje stereotyp Polaka funkcjonujący w środowisku współczesnych Bułgarów mieszkających w Polsce (głównie w rodzinach mieszanych). Wykorzystując materiał zebrany w latach 1996–1998 i 2002–2005 od ponad 100 informatorów-imigrantów bułgarskich zamieszkujących 11 polskich miastach, autorka ustala inwentarz cech tworzących stereotyp Polaka. Eksponuje cechy kontrastujące obraz Polaka z autostereotypem Bułgara; dotyczą one płaszczyzny światopoglądowej (religijność Polaków oceniana krytycznie jako powierzchowna, zrytualizowana), bytowej (kuchnia polska uznawana za gorszą od bułgarskiej), społecznej (przerosty etykiety towarzyskiej) itd. W bułgarskim stereotypie Polaka łączone są oceny pozytywne (grzeczność, uprzejmość) z negatywnymi (lenistwo, pijaństwo). Autorka podkreśla, że wobec braku w przeszłości historycznej ściślejszych kontaktów i konfliktów bułgarsko-polskich, jedynym źródłem powstawania stereotypu była elementarna operacja porównania własnego wizerunku z obrazem innego, operacja, która w przypadku emigrantów przebiega z podwyższoną intensywnością.

Opozycja *swój / obcy* dotyczy przede wszystkim stereotypów etnicznych, a te szczególnie aktywnie funkcjonują w środowiskach imigracyjnych. Imigrant znajduje się w zupełnie nowej sytuacji życiowej i w związku z tym musi zsocjalizować się na nowo, dokonać swojej ponownej identyfikacji w nowym środowisku społecznym. Ażeby mógł tego dokonać, potrzebny jest mu inny, „obcy". Aby poznać samego siebie, przegląda się on w obcej grupie etnicznej. Funkcjonujące wśród imigrantów stereotypy etniczne zawsze stanowią część ich własnej identyfikacji etnicznej. Stereotypy te charakteryzują nie tyle obcy naród, co „własną mentalność etniczną" (Horev 2002: 18).

Stereotyp, podobnie jak symbol czy mit, ma charakter ambiwalentny, niesie wartości negatywne i pozytywne, a dla jego rozumienia ważny jest kontekst. W kształtowaniu stereotypów etnicznych ważną rolę odgrywa historia, tradycja, polityka, a szczególnie *mass media*.

Przedmiotem niniejszego artykułu są stereotypy Polski i Polaków funkcjonujące wśród Bułgarów mieszkających na stałe w Polsce. Ich emigrację w przeważającym stopniu określić można jako *emigrację z miłości*, gdyż są to Bułgarki i Bułgarzy, którzy najczęściej poznali swoje przyszłe żony i mężów nad Morzem Czarnym, podczas studiów w Polsce lub w innych okolicznościach, a osiedlali się w Polsce od początku lat 60. do lat 90. XX wieku. W chwili obecnej imigracja ta liczy około 7–8 tysięcy osób, ale liczba ta jest przybliżona, ponieważ od 1989 r. konsulat bułgarski w Warszawie nie prowadzi dokładnej dokumentacji statystycznej. Imigranci bułgarscy nie stanowią zwartej grupy etnicznej, przede wszystkim mieszkają w dużych miastach, i praktycznie rozrzuceni są po całym obszarze Polski.

Artykuł oparty jest na wywiadach przeprowadzonych w 11 polskich miastach w latach 1996–1998 oraz 2002–2005. Respondenci — w liczbie 117 osób byli różnych profesji, w wieku od 25 do 70 lat.

W wywiadach autorka położyła szczególny nacisk na językowe sposoby określania etnicznie obcego i na zabarwione uczuciowo komponenty znaczenia nazw, które lingwiści nazywają *konotacją semantyczną nazw narodowości* (Pisarkowa 1976: 6).

W badaniach ankietowych (wywiadach) zastosowano metodę skojarzeń swobodnych i metodę generowania cech, wykorzystywaną w psychologii (Maciątek, Kurcz 1992: 209).[1]

W kształtowaniu stereotypu może odgrywać rolę także doświadczenie własne, dlatego w niniejszym opracowaniu oparto się również na *opowiadaniach autobiograficznych* respondentów, szczególnie cennych przy kulturowo-antropologicznym podejściu do tematu. Wzięcie pod uwagę opowiadań autobiograficznych jest niezbędne również dlatego, że niektórzy z respondentów nie nazywają bezpośrednio stereotypu Polaka w krótkiej formule językowej, a wolą mówić pośrednio, alegorycznie, opowiadając konkretne zdarzenia z życia.

Stereotypowe wyobrażenie Polski, funkcjonujące w ojczyźnie emigrantów, to wyobrażenie *kraju wolnego ducha, okna na Europę, pomostu na Zachód, kraju*

[1]Metoda skojarzeń swobodnych wymaga od respondentów podania pierwszego wyrazu, jaki przyjdzie im do głowy po usłyszeniu etnonimu *Polak* czy *Polka*. Metoda generowania cech dystynktywnych wymaga natomiast od respondenta wymienienia wszystkich cech, które uważa za typowe dla Polaków. Przyjmuje się, że 60-procentowa powtarzalność danej cechy dowodzi, że stała się ona składową stereotypu. Pewne cechy przypisywane Polakom przez Bułgarów zamieszkałych w Polsce, w praktyce osiągnęły 90%, a nawet 100% powtarzalność.

o wysokiej kulturze. W latach 60. i 70. XX wieku wyobrażenie to rozpowszechnione było wśród Bułgarów, którzy mieli jakiś kontakt z kulturą polską, najczęściej z polskim plakatem, kinem Andrzeja Wajdy i Krzysztofa Zanussiego, z polskim teatrem, czy też z współczesną literaturą polską. Takie stereotypowe wyobrażenie charakterystyczne było głównie dla Bułgarów ze środowisk inteligenckich. Zainteresowanie kulturą polską było główną również przyczyną wyjazdu tychże Bułgarów na studia do Polski (najczęściej do Warszawy, Krakowa, Łodzi, także do Wrocławia).

Równocześnie z wyżej wspomnianym pozytywnym stereotypem Polaka wśród Bułgarów w latach 70. i 80. szerzył się negatywny stereotyp *leniwego, który nie lubi pracować, jest handlarzem, oszustem, krętaczem*. Stereotyp ten był najbardziej rozpowszechniony wśród bułgarskiej klasy średniej, a zwłaszcza ludzi zamieszkujących w okolicach Warny, Burgas i nad wybrzeżem Morza Czarnego:

W Warnie jest takie powiedzenie, pytają: „Pracujesz, czy jesteś jak Polak?" Tam Polacy są znani jako handlarze, oszuści, krętacze, narkomani. Pierwszymi narkomanami w Bułgarii, którzy wprowadzili palenie tej trawy już w latach 1965, 1966, 1967 i 1968, byli Polacy. (E.M.)[2]

W Bułgarii popularny jest taki stereotyp Polaka — plaża w Burgas, a Polacy to ci, którzy sprzedają tam krem Nivea, bieliznę, w ogóle handlarze. (J.O.)

Potwierdza się tu charakterystyczna właściwość stereotypu, to że kształtuje się on w efekcie spotkania z reprezentantami określonej grupy społecznej.

Stereotyp leniwego Polaka, który nie pracuje, tylko strajkuje, został stworzony przez propagandę komunistyczną w latach 80. ubiegłego wieku po powstaniu w Polsce NSZZ „Solidarność" i funkcjonował nie tylko w Bułgarii, lecz także w innych krajach socjalistycznych (Reiman 1995: 67–68). Stereotyp ten, szerzony przez ówczesne oficjalne mass media, okazał się szczególnie trwały i z biegiem lat rozpowszechnił się jeszcze bardziej.

Inny negatywny stereotyp, rodem z lat 60. i 70., rozpowszechniony wśród Bułgarów z Warny lub Burgas, więc wybrzeży Morza Czarnego, stereotyp Polki jako *kobiety lekkich obyczajów; dziewczyny, która lubi bułgarskich chłopców, tzw. „dobrej" kobiety*. Stereotyp to dosyć trwały, znajdujący wytłumaczenie w swobodnym zachowaniu się Polek i ich rozmowności, kontrastującej ze stereotypem Bułgarki jako kobiety bardziej zdystansowanej i niedostępnej:

Bułgarka to ta brunetka, sroga kobieta, o której względy trzeba długo się starać, żeby ją poderwać. Nawet jeśli będzie to kobieta lekkiego prowadzenia, to jednak stwarza taką barierę. Polka jest taka, że do rany przyłóż, od razu musi być bardzo rozmowna, z pewnością blondyneczka, bardziej otwarta, i szybko można było nawiązać jakiś kontakt z taką kobietą. Tylko że to wszystko jest pozorne. (T.W.)

[2]Pełne imiona i nazwiska respondentów pozostają w dyspozycji autorki i redakcji.

Rozpowszechnione są wyobrażenia dotyczące kultury codziennej Polaków. Najbardziej trwały stereotyp wyniesiony z Bułgarii, który mimo wieloletnich doświadczeń w czasie pobytu w Polsce nie ulega zmianie, to stereotyp polskiej kuchni. Najlepiej oddają to słowa Bułgara po jego ślubie w Bułgarii z polską żoną: *Nigdy nie zamieszkam w Polsce, tam je się tylko ziemniaki i marchew. A ja nie lubię ani ziemniaków, ani marchwi* (P.O.). Przekonanie o monotonii polskiej kuchni, składającej się głównie z ziemniaków i mięsa, panuje wśród prawie wszystkich imigrantów bułgarskich. Szczególnie dla mężczyzn kuchnia polska jest niemożliwa do zaakceptowania: *Kiedy na drugie danie podawano naleśniki, żartowałem: „A gdzie drugie danie, bo ja widzę już deser"* (T.W.). Nie mogą oni także przyzwyczaić się do tego, że w Polsce drugie danie je się bez chleba. Dziwią się Polakom, że nie znają małej ostrej papryki i często się przechwalają, że to oni uczą Polaków opiekania papryki. Często spotykany stereotyp smakowy Polaków (również w Bułgarii) głosi, że *jedzą oni sałatki posypane cukrem* (mając na uwadze zalewanie warzyw słodką śmietaną na przykład w przypadku sałatki *mizerii*) co jest absolutnie nie do przyjęcia dla Bułgara. Również częste picie herbaty w Polsce dziwi Bułgarów: *Nie jestem chory, żebym miał pić herbatę! Nie boli mnie gardło, żebym pił herbatę!*

Najbardziej charakterystyczne autostereotypy smakowe Bułgara związane z opiekaną papryką, pomidorami, *kebabczetami*[3], kwaśnym mlekiem[4], *szopską* sałatą[5] i *rakiją*[6] — potrawy te są cenione o wiele wyżej niż polskie kluski i placki ziemniaczane. Poprzez stereotypy smakowe w dużym stopniu przejawia się własna tożsamość etniczna. Prawie wszyscy mężowie bułgarscy w Polsce zaczynają sami gotować bułgarskie potrawy, nawet jeśli przed opuszczeniem Bułgarii tego nigdy nie robili. Jednak jakkolwiek polska kuchnia nie odpowiada Bułgarom, nie ma w ich postawie negatywnego odcienia emocjonalnego, jest raczej tylko idealizacja własnej kultury kulinarnej.

W badaniach psychologów społecznych kładzie się nacisk na poznawczą wartość stereotypu, czym różni się on zasadniczo od uprzedzenia. Z jednej strony stereotypy służą redukcji zbędnej informacji o danym zjawisku, a z drugiej strony

[3] *Kebabczeta* — długie cienkie kiełbaski z mielonego mięsa opiekane na ruszcie [przyp. tłumacza].

[4] Kwaśne mleko — rodzaj jogurtu otrzymywanego tylko pod wpływem miejscowej bakterii *bacilis bulgaricus* [od tłum.].

[5] *Szopska* sałata — pokrojone na kawałki pomidory i ogórki z dodatkiem cebuli i papryki, wymieszane z solą, kilkoma łyżkami oleju i octu winnego, posypane utartym na tarce serem typu solan [od tłum.].

[6] *Rakija* — rodzaj mocnego, ok. 45 proc. samogonu otrzymywanego z winogron, ale także z wszelkich innych owoców, nawet fig lub choćby kwiatu akacji — w Bułgarii każda wieś posiada swoje własne urządzenie do pędzenia bimbru, a jego wyrób w dowolnych ilościach nie jest i nigdy nie był karalny [od tłum.].

mogą także stanowić uzupełnienie niepełnej informacji, otrzymywanej w trakcie osobistego kontaktu z tym zjawiskiem (Kurcz 1992: 36–37). Rola poznania i osobistego doświadczenia w kształtowaniu się stereotypowych wyobrażeń wśród bułgarskiej wspólnoty w Polsce szczególnie uwidacznia się w stereotypach zachowań Polaków. Tak na przykład stereotyp leniwego Polaka w polskich warunkach otrzymuje trochę inną konotację[7], a jednocześnie wśród Bułgarów coraz to częściej pojawia się przekonanie o większej dokładności, organizacji, przedsiębiorczości i zdyscyplinowaniu Polaka w pracy w porównaniu z pracą Bułgara w Bułgarii.

Stereotyp Polaka handlarza i cwaniaka otrzymuje także dodatnią konotację przedsiębiorczości i zaradności: *Polacy bardziej niż Bułgarzy mają nosa do biznesu, są obrotni, szybciej przyzwyczajają się do danych warunków i działają, są bardziej zdecydowani, szybciej rozkręcają interes/biznes* (E.G.). Jednak równocześnie ocena zachowań Polaka ma zabarwienie negatywne:

Polak to człowiek interesu: Polacy mają w sobie trochę z handlarza, bo wszystko przeliczają na pieniądze. (S.E.)

U Polaków mnie drażni charakterystyczne dla nich tzw. „cwaniactwo". Słowo „cwaniak" jest prawie nieprzetłumaczalne, sposób, w jaki można by je przetłumaczyć to 'chytrość', ale oprócz 'chytrości' jest to również jakiś 'spryt': „Ja zrobię to tak, tutaj tak, tu zakombinuję, a 'kombinator', właśnie. Tylko że tak po polsku, to rodzaj polskiego kombinowania, tak sprytnie osiągnę to, co sobie zamierzyłem. (G.Ch.)

Podstawowy stereotyp zachowania Polaka to ceremonialność we wzajemnych kontaktach (Teodorov-Balan 1988: 62; Todorov 1999: 6–8). Stereotyp ten posiada dwa oblicza. Z jednej strony zawiera w sobie uznanie dla *grzeczności, uprzejmości i życzliwości*:

Tutaj ludzie odnoszą się do siebie o wiele grzeczniej, są uśmiechnięci, uprzejmi, w tramwaju, czy też w autobusie, kiedy jest ktoś starszy, ustępują mu miejsca; kobiety całują w rękę. Tutaj na przykład Polacy w windzie zwracają uwagę na to, żeby nie odwrócić się do kogoś plecami lub robi wrażenie to, że wysiadając z windy mówią „do widzenia" lub „dziękuję". Mówią też „dziękuję" po obiedzie, wstając od stołu, i nie dziękują za jedzenie, a za towarzystwo. Są to rzeczy, które robią wrażenie w życiu codziennym. (E.T.)

Jednak z drugiej strony ten typ kontaktów związany z określoną etykietą i kurtuazją znacznie częściej oceniany bywa przez respondentów jako zachowanie *na pokaz*; *fałszywość*; *kultura pozorna*:

Polacy są sztuczni, sami mówią: „Całuję rączkę, której nie mogę odgryźć / odrąbać", mają takie powiedzenie. Albo też znają się od 50-ciu lat i są na pan i pani. (M.P.)

[7] *Kiedyś, kiedy tu był kryzys, Bułgarzy mówili: „Polacy są leniwi." To nieprawda. Nie są aż tak leniwi, jak sami mówią: „Czy jest sens pracować na państwowym? Lepiej nie pracować w ogóle." Ale jeśli pracują na swoim, to pracują sumiennie* (A.P.).

W Bułgarii wszystko deklaruje się bardziej otwarcie. A w Polsce wszystko jest zawoalowane, podczas gdy w rzeczywistości może wyglądać nawet gorzej niż w Bułgarii. Pod taką maską zwrotów „dziękuję", „proszę bardzo", za którą kryje się absolutnie to samo. (I.P.)

Jednakże ten typ zachowań mężczyzny Polaka w stosunku do kobiety jest oceniany wysoce pozytywnie. Pierwsze skojarzenie większości Bułgarów, a szczególnie Bułgarek (70%), na dźwięk etnonimu *Polak* to *dżentelmen*, z komentarzem:

Kiedy Polak chce zalecać się do kobiety, stara się być o wiele bardziej grzeczny, potrafi być niezwykle grzeczny. (J.O.)

Polak jest bardziej uprzejmy w stosunku do kobiety, zawsze stara się ustąpić jej miejsca, przepuścić ją przodem, żeby przeszła pierwsza. My Bułgarzy jesteśmy tacy, że najpierw my, a kobieta musi wchodzić za nami. (S.E.)

Zachowanie bułgarskie jest trochę bardziej grubiańskie, w Polsce jednak mężczyźni są tymi, którzy wysuwają się na plan pierwszy, to oni walczą z trudnościami, kobietę się szanuje, jest nagrodą, to ona jest uprzywilejowana. Mężczyźni w Polsce są bardziej dżentelmeńscy, bardziej rycerscy, więcej się starają, podczas gdy kobieta w Bułgarii bardziej usługuje mężczyźnie. W Polsce mężczyzna czuje do kobiety pewien respekt, jest ona kwiatem, który należy podlewać. (W.T.)

Inne typowe skojarzenie ze słowem *Polak* to pijak. Duża część (85%) respondentów stwierdza, że również w Bułgarii często spotykali się z tym stereotypem, a w Polsce go utrwalili, szczególnie w odniesieniu do określonych środowisk:

Zwykle o Polakach się mówi, taki jest ich wizerunek — „pijany Polak". (R.S.)

W Polsce najbardziej nieprzyjemną sprawą jest ten alkohol. W każdej najzwyklejszej sprawie: „A, po kielichu!" — muszą wypić po kielichu. (I.D.)

W związku z tym respondenci opowiadają również anegdotę, która stała się popularna w Polsce:

Jest takie polskie powiedzenie, że Polacy byli 200 lat pod zaborami — pod austriackim, rosyjskim i niemieckim. Ale, co się okazuje — Niemcy są narodem zdyscyplinowanym, a Polacy nie są zdyscyplinowani; Austriacy są narodem ekonomistów, ale Polacy nie są ekonomistami; Rosjanie lubią pić wódkę i co pozostało w Polsce — picie wódki. To pozostało trwałe i niezmienne. (I.D.)

Stereotyp kobiety Polki wśród Bułgarów mieszkających w Polsce zyskuje nowe cechy głównie dzięki własnemu doświadczeniu. Przez wszystkich respondentów oceniana jest ona jako *bardziej wyemancypowana; posiada wiodącą rolę w rodzinie; nie przesadza w pracach domowych; dba o swój wygląd. W Bułgarii kobieta ma tak jakby bardziej drugorzędną rolę, nie tyle ma zdobić, zdobi jako panna młoda, potem musi chodzić w kieracie. A tutaj bardzo często można spotkać bardzo zadbane kobiety w podeszłym wieku, 60-cio, 70-cio, nawet 70-cio, 80-cioletnie, a nie jak w Bułgarii, gdzie starsze kobiety są zmęczone, przybite, zniszczone przez życie* (W.T.). Podkreśla się także fakt, że w polskiej rodzinie istnieje znaczne równouprawnienie, bardziej wyrównany podział obowiązków, nie

ma „kobiecej pracy" i „męskiej pracy", co przez wszystkich oceniane jest pozytywnie:

Polka nie zgadza się na to, że w domu ma wszystko robić sama. U bardziej prostych ludzi także w Polsce kobiety pracują więcej, a w rodzinach inteligenckich, ponieważ tam są inne horyzonty, tam role są podzielone, może nawet nie są jednakowe, ale mąż zawsze pomaga. (D.G.)

Polki wykazują taki własny egoizm, który dla nich jest bardzo wygodny, ale wydaje mi się, że także mężczyźni traktują je z większym szacunkiem i słuchają ich bardziej niż jest to w Bułgarii. W Bułgarii bardziej modne jest, żeby bardziej słuchać tego, co powie mąż i ich zachcianki kobiety bardziej biorą pod uwagę. (M.G.)

Całkowitą akceptacją zawiera określenie Polki jako dobrej, sumiennej matki, która *w większości lub całkowicie zajęta jest pielęgnacją i wychowywaniem dzieci* (P.R.). Niektórzy z respondentów wspominają także o popularnym wśród Polaków autostereotypie *matki Polki*, zwracając uwagę na to, że posiada on bardzo bogatą konotację.

Polscy Bułgarzy podkreślają, że Polacy nie umieją się tak weselić i świętować jak Bułgarzy. Kultura świąteczna Polaka oceniana jest przez pryzmat tego, w jakim stopniu w świętowaniu obecna jest piosenka, muzyka, taniec i w ogóle wesołość. W odróżnieniu od obchodów świąt w Bułgarii, które przede wszystkim związane są z zabawą w szerszym gronie lub poza domem, na ulicy, świętowanie Polaków oceniane jest raczej jako rytuał w bardziej ścisłym gronie rodzinnym i obowiązkowo związany z kościołem. Duża część (ponad 90%) Bułgarów w Polsce nie przywiązuje większej wagi do świąt chrześcijańskich, łączy święta głównie z dniami wolnymi od pracy, z odpoczynkiem i rozrywka. Czas wolny jest synonimem *święta*. Niewielka wiedza na temat świąt chrześcijańskich oraz brak zrozumienia dla ich istoty moim zdaniem wiążą się z psychologią narodową i światopoglądem Bułgara. Z przeprowadzonych wywiadów wnioskuję, iż Bułgarzy mieszkający w Polsce od 25 czy nawet 35 lat, mimo przebywania w polskim środowisku rodzinnym, w większości wśród wierzących chrześcijan, obchodzenie świąt kościelnych nadal traktują jako *imprezę, teatr, spektakl*[8], inaczej niż ma to miejsce w przypadku Polaków, dla których święto zwykle jest ściśle związane z kultem religijnym i uzyskuje sens poprzez religię. Tę rozbieżność wymownie ilustrują słowa Bułgarki, która zamieszkała w Wołominie:

W Ruse Boże Narodzenie było świętem, a tutaj jest rytuałem. I zawsze, kiedy było święto, chcieliśmy, żeby wokół nas było mnóstwo ludzi, nie wyobrażamy sobie świąt w ścisłym gronie rodzinnym. (R.J.)

[8]Zwracali na to uwagę N. Mizow oraz St. Genczew: ...*wspólna tendencja do „utraty kodu" doprowadza (już w czasach bułgarskiego Odrodzenia) do ugruntowania etycznej, prestiżowej i rozrywkowej, widowiskowej funkcji części obyczajów ludowych* (Genčev 1984: 190: zob. także Mizov 1980: 93; Mihajlova 2005: 418).

Inny Bułgar z Krakowa zauważa:

Tutaj obchodzi się o wiele więcej świąt kościelnych. W Bułgarii Nowy Rok jest większym świętem niż Boże Narodzenie, nie wiem, jak jest teraz, ale tak było. (M.D.)

Mimo że w ciągu ostatnich 15 lat sytuacja w Bułgarii także ulega zmianie i obchodzi się więcej świąt religijnych, autostereotyp ten pozostaje taki sam.

Wiąże się to z inną cechą polskiego stereotypu świętowania, a mianowicie z całkowitym brakiem folkloru jako elementu święta. Folklor wraz z kuchnią należy do najbardziej wyrazistych wskaźników etnoidentyfikacyjnych Bułgara poza granicami jego kraju, i przez ten pryzmat oceniana jest również polska kultura świąteczna:

W Bułgarii w życiu codziennym piosenki ludowe i w ogóle folklor mają większe znaczenie niż tutaj. Tutaj w ogóle nie znam piosenek ludowych, i nie można takich piosenek usłyszeć w radiu, to się nie zdarza. U nas jest to bardziej żywe i ma większe znaczenie w bardziej uroczystych chwilach — na weselach. Tutaj tego nie ma, dla Polaków jest to do pewnego stopnia egzotyczne. (G.Ch.)

W Polsce od wielu lat nie słyszałam polskiej piosenki ludowej. W Bułgarii piosenka i muzyka ludowa są wszędzie, słychać je przez cały czas — w radiu, w telewizji, z okien mieszkań, na żywo. (E.T.)

Folklor polski w Polsce jest niemalże czymś w rodzaju eksponatu muzealnego. I gdzie w Polsce na miejscu publicznym, a nawet w ścisłym gronie rodzinnym, ktoś wstanie, żeby zatańczyć oberka czy krakowiaka?! Oni nawet nie znają kroków! Podczas gdy podstawowych kroków bułgarskich tańców ludowych, tzw. chora, uczono na lekcjach wychowania fizycznego, była określona ilość lekcji, na których zamiast gimnastyki uczono chora — dajczowego, prostego, eleninowego. I w jakimś stopniu to pozostało. A polski folklor, mowa tu o tańcach, to, co widziałam, dla mnie jest czymś elementarnym i jest bardzo skromne w porównaniu z folklorem bułgarskim, jeśli chodzi o kroki, stopień trudności, wykonanie, strój regionalny, rytmy, rytmy są inne. A rytmy, które są na Bałkanach, są unikalne. (R.J.)

Polska jest o wiele bardziej zespolona z Europą, nie ma większych różnic między Niemcami, Czechami i Polakami, natomiast kiedy się powie „Bułgaria", od razu widzę stroje ludowe, czanowe, piosenki, w ogóle folklor i potrawy, które związane są z tymi świętami ludowymi. (E.T.)

Autostereotyp Polaka katolika (*Polak to katolik*), który umocnił się wśród kilku pokoleń Polaków, również przez Bułgarów w Polsce uznawany jest za jeden z najbardziej charakterystycznych stereotypów Polaka. Stereotyp ten Bułgarzy przynoszą już ze sobą ze swojego kraju, w wielu przypadkach został on im przekazany przez rodziców, przyjaciół, znajomych. Dla większości respondentów (ponad 80%), zanim jeszcze przybyli do Polski, był to dla nich *bastion katolicyzmu, jeden z ostatnich skansenów religii;* Polacy są *bardzo religijni, nawet fanatyczni.* Większość respondentów stwierdza, że początkowo byli *bardzo zdziwieni*, a niektórzy wprost *zaszokowani masowym chodzeniem Polaków do kościoła; przepełnionymi kościołami w niedzielę* itd. Duża część imigrantów bułgarskich chodzenie do kościoła młodych i starszych przyjmuje nie jako przejaw wiary, a tylko jako rytuał:

Tu w Polsce religijność jest raczej kwestią rytuału, a nie tego, że jest się głęboko wierzącym i się nad tym rozmyśla. Co to znaczy, że idzie się do kościoła, bije się w piersi i mówi się „Moja

wina, moja wina"? Co z tego, że przystępuje się do spowiedzi, a potem idzie się i popełnia te same grzechy. Dla mnie ważne jest to, że jeśli jest się gorliwym katolikiem, to w jaki sposób zmienia nas to w naszym życiu codziennym, w jaki sposób nauka Chrystusa wywiera wpływ na życie codzienne, na nasz stosunek do ludzi, do sąsiadów, do przyjaciół. (G.Ch.)

Przeważająca część (ponad 90%) respondentów nie może przyzwyczaić się do religijności Polaków, nawet ją ona drażni:

Bułgarzy tutaj nie mogą pojąć, że religia jest czymś wtopionym w kulturę polską, czymś, co jest zupełnie normalne. Jest w nich coś takiego, co nie pozwala im zaakceptować religii. (A.W.)

Zazwyczaj Bułgarzy zamieszkali w Polsce nie chodzą do kościoła, a jeśli czasami pójdą w niedzielę albo podczas głównych świąt chrześcijańskich, to nie przeżywają tego w duchu wiary. Inna, znacznie mniejsza część respondentów, uznaje, że dopiero w Polsce odkryła religię, ale twierdzą, że choć są wierzący, nie chodzą do kościoła, bo nie uznają instytucji kościelnej, nie lubią księży i że do kontaktu z Panem Bogiem nie potrzebują pośredników.

Dla przeważającej większości respondentów stereotyp religijnego Polaka ma konotację negatywną, charakteryzują go takie określenia, jak: *religijność na pokaz; zewnętrzny przejaw religijności, żeby się pokazać; fałszywa religijność; katolicyzm jako owczy pęd; religijność formalna; pseudoreligijność; obłudna religijność* itd. Stereotyp ten zwykle konfrontuje się z pewnymi negatywnymi wzorami zachowań codziennych, które nie pozostają w zgodzie z podstawowymi wartościami chrześcijańskimi.

Istotną treścią wyżej wspomnianego negatywnego stereotypu jest również wyobrażenie o nietolerancji Polaka katolika w stosunku do innowierców:

Jeśli chodzi o inne religie, to Polacy nie są tolerancyjni. Uważają, że wszyscy powinni być katolikami, że wszyscy powinni chodzić do kościoła. (L.Sz.)

Respondenci podkreślają, że w ten sposób traktuje ich część Polaków:

Niektórzy Polacy twierdzą, że prawosławni nie są chrześcijaninami, ale ma to miejsce tylko w określonych środowiskach. (J.O.)

Podobnie stereotypowe wyobrażenia panują również wśród Polaków mieszkających w Bułgarii (Michajłowa 2003: 123).

A ponieważ stereotyp nigdy nie jest jednoznaczny, także rozpatrywany stereotyp religijności Polaka u niektórych respondentów (ok. 20% głównie ze środowisk inteligenckich) posiada konotację pozytywną. Ten pozytywny stereotyp przeniesiony został jeszcze z ojczyzny i związany jest ze społeczną rolą kościoła, z tym, że katolicyzm był formą samoobrony w okresie rozbiorów Polski i pomagał w zachowaniu podstawowych wartości ludzkich w reżimie komunistycznym.

Następny element stereotypu związany jest z serdecznością, gościnnością i w ogóle ze sposobem bycia Polaków. Również tutaj, podobnie jak w przypadku autostereotypu bułgarskiej kuchni i bułgarskiego folkloru, w najwyższym stopniu daje się zaobserwować idealizację własnych modeli zachowań. 96% respondentów określa Polaków jako *nie tak spontanicznych i serdecznych jak Bułgarzy; bardziej zdystansowanych; bardziej skrytych; interesuje ich tylko własna rodzina*. Ponownie we wzajemnych stosunkach Polaków wskazuje się na etykietę lub rytuał, co nie zawsze oceniane jest pozytywnie przez Bułgarów, którzy są nosicielami innej kultury bycia:

Denerwuje mnie to, że niezależnie jaka jest sytuacja, będą mówili do siebie per „pan" i „pani" do oporu. Mogą siedzieć przy jednym stole i nie, żeby nie mówili do siebie, nie, oni rozmawiają ze sobą, ale wszyscy są per „pan" i „pani" i jest to nie tylko w sytuacji, kiedy siedzą przy stole, ale i w innych sytuacjach, w których jest to normalne, że będziemy per „ty" (jest to normalne z mojego punktu widzenia, ponieważ ja jestem tak wychowana i tak jestem przyzwyczajona, że już po pięciu minutach jesteśmy per „ty" i taka jest norma). To mi przeszkadza i drażni mnie. (G.Ch.)

Zdaniem respondentów stereotyp ten uwidacznia się szczególnie w stosunkach między kolegami:

Mam dobrych kolegów w pracy, ale do bramy wyjściowej. W pracy jak to w pracy — osiem godzin, mili, grzeczni, kulturalni: „Pani, Pani, Pani!" Super! I nic poza tym, chowają się w swojej skorupce i już. (R.J.)

Nie są tak bardzo serdeczni, w wielu miejscach zauważyłam, że są w pracy obok siebie przez 20 lat i zwracają się do siebie „pani" to, „pani" tamto, po prostu bardzo mnie to dziwi. (L.Sz.)

W Bułgarii po pracy obowiązkowo idziemy na kawę pogadać sobie, tutaj czegoś takiego nie ma, wszyscy wracają do domu. (W.M.)

Otwartość na innych; bezpośrednia ciepła atmosfera; naturalność w kontaktach międzyludzkich to elementy autostereotypu Bułgara i odpowiednio ich brak to cecha charakterystyczna stereotypu Polaka. Są to rzeczy, których respondentom najbardziej brakuje w obcym środowisku etnicznym:

Wspólne życie, poza domem, kontakty, wymiana — tego modelu południa brakuje mi tu najbardziej. Wieczorne wychodzenie, a nie wracanie do domu, to czysto południowy model. (W.T.)

Według imigrantów bułgarskich w Polsce również zapraszanie gości podporządkowane jest etykiecie i rytuałom, co jednak traktuje się jako chłód lub brak naturalności w kontaktach:

Polacy mają ściśle określone święta i daty lub dni imienin, kiedy zapraszają gości, oni bez powodu wzajemnie się nie zapraszają, na przykład my w tym tygodniu byliśmy u was, za dwa tygodnie powinniśmy przyjąć was u siebie, albo na odwrót, albo powinniśmy spotykać się co drugi tydzień, jak to jest w Bułgarii. Polacy na święta oficjalne, na Wielkanoc, na Boże Narodzenie, na imieniny, wtedy chodzą w gości. (S.E.)

Polacy także są gościnni, ale mają inne pojęcie gościnności. Polak zaprasza gości, ale pod warunkiem, że stół ugina się od jedzenia, że wszystko jest postawione na stole i wszystko dopracowane jest w najdrobniejszych szczegółach. Podczas gdy Bułgar potrafi to tak zrobić, że gościnność będzie ciepła i serdeczna nawet z gotowaną nadenicą i pięcioma szklankami piwa na stole i będzie się weselił, tańczył, śpiewał i będzie super. Bułgar bardziej ceni sobie chwilę. (P.J.)

Tutaj kontakty między ludźmi są bardziej chłodne. U nas w Bułgarii drzwi są zawsze otwarte i jeden wchodzi, drugi wychodzi, wchodzi i siada, pije kawę itd. Wszystko to jest bardzo spontaniczne, a tutaj każda wizyta musi być przygotowana. Tutaj brak jest serdeczności między ludźmi. (R.S.)

Tu, żeby pójść do kogoś bliskiego, to albo, kiedy cię zaproszą, albo musisz zadzwonić, że chcesz do nich przyjść, musisz uprzedzić o swojej wizycie. A tak kiedykolwiek przyjść do kogoś, nie jest to tak, jak u nas. U nas jest ciepła, bezpośrednia i bardzo naturalna atmosfera. (M.U.)

Stereotyp wzajemnych kontaktów Polaków widoczny jest także w stwierdzeniach typu: *Polska to bardzo zamknięte społeczeństwo i nie ma tutaj sąsiedzkiej życzliwości:*

W Bułgarii zawsze mnie rozczula widok sąsiadów, którzy zbierają się pod blokiem i sobie gawędzą, a nawet obok niektórych bloków są stoliki, przy których wszyscy siedzą razem, tego w Polsce w ogóle nie ma. Polska jest bardzo zamkniętym społeczeństwem. Z moimi sąsiadami mówimy sobie „dzień dobry", ale poza tym nic nas nie łączy. (E.T.)

Jeśli coś mnie jest potrzebne i pójdę do sąsiada, to albo mówi „nie mam", albo nie chce mi wyświadczyć usługi. Podczas gdy w Bułgarii nie jest tak, Bułgarzy bardziej szanują się wzajemnie po sąsiedzku. (D.S.)

Nie ma tutaj takich sąsiadów jak w Bułgarii... Mam tylko jedną bliższą sąsiadkę, tylko do niej mogę pójść tak po prostu o każdej porze. Ale chociaż znamy się od dziesięciu lat, jeszcze jesteśmy na pani, nie utrzymujemy serdecznych stosunków, jak to jest w Bułgarii między przyjaciółkami. (R.S.)

W Warnie w niedzielę na całej ulicy puszcza się muzykę, ludzie są czymś zajęci, potem jest czas na rakiję. I wtedy przygotowujemy sałaty, dzisiaj wylaliśmy sąsiadowi pięć metrów sześciennych betonu, potem zbieramy się na podwórku i wychylamy kilka kieliszków rakii domowej produkcji, tu czegoś takiego nie ma. (E.M.)

Wśród wszystkich respondentów rozpowszechniony jest całkowicie pozytywny stereotyp umiejętności jednoczenia się Polaków w trudnych chwilach, ich poczucie solidarności i wzajemnej pomocy:

W Polsce jak dojdzie do jakiejś tragedii narodowej praktycznie wszyscy od razu zapominają, że się kłócili, że się bili i działają wspólnie. Potem znowu się szarpią, ale w takiej chwili są jedną całością. (D.G.)

Polacy pomagają innym w potrzebie, rozwinięta jest wzajemna pomoc w trudnych sytuacjach, są solidarni. (R.S.)

Polacy są bardziej zżytym narodem i ogromny wpływ ma na to religia, może nawet w 80-ciu procentach jest to zasługa religii. (M.D.)

Powyższy stereotyp związany jest również z pozytywnym stereotypem waleczności Polaka, który walczy o swoją wolność i jednoczy się przeciw władzy. W tym wypadku etnicznie „obcego" określa się jako lepszego, podczas gdy własnego zachowania się nie idealizuje, lecz krytykuje:

Dla Polaków charakterystyczny jest bunt — żeby zorganizować się i obalić rząd. Są gotowi chwycić za broń przeciwko władzy, żeby wywalczyć sobie wolność w każdym momencie, a nie tak jak Bułgarzy, o których sami Bułgarzy mieszkający w Polsce opowiadają anegdotę, podkreślając, że zakorzeniony jest w niej taki stereotyp: „W pewnej wsi ogłoszono, żeby następnego dnia wszyscy zebrali się na placu, ponieważ będą ich wieszać. To jest bułgarska anegdota. A ludzie pytają: „Czy mamy przynieść ze sobą sznury?" (J.O.)

W związku z tym respondenci wskazują też na popularne bułgarskie porzekadło: *Pochylonej głowy miecz się nie ima.* Przejawia się w tym charakterystyczna cecha każdego stereotypu, a mianowicie jego utrwalanie się również dzięki porzekadłom, przysłowiom, anegdotom. I na odwrót, u podstaw każdego tekstu folklorystycznego tego typu leży określony stereotyp.

Ogółem rzecz biorąc mentalność Polaków to to, że jak zorganizują się oni w grupę, to są wojowniczo nastawieni na „nie" — my jesteśmy przeciw, my protestujemy. Jeśli Bułgarom w końcu uda się zorganizować, ponieważ to jest naprawdę trudne — ich model to model bułgarskiej wsi ze wszystkimi drzwiami skierowanymi ku centrum, w kierunku placu, tyłem do pozostałych, aby się strzec przed innymi. Taki jest również model w mniejszych strukturach, i w rodzinie itd., żeby tylko ktoś z zewnątrz nas nie skrzywdził. Podczas gdy tutaj jednak chęć zorganizowania się, zrobienia czegoś wspólnie jest silniejsza. (J.O.)

Polacy są niepokorni i nie zgadają się, żeby nimi rządzono z góry. Ich stosunek do władzy jest na „nie". To jesteśmy „my", a władza to „oni", „my i oni". (G.H)

Najwspanialej Polacy robią jedną rzecz — walczą, w tym są najlepsi, w tym przejawiają się największe zalety narodu, kiedy jest wojna, kiedy trzeba obalić komunizm, kiedy jest powódź i trzeba ratować miasto. Wtedy nagle Polacy stają się aniołami, wykazują się niesłychanym bohaterstwem, nieprawdopodobną wzajemną solidarnością, przekraczają wszelkie bariery, znikają wszystkie przesądy, ludzie stają się dla siebie wzajemnie braćmi. (W.T.)

Do stereotypu miłującego wolność i walecznego Polaka niektórzy imigranci bułgarscy, a jest ich względnie niewielu (22%), dodają także inne elementy. Respondenci ci określają Polaka jako: *niezadowolonego ze wszystkiego; na nic się nie godzi; ciągle ma pretensje; walczy o swoje prawa, ale także o swoje interesy.* Spotyka się także stereotyp Polaka, który *łatwo się zapala i łatwo rezygnuje.* Przytacza się frazę często powtarzaną przez samych Polaków: *Potrafimy wywalczyć sobie wolność, ale nie umiemy się nią cieszyć* (W.T.).

Wśród Bułgarów w Polsce często panuje również taki stereotyp Polaka patrioty, który jest także dwuznaczny. Z jednej strony ta cecha Polaka oceniana jest przez 75% respondentów całkowicie pozytywnie, przy czym wskazuje się tu kontrastowo na negatywny autostereotyp Bułgara:

Najbardziej typowa cecha Polaków to „duma z tego, że są Polakami", że mają takie samopoczucie i taki kompleks. I bez przerwy porównują się ze światem. Na pytanie „Kim jesteś?" Polak nam odpowie „Polak jestem". (T.K.)

Nas nie uczono szacunku do naszej historii. Mnie właśnie tego brakuje — dumy z tego, że jestem Bułgarem. (A.W.)

Polacy są wielkimi patriotami. W Polsce, w odróżnieniu od Bułgarii, to, czego mi w Bułgarii brakuje najbardziej, a co w Polsce istnieje, to świadomość narodowa. Polacy mają bardzo dużą świadomość narodową. W Bułgarii młodzi ludzie nie posiadają żadnej świadomości narodowej, nie mają poczucia przynależności do narodu i świadomości, że mogą być z tego dumni w jakikolwiek sposób. Nie chodzi tu o rząd. Oni nie posiadają w ogóle żadnych bułgarskich wartości, a Polacy mają, Polacy je zachowują, strzegą ich, walczą o nie. (S.G.)

Polak jest o wiele większym patriotą, wychowany jest w duchu romantyczno-patriotycznym. W tym jednak wypadku religia ma swoje dobre strony. (W.T.)

Polacy są o wiele bardziej przywiązani do swojej ojczyzny. I w tym także się różnimy. Tu większość chce wyjechać za granicę do pracy, ale nie na stałe, a wyjechać, zarobić, wrócić tutaj i tutaj robić interesy, taki jest ich cel. Podczas gdy nasz Bułgar, jeśli tylko ma taką możliwość, wynosi się i ani myśli o powrocie. (I.D.)

Niektórzy z respondentów tę różnicę stosunku Polaka i Bułgara do ojczyzny tłumaczą, cytując bułgarską skrzydlatą myśl *Kocham swoją ojczyznę, ale nienawidzę swojego państwa*. Temu autostereotypowi przeciwstawiają oni stereotyp Polaka, który ojczyznę w dużym stopniu identyfikuje z państwem i kościołem. Różnicę tę tłumaczą odmienną historią obydwu narodów. W przypadku Bułgarów państwo, administracja, instytucje przez ponad pięć wieków ich historii znajdowały się w rękach obcego etnicznie zaborcy z Imperium Osmańskiego. Bułgar nie uznawał tego państwa i nie wiązał z nim pojęcia swojej ojczyzny, a z czymś małym, bliskim, swoim, rodzinnym, patriarchalnym — z domem, z rodem, z rodziną. Polak, który znajdował się w podobnej sytuacji przez prawie dwa wieki, nawet na wygnaniu walczył o swoje państwo, ponieważ państwowość rozumie on jako symbol zachowania narodowości, sposób przeciwstawienia się etnicznemu zaborcy:

Polacy są o wiele większymi nacjonalistami, ojczyznę rozumieją bardziej jako państwo niż jako wspólnotę. (B.S.)

Nie jest tak jak u nas, że państwo jest wrogiem w każdym wypadku, Polacy w bardzo dużym stopniu identyfikują się ze swoim państwem. U nas niezależnie od tego, czy to będzie car, sułtan, dyktator komunistyczny, czy też nasza własna demokracja, wiemy swoje. Ważny jest dom i ogród. (I.P.)

U Bułgara prawie wszystko jest względne, wszystko jest krótkotrwałe, szybko przemija, nie ma żadnej instytucji, która byłaby szanowana, nie szanuje się też państwa. Jeśli istnieje jakiś szacunek, to do czegoś bardzo realnego — ziemi, deszczu, przyrody, także zdrowia, do takich rzeczy Bułgar ma szacunek. A do wszelkich systemów odnosi się z ogromnym dystansem, z ukrytą anarchią, jest anarchistycznym duchem. (W.T.)

Stereotyp Polaka patrioty i nacjonalisty dla 87% imigrantów bułgarskich ma też odwrotną, negatywną stronę, kiedy ta jego zaleta łączona jest z wysokim samopoczuciem jako narodu i przeradza się w szowinizm i zarozumiałość w stosunku do innych narodów. *Dobre, bo polskie* — to często używane w Polsce powiedzenie robi wrażenie na respondentach czystego szowinizmu:

Polacy są pewni siebie, dla nich nie ma niczego lepszego niż polskie. (E.M.)

Polacy uważają, że są wyjątkowi, mają bardzo wysokie samopoczucie. (M.P.)

Polacy jako naród trzymają się razem, są bardzo solidarni, ale są trochę fanatyczni i szowinistyczni, są trochę bardziej egoistycznym narodem, myślą tylko o sobie, mają trochę poczucia wyższości nad pozostałymi. (M.U.)

Polacy myślą o sobie, że są dumą Słowian. (L.Sz.)

Polacy uważają się za coś większego od wszystkich innych w byłym obozie socjalistycznym. (D.A.)

Stereotyp wysokiego samopoczucia Polaków jako narodu związany jest z innym negatywnym stereotypem — ich nietolerancyjnością, a raczej brakiem akceptacji cudzoziemców. Mimo że większość imigrantów bułgarskich podkreśla, że w Polsce nie spotkali się z otwartą wrogością i nie mieli konfliktów, polskie społeczeństwo określają jako bardziej zamknięte dla cudzoziemców niż bułgarskie:

Polacy są szowinistami. Nie mają wrogiego stosunku do cudzoziemców, ale zawsze istnieje przegroda „swój — obcy". W Bułgarii nie ma czegoś takiego, że jak przyjeżdża cudzoziemiec, jaki by nie był, to od samego początku musi być gorszy od Bułgara. Wręcz przeciwnie! A tu tak jest. Nawet jeśli oficjalnie się mówi: „Tak, wszystko jest w porządku, dobrze pracujesz, rozumiemy się". Ale on jest cudzoziemcem, nie jest Polakiem. (S.G.)

Polacy nie akceptują zbytnio cudzoziemców, niezależnie od tego, jacy oni są, szczególnie Niemców i Rosjan ze względów historycznych. W stosunku do innych narodowości są raczej tolerancyjni, ale nie całkowicie. Wyraźnie trudno jest wejść w polskie środowisko. Przyjęcie jest lepsze, jeśli przyswoimy sobie ich kulturę i język, absolutnie tak jest — im lepiej ktoś nauczy się mówić po polsku i się okaże, że myśli tak jak oni. Im bardziej się asymilujemy, tym lepiej jesteśmy akceptowani przez różne warstwy społeczne. (B.S.)

Na zakończenie można powiedzieć, że niezależnie od zawartych w nim pewnych negatywnych akcentów, stereotyp etniczny Polaka wśród Bułgarów na stałe mieszkających w Polsce nie ma negatywnego charakteru emocjonalnego. Jak wyraził się jeden z respondentów: *My Bułgarzy i Polacy raczej się lubimy, nic nas nie dzieli.* Dzieje się tak dlatego, że te *pewne akcenty* negatywne nie zostały bynajmniej spowodowane jakimiś konfliktami z Polakami, bo ich w przeszłości nie było, inaczej niż to miało miejsce w przypadku bułgarskiego (negatywnego) stereotypu Turka lub polskiego (także negatywnego) stereotypu Rosjanina czy Ukraińca. W procesie tworzenia bułgarskiego stereotypu Polaka działał elementarny mechanizm porównywania wizerunku obcego z wizerunkiem własnym, przeglądania się w obcych wartościach i tradycjach kulturowych i poszukiwania swojej własnej tożsamości kulturowej. Wejście w „obcą" grupę etniczną pomogło Bułgarom mieszkającym w Polsce wypracować sobie pełniejszy obraz grupy własnej, i docenić wartości własnej, pod wieloma względami odmiennej kultury.

Przekład: Danuta Najdenowa

Literatura

Bartmiński Jerzy, 1985, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki (I)*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej*, t. 3, Wrocław, s. 25–53.

Benedyktowicz Zbigniew, 2000, *Portrety „obcego". Od stereotypu do symbolu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Genčev Stojan, 1984, *Narodna kultura i etnografija*, Sofia.

Horev V. A., 2002, *O živučesti stereotipov*, [w:] *Rossija — Pol'ša. Obrazy i stereotipy v literature i kul'ture*, otv. red. V. A. Horev, Moskva: „Indrik", s. 7–26.

Kurcz Ida, 1992, *Stereotypy, prototypy i procesy kategoryzacji*, [w:] *Kolokwia Psychologiczne*, t. 1, *Stereotypy i uprzedzenia*, (red.) Zdzisław Chlewiński i Ida Kurcz, Warszawa: Instytut Psychologii PAN, s. 29–44.

Maciątek Joanna, Kurcz Ida, 1992, *Stereotypy różnych narodowości występujące u dorosłych Polaków. Doniesienie z badań pilotażowych*. [w:] *Kolokwia Psychologiczne*, t. 1, *Stereotypy i uprzedzenia*, (red.) Zdzisław Chlewiński i Ida Kurcz, Warszawa: Instytut Psychologii PAN, s. 199–215.

Michajłowa Katia, 2003, *Pewne cechy polskiego stereotypu Bułgara*, „Etnolingwistyka", nr 15, s. 111–127.

Mihajlova Katia, 1999, *Etničeskijat stereotip za bălgarina sred poljacite, živeešti v Bălgaria*, „Bălgarski folklor", nr 1–2, s. 58–70.

Mihajlova Katia, 2001, *Bălgarinăt prez pogleda na poljacite — stereotipi i srešta na kulturi*, [w:] *Da mislim Drugoto — obrazi, stereotipi, krizi XVIII–XX vek*, säst. Nikolaj Aretov, Sofia: „Kralica Mab", s. 445–461.

Mihajlova Katia, 2005, *Praznici i identičnost na poljacite w Bălgaria*, [w:] *Problemi na bălgarskija folklor*, t. 10, *Folklor — identičnost — săvremennost*, Sofia: Akademično izdatelstvo „Marin Drinov", s. 415–420.

Mizov Nikolaj, 1980, *Praznici, obredi, rituali*, Sofia.

Pisarkowa Krystyna, 1976, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, „Zeszyty Prasoznawcze", nr 1, s. 5–26.

Reiman Judit, 1995, *Węgierskie postrzeganie Polaków w latach osiemdziesiątych*, [w:] *Narody i stereotypy*, (red.) Teresa Walas, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków, s. 63–69.

Teodorov-Balan Aleksandăr, 1988, *Kniga za mene si*, Sofia.

Todorov Veličko, 1999, *Obštuvane s ceremonii ili bălgarski obrazi na Pol'ša i poljacite. Imaginistična studija*, Sofia.

THE US — THEM OPPOSITION IN SHAPING THE STEREOTYPE OF A POLE AMONG POLAND-BASED BULGARIANS

The article presents the stereotype of a Pole as it functions in the community of contemporary Poland-based Bulgarians (mainly in mixed marriages). On the basis of the material collected in 1996–1998 and 2002–2005 from over a hundred informants, Bulgarian immigrants living in 11 Polish cities, the author has established an inventory of the features characterizing the stereotype of a Pole. She underscores those which contrast the image of a Pole with a self-stereotype of a Bulgarian: the features have to do with worldview (the Polish religiousness being evaluated negatively as superficial and ritualized), standard of living (Polish cuisine is considered inferior to Bulgarian) or social life

(excessive etiquette) etc. The Bulgarian stereotype of a Pole combines positive features (politeness) with negative ones (laziness, excessive drinking). Because there have been no periods of intense contacts or conflicts between the two nations, the only source of the stereotype is the elementary operation of comparing one's own image with that of another. The operation is at work especially in the case of emigrants.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Екатерина Анастасова
(София)

Свои и *чужие* у староверов Румынии

W artykule rozpatrywana jest sytuacja, która powstała po przemianach demokratycznych w społeczeństwie staroobrzędowców (Lipowanów) w Rumunii, gdzie obok tradycyjnych staroobrzędowych organizacji religijnych zaczyna funkcjonować cały szereg świeckich instytucji zakładanych przez Lipowanów. W efekcie proces odradzania się mniejszości etnicznej przebiega dwutorowo. Konkurencja pomiędzy nowymi staroobrzędowcami, ukierunkowanymi nacjonalistycznie, a tradycyjnymi przywódcami religijnymi doprowadza do tego, że opozycja *swój / obcy* kształtuje się na przeciwstawianiu sobie takich pojęć, jak grzech i bogobojność, wykształcenie i dogmaty staroobrzędowe, rosyjskość i staroobrzędowość, rosyjski język literacki a dialekt lipowański i inne.

Nowa sytuacja ekonomiczna i społeczna powoduje zbliżenie religijnej kultury staroobrzędowej i świeckiej kultury Lipowanów, jednocześnie tradycyjne mechanizmy podtrzymujące kulturę religijną, do których w pierwszej kolejności należy migracja, umożliwiają powstawanie nowych wysp *swoich* staroobrzędowców w zjednoczonej Europie.

Известно, что старообрядчество формируется и поддерживает свой исключительный религиозный консерватизм на базе фундумантальной оппозиции «старое — новое» = «Божие — дьявольское» (дониконовское, допетровское — никоновское, европейское). Это противопоставление фактически определяет «свое» и «чужое» на всех уровнях — этническом, религиозном, языковом, культурном и пр. Религиозные и светские реформы XVII и XVIII столетий разделяют российское общество на «истинных» и «неистинных» христиан (причем и староверы, и никониане считают себя «настоящими» праведниками). В последующие эпохи первый член оппозиции остается константным: «своим» по-прежнему считается старорусский церковный обряд, допетровский уклад жизни,

священный ритм и порядок, установленные Богом, Исусом Христом и святыми апостолами. Второй член оппозиции, однако, претерпевает ряд изменений. Если в XVII и XVIII вв. «антихристами» считаются Никон и переводчик церковных книг Арсений Грек, Петр и Екатерина, то во времена революции и социалистический период это уже Ленин и Сталин, а в период перестройки — Горбачев, «меченный антихристовым клеймом» (из-за родимого пятна на лбу). Демократические перемены приводят к новым политическим, социальным и культурным трансформациям. Они оказывают свое влияние на старообрядчество и особенно на старообрядческие общности в постсоциалистическом пространстве, формулируя новые противопоставления, разделяющие старообрядческое общество на «своих» и «чужих».

Одна из больших старообрядческих общностей в Европе находится в Румынии. Русские староверы Румынии, так называемые липоване, живут в Молдове, Добрудже и Буковине (Иванов 1996: 83–84).[1] В течение веков они сохраняли свой язык, религию и культуру. «Демократические перемены» создали новые условия для сохранения и развития старообрядчества. Так называемое возрождение меньшинств (обусловленное новым законодательством[2], европейскими и международными механизмами поддержки и развития этнических и религиозных культур) сделало возможным создание и развитие новых старообрядческих организаций. Если в прошлом единственной старообрядческой институцией была церковь (и связанные с ней школа, скиты, монастыри и пр.), то после 1990 г. появились светские старообрядческие организации.

Согласно типологии возрождения меньшинств (Gossiaux 2002: 186–188), старообрядческие организации возникают вследствие специфического национализма этнических общностей. «Этницизм», по терминологии Ж.-Ф. Госио (Gossiaux 2002: 186–188), буквально повторяет процессы и механизмы, связанные с национальным возрождением в современных национальных государствах, — создает новую, «собственную» историю, «свою» литературу, кодифицирует язык, провозглашает

[1]По данным переписи 1992 г. общая численность липован — 29 774 человека (по неофициальным данным около 100–150 тыс. человек) (Там же).

[2]Основной фигурой в законодательном утверждении конституционных прав меньшинств считается юрист Ехим Андрей, депутат нескольких парламентов (в первые годы «перехода к демократии»), представляющий «Общность русских липован» в Румынии, председатель парламентской группы национальных меньшинств. Последняя добилась значительных государственных привилегий для меньшинств (как финансовых, так и культурных), в значительной мере благодаря деликатной ситуации с венгерским меньшинством в Румынии. Этнические группы в Румынии имеют своего представителя в Парламенте и получают годовую государственную субсидию.

«своих» героев, «свой» фольклор, этнические символы и т. п. (Хобсбом 1998). Как и в национальных государствах, эта «продукция» является результатом деятельности образованных людей, направленной на воспитание специфического самосознания (Гелнър 1999).

Так, с одной стороны, «стимулированию» идентичности посвятили себя образованные элиты, максимально используя возможности и привилегии, предоставляемые меньшинствам национальными, транснациональными и европейскими институциями. С другой стороны, меньшинства оказались одним из самых уязвимых слоев общества в период «перехода к демократии». Они с трудом приспособились к переменам в обществе, используя различные стратегии, предлагаемые традиционной культурой (например, скит, который позволяет облегчить дорогую жизнь пенсионерам) и глобализующимся миром (например, экономическую эмиграцию в страны Европейского сообщества, Турцию, Израиль и др.).

Таким образом, старообрядческая культура послужила основой для разделения общности на две группы: этноконфессиональный центр, отличающийся исключительным религиозным консерватизмом, и светскую элиту, которая превратилась в «легитимное лицо» старообрядчества и отражает другие культурные и религиозные воззрения, как правило, чуждые «истинным» староверам. Так в очередной раз в своей истории староверы разделились на «своих» и «чужих», на этот раз на основе противопоставления городского и сельского населения, образованных и необразованных, консервативных староверов и современных староверов «по происхождению».

Каковы отношения между новыми светскими старообрядческими лидерами и представителями духовенства? Каково содержание оппозиции «свой — чужой» в постмодернистском XXI в.? Как соотносятся традиционное старообрядчество и новая светская старообрядческая культура? На эти вопросы мы попытаемся ответить в данной работе, представляя точку зрения новых старообрядческих лидеров в Румынии.[3] Статья основана на материалах, собранных автором среди липован из Бухареста, Тульчи[4] и д. Журиловка в октябре 2003 г.[5]

---

[3]Интерепретацию традиционных старообрядческих представлениий в контексте новых постсоциалистических реалий мы рассматриваем в другой работе (см. Анастасова 2007).

[4]Уезд Тульча — один из районов с наиболее компактной группой русских староверов.

[5]По проекту «Берега Дуная — традиции и инновации», Институт фольклора БАН — Институт этнографии и фольклора Румынской академии наук.

Старообрядческие элиты и их деятельность — между этническим, национальным и транснациональным

В Румынии старообрядческое население живет как в городах, так и в деревнях (преобладающая часть населения). Контраст в численности, месте и форме заселения (от которых в значительной степени зависит образование, профессиональная подготовка и т. п.) определяет степень интегрированности в макрообщество, создавая различные стратегии отдельных групп старообрядческой общности в переходный период. Процессы адаптации к новой ситуации протекают по-разному в городе и деревне.[6] Новые старообрядческие элиты являются городским феноменом.

До начала 1990-х гг. общности староверов в Румынии являлись специфическим религиозным, но вполне интегрированным в национальные структуры населением. Перемены подвергают липован серьезным испытаниям. Важно отметить, что во времена социализма липоване имели ряд привилегий. Специального внимания заслуживают образовательные институции, существовавшие в период 1948–1968 гг., которые создали условия для формирования старообрядческой интеллигенции.

Значительное число образованного и в определенной степени ассимилированного городского населения определяет наличие так называемых служащих, которые составляют основу старообрядческой элиты после перемен. В 1990 г. группа интеллигентов липованского происхождения создает Общину русских липован (Comunitatea Rusilor Lipoveni) в Бухаресте, с филиалами в различных городах и деревнях Румынии с липованским населением.[7] Она издает газету «Зори» (Zorile) — на русском языке — и «Китеж град» — двуязычную, проводит конференции и симпозиумы, посвященные «липованскому» языку и культуре, фольклорные фестивали, языковые курсы, издает книги о старообрядчестве. Городские лидеры этих институций — юристы, инженеры, филологи. У организации современные офисы, дома культуры в городских центрах,

[6]По словам председателя Общины русских липован в г. Тульча, «25 процентов — интеллигенция: врачи, учителя, университетские преподаватели, юристы, директора, председатели суда, архитекторы, инженеры, офицеры. Директор самого большого судостроительного завода — липованин. Завод купили норвежцы и оставили его директором» (зап. Е. А., 01.10.2003 г.). 60 процентов — рыбаки, строители, лодкостроители и др.

[7]Организация русских липован в Тульче создана в 1990 г. В городе живет 3 700 липован, членов организации — 450. У общины — ансамбль (русский хор, танцевальные ансамбли «Лодка» и «Лодочки» — молодежный). В Доме русских липован — Интернет, видео и прочие технические новшества. Подготавливается издание газеты.

созданные благодаря государственной субсидии. Представители организации избираются в Парламент и участвуют в различных консультативных организациях при правительстве (например, Совете этнических меньшинств). Так на национальном уровне «Община русских липован» сумела создать устойчивую институциональную структуру и обеспечить участие своих представителей в деятельности законодательной и исполнительной власти.

С другой стороны, членство в учрежденной в России федерации «Союз соотечественников» (следствие Закона о новой государственной политике по отношению к русским, проживающим за границей) позволяет им посылать в Россию студентов, спонсировать участие университетских русистов-староверов в международных форумах и т. д. Так деятельность организации приобретает транснациональные измерения. В их планы входит и участие в европейских проектах, связанных с меньшинствами в странах ЕС.

Таким образом липованская интеллигенция превращается в один из самых активных субъектов переходного периода не только в этнической, но и в национальной и транснациональной перспективе.

Старое и новое — основные концепты старообрядческой культуры в интерпретации светской элиты

Интересно, однако, что самые «выдающиеся» староверы относятся весьма критически (и скептически) к старообрядческой культуре.

Испокон веков столбами старообрядчества считаются принадлежность к вере дедов, язык, священство, двоеперстие, борода, религиозные запреты. Отношение и интерпретация этих основных признаков конфессии светскими староверами весьма любопытны. Здесь мы остановимся на нескольких примерах, ясно очерчивающих разделение между элитами и конфессиональным центром общины.

Происхождение и язык. Очень интересна исповедь одного из старообрядческих лидеров (А. М., около 50 лет, юрист, активист Общины русских липован), связанная с его происхождением и местом старообрядчества в его детстве: «Я жил в Констанце 20 лет, даже не знал, что я липованин. Отец был военный, посылали туда. И отец и мать — липоване, но очень редко говорили по-русски. Говорили по-румынски. Только тайно говорили по-русски. Я поехал в Дельту — не мог справиться с русским, пришлось тяжело, не успел справиться с языком» (зап. Е. А., 10.10.2003 г., Тульча).

Текст отражает стандартную ситуацию меньшинств при социализме, связанную с мононациональными концептами социалистического государства, с одной стороны, и с низким статусом «чужого» в социалистическом обществе, с другой. В отличие от сельских староверов, которые сохранили особенности старообрядческой культуры, несмотря на ее (как и религиозности вообще) непрестижность в социалистическом идеологическом дискурсе, образованная старообрядческая общность, очевидно, скрывала свою принадлежность к старообрядческой среде.

В новой ситуации отношение как к старообрядческому происхождению, так и к языку принимает новые измерения. Естественно, речь идет о кодифицированном русском литературном языке, а не о южнорусском диалекте, на котором говорят липоване[8]: «Молодые люди не говорят по-русски. Только "кухонный" язык.[9] Мы хотим создать Научно-исследовательский центр для истории и культуры русских липован, хотим создать такой семинар в рамках нашей общины» (А. В., 35 лет, историк, активист Общины русских липован; зап. Е. А., 05.10.2003 г., Бухарест). Ср. и следующее высказывание: «Наши стесняются своего русского: когда встречаются с русскими, говорят по-английски» (А. М.).

Не удивительно, что так называемый «культурный инструментализм» липованской интеллигенции относится с особым вниманием к языку: «Если не будет школы, не будет и языка. Румыны дают полную свободу и поддержку. Но у молодого поколения отрицательное отношение — лучше знать румынский, английский» (А. П., около 60 лет, инженер, активист Общины русских липован; зап. Е. А., 05.10.2003 г., Бухарест). И к русскому (а не старообрядческому) образованию («Наша стратегия — создать лицей. Полный бесплатный интернат. Надо договор, чтобы Россия принимала воспитанников в свои вузы. Тогда будут перспективы» — Е. А., около 70 лет, юрист, активист Общины русских липован; зап. Е. А., 05.10.2003 г., Бухарест) и культуре («Надо знать русскую культуру. Это русская культура — не липованская культура. Мы ее сохранили, а русские забыли. По уставу — "берегем и развиваем"» — А. М.).

Малообразованное священство. Особо сильное сопротивление новые элиты встречают у священства. Неприязнь между традиционными ре-

[8]Отношение к языку в различных старообрядческих группах различно, так, например, в Эстонии существует повышенный интерес именно к старообрядческому диалекту (в связи с европейскими программами, поддерживающими редкие, исчезающие, бесписьменные и прочие языки в Европе).

[9]Подробнее о стратификации старообрядческого языка см.: (Анастасова 1998: 77–82).

лигиозными лидерами, чей авторитет был незыблемым на протяжении веков, и новыми образованными липованами, чьи приоритеты связаны с научной (исторической, этнографической, фольклорной, лингвистической и пр.) манифестацией старообрядческой культуры, не подлежит сомнению («...нас церковь — общину — не любит. Говорили, мы "поганые", "дьявол нас водит" и т. д.» — А. М.). Она основывается на оппозиции между:

— праведным и грешным: «Церковь говорит — грех судиться. А я пошел судиться, чтобы взять церковную землю»[10] (А. М.);

— канонами старообрядчества и современным православием: «Из России ушли из-за традиции. Как была наша вера — нехай такая и будет. Но главное не 14 дней[11], а вера в Христа, моральные, религиозные нормы — не пальцы. Старики ошибаются, смотря строго на формальности ритуала. (Староверы) ничем не отличаются от греков и румын. Все христиане. Я не знаю все нормы религиозные. Празднуем и по новому и по старому. Везде Христос. Мусульмане — это уже не наше» (А. М.);

— старообрядческими запретами и современным образом жизни: «Мы не дюже согласны с нормами. Мы организуем русские фестивали. Старики критикуют — почему танцуешь, поешь. И бывают стычки молодежи со стариками. [...] Все ругают, когда репетиции во время поста, а правительство требует» (А. М.). Новые лидеры не одобряют даже самый устойчивый внешний признак старообрядчества — бороду: «Если Бог меня возьмет в рай, возьмет и без бороды. Бог не смотрит на бороду, если умный, а делал ли добро. Если формальный — будет смотреть, у кого брать, формально. Для первой генерации "бородатый" — оскорбительное слово. Румыны называли "козлиная нация", потому что с бородой» (А. М.);

— невежеством и образованностью: «Наши попы не имеют факультета. Ненормально, чтобы наши спиритуальные родители имели 8 классов, поп — бывший рыбак, и кланяешься ему. У многих по 4 класса, бывший тракторист. Мы организовали первый теологический семинар, сейчас хотим факультет. Наши попы не могут спорить с католиками, которые очень умные. Не знают философии, только повторяют — "два пальца держать!". Мы молчим, но в душе возмущаемся» (А. М.);

– мистицизмом и прагматизмом: «Московский патриарх Алексий II присылал письмо о сотрудничестве. В Румынии — автокефальная метрополия в Браиле. Москва все время ее опасается — вследствие исто-

[10]Процесс реституции, который имел место в большинстве постсоциалистических стран, в ряде случаев был связан с судебными разбирательствами.

[11]Разница между церковными чествованиями по старомому и новому стилю.

рического опыта. Для нас больше выгоды, если идти на Московскую патриархию — из-за образования кадров. Наше священство малообразованно. Стараемся создать семинар для будущих церковных служителей. Нужны религиозные преподаватели» (Е. А.);

– пассивностью и активностью (активной гражданской позицией): «Митрополит сказал — фестиваль грех, но я светское лицо. Вы меня простите, а Вас простит Бог. В борьбе с правительством, церковью, фирмами и т. д. — это необходимо»; «Русский характер — "Есть — есть, нема — и не надо нам". Это вред религии — судьба, Бог, нам не разрешено судиться. Я член новой генерации — не принимаю эту правилу» (А. М.).

Противопоставление различных аксиологических систем, основанное на встрече между средневековыми нормами старообрядчества и требованиями постмодернистской эпохи порождают трудно разрешимые противоречия. Агрессивная кампания городской элиты, направленная на образование священства, вызывает естественное сопротивление, но финансовые стимулы, вероятно, сделают ее более привлекательной: «На Пленуме мы решили образовать попов. Весь совет хотел. В начале митрополит не хотел. За все это правительство платит. Наш депутат (Мирон Игнат) помог. Сказали попам, что правительство платит лучшие зарплаты образованным попам. В этом году — семинары в Яссах. Русская старообрядческая семинария — 2 или 4 года (зависит, сколько закончишь). Наши попы поедут и вернутся. Правительство признает это как нормальный лицей. Преподают митрополит, профессоры из университета (из Ясс, Констанцы) — философы, историки культуры» (А. М.).

Без сомнения в основе противопоставления стоит борьба за социальный авторитет и привилегии между новыми лидерами, носителями чуждых старообрядчеству идей, и традиционными религиозными авторитетами старообрядческой общности.

Пути к примирению

Несмотря на противоречия, объективная ситуация определяет необходимость сотрудничества между «старым» и «новым», «своим» и «чужим» у староверов Румынии. Так, община содействует не только возвращению церковных земель, постройки кладбищ, созданию религиозного обучения (не только попов, но и молодежи[12]), но и издает церковные книги, помогает проведению религиозных праздников. Община пытается включить и религиозных лидеров в свои структуры («Отношения стали

[12] Детская школа при Общине в г. Бухаресте.

хорошими на выборах для советника города и уезда. Они содействовали, чтобы голосовали за членов организации. Так маленькую форточку открыли. Хотя — просим приходить в общину. Дайте нам одного члена из церкви (чтобы иметь информацию насчет постов и пр.). Поставили одного советника: за три года два раза пришел» — М. А.). Уже отмечаются и первые победы («Большая победа — машины у отцов, раньше электричество — дьявольский огонь, теперь имеют в церкви, учиться готовы» — М. А.).

Вероятно, социальные и экономические трудности сблизят ценностные системы представителей клира и светских лидеров русских липован (ср.: «Большая победа, что у отцов уже машины, электричество, компьютеры — раньше они все это дьявольским называли...» — А. М.). Это сближение, в котором национальное и этническое, пропагандируемые новыми образованными липованскими лидерами (их можно назвать липованскими националистами), превалируют над религиозным, предполагает изменения самой сущности старообрядчества как культуры прежде всего религиозной. Парадоксальная ситуация, которую можно объяснить последствиями секуляризации в модернистском и постмодернистском обществе, с одной стороны, и посланиями национализма, который, как известно, пользуется прежде всего этническими аргументами, с другой стороны.

Парадоксы истории

По иронии судьбы в процессе демократических перемен по прежнему не учитываются права меньшинств этнических и религиозных общин. Современное общество все так же нечувствительно к вопросу сохранения религиозной культуры. Но традиционные механизмы самосохранения старообрядчества, среди которых основное место занимает миграция, продолжают работать и в постмодернистскую эпоху.

В отличие от элиты, старообрядческие эмигранты (далекие от привилегий и традиционных, и новых лидеров) из Румынии, обосновываясь в странах ЕС (самый яркий пример — старообрядческая общность в г. Торино, Италия), начинают свою жизнь в новой стране с воздвижения церкви, где торжествует сохраненное веками старообрядчество. Это становится возможным после сложной процедуры по разрешению регистрации старообрядческого вероисповедания в новой стране.[13] Для

[13]Старообрядческая церковь существует и в Германии, где насчитывается несколько старообрядческих семейств (я очень благодарна Евдокии Димитровой из с.

сравнения — в Бухаресте, где находится центральная Община русских липован, координирующая деятельность всех старообрядческих институций в стране, нет старообрядческой церкви.

Дети эмигрантов говорят на русском старообрядческом диалекте (а не на кодифицированном русском литературном языке) и на новом «западном» языке, не зная румынского.

Таким образом, именно липоване-иммигранты создают новые очаги старообрядчества, сохраняя типичную для староверов идентичность, в которой религиозное превалирует над этническим и национальным. Оставаясь «своими» и в новых условиях.[14]

Литература

Анастасова Екатерина. *Старообредците в България — вмит, история, идентичност.* София: АИ «М. Дринов», 1998.

Анастасова Екатерина. *Старообрядцы Болгарии и Румынии в период перехода // Славяноведение.* 2007 (в печати).

Гелнър Ърнест. *Нации и национализъм.* София: Панорама, 1999 (1983).

Иванов А. *Комплексное исследование русских-липован (русских-старообрядцев) Румынии* // Иванов А. (ред.) *Культура русских-липован в национальном и международном контексте.* Бухарест: Арарат, 1996. С. 83–88.

Топоров Владимир Николаевич. *Московские люди XVII века (к злобе дня)* // Топоров Владимир Николаевич (ред.) *Philologia Slavica (К 70-летию академика Н. И. Толстого).* М.: Наука, 1993. С. 193–194.

Хобсбом Ерик. *Нации и национализъм от 1870 до днес.* София: «Обсидиан», 1998.

Anastasova Ekaterina. *Les Vieux Croyants en Bulgarie et Roumanie* // Ktasteva A., Todorov A. (sous la direction) Modernisation, democratisation, europeanisation: Bulgarie et Roumanie comparée. Sofia: NBU, 2005. P. 242–250.

Gossiaux Jean-Francois. *Pouvoirs ethniques dans les Balkans.* Paris: PUF. 2002.

US AND THEM IN THE COMMUNITY OF ROMANIAN OLD BELIEVERS

The article deals with the situation which arose after the democratic changes in the community of Romanian Old Believers (i.e. *Lipowanie*), where apart from traditional organizations a whole range of lay institutions also became active. In effect, the process of the revival of this ethnic minority is two-directional. The competition between new, nationalistically-minded Old Believers and traditional religious leaders results in the US — THEM opposition being manifested as juxtapositions of the concepts of sin and piety, education and old dogmas, the literary variety of Russian and the dialect of *Lipowanie* etc.

Татарицы (Болгария) за эту информацию). Церковь обслуживает старообрядческих эмигрантов в Центральной и Северной Европе.

[14]Подробнее о старообрядческих миграциях см. Anastasova 2005: 242–250.

The new economic and social situation results in closer relations between the religious and secular culture of *Lipowanie*. At the same time, the traditional mechanisms upholding the religious culture, of which the most significant one is migration, allows for the emergence of new places inhabited by US: Old Believers in the united Europe.

I. ROZPRAWY I ANALIZY
„SWÓJ / OBCY / INNY W JĘZYKACH I KULTURACH SŁOWIAŃSKICH"
Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Елена Руденко
(Минск)

Роль оппозиции *свой/чужой* в организации концептосферы «когнитивная деятельность»

Artykuł poświęcony jest sposobom motywacji w nominacjach procesów mentalnych. W szczególności dotyczy zagadnienia metafory konceptualnej oraz zjawiska konkurowania różnych modeli konceptualizacji pojęć. Analiza prowadzona jest na materiale czasowników współczesnego języka białoruskiego i starobiałoruskiego. Punktem wyjścia jest założenie, iż nominacje procesów intelektualnych motywowane są przede wszystkim trzema znaczeniami: *mieć, dawać, brać*. W systemie nominacji działalności kognitywnej najbardziej rozpowszechnione jest trzecie z przedstawionych znaczeń. Artykuł zawiera ponadto zestawienie postulatów onomazjologii kognitywnej i kognitywnej onomazjologii diachronicznej. Omówione jest jednocześnie zjawisko konkurowania metafor konceptualnych w aspekcie synchronicznym i diachronicznym. Wnioski autorki: modele konceptualne powtarzają się na różnych etapach rozwoju tego samego języka. Są one powtarzane również w językach pokrewnych, ale rzadko zastępują inne modele.

Универсальная оппозиция «свой — чужой» в рамках концептосферы «когнитивная деятельность» реализуется в первую очередь в мотивации наименований когнитивных процессов, свойств и состояний семантикой передачи собственности (т. е. присвоения/отчуждения).

Связь понятий «владение, овладение» и «интеллектуальная деятельность» обусловлена несколькими причинами. Во-первых, это кодирование в языке особенностей человеческого мышления: например, понимание чего-либо ассоциируется с непосредственным овладением. Во-вторых, понятия «понимание», «усвоение знаний», «запоминание» входят в более широкую систему понятий с обобщенным значением 'при-

ятие', как и 'восприятие органами чувств'. Система мотиваций обозначений когнитивной деятельности посредством семантики передачи собственности сводится к трем значениям: 'иметь', 'давать', 'брать'. В данной работе это продемонстрировано на примере белорусского языка на разных (современном и старобелорусском) этапах его развития.

Среди наименований ментальных процессов на основе семантики присвоения/отчуждения преобладают два семантических переноса: 'дать, подарить' → 'одарить, наделить талантом, способностями и под.', 'брать' → 'понимать, узнавать'.

Значение 'давать' мотивирует преимущественно обозначения одаренности, наделения какими-либо положительными интеллектуальными свойствами: например, совр. бел. *адарыць*, *дар* < ст.-бел. *даръ*, *даровати*, совр. бел. *надзяліць*. Это значение служит также основой для слов, обозначающих сложение (арифметическое действие): совр. бел. *дадаць* < ст.-бел. *додати*, ст.-бел. *прибавити* 'посчитать, прибавить' ← 'дать дополнительно'. В старобелорусском языке лексема *выдавати* 'учить' также мотивирована значением 'дать'.

Значение 'иметь, владеть' выполняет роль мотивации для ст.-бел. *держати* 'считать, придерживаться определенной точки зрения' ← 'держать, владеть' и совр. бел. *валодаць* 'знать, разбираться' ← 'овладевать'.

Наиболее распространенной мотивацией из названных является значение 'брать'. Самая древняя лексема, мотивированная этой семантикой, — совр. бел. *хітры* < ст.-бел. *хитрый* < праслав. **xytrъ* — прилагательное от **xytati*, **xytiti* 'брать, хватать' (Фасмер IV: 239–240). Употребительным способом развития интеллектуальной семантики на базе данного значения является семантический перенос 'брать, хватать' → 'понимать, узнавать': совр. бел. *асвоіць*, *нахапацца*, *схапіць*; ст.-бел. *узяти*, *поняти*. Интересно, что и в старобелорусских, и в современных лексемах данной группы (кроме совр. бел. *асвоіць*) значение передачи собственности и интеллектуального действия сосуществуют.

Значение 'понять, узнать' в совр. бел. *спасцігнуць*, ст.-бел. *достигнути*, *досягнути* мотивируется смешанной семантикой овладения и движения (перемещения в пространстве), равно как и ст.-бел. *вычерпнути* 'почерпнуть, узнать' ← 'взять, получить, зачерпнув', совр. бел. *вынесці* 'узнать' ← 'вынести'. Мотивация 'брать' реализуется в семантическом переносе 'брать' → 'считать каким-л., кем-л.': совр. бел. *браць* < ст.-бел. *брати*; совр. бел. *прыняць* 'счесть кем-л., каким-л.', *адняць* 'произвести вычитание', а также в безличном современном белорусском глаголе *собіць* 'взять себе, присвоить' → 'прийти в голову (безл.)'.

Представим описанные выше случаи мотивации обозначений когнитивной деятельности семантикой присвоения/отчуждения на итоговой схеме.

Способы мотивации «когнитивных» глаголов семантикой собственности

дать, подарить → 'одарить, наделить талантом, способностями и под.': совр. бел. *адарыць*, *дар* < ст.-бел. *даръ*, *даровати*, совр. бел. *надзяліць*;

дать → 'сложить, прибавить (арифметическое действие)': совр. бел. *дадаць* < ст.-бел. *додати*, ст.-бел. *прибавити* 'посчитать';

дать → 'учить': ст.-бел. *выдавати*.

владеть → 'считать, придерживаться определенной точки зрения': ст.-бел. *держати*;

владеть → 'знать, разбираться': совр. бел. *валодаць*.

брать → 'хватать' → 'хитрый': совр. бел. *хітры* < ст.-бел. *хитрый* < праслав. **xytrъ* — прилагательное от **xytati*, **xytiti*;

брать → 'понимать, узнавать': совр. бел. *асвоіць, нахапацца, схапіць*; ст-бел. *узяти, поняти*; совр. бел. *спасцігнуць*, ст.-бел. *достигнути*, *досягнути*; ст.-бел. *вычерпнути*, совр. бел. *вынесці*;

брать → 'считать каким-л., кем-л.': совр. бел. *браць* < ст.-бел. *брати*; совр. бел. *прыняць* 'счесть кем-л., каким-л.';

брать → 'отнимать (арифметическое действие)': совр. бел. *аднімаць*.

Упомянутая выше мотивация обозначений когнитивной деятельности пространственной семантикой указывает на важное свойство организации отдельных концептосфер и соответствующих им номинативных подсистем, на котором хотелось бы остановиться подробнее. Явление, о котором пойдет речь, — конкуренция способов концептуализации — затрагивалось в двух областях знания: в исследованиях концептуальной (когнитивной, базисной) метафоры и в когнитивной диахронической ономасиологии.

Концептуальная метафора — популярная ныне область лингвистических и лингвокультурологических исследований — понимается как установление связи между двумя фреймами на основании сходства некоторых их признаков. Для концептуальных метафор характерно то, что

они в течение длительного времени продолжают действовать как модели развития метафоризируемого фрейма, т. е. 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. Нет необходимости останавливаться на разъяснении этого понятия подробно — можно лишь сделать отсылку к многочисленным обобщающим работам в этой области (например, Lakoff 1999; Jäkel 1997 и мн. др.).

Когнитивная ономасиология исходит из того, что исследование процессов номинации — ее этапов, особенностей, закономерностей — помогает понять механизмы вербального мышления. Когнитивная диахроническая ономасиология устанавливает соответствие между этапами речемыслительного процесса номинации и временной последовательностью материально зафиксированных фактов истории языка.

В рамках названных областей исследования были сформулированы две идеи, очень близкие по своей сути, — фактически, это одна идея, транспонированная в разные области знания.

Джордж Лакофф, признанный авторитет в области концептуальной метафоры, фактический основатель этой исследовательской программы, говорит о том, что одна и та же концептуальная область-цель может обслуживаться разными, не связанными друг с другом и порой противоречивыми метафорами (Lakoff 1999). Вслед за ним Олаф Якель утверждает, что метафоры предлагают лишь частичное описание и объяснение концептуальной области-цели, причем некоторые аспекты проявляются, а некоторые затеняются. Именно в фокусировании разница между альтернативными метафорами, обслуживающими одну и ту же область-цель (Jäkel 1997: 2–3), т. е. при обслуживании (объяснении, представлении) одной и той же концептуальной области-цели имеет место конкуренция разных базисных метафор.

В рамках когнитивной диахронической ономасиологии тот же постулат (независимо от исследований концептуальной метафоры) представлен в ином ракурсе: специалисты в этой области отмечают, что наличие нескольких ономасиологических моделей для номинации одного и того же концепта — нередкое явление. По словам Андреаса Бланка, несколько способов концептуализации могут существовать параллельно и конкурировать друг с другом (Blank 2001: 11).

Сопоставление двух приведенных выше идей очевидным образом показывает, что в данном случае способ порождения, организации и взаимосвязи концептосфер (фреймов, концептуальных областей) в рамках концептуальной системы транспонируется в сферу языковой номинации, т. е. ономасиологии, но ономасиологии такого толка, которая осознает, что «в преддверии акта номинации должно находиться формирование той структуры сознания, которая ищет формы своей фиксации» (Кубрякова 1997: 43) и уделяет преимущественное внимание этим ранним этапам номинации.

Сравнение — перенос — метафора как механизм генерации новых концептов и их номинаций релевантен и для индивидуального, и для коллективного сознания.

Конкуренция разных концептуальных метафор, равно как и конкуренция наименований, основанных на разных способах концептуализации, есть следствие того, что универсальная когнитивная операция сравнения может проводиться по разным основаниям. Как проявляется эта конкуренция в процессах именования? В синхронии одного языка — в наличии наименований одного концепта, основанных на разных способах концептуализации; в диахронии одного языка — в наличии разных наименований одного концепта на последовательных этапах развития языка; в синхронии разных языков — в наличии наименований одного концепта, основанных на разных способах концептуализации, в родственных языках.

Конкуренция концептуальных моделей при номинации того или иного концепта может быть продемонстрирована на примере лексем с семантикой 'учить' на разных этапах развития одного языка (белорусского) и в близкородственных языках. В старобелорусском языке значение 'учить', помимо уже названного глагола *выдавати*, мотивированного семантикой передачи собственности, имеет глагол *учити* и его префиксальные образования, а также *выкладати*; та же семантика с элементом передачи жизненного опыта содержится в глаголах *вразумити*, *напомнити*, *наставити*, *напомянути*. В современном белорусском языке в ЛСГ с обобщающим значением 'учить', помимо префиксальных дериватов *вучыць*, входят глаголы *выкладаць*, *убіць* (прост.), *удзяўбці* (прост.), *наставіць* 'обучить' + 'передать жизненный опыт', *адукаваць* 'обучить' + 'приобщить к культуре'.

Из анализа способов мотивации обозначений обучения должны быть исключены заимствования и кальки (совр. бел. *адукаваць*, заимствованное из латинского языка через польский, *выкладаць* < ст.-бел. *выкладати*, заимствованному из польского языка), а также слова с из-

начальным интеллектуальным значением (совр. бел. *вучыць* < ст. бел. *учити*, ст.-бел. *напомнити*, *напомянути*). Среди остальных обозначений обучения преобладают концептуализированные на базе пространственных представлений (совр. бел. *наставіць* < ст.-бел. *наставити*, *убіць*, *удзяўбці*).

Перемещение в пространстве, преобразование пространства — чрезвычайно распространенный способ мотивации для обозначений когнитивной деятельности в силу транспонирования характеристик физических процессов на информационные. Разум, когнитивная система человека в целом концептуализируется как вместилище, некое пространство, которое сам мыслящий субъект, внешний (чужой) по отношению к этому пространству, осваивает, преобразовывает и структурирует.

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 на основе первичного для человека фрейма «пространство» (см.: Руденко 1999: 21–25).

В номинации концепта обучения в старобелорусском языке участвуют другие концептуальные метафоры как механизм переноса и другие концептосферы как источник переноса, например ст.-бел. *вразумити* (< *разумъ* < *умъ* < др.-рус. *умъ* < праслав. **umъ* < и.-е. **ou-mos* > хеттск. *au-*, *auš-* 'видеть' (Трубачев 1959: 154–157)) мотивировано семантикой восприятия.

О связи концептосфер восприятия и мышления следует сказать особо. Еще У. Найссер говорил о том, что восприятие — это поиск в долговременной памяти прототипа для поступившего внешнего стимула, встреча мира внешнего и мира внутреннего. «Воспринимать» — частый и естественный концепт-источник для обозначений процессов мышления, воображения и под., зачастую восприятие и мышление синкретичны, неделимы в семантике слов, см., например, праслав. **videti*, связанное чередованием гласных с **vědati* (Фасмер I: 137), а также тот факт, что во многих языках мира лексемы с семантикой 'видеть' употребляются и в значении 'понимать'.

В русском языке семантика 'учить' передается заимствованиями *муштровать*, *дрессировать* в их вторичном значении 'обучать (излишне строго)', глаголом *учить* с первоначальным значением обучения и его

аффиксальными дериватами, а также глаголами, значения которых основаны на уже рассмотренных семантических переносах: *вразумлять* (первоначальная семантика 'восприятие органами чувств', см. выше); *наставлять*, *направлять* (уст.), *напутствовать* (перед началом дела, перед дорогой) с общей исходной семантикой 'указывать путь, ориентировать в пространстве', *преподавать* с первоначальным значением передачи собственности.

Таким образом, в современном белорусском языке все глаголы обучения имеют пространственную мотивацию (*наставіць*, *убіць*, *удзяўбці*), в старобелорусском такие наименования в равных долях мотивированы семантикой передачи собственности (*выдавати*), пространства (*наставити*) и восприятия (*вразумити*). В современном русском языке преобладают наименования, мотивированные пространственными понятиями (*наставлять*, *направлять* (уст.), *напутствовать*), но мотивация значениями восприятия (*вразумлять*) и передачи собственности (*преподавать*) также присутствует.

Конкурирующие метафоры и способы номинации в обозначениях процесса обучения в близкородственных (русском и белорусском) языках и на разных этапах развития одного языка (в старобелорусском и современном белорусском) представлены в итоговой таблице ниже.

Способы мотивации лексем с семантикой 'учить'

Исходная концептосфера	Язык		
	Совр. бел.	Ст.-бел.	Совр. рус.
Делать лучше воспринимаемым, лучше видным		1	1
Давать		1	1
Преобразовывать пространство	3	1	3

Приведенные примеры — лишь небольшая иллюстрация того, что конкурирующие концептуальные модели повторяются на разных этапах развития одного языка и в родственных языках и редко сменяются другими моделями. Это придает исследованиям такого рода прогностическую силу.

Литература

Кубрякова Елена С. *Части речи с когнитивной точки зрения.* М., 1997.

Лакофф Джордж. *Когнитивная семантика // Язык и интеллект.* М., 1995. С. 143–184.

Руденко Елена Н. *Глаголы с семантикой мыслительных процессов в русском языке.* Доклад на IX Конгресс МАПРЯЛ. Минск, 1999.

Трубачев Олег Н. *История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя.* М., 1959.

Фасмер Макс. *Этимологический словарь русского языка*: В 4 т. М., 1986–1987.

Этимологический словарь славянских языков. Вып. 9. М., 1983.

Blank Andreas. *Words and Concepts in Time: towards Diachronic Cognitive Onomasiology // Das Online-Journal zu Metaphor und Metonymie.* 2001. № 1. S. 6–25 [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.metaphoric.de.

Geeraets Dick. *Diachronic Prototype Semantics. A Contribution to Historical Lexicology.* Oxford, 1997.

Jäkel Olaf. *How can mortal man understand the road he travels? Prospects and Problems of the Cognitive Approach to Religious Metaphor.* Duisburg, 1997.

Lakoff George, Johnson Mark. *Metaphors We Live By.* Chikago, 1980.

Lakoff George. *The invariance hypothesis: is abstract reason based on image-schemas? // Cognitive linguistics.* 1990. V. 1, № 1. P. 42–81.

Lakoff George. *The System of Metafors for Mind and the Conceptual System of Analityc Philosophy: A Study of the Metaphorical Constrains on Philosophical Discource // Cognition and Function in Language.* Stanford, 1999. P. 51–71.

Martynov Viktor. *Universal Semantic Code: USC-5.* Minsk, 1995.

THE ROLE OF THE US — THEM OPPOSITION IN STRUCTURING THE CONCEPTUAL SPHERE OF "COGNITIVE ACTIVITY"

The article deals with motivation in the naming of mental processes. In particular, it is concerned with conceptual metaphor and the competition of various models of conceptualization. The data are Byelorussian and Old-Byelorussian verbs. The starting point is the assumption that the naming of intellectual processes is primarily motivated by three meanings: 'have', 'give' and 'take'. The last of the three is the most widespread in the system of the nomination of cognitive activity. The article also contains a juxtaposition of the postulates of cognitive onomasiology and diachronic cognitive onomasiology. A discussion is offered, too, of the competition between conceptual metaphors in the synchronic and diachronic aspect. The following conclusions are drawn: conceptual models reappear at different levels of development of a language. They also appear in related languages but rarely replace other models.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Маргарита В. Жуйкова
(Луцк)

СЛАВЯНСКИЙ КОРЕНЬ **PUST-* В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПТУАЛЬНОЙ ОППОЗИЦИИ *СВОЙ / ЧУЖОЙ*

Autorka wychodząc z założenia, że w epoce starosłowiańskiej rdzeń *pust-* służył jako jeden ze sposobów nazywania „obcej" (nieoswojonej) przestrzeni, na materiale danych językowych rekonstruuje archaiczną semantykę tego konceptu. Badaczka najpierw analizuje semantykę komparatywu *pušče (puščij)*, następnie poprzez analizę aktualnej semantyki rosyjskiego czasownika *pustit'* i jego pochodnych ustala związek semantyczny pomiędzy imiennym i czasownikowym rdzeniem **pust-*, co pozwala jej wytłumaczyć pojawienie się semantyki ruchu w rdzeniu czasownikowym. Zdaniem badaczki czasownik **pustiti* pierwotnie związany był wyłącznie z lasem i oznaczał 'pozwolić lasowi rosnąć, nie powstrzymywać jego rozprzestrzeniania', a ponieważ wzrost roślin (zwłaszcza drzew) odbierany był jako aktywna ekspansja na wolną, pustą przestrzeń, koncept wzrostu okazał się ściśle powiązany z ruchem, więc właśnie na tej bazie czasownik **pustiti* otrzymał aktualne dla języków słowiańskich znaczenie 'pozwolić się ruszać'.

Культурная оппозиция «свой — чужой», всесторонне регламентирующая формы поведения членов коллектива, может проявляться на разных уровнях: локальном (своя — чужая территория), социальном (свой — чужой коллектив/социальная среда), этническом (свой — чужой человек/коллектив, что означает также размежевание своей и чужой культур, своей и чужой традиций), конфессиональном (религиозном) и т. д. «Чужая» территория может пониматься как принадлежащая чужому коллективу (роду, этносу) или же как относящаяся к нечеловеческой (демонологической) сфере. Одним из самых древних аспектов осознания базовой культурной оппозиции «свой — чужой» было, очевидно, противопоставление освоенного человеком пространства неосвоенному. Мы имеем в виду ту эпоху, когда предки современных славян уже за-

нимались примитивной обработкой земли и строили стационарные жилища с очагом (около 3 тыс. лет назад). «Свое» пространство может воплощаться в разных формах и градуироваться в зависимости от меры «освоенности» (как известно, даже в пределах жилища есть более «освоенные» и менее «освоенные» локусы).

Обычно, говоря об архаичной оппозиции «свой — чужой» применительно к территории, называют такие общие параметры: «безопасный — опасный», «известный — неизвестный», «близкий — далекий». Наша задача состоит в том, чтобы ответить на вопрос: можно ли, опираясь на языковые данные, получить более конкретные сведения о том, каким именно представляли праславяне чужое пространство? В поисках ответа на этот вопрос мы обратимся к диахронной семантике корня **pust-*, который представлен во всех славянских языках как в именных, так в глагольных лексемах.

В праславянскую эпоху именной корень **pust-* был одним из средств номинации чужого (неосвоенного) пространства. Наиболее древним значением прилагательного **pustъ* (**poustъ*) было значение 'дикий, неосвоенный' (см. Фасм. 3: 411; Br.: 448; ЕСУМ 4: 638). Эта этимология подтверждается как данными родственных балтийских языков, так и некоторыми поздними употреблениями лексем с корнем **pust-*, сохранившим архаичное значение. Как можно предполагать, праславянское прилагательное **pustъ* со значением 'дикий' относилось к природным (ландшафтным) объектам, прежде всего к лесам и болотам, т. е. землям, не введенным в культуру земледелия. Как отмечает Анатолий Ф. Журавлев, характеризуя материальную культуру, отраженную в праславянском языке, «славяне имели специальные названия для земли, никогда не бывшей в обработке, но рассматриваемой как место будущей пахоты: производные от **cělъ*, **pustъ*, **novъ*, **ležati* ... Засеваемые земли славяне называли **niva*, **pol'e*» (Журавлев 1996: 119).

Необрабатываемой землей в тех климатических и географических условиях, где жили балты и праславяне, был, естественно, в основном лес, занимавший более 95% территории суши. Земледелие в таких условиях было экстенсивным: новый участок использовался до тех пор, пока земля не истощалась, тогда его забрасывали и расчищали новый, что требовало от землепашцев колоссальных усилий.

Обратимся к актуальному языковому материалу, которой сохраняет следы старого значения прилагательного **pustъ* (**poustъ*) 'дикий, неосвоенный' (о земле, территории). Прежде всего отметим номинацию *пуща* (< **pust-j-a*), известную польскому, украинскому, белорусскому, русскому языкам. Этим словом называют глухой, дикий, часто непроходи-

мый лес. См. *puszcza* в «Словаре польского языка» под ред. Яна Карловича: 'большой, дикий лес, заросший разными деревьями' (SJP 4: 441). Места, не занятые под пашню, называют также следующими лексемами: рус. *пустошь*, укр. диал. *пустиня*, пол. диал. (кашуб.) *pustiňa* 'незасеянная земля' (Sychta 4: 233). Польские существительные *pustać*, *pustacina* означают болота, торфяники, тундру, в целом — не пригодную для обработки землю (SJP 4: 438). В этом же семантическом ряду стоит также старопол. *pustelny* 'лесной', зафиксированное в 1595 г. (Br.: 448).

Это же архаичное значение 'дикий, неосвоенный' (о природных локусах, прежде всего о лесе) можно проследить по некоторым фольклорным употреблениям, например по текстам русских заговоров. В них номинации *пустой лес*, *пустая земля* соотносятся с локусом, в который отсылаются персонифицированные болезни или демонологические персонажи:

Молитва от трясовиц: ...*помилуйте ны, рабы Христовы, оставите ны тако мучити, ибо мы побежим от сюду, от р. Божия (имярек) бежим в землю пусту непроходную и безводную, на ней же человек не обитает*... (Ефим.: 290);

От грыжи: ...*пойди грыжа с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не огревает, где люди не ходят и не бывают, где звери не заходят*... (Ефим.: 201);

Ребенок родился, мать возьмет ребенка к груди, грызет его и заговаривает: ...*Отойди, грыжа, на пусты леса, грызи, грыжа, пень да колоду*... (РЗЗ 93);

Заговор от всякой лихорадки: ...*бежите от раба Божия (имярек) за то поприще в пустые леса, непроходимые места, иже же жилище человеком и скотом несть* (Сах. 1: 356).

Обратим внимание на содержательные характеристики *пустого места* в заговорах: там не обитает человек и его скот, там темно, туда не доходят лучи солнца, звуки человеческого голоса и пение петуха, там нет воды, возможно, там даже нет диких зверей. В заговорах отмечена одна положительная (не выраженная через отрицание) характеристика *пустого места*: обилие деревьев («пни и колоды»).

Архаичное значение прилагательного *пустой* в сочетании с именами, обозначающими локусы, было употребительно в древнерусском языке. Ср. фрагмент Жития Бориса и Глеба (XII–XIII вв.): *Оубиѥноу же глѣбови и повърженоу на поусть мѣсть*. Сравним также выражение *по пустом полю* в староукраинском языке, употребленное в повести под названием *Сказаніє о єдном рицаре славном*...:

Рече їй рицер: «О смерте нехоснавая, головатая, кострубатая ... То ци годна ти зо мною битися своїм непристойним орудійом? Коси ти своєю косою по пустом полю траву, три ти своєю пилою гнилоє колоддя... (УЛ XVII: 487).

Более подробно языковой материал, который манифестирует архаичную семантику лексемы *пустой*, мы рассмотрели в статье (Жуйкова 2003). В этой работе предложена версия происхождения современного значения прилагательного *пустой* 'порожний, ничем не заполненный'. Этой же проблеме посвящена работа Александра Б. Страхова (1988), в которой семантический переход от 'дикий, лесной' к 'незаполненный' рассматривается в контексте заговорной традиции славян.

Какими же концептуальными признаками наделяли славяне чужое, дикое пространство? Несомненно, этот концепт включал в себя ряд предсказуемых признаков, свойственных всему чужому, таких как «опасный», «страшный», «неизвестный». Выявить некоторые другие признаки концепта «лес» (и шире — неосвоенного пространства), в частности оценочные, позволяет анализ лингвистических данных.

Для выявления этих признаков мы проанализируем интересное явление (преимущественно) русского языка — компаратив *пуще*. Его можно трактовать как словоформу из грамматической парадигмы прилагательного *пустой* и наречия *пусто* (формально *пустой* — *пуще*, как *густой* — *гуще*, *чистый* — *чище*, *простой* — *проще*, *частый* — *чаще*). Однако нельзя не заметить, что компаратив *пуще* не имеет мотивационных семантических связей с прилагательным *пустой* и наречием *пусто* в их современных значениях (например, в значении 'незаполненный'): *пуще* никогда не означает 'более пустой', 'более пусто'. Поэтому есть все основания предполагать, что компаратив *пуще* образован от прилагательного *пустой* в его архаичном, уже утраченном в языке значении. Выявление семантики этого компаратива позволит нам реконструировать семантику исходного прилагательного и наречия.

Обратимся к известным употреблениям компаратива *пуще* в русском языке. Распределим их по трем классам в зависимости от семантики и сочетаемости с другими лексемами.

1. *Пуще* при непереходных глаголах означает 'сильнее, интенсивнее' (о проявлении действия или состояния по сравнению с подобным действием или состоянием или с действием подобного субъекта). Например, при глаголах звучания *пуще* следует понимать как 'громче': *Пустая бочка пуще гремит*[1]; *Баба, что глиняный горшок: вынь из печи, а он пуще шипит*; *Худое колесо пуще скрыпит*. Компаратив *пуще* может сочетаться с глаголами, которые характеризуют поведение: *Полевой пуще на межах прокази*; *Его что больше слушать, то пуще врёт*; *Сердитому кланяться, а он пуще чванится*.

[1]Тут и далее, если нет иных указаний на источники, мы используем паремиологические материалы из собрания В. И. Даля (ПРН).

Изредка компаратив *пуще* относится к глаголу движения, в таких случаях он означает 'быстрее', ср. следующий контекст:

Но что делают жители? Они с испугом указывают на нас: кто успевает, запирает лавки, а другие бросают их незапертыми и бегут в разные стороны. Напрасно мы маним их руками, кланяемся, машем шляпами: они пуще бегут (Иван Гончаров. *Фрегат «Паллада»*).

То же значение интенсивности можно выявить у слова *пуще* в сочетании с глаголами, обозначающим динамический процесс, который приводит к постепенному изменению ситуации: *Лес без призору глохнет и пуще болотеет* (Даль 1: 110).

2. *Пуще* при переходных глаголах означает 'больше, сильнее' (о воздействии на объект). Например: *Тупой серп руку режет пуще острого*; *Слово не стрела, а пуще разит*; *Большого пламени не задуешь, а пуще раздуешь*; *Лихорадка пуще мачехи оттреплет.*

3. *Пуще* в роли предиката может передавать несколько оценочных значений, оказывающихся антонимичными и даже взаимоисключающими.

Во-первых, это значение 'сильнее', соответствующее семантике компаратива *пуще* при глаголах: *Охота пуще неволи.*

Во-вторых, это оценочное значение 'хуже': *Нищета пуще смерти*; *Огонь беда, и вода беда; а без огня и воды — и пуще беды*; *Беломорцу безрыбье пуще бесхлебья*; *Брат на брата — пуще супостата*; *Лихое гляденье пуще доброго прошенья* (о зависти. — *комментарий В. Даля*). Ср. также украинскую ироническую приговорку о хозяйке, которая кормит своего мужа худшей (более жидкой, а поэтому менее сытной) едой, а себе оставляет лучшую часть (густую): *На тобі, чоловіче, тото, що рідше та ліпше, а вже тото, що гуще та пуще, то я сама з'їм* (Фр. 3: 16).

Наконец, компаратив *пуще* может передавать оценочное значение 'лучше', встречающееся значительно реже, чем значение 'хуже'. В собрании паремий Владимира Даля мы обнаружили только две поговорки, в которых компаратив *пуще* однозначно трактуется как 'лучше': *Братская любовь пуще (лучше) каменных стен*; *Хороши щи, а гуща пуще!* Отметим, что эта же семантика слова *пуще* характерна для авторской речи Николая Гоголя, в частности для его ранних (украинских) повестей, а также для поэмы «Мертвые души», см. следующий контекст:

Одни глаза их (дам) такое бесконечное государство, в которое заехал человек — и поминай как звали! ... Ну попробуй, например, рассказать один блеск их: влажный, бархатный, сахарный. Бог их знает какого нет еще! и жесткий, и мягкий, и

даже совсем томный, или, как иные говорят, в неге, или без неги, но пуще, нежели в неге — так вот зацепит за сердце, да и поведет по всей душе, как будто смычком (Николай Гоголь. *Мертвые души*).

У других писателей мы не встретили употреблений компаратива *пуще* в значении 'лучше'. В единичных употреблениях отмечено также значение 'меньше', ср. ироническую русскую поговорку *У кого ничего, а у нас пуще того.*

Таким образом, во всем массиве употреблений лексемы *пуще* преобладают значения 'сильнее', 'интенсивнее', 'больше' (при глаголе в роли обстоятельства) и 'хуже', 'больше' (в предикативной функции). Обратим внимание и на тот факт, что в русском языке имеется также устаревший компаратив *пущий*, который всегда означает 'бо́льший' (ср. устойчивое выражение *для пущей важности*).

Те же смыслы для именного корня *пуст-* можно извлечь из данных диалектов восточнославянских языков. В говорах русского языка *пуще* означает 'очень, весьма' (*Дедушка-то пуще строгой был*), слова *пущее, пущей* — 'больше, сильнее' (*Мамка заругается еще пущее*), а *пущий* — 'худший, плохой' (СРНГ 33: 179). То же значение 'худший' фиксируется и в центральных диалектах белорусского языка: *На работу бяры пусцейшаю адзежыну* (Варл. Лаг.: 109), что позволяет понимать *пусты* как 'плохой'. Ср. также употребление прилагательного *пустее* в оценочном значении 'плохое' в белорусском заговоре: *Як месячык рога паднімае, лішая ўгавараю: лішай, лішай, кал мяшай, свіньням давай, а ліхея, пустэя на быструю рэчку пускай* (Замовы: 222). В рязанских говорах русского языка употребляется глагол *пущеть*, образованный от компаратива *пуще* (или *пущий*) и частично сохранивший его семантику: *пущеть* означает 'становиться более значительным по силе, интенсивности' (СРНГ 33: 179).

Приведенный языковой материал позволяет предположить, что в восточнославянских языках лексема *пустой* имела значение 'интенсивный', 'сильный', 'большой', а кроме того, эксплицитно выраженные оценочные значения 'плохой' и (редко) 'хороший'.

Что является источником этих оценочных значений? Как отметила Елена Вольф в работе *Метафора и оценка*, оценочное значение у нейтрального прилагательного возникает в тех случаях, когда референт именной группы, в которую входит некоторое прилагательное, является компонентом ценностной (концептуальной) картины мира. Именно в концептуальной картине мира возникают те оценки, которые выражаются прилагательными в именных группах: «При метафоризации де-

скриптивные оценочные смыслы, определяемые картиной мира, переходят в оценочные коннотации, присущие лексической единице, т. е. переходят из картины мира говорящего в язык» (Вольф 1988: 57).

Исходя из этого положения, нам необходимо найти источник оценочных значений — референт именной группы с прилагательным **pustъ*. Эта задача не составляет труда. Несомненно, таким источником был для праславян лес, поскольку именно этот природный локус осмысливался нашими предками как дикий, неосвоенный, опасный, а кроме того, ему приписывались концептуальные признаки 'сильный', 'большой', 'интенсивный'. Признак 'большой' связан с тем, что лесное пространство представлялось праславянам обширным, занимающим огромные территории. Возможно также, что количественный признак связан с густотой леса, с высокой плотностью растений на единицу площади. Концептуальный признак 'сильный' или 'интенсивный', очевидно, связан с энергией роста деревьев, с их способностью быстро заполнять освобожденное людьми пространство. Оценочный признак 'плохой', который также четко выделяется у компаратива *пуще* и прилагательного *пустой*, свидетельствует о негативном отношении человека к лесу как к чужому, неизвестному, опасному пространству, населенному к тому же дикими зверями и демонологическими персонажами.

Таким образом, архаичное *пустой* (**pustъ*) — 'дикий', 'сильный', 'большой', 'плохой'. Прежде всего это прилагательное соотносится с номинациями природных территорий, покрытых девственным лесом. Языковой материал позволяет выделить у слова *пустой* и его производных также значение 'заброшенный' (о земле), т. е. значение, соотносимое с локусом, который был ранее освоен, а потом перестал обрабатываться. Ср. употребление слова *пустой* в тексте сатирического произведения XVII в. «Азбука о голом и небогатом человеке»:

Земля моя пуста, лесом поросла, посеешь нечего, пахать стало не на чем, клячи нет.

В этом контексте речь идет о пахотной земле, которая ранее обрабатывалась, однако во временем возвратилась в природное состояние (*лесом поросла*), поскольку никто ее не использовал.

Этот же смысловой компонент актуализирован в производных от корня *пуст-*: укр. *пустка* 'заброшенное место, земля, которую перестали обрабатывать', т. е. 'территория (шире — объект), возвращенная в первоначальное дикое состояние'; рус. *пусто*, *пустошь* 'покинутые надолго из-под сохи поля, залежь' (Даль 3: 540).

В связи с обсуждением содержания архаичной оппозиции «свой — чужой» в ее территориальном аспекте может быть рассмотрен еще один важный лингвистический вопрос. До сих пор остается затемненной семантическая связь между именным и глагольным корнем **pust-*. Формальное тождество двух корней — именного *пуст-* (алломорф *пущ-*) и глагольного *пуст-* (с алломорфами *пущ-* и *пуск-*) — не вызывает сомнений. Что же касается мотивационной связи, то тут очевидных решений до сих пор нет. Для поиска ответа на этот важный вопрос коротко рассмотрим актуальную семантику глагола *пустить* и его дериватов.

Глагольный корень **pust-* представлен в большой группе славянских глаголов, объединенных вокруг идеи движения (ср. рус. *пустить*, *выпустить*, *впустить*, *пропустить*, *запустить*, *отпустить*, *опустить* и под., пол. *puścić*, *wypuścić*, болг. *пущам*, макед. *пушта* и др.). *Пустить*, как и большинство его приставочных дериватов, является каузативным глаголом и означает, в некотором приближении, 'дать некоторому объекту свободно двигаться, перемещаться в пространстве'. Например, *пустить воду* (дать воде литься, течь), *пустить стрелу* (дать стреле лететь), *пустить кого на волю* (дать кому-либо возможность действовать без ограничений, в частности, двигаться в любом направлении). Тот же компонент 'движение' (иногда в трансформированном виде) обнаруживается в большинстве переносных употреблений глагола *пустить* и его производных. См., например, *пустить сплетни* (дать им распространиться в социуме), *пустить завод* (каузировать начало производства, т. е. движение отдельных его составляющих), *пустить часы* (завести их механизм, привести его в движение) и под. При этом важно, что семантическая структура глагола *пустить* в имплицитном виде содержит информацию о том, что объект, над которым совершается действие, обладает имманентной способностью к автономному движению. Это особенно четко видно в тех случаях, когда объектом при глаголе *пустить* выступает имя, называющее подвижный предмет, например жидкость, которая течет, льется, если ее не сдерживают: *пустить воду*, *пустить кровь*. То же относится к объектам — живым существам, особенно птицам, рыбам, животным, которые постоянно находятся в движении (ср.: *выпустить* или *спустить собаку*, *пустить птиц на волю*, *пустить рыбу в воду*, *пустить коня галопом*). Ср. также употребления *пустить бутон*, *росток* (о растении) — поскольку рост мыслится как движение.

Таким образом, в некотором приближении *пустить* — это 'каузировать двигаться тот объект, который может двигаться' (а точнее — 'не может не двигаться'). Иначе говоря, в концептуальной структуре, коди-

руемой в языке предикатом *пустить*, есть важный компонент, относящийся к объекту данного действия: этот объект наделен способностью к автономному движению. Именно этот компонент обусловливает и ограничения на сочетаемость глагола *пустить* с именами: нельзя пустить то, что неспособно к движению или не имеет к нему никакого отношения, ср. **пустить дом, балкон, минуту.*

Как же связаны между собой именной и глагольный корни? Этимологи часто просто констатируют факт генетической связи между этими корнями, не выдвигая никаких версий относительно мотивации глагольного *пуст-* (см.: Фасм. 3: 411; Br.: 448). В некоторых этимологических словарях можно, однако, обнаружить гипотезу, связывающую праславянский глагол **pustiti* и имя **pustъ*. Так, в (ЕСУМ 4: 639) указывается, что при своем возникновении глагол **pustiti* означал 'делать пустым, освобождать'. К сожалению, данная версия мотивации изложена весьма лаконично и оставляет множество вопросов. Что именно делалось пустым, освобождалось? Ведь 'сделать пустым' (ср. совр. *опустошить* от именного корня *пуст-*) не то же самое, что 'дать возможность перемещаться' (современное значение глагола *пустить*). Можно понимать 'освободить' как 'дать двигаться', если речь идет о физическом освобождении объекта, способного к движению, и тогда *освободить* семантически равнозначно *отпустить*. Однако речь идет о мотивации глагола *пустить*, а не *отпустить*, — именно его первоначальное значение трактуется как 'сделать пустым'.

Есть еще одно соображение, не позволяющее принять мотивационную версию, согласно которой праславянское **pustiti* означало 'сделать пустым' (т. е. незаполненным, порожним): значение 'быть порожним, незаполненным' у корня **pust-* вторичное и в праславянскую эпоху еще не существовало (это значение передавалось прилагательным **porzdьnъ*, ср. *порожний, праздный*, пол. *próżny*). Напротив, данные славянских языков свидетельствуют, что референтами лексем с корнем **pust-* часто были природные локусы, заполненные настолько, что в них было практически невозможно свободно передвигаться!

По нашему мнению, следует искать иное объяснение появления семантики движения у глагольного корня **pust-*. Обратим внимание на семантическое соотношение прилагательных и образованных от них глаголов, имеющих суффиксы *-е-* и *-и-*. В русском языке данные глаголы могут принадлежать к двум семантическим типам: каузативам и некаузативам (активам). Глагол с суффиксом *-и-* должен означать 'делать каким', тогда как глагол с суффиксом *-е-* — 'делаться, становиться каким'. Словообразовательная семантика этих моделей последовательно

реализуется в большой группе отадъективных дериватов: *тупеть* и *тупить* (от *тупой*), *белеть* и *белить* (от *белый*), *веселеть* и *веселить* (от *веселый*), *стройнеть* и *стройнить* (от *стройный*) и под. Можно предполагать, что и прилагательное *пустъ* мотивировало два глагола с аналогичной семантикой. Глагол *пустеть*, действительно, означает 'делаться, становиться пустым', однако *пустить*, по крайней мере в его современных значениях, нельзя понимать как 'делать пустым'. Отметим, однако, что *пустить* до сих пор сохранило каузативную семантику. Очевидно, связать прилагательное *пустой* и глагол *пустить* можно через архаичные смыслы имени, уже утраченные в современных славянских языках.

Наша версия перехода от именного к глагольному корню **pust-* состоит в следующем. Образованный от корня **pust-* глагол **pustiti* должен был так же, как и имя *пустой*, относиться к концептуальному полю «лес». Этот глагол должен был получить значение 'делать таким, как лес', 'наделять типичным признаком леса'. Основной вопрос состоит в том, что именно следует считать типичным признаком леса, а точнее, каков был типичный признак леса в концептосфере праславян. Очевидно, что «сильными» компонентами архаичного концепта «лес» были, во-первых, признак чужести и дикости (неосвоенности), а во-вторых, признак роста, активного распространения в пространстве, имманентного движения.

Исходя из этих соображений, можно предположить, что глагол **pustiti* развил первичное значение 'делать диким (как лес)' или 'оставлять диким (необрабатываемым)', а потом и второе значение, тесно связанное с первым, — 'давать чему-либо расти, распространяться на большой территории, не ограничивать движение'. Именно это, второе, значение глагола и связывает именной и глагольный корни *пуст-*, обеспечивая переход от значения 'дикий' к значению 'двигаться'. Первоначально, очевидно, глагол **pustiti* характеризовал только те объекты, которые растут, и прежде всего — растения, деревья, позднее — любые объекты, которые имеют внутренний потенциал к движению, например животных, птиц, воду и под.

Можно ли обнаружить в современных языковых единицах следы архаичных значений глагола *пустить*? Следы первого ('делать диким') четко проявляются, например, в таком его употреблении, приводимом у Владимира Даля: *пустить землю*, *запускать*, *обросить* (*обросить пашню* — покинуть), иначе говоря, делать землю дикой, возвращать в природное состояние. В этом употреблении очень примечателен несовершенный вид глагола (в актуальных значениях глагол *пустить* употребляется в совершенном виде), т. е. *пустить* стоит в одном ряду с

веселить, *белить*, *простить*, *твердить* и под. Ср. также употребление глагола *пустеть* в значении 'делаться диким, возвращаться в дикое (неокультуренное) состояние' в тексте мемуаров Андрея Тимофеевича Болотова (конец XVIII в.):

Сады мои ни шли, ни ехали, и сколько я об них по заочности ни заботился, но [...] не только они не разрастались, но паче с каждым годом более пустели и расстраивались... (Бол.: 59).

В данном отрывке речь идет о садах, т. е. о продукте культуры, целенаправленной деятельности человека. Без присмотра и воздействия сады *расстраивались* и *пустели*, т. е. не становились пустыми в современном значении этого прилагательного, а становились дикими, заброшенными, больше похожими на лес, а не на сад.

От глаголов *пустеть* и *пустить*, связанных с идеей перехода объекта в дикое состояние, в свою очередь, образуются префиксальные дериваты *запустеть* и *запустить*. Ср. у Владимира Даля: *Хороша слобода, да крапивой поросла*, запустела. Глагол *запустить* означает 'довести что-нибудь до состояния упадка, разрушения; не заботясь, оставить без ухода, без присмотра' (Уш.). У Даля отмечено следующее, весьма знаменательное употребление глагола *запустить*: *запустить лес, запретить рубку*, прямо указывающее на ситуацию, когда человек прекращает свое воздействие на природную среду, оставляет ее в природном состоянии. Примечательно также употребление глагола *запустить* с именем *борода* (*запустить бороду*), что значит 'дать свободно расти волосам на лице'. У Даля фиксируется и синтагма *запустить ногти*. В обоих случаях четко проявляется исходное значение глагола **pustiti* 'дать расти'.

В ситуациях, обозначенных глаголом *запустить*, часто фигурируют те части пространства, которые были отвоеваны у леса, а затем в результате прекращения культурного воздействия оказались предоставленными сами себе. Ср. фрагмент былины «Первая поездка Ильи Муромца» печорской записи, где описана дорога, по которой перестали ездить:

Говорит-то его отец Муром:
— Ой ты мой старой да Илья Муромец,
Ехать тебе дорожкой прямоезжею.
Прямоезжая дорожка да призапущена,
Призапущена дорога, призасорена,
Не ездят той дорогою тридцать лет.
Заселился там Соловей Рахматович...

В онежском варианте этой же былины, записанной Александром Гильфердингом от знаменитого сказителя Рябинина, прямо указывается на то, что произошло с *прямоезжей дорогой*: она заросла травой, завалена колодами (стволами упавших деревьев):

Говорили мужички ему черниговски:
[...]
Прямоезжая дорожка заколодела,
Заколодела дорожка, замуравела,
А й по той ли по дорожке прямоезжою
Да й пехотою никто да не прохаживал,
На добром кони никто да не проезживал

(Гильф. 2, № 74)

Отметим, что подобные употребления глагола *запустеть* (*запустить*) позволяют связать два исходных значения: 'сделать(ся) диким' и 'дать расти, распространиться на большой территории'.

Таким образом, по нашему мнению, глагол **pustiti* первоначально соотносился исключительно с лесом, растениями. Буквально *пустить* — дать лесу расти, не сдерживать его распространения. Поскольку рост растений (и прежде всего деревьев) осмыслялся праславянами как экспансия на все свободные территории, концептуально этот рост оказался тесно связанным с движением, перемещением. Именно на этой концептуальной основе глагол **pustiti* получил актуальное для славянских языков значение 'дать возможность двигаться'.

Подводя итоги, отметим, что именно языковой материал позволил нам найти те концептуальные признаки, которые праславяне приписывали лесу, а именно: его дикость, большой размер, активность, интенсивность роста, опасность для человека. Эти характеристики выводимы из семантики компаратива *пуще* (*пущий*). В свою очередь, именно экспликация смысловых признаков, входящих в архаичный концепт «лес», стала основой для нашей гипотезы о семантическом переходе от именного к глагольному корню *пуст-*. Рассмотренный материал отчетливо демонстрирует неразрывную связь между фактами культуры и языка, их тесное взаимодействие в процессе культурной эволюции.

Литература

Br. — Brückner Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków, 1927.
SJP — *Słownik języka polskiego* / Pod red. J. Karłowicza, A. Kryńskiego, W. Niedźwiedzkiego. Warszawa etc., 1904–1927. T. 1–8.

Sychta B. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*: W 7 t. Wrocław etc., 1967–1976.

Бол. — *Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков // Приложение к журналу «Русская старина»*. 1873.

Варл. Лаг. — *Прыказкі Лагойшчыны* / Запісаў Адам Варлыга. New York, München, 1966.

Вольф Е. М. *Метафора и оценка // Метафора в языке и тексте*. М.: Наука, 1988. С. 52–62.

Гильф. — *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*. Т. 1–3. М.; Л., 1949–1951.

Даль — Даль Владимир И. *Толковый словарь живого великорусского языка*: В 4 т. М., 1955.

ЕСУМ — *Етимологічний словник української мови*. В 7 т. Т. 1–4. К.: Наукова думка, 1982-2004.

Ефим. — *Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, собранные П. С. Ефименком*. Ч. 2. *Народная словесность // Тр. этнограф. императ. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те*. Т. XXX. Тр. этнограф. отдела. Кн. V. Вып. 2. М., 1878.

Жуйкова Маргарита В. *Еволюція іменного кореня пуст- за даними говірок // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації україністів. Мовознавство: Збірник наукових статей*. Чернівці: Рута, 2003. С. 411–416.

Журавлев Анатолий Ф. *Материальная культура древних славян по данным праславянской лексики // Очерки истории культуры славян*. М.: Индрик, 1996. С. 116–144.

Замовы — *Замовы. Беларуская народная творчасць*. Мінск: Беларуская навука, 2000.

ПРН — Даль Владимир И. *Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа*: В 2 т. СПб: Литера — «ВИАН», 1997.

РЗЗ — *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953—1993 гг.* / Под ред. проф. В. П. Аникина. М.: Изд-во МГУ, 1998.

Сах. — *Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. Народный дневник. Праздники и обычаи*. СПб., 1885.

Сок. — *Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых*: В 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1999.

СРНГ — *Словарь русских народных говоров* / Гл. ред. Филипп П. Филин. Л.; СПб.: Наука, 1965 — ... Вып. 1 — ...

Страхов Александр Б. *О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора*. М., 1988. С. 92–94.

УЛ XVII — *Українська література XVII ст.* К.: Наукова думка, 1987.

Уш. — *Толковый словарь русского языка под ред. Д. Н. Ушакова:* В 4 т. М., 1935–1940.

Фасм. — Фасмер Макс. *Этимологический словарь русского языка* / Под ред. Б. А. Ларина. Пер. с нем. и предисл. Олега Н. Трубачева. 2-е изд. М.: Прогресс, 1986–1987.

Фр. — Франко Іван. *Галицько-руські народні приповідки*: В 3 т. *// Етнографічний збірник НТШ*. Т. X–XI, XXIII–XXIV, XXVII–XXVIII. Львів, 1901–1909.

THE SLAVIC ROOT *pust-* IN THE CONTEXT OF THE US — THEM OPPOSITION

An assumption is made that in the Old-Slavic era the root *pust-* was one of the means of verbalizing an alien (untamed) space. On this basis the author reconstructs the archaic semantics of the concept. She first analyzes the semantics of the comparative *pušče* (*puščij*), then through an analysis of contemporary semantics of the Russian verb *pustit'* and its derivatives she establishes a semantic link between the nominal and verbal root **pust-*, which allows her to explain the emergence of the semantics of motion in the verbal element. A claim is made that the verb **pustiti* was primarily connected with the forest and meant 'let a forest grow'. Because the growth of plants (especially trees) was seen as active encroachment on free, empty space, the idea of growth became strictly connected with motion. It is on this basis that the verb **pustiti* received the meaning 'let move', found in contemporary Slavic languages.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Dorota Brzozowska
(Opole)

POLSKA, AMERYKA I EUROPA. DOWCIPY O WOJNIE W IRAKU

Celem artykułu jest pokazanie, w jaki sposób polskie i amerykańskie dowcipy przedstawiają zagadnienia dotyczące najnowszej wojny w Iraku. Autorkę interesuje zwłaszcza społeczno-polityczne tło omawianych tekstów i ich międzykulturowe uwarunkowania. Świat ukazany w dowcipach analizowany jest w relacji do świata kreowanego za pomocą relacji medialnych, a osią prezentowanych rozważań jest pytanie o najnowszy stereotyp Amerykanina oraz o jakość współczesnych stosunków polsko-amerykańskich i polsko-unijnych.

Na przykładzie analizowanego materiału ukazany zostaje ambiwalentny stosunek do wojny tych, którzy się dowcipami posługują. Są dowcipy wyśmiewające George'a Busha i jego politykę oraz takie, z których wyczytać można poparcie dla amerykańskiej inwazji. Najliczniejsze z nich potępiają Saddama Husajna oraz wypominają Francuzom, a w paru przypadkach również Niemcom, że nie przystąpili do wojny.

Refleksja nad problemami poruszonymi w dowcipach nasuwa pytania o przyczyny nieodwzajemnionego uwielbienia Polaków dla Amerykanów oraz o zasadność określania Polski mianem „konia trojańskiego Ameryki".

Końcowa część artykułu poświęcona jest próbom odpowiedzi na pytanie o przyczyny powstania stosunkowo niewielkiej liczby rodzimych dowcipów o Iraku oraz o powody słabej żywotności wielu przetłumaczonych tekstów w obiegu ustnym. Mogą nimi być: inna niż amerykańska wrażliwość; mniejsze zaangażowanie emocjonalne polskiego społeczeństwa w wojnę w Iraku; a także duża łatwość przejmowania wytworów innego kręgu kulturowego, hamująca potrzebę tworzenia własnych tekstów.

Dramatyczne wydarzenia znajdują często swoje odbicie w dowcipach. Jednak podejmowane tematy bywają w nich ujmowane w bardzo różny sposób. Źródłem znaczących informacji o społeczeństwie może być zarówno obecność dowcipów na pewien temat, jak i ich brak (Davies 2002). Celem tego artykułu jest pokazanie,

jak polskie i amerykańskie dowcipy[1] przedstawiają problemy najnowszej wojny w Iraku, a zwłaszcza jak różne jest społeczno-polityczne tło omawianych tekstów, i jakie głębiej leżące uwarunkowania dotykające różnic międzykulturowych można z tych tekstów wyczytać. Dowcipy traktuję jako skondensowane, swoiste preteksty i kulturowe klucze, wskaźniki odsyłające do stających za nimi wydarzeń. Jako gatunek szerokiego i popularnego obiegu reprezentują one wiedzę potoczną i zawierają ślady opinii ludzi, którzy je tworzą i przekazują dalej. Świat ukazany w dowcipach analizuję w relacji do świata kreowanego za pomocą relacji medialnych.[2] Osią prezentowanych rozważań jest pytanie o cechy wchodzące w skład najnowszego stereotypu Amerykanina oraz o jakość stosunków polsko-amerykańskich.

Omawianą grupę stanowią teksty przeważnie amerykańskie, gdyż badany korpus pięćdziesięciu najczęściej powtarzających się dowcipów polskich o Iraku, poza nielicznymi, ale za to bardzo ciekawymi przykładami, składa się z wersji będących tłumaczeniami, w kilku przypadkach poddanymi nieznacznej modyfikacji.[3] W polskim obiegu funkcjonuje ich w związku z tym generalnie mniej niż w obiegu oryginalnym. Ze względu na aktualność tematu biorę pod uwagę głównie szybko i łatwo rozprzestrzeniające się dowcipy internetowe.

Jeśli wyjdziemy z założenia, że za konkretnymi tekstami stoją sądy, u których podłoża leżą przekonania, a jeszcze głębiej generalne założenia (Chlebda 1995: 35), na przykładzie analizowanego materiału obserwować możemy, charakteryzujący ich twórców, ukryty pod warstwą powierzchniową, ambiwalentny stosunek do wojny tych, którzy się dowcipami posługują — tworzą je i przekazują dalej. Do grupy obrazującej negatywne nastawienie do działań wojennych należą zwłaszcza dowcipy wyśmiewające George'a Busha i jego politykę oraz teksty podkreślające złą sytuację ekonomiczną Iraku. Ta ostatnia pojawia się także w dowcipach, z których przebija poparcie dla amerykańskiej inwazji. Najliczniejsze z nich potępiają Saddama Husajna oraz wypominają Francuzom, a w paru przypadkach również Niemcom, że nie przystąpili do wojny.

Współczesne skojarzenia dotyczące Ameryki, a wiążące z nią osoby George'a Busha i Saddama Husajna potwierdzają zarazem tezę dotyczącą zmienności stereotypów. „Przy konstytuowaniu się nowego stereotypu lub przy wprowadzaniu korekt do stereotypów starych istotną rolę odgrywają klisze osobowe powielane

[1] Termin *dowcip* rozumiem tu szeroko, w sensie odpowiadającym angielskiemu *joke* — obejmującemu oprócz prototypowych 'krótkich tekstów komicznych zakończonych zaskakującą puentą' także między innymi zabawne hasła czy śmieszne historyjki.

[2] Wpływ mediów na powstawanie dowcipów omawiam w innym miejscu, opisując kategorię dowcipów katastroficznych (Brzozowska 2002). Przedstawiane tu teksty o wojnie w Iraku uznać można za reprezentatywne dla tego typu przykładów czarnego humoru.

[3] Jeśli w obiegu znajdują się zgodne wersje amerykańska i polska, przytaczam tylko dowcip po polsku. Jeżeli natomiast dostępna jest tylko wersja amerykańska, pozostawiam ją w oryginale, a jeśli tylko polska, zaznaczam to wyraźnie w tekście.

przez środki masowego przekazu, przez film i literaturę. Konkretna osoba lub postać historyczna staje się podpórką stereotypowego uogólnienia, zwłaszcza przy braku innych danych empirycznych" (Pisarkowa 1994: 229). Ostatnie wydarzenia w dużym stopniu oddziaływają na semantyzację stereotypu i wpływają na jego kształt. Stereotyp Amerykanina zostaje uaktualniony, gdyż w znacznym stopniu współcześni Polacy włączają do niego komponenty wizerunku odnoszące się do wojny w Iraku (Fleischer 2004: 128).

Przyjrzyjmy się kolejno przykładowym, typowym — obecnym w obu obiegach — tekstom anty- i prowojennym, by na ich tle zająć się bardziej dokładnym omówieniem kontekstu i prezentacją dowcipu bardziej specyficznego, silnie zanurzonego w realiach polskich. Jest to dowcip szczególnie interesujący, gdyż koncentrują się w nim, jak w soczewce, istotne zagadnienia, związane z wojną w Iraku, polską polityką zagraniczną w stosunku do Stanów Zjednoczonych i państw Unii Europejskiej.

Wspólnym tematem amerykańskich dowcipów antywojennych i tych tekstów, które przyjęły się w Polsce, są powody rozpoczęcia wojny — rzekome posiadanie przez Irak broni masowej zagłady oraz stojąca za nim rzeczywista walka o ropę.

Dziennikarz pyta prezydenta USA:
— Czy ma pan dowody na to, że Irak ma broń masowej zagłady?
— Oczywiście, zachowaliśmy wszystkie pokwitowania. www.jajex.com/sh.php
— Jakich jest 5 powodów uderzenia na Irak?
— Shell, Exxon, Mobil, Texaco i BP.

www.ciapek.pl/index.php?go=dowcipy&dz=51&na=20

Oprócz hipokryzji amerykańskiego prezydenta, wyśmiewana jest również słabość militarna i bieda panująca w Iraku.

Powell przychodzi do Busha i mówi:
— George, mam dla ciebie dwie wiadomości: dobrą i złą. Którą najpierw chcesz usłyszeć?
— Złą.
— Irak ma broń nuklearną.
— A dobra wiadomość?
— Będą ją zrzucać z wielbłądów.

www.smiech.net/dowcipy.php?sub=28

Prezydent Bush powiedział, że jeśli Irak pozbędzie się Saddama, pomoże narodowi irackiemu, dostarczając mu żywności, lekarstw, budując mieszkania i rozwijając oświatę.
— Ekstra! A może Bush mógłby przedstawić podobny program także dla Polski?[4]

www.sadurski.com/gify/husajn-dowcipy2.htm

[4]Jest to jeden z nieznacznie zmodyfikowanych dowcipów. Puenta jego pierwowzoru brzmi: *Isn't that amazing? He finally comes up with a domestic agenda — and it's for Iraq. Maybe we could bring that here if it works out.*" — Jay Leno http://www.duckshit.com/iraq-jokes/iraq-jokes.html.

W poniższych dowcipach zawarta jest krytyka, co do relacji wojennych w środkach społecznego przekazu.

Z orędzia prezydenta Busha do narodu amerykańskiego: — Wróg podstępnie strzela do naszych samolotów, które w celach pokojowych bombardują irackie miasta.
http://forum-avalon.net//archive/o_t/t_130/view_next/index.html

Z ostatniej chwili: Wojska koalicji poinformowały o zdobyciu irackiego miasta Um Kasr. To już czwarty Um Kasr zdobyty od początku tej wojny...
http://www.webinside.pl/forum/viewtopic.php?t=307&start=15

Powątpiewanie w słuszność ataku na Irak znalazło odzwierciedlenie także w pacyfistycznych hasłach wypisywanych na koszulkach i wykrzykiwanych podczas manifestacji w USA:

Drop Bush, Not Bombs
How did our oil get under their sand?
How many Lives per Gallon?
http://politics.faxtoons.com/jokes/antiwarslogans.php

Prezydenta George'a Busha w 2001 roku także w Europie w wielu miejscach witały wrogie komentarze i szydercze karykatury w gazetach. Na ulice miast wyszli przeciwnicy amerykańskiego militaryzmu, protestujący antyglobaliści i socjaliści. W Polsce w trakcie demonstracji nieliczne grupki powiewały transparentami:

Bush w kosmos, rakiety do śmietnika,
Świat dla ludzi nie dla Busha.
15.06.2001, http://www.rmf.fm/wiadomosci/index.html?id=25337&loc=1

Po przeciwnej stronie policyjnego kordonu znaleźli się jednak również proamerykańscy radykałowie, którzy chcieliby rozmieszczania w Polsce amerykańskiej broni jądrowej, a nasz kraj widzą nie w Unii Europejskiej, ale w Północnoamerykańskiej Strefie Wolnego Handlu. Skrajne ugrupowania wznosiły okrzyki i rzucały w siebie ulotkami. Zamieszki tego typu były zjawiskiem marginalnym, a generalnie w Polsce towarzyszyły Bushowi — jak w żadnej innej stolicy europejskiej — wielki entuzjazm i owacje w czasie przemówień. Życzliwe tłumy machały na jego cześć chorągiewkami, rozwijając banery głoszące hasła poparcia i przyjaźni. Uznano także, że gdyby Bush i Kerry walczyli o głosy w Europie, Bush wygrałby tylko w Polsce.[5] Prezydenckie wystąpienie w bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego zostało nawet nazwane największym sukcesem wizyty.[6]

[5] „Rzeczpospolita", *W Polsce wygrałby Bush*, http://wiadomosci.wp.pl/kat,9911,katn,Rzeczpospolita.

[6] Vladimir Pavliv, *Bush's Friend President Kvasnevsky*, http://www.rosbaltnews.com/2002/10/12/49875.html.

Również w dowcipach wymierzonych w Irak i jego przywódcę dopatrzeć się można poparcia dla wojny i dumy z militarnej przewagi Stanów Zjednoczonych.

Obowiązkiem Boga jest wybaczyć Husajnowi. Naszym obowiązkiem jest zaaranżować ich spotkanie (US Marines).[7]

www.sadurski.com/gify/husajn-dowcipy3.htm

Część z tych dowcipów nie ma dokładnych, polskich odpowiedników:

— How do you play Iraqi bingo?[8]
— B-52, F-16, B-1 ...

www.ilovebacon.com/022403

— What is the 5 day forecast for Iraq?
— Two days.

www.badjokesoftheweek.com/modules.php

W wielu tekstach wyśmiewane są państwa, które nie przyłączyły się do koalicji. Całą serię, popularną głównie w Stanach Zjednoczonych, utworzyły dowcipy o tchórzliwych i niewdzięcznych Francuzach. O sile nastrojów antyfrancuskich w społeczeństwie amerykańskim świadczy fakt, że towarzyszył im nawet bojkot francuskich produktów we wczesnej fazie wojny.

— Dlaczego potrzebujemy Francuzów do walki z Saddamem i Osamą?
— Ktoś musi tym dwóm pokazać, jak należy się poddawać.[9]

www.pacyfizm.glt.pl

— What did France used to be called?
— Germany, and then we saved them.[10]

www.tinyvital.com/BlogArchives/000116.html

Dowcipy te niejednokrotnie zawierają wzmianki o Niemcach, zwłaszcza gdy odwołują się do czasów II wojny światowej. Tym ostatnim zresztą, chętnie wypomina się ich militarystyczne zapędy.

— Dlaczego Pola Elizejskie są obsadzone drzewami?
— Bo Niemcy lubią maszerować w cieniu.

www.francja.neostrada.pl/dowcipy.htm

[7]Ten dowcip jest przeróbką bardziej popularnej starszej wersji o bin Ladenie.

[8]Ten dowcip o dużej częstotliwości występowania na różnych amerykańskich stronach internetowych miał polskiego odpowiednika tylko w swojej starszej wersji o talibach.

[9]"Too bad the French weren't in the coalition. They could have taught the Iraqis how to surrender better." http://www.msnbc.msn.com/id/3068285/site/newsweek/.

[10]Dowcip ten nie ma polskiego odpowiednika, gdyż Polacy patrzą na II wojnę światową z innej perspektywy historycznej i nie mówią o sobie „ocaliliśmy Francuzów przed Niemcami".

Niemcy konsekwentnie odmawiają wzięcia udziału w inwazji na Irak. Jak się nieoficjalnie dowiedzieliśmy, Niemcy wzięłyby udział w inwazji pod warunkiem, że wcześniej ich wojska przeszłyby przez Polskę, Rosję, Francję i Belgię.

www.dowcipy.com.pl

Właśnie podczas budowania koalicji antysaddamowskiej wystąpiły największe napięcia w stosunkach między Unią Europejską a Stanami, gdy Niemcy i Francja zademonstrowały swoją odrębność, a wręcz silną antyamerykańskość społeczeństwa, współgrającą z postawą władz.[11] Polacy zaangażowali się jako sojusznicy Stanów Zjednoczonych w wojnę w Iraku, co miało z kolei wpływ na polskie stosunki zagraniczne. Polskie zaangażowanie doczekało się także komentarza w dowcipie:

— Po Amerykanach, Brytyjczykach i Australijczykach do Iraku przybyli teraz Polacy. W jakim celu?

— Żeby kraść koła od czołgów!

http://smieszne.gotowesmsy.pl/saddan_husajn/

Zagadnienia związane z relacjami Polski ze Stanami Zjednoczonymi oraz Unią Europejską — między którymi ta pierwsza zmuszona jest balansować w swojej polityce zagranicznej, gdy okazuje się, że ich interesy nie są ze sobą zgodne — należą do najnowszej historii stosunków polsko-amerykańskich. Na ich tle przyjrzyjmy się humorystycznemu tekstowi, którego nie można podejrzewać o bycie tłumaczeniem amerykańskiej wersji. Na rzecz jego rodzimego pochodzenia przemawia duża liczba odniesień do aktualnych kwestii politycznych oraz silne zakorzenienie w lokalnych realiach. Uwagę zwraca też strona językowa tekstu — obecność potocyzmów, wulgaryzmów, zwrotów charakterystycznych dla języka młodzieży oraz wielu anglicyzmów w rzekomej wypowiedzi amerykańskiego prezydenta. Nadają mu one rys autentyczności i podnoszą wartość komiczną wypowiedzi.

Dryyyn, dryyyn...

[Aleksander Kwaśniewski] Jurek? Sorki, że o tak późnej porze — nie śpisz??

[George Bush] Mama??

— Nie, nie — to ja — Olek.

— Aaa ... Olek — siemanko! Co słychać mój rosyjski przyjacielu?

— Eeee ... polski. Jest w porządalu tylko zimno trochę. Słuchaj Jurek, dzwonię bo mam interes.

— Go on Olek, co tylko chcesz! Ameryka nie zapomina o przyjaciołach!

— No więc Jurek, wiesz ... przyciskają mnie o te wizy. Teraz jeszcze te wprowadziliście odciski i w ogóle. Chodzi o to, że może mógłbyś coś z tym zrobić?

— Olek, buddy ja dla ciebie wszystko morda! Ale co ja tu mogę? No powiedz mi, co ja tu mogę?

— No nie wiem ... jesteś prezydentem, może da się to jakoś tak... no wiesz?

— Prezydentem? Aaaa rzeczywiście. No ale sam wiesz jak jest? Tu jest senat — ja nie decyduję.

— No tak ale może mógłbyś jakoś wpłynąć, w końcu pomagamy wam w Iraku.

[11] Andrzej Jonas, www.radio.com.pl/polonia/pl/unia/rozmowa.

— Olek — don't worry. Jeśli chodzi o ten Irak to rozłożymy to na raty i dodamy do F16 — spokojnie to spłacicie w 20 years.

— Ale Jurek — jakie raty? Raty to mają być za F16 a nie za Irak.

— Hold on Olek — wezmę tą umowę na mój computer. Weź ją w hand i czytaj ze mną — zacznijmy od razu od tych małych letters na dole.

— O w mordę Jurek! Nie zauważyłem tego wcześniej. Ale zaraz — tu jest napisane, że w zamian za pomoc w Iraku zobowiązujemy się do dobrowolnej wpłaty 20 mld dolarów dla rządu USA!!!

— Olek — morda ty moja! Wiesz ile byście zapłacili za taki advertisement w najlepszym paśmie reklamowym? Słuchaj bro, to jest interes, na którym jeszcze zarobicie w przyszłości! Będzie cool!

— Ja cię pierniczę Jurek ale skąd my weźmiemy tyle kasy!!??

— My tu o wszystkim pomyśleliśmy. Niedługo damy wam namiar na te rakiety co się teraz produkują i co je niedługo znajdziecie na desert w Iraku. Tylko Olek — morda ty moja — nie róbcie nothing na własną rękę bo znowu wykopiecie nie te co trzeba.

— Ale Jurek po cholerę nam te rakiety?

— No też prawda ... właściwie to nie wiem. W każdym razie ktoś je musi wykopać. Jak już je wykopiecie to wam umorzymy część tego długu i wszystko będzie git.

— Cholera Jurek — ty to masz łeb! Genialne! A swoją droga kiedy wyślecie nam te F16?

— Jeszcze trochę time, Olek. Czekamy na pozwolenie Głównego Dyrektora Muzeum Wojska. Wiesz jak jest — w końcu zabytkowego obrazu też ot tak nie wywieziesz za border.

— Eeee ... no tak ... Dobra Jurek — to ja będę kończył bo dzwonie z karty.

— Nie ma za co Olek. My też was love! Ameryka wam tego nie zapomni. Peace! Zadzwoń jeszcze kiedyś mój rosyjski przyjacielu!

— Eeeee ... polski. Siemanko Jurek.

http://forums.civ.org.pl/viewtopic.php?TopicID=1878&page=1

Ostrze powyższego dowcipu skierowane jest wyraźnie w prezydenta Kwaśniewskiego[12] i politykę polskiego rządu, a w mniejszym stopniu godzi w Amerykę i Amerykanów. Pokazane są w nim starania, by przypodobać się sojusznikowi, połączone z nieudolnością w dopominaniu się o korzyści i dobre warunki finansowe wypertraktowanych transakcji. Przeanalizujmy kolejno tło zagadnień, wokół których zbudowany jest powyższy test, dotykający polskiego uwielbienia dla Amerykanów, zakupu przez polski rząd samolotów F–16 oraz znalezienia w Iraku, przez żołnierzy naszego kontyngentu, francuskich rakiet przeciwlotniczych. Te ostatnie wydarzenia wraz z samym polskim udziałem w wojnie sprawiły, że walcząc o dobre relacje ze Stanami, Polacy narazili się na krytykę państw Unii — zwłaszcza Francji i Niemiec, nie zmieniły natomiast stanowiska amerykańskiego rządu w kwestii wiz dla Polaków.

[12]To on podjął decyzję o wysłaniu polskich wojsk do Iraku. Politykę tę kontynuuje jego następca, który przedłużył polską misję o kolejne dwanaście miesięcy. Prezydent Lech Kaczyński również jest bohaterem dowcipów dotyczących Iraku:

— Wiecie dlaczego w Iraku Kaczyński chodził bez kamizelki kuloodpornej? — Bo tam nie strzela się do kaczek ... (www.kretyn.com/najlepsze,page–16)

W Iraku żołnierz amerykański i polski dyskutują po służbie. Amerykanin: — „Ok, we have George Bush... but we have Stevie Wonder, Bob Hope and Johnny Cash too!"

Na co Polak: — „We have Kaczyński and... No Wonder, No Hope and No Cash..." (www.stylwolny.pl/f22/dowcipy–188/07–11–2006).

Dyskusje wokół interwencji w Iraku pokazały, że Amerykę i Europę różni lista priorytetów. Najważniejszymi zagadnieniami dla Europejczyków są bezrobocie, przyrost gospodarczy, nielegalna imigracja i przestępczość zorganizowana. Uważają oni, że przede wszystkim powinni ratować swoje państwa opiekuńcze i dlatego za naczelne zadanie uznali walkę z zagrożeniem destabilizacją społeczną, a nie wojnę w Iraku. Pierwszeństwa udzielili w związku z tym wydatkom socjalnym, kosztem wojskowych. Odwrotnie niż Stany Zjednoczone, dla których priorytetami są zwalczanie terroryzmu, proliferacja broni masowego rażenia, „oś zła", czyli Irak, Korea Północna i Iran.[13]

Co więcej, różnice te sprawiają, że Amerykanie nie są lubiani na świecie. Na przykład francuscy intelektualiści nazywają ich imperialistami i rzecznikami globalnego kapitalizmu wyniszczającego ludzkość, obarczając odpowiedzialnością za wszystkie europejskie, a tym bardziej muzułmańskie czy trzecioświatowe, trudności, katastrofy i klęski oraz uznając, że hiperterroryzm islamski stanowi w tej logice tylko naturalną odpowiedź na hiperpotęgę USA.[14] Badania, w których respondentów z szesnastu krajów pytano o opinię o pięciu dużych państwach świata, pokazały, że USA zajęły ostatnie — nawet za niedemokratycznymi Chinami — miejsce na liście państw lubianych.[15] Wysoko ocenili USA natomiast Polacy.[16] Potwierdza to opinię mówiącą, że „Stany Zjednoczone i Amerykanie nie są w świecie lubiani. Ze znanych mi narodów, Amerykanów lubią właściwie Polacy".[17]

Polacy mają od dawna sentyment do USA. Pamiętają między innymi o tym, że bez Stanów nie zostaliby wpuszczeni do NATO, że bez Reagana i jego walki z „imperium zła" zimna wojna może jeszcze by trwała oraz że tylko oni (i Watykan) nigdy nie uznali sowieckiej aneksji Bałtów. Polskie wyobrażenia o Ameryce są mityczne, a stosunek do niej jest bardzo emocjonalny i pozbawiony realności.[18] Polscy politycy również chętnie podkreślają wagę obecności Ameryki w polityce europejskiej, uważając ją za gwaranta bezpieczeństwa.[19] „Polsce zależy — i powinno zależeć — na utrzymaniu obecności Stanów Zjednoczonych w Europie, na ich roli swoistego mocarstwa europejskiego".[20] Takie postawy sprawiają, iż za-

[13] Leopold Unger, *Ameryka gotuje, Europa zmywa?*, 2003, http://www.znak.com.pl/znak/576/unger.htm.

[14] *Ibid.*

[15] Najwyżej oceniono Niemcy, Francję i Japonię.

[16] „Gazeta Wyborcza", *Niezadowoleni jak Polacy*, 25.06.2005.

[17] Jan Fijor; *Pochwała Ameryki*, http://biale.webpark.pl/art/pochwala.htm.

[18] Leopold Unger, *Ameryka gotuje...*

[19] The new members join the Union convinced that the issue of war and peace, the question of security, is of fundamental importance. That explains their special interest in America's presence in European policy. We do not want this presence for ourselves, but for the whole of Europe. We do not want to have to choose between Europe and America (Bronisław Geremek, *We Need to Redefine the West*, www.neweuropereview.com/English/We-Need-to-Redefine-the-West.cfm).

[20] „Mamy w Polsce świadomość, że bliskie — a nawet uprzywilejowane — stosunki ze Stanami

równo w Stanach[21], jak i w Polsce mówi się, że „jesteśmy bardziej proamerykańscy niż sami Amerykanie"[22] oraz określa się Polskę mianem „konia trojańskiego Ameryki". Geneza tego popularnego frazemu jest następująca.

Amerykański sekretarz obrony Rumsfeld określił oś Paryż-Berlin mianem, w jego mniemaniu obelżywym, „starej Europy". Potem osiemnaście państw „nowej Europy", w tym Polska, podpisało dwa listy w obronie solidarności euroatlantyckiej. Prezydent Francji Jacques Chirac w starannie przygotowanej „improwizacji" zarzucił sygnatariuszom, zwłaszcza tym, którzy — jak to wyraził — „ciągle pukają do drzwi Unii", że „zmarnowali znakomitą okazję do milczenia", i dał subtelnie do zrozumienia, żeby się nie zdziwili, gdyby w ostatniej fazie integracji wydarzył się jakiś wypadek po drodze... Krótko mówiąc, państwa uznające, że Francja i Niemcy oraz Belgia, to nie cała Europa i że należy umacniać, a nie likwidować więzy euroatlantyckie, zostały określone jako „marionetki" i „koń trojański Ameryki".[23]

Zwrot ten powtórzono w odniesieniu do Polaków, gdy dokonali $3,5 miliardowego zakupu czterdziestu ośmiu wielozadaniowych samolotów F–16 od amerykańskiego producenta (Lockheed Martin), ku niezadowoleniu państw europejskich, które przegrały przetarg.[24] Był to największy zbrojeniowy kontrakt w postkomunistycznej historii. Po zdecydowaniu o tej transakcji pojawiły się narzekania Francuzów na brak właściwego „ducha europejskiego" u Polaków, a niemiecki minister spraw zagranicznych Joschka Fischer zastanawiał się, czy Washington nie wykorzystuje Polaków do dzielenia i osłabiania Unii. Jego obawy były odzwierciedleniem komentarzy prasy niemieckiej nazywającej Warszawę „waszyngtońskim koniem trojańskim kontynentu", a nawet „osłem trojańskim"[25] czy „wasalem Ameryki".

Wzmiankowana w dowcipie sprawa rakiet Roland także nie przysporzyła w Unii popularności Polakom. 1 października 2003 roku w pobliżu Hilli w środkowo-południowej strefie Iraku Polski patrol po otrzymaniu informacji od szefa miejscowej policji irackiej znalazł cztery francusko-niemieckie rakiety przeciwlotnicze. Były to nowoczesne rakiety bliskiego zasięgu typu ziemia-powietrze, które mogą zwalczać cele na odległość do ośmiu kilometrów. Ogłoszono, że data produkcji rakiet wskazuje na 2003 rok. Oznaczałoby to, że rakiety do Iraku dotarły albo w czasie wojny, albo tuż przed nią, gdy wiadomo było, że wybuchnie.[26] Infor-

Zjednoczonymi nie są alternatywą dla naszego zaangażowania w integrację europejską" (21.01.2005 Minister Spraw Zagranicznych, A. D. Rotfeld, www.poland-embassy.si/pol/polityka/exposepol).

[21] www.tygodniksolidarność.com/2005/19/3d-sen.

[22] Adam Michnik www.msz.gov.pl/file_libraries/39/3850/030604.doc.

[23] Leopold Unger, *Ameryka gotuje...*

[24] Z Amerykanami rywalizowały francuski Mirage i brytyjsko-szwecki Gripen.

[25] „Time", 25.05.2003. http://www.time.com/time/europe/html/030602/story_2.html.

[26] http://ww2.tvp.pl/tvppl/119,2003100457925.

macja, podana przez polskie media i potwierdzona później przez rzecznika Ministerstwa Obrony Narodowej, wywołała gwałtowną reakcję francuskich polityków. Prezydent Jacques Chirac zdecydowanie zdementował doniesienia strony polskiej i zaprzeczył, jakoby Francuzi mieli w ostatnim czasie sprzedawać tego typu rakiety Irakowi. Wkrótce potem minister obrony Szmajdziński wyraził ubolewanie z powodu informacji podanych przez rzecznika swego resortu. Polecił też zbadanie wszystkich okoliczności tej sprawy i przedstawienie mu raportu.[27] Ostatecznie, po zdetonowaniu rakiet okazało się, że próba oceny, z którego roku pochodzą pociski, oparta była na symbolu i nie można stwierdzić, że symbol ten oznacza rok produkcji.

W dowcipie poruszony zostaje ponadto problem związany z faktem, że w rzeczywistości mimo wielu starań ani polskie działania w Iraku, ani wzajemne, przebiegające w przyjaznej atmosferze, wizyty prezydentów obu krajów, nie pomogły stronie polskiej wynegocjować zniesienia amerykańskich wiz dla Polaków. Co więcej, USA wprowadziły, obejmujący także obywateli naszego kraju, nakaz zostawiania odcisków palców, przed przekroczeniem terytorium Stanów Zjednoczonych. Odciski nie są umieszczane na wizie, ale trafiają do elektronicznej bazy danych. Urzędnicy imigracyjni dokonujący odpraw po przylocie do USA mogą porównać na identyczność odciski złożone w konsulacie z pobranymi podczas odprawy. Ma to być gwarancją, że granicę przekracza faktycznie ta sama osoba, która otrzymała wizę. Poddanie się złożeniu odcisków jest dobrowolne, ale odmówienie tej czynności uniemożliwia staranie się o wizę. Nie uległa zmianie również kontrowersyjna zasada stosowana przez amerykańskie władze konsularne, że nawet osoba z ważną wizą może być zawrócona z granicy Stanów Zjednoczonych, bowiem ostateczną i wiążącą decyzję w tej sprawie podejmuje podczas odprawy po przylocie do USA urzędnik imigracyjny.[28] Sytuacja ta budzi sprzeciw Polaków w Ameryce, którzy uznają, że *Poland is a NATO ally and a member of the European Union. But America's visa policy still treats Poland as a second-class citizen. That is just wrong.*[29] Negocjacje dotyczące wiz trwają. Amerykanie wysunęli propozycje zniesienia wiz dla Polaków jako sojuszników w wojnie z terroryzmem w ramach programu „Visa Waiver", jeśli w zamian udostępnione zostaną Waszyngtonowi dane osobowe obywateli podróżujących do Stanów Zjednoczonych.[30]

---

[27] http://tvp.pl/119,2003100557993.

[28] Wojciech Milicz, *Wizy do USA, odciski palców, zawracanie z granicy i propozycja zniesienia opłat wizowych* http://expatpol.com/modules.php?name=News&file=article&sid=18751.

[29] Senator Mikulski's statement http://mikulski.senate.gov/record.cfm?id=232051.

[30] „Gazeta Wyborcza" 01.12.2006. Senat Stanów Zjednoczonych opowiedział się za poprawką do ustawy imigracyjnej, tymczasowo (na 2 lata) włączającą Polskę do programu bezwizowego ruchu turystycznego do USA. www.usainfo.pl/index.php?id=17.

Zakup samolotów, który był kością niezgody między Polską a państwami Unii, i który miał przynieść do 12 miliardów dolarów inwestycji offsettowych oraz innych wkładów w Polską gospodarkę, nie spełnił pokładanej w nim nadziei. Rzeczywistość przyniosła kłopoty ze zrealizowaniem umów offsetowych, a obiecane inwestycje mają na gospodarkę wpływ raczej symboliczny. Mimo że powierzono Polakom dowództwo w jednej z trzech stref okupacyjnych, Departament Obrony w latach 1993–2002 przekazał Polsce mniej niż 1% wszystkich środków przeznaczonych na wsparcie wojskowe dla krajów europejskich. Obiecano także Polakom kontrakty na odbudowę Iraku, ale dotychczas nie otrzymali oni ani jednego poważnego kontraktu.[31] Tekst innego polskiego dowcipu komentuje ten fakt następująco:

W zamian za pomoc w agresji na Irak Bush obiecał Polsce dwanaście szybów naftowych.
Do rozminowania.

www.searchengines.pl/phpbb203/lofiversion/index.php/t5706.html

Refleksja nad problemami poruszonymi w powyższych dowcipach nasuwa pytanie o przyczyny tego, jak się wydaje nieodwzajemnionego, uwielbienia Polaków dla Amerykanów.

W znalezieniu odpowiedzi pomocne mogą być rezultaty badań mierzących poziom dumy narodowej rozumianej jako „ocena dokonań własnego narodu oraz poczucia satysfakcji płynącej z faktu przynależności do zbiorowości narodowej" (Bokszański 2005: 136). Pokazały one, że odpowiedzi Polaków i Amerykanów znalazły się na przeciwległych biegunach.[32] Rezultaty uzyskane przez Amerykanów świadczą o najwyższym wśród badanych poziomie dumy narodowej, podczas gdy Polacy zajmują na proponowanej skali niską pozycję.[33] W Polsce z poglądem „Ogólnie rzecz biorąc, mój kraj jest lepszym krajem niż większość innych" godzi się tylko 33,2% Polaków i jest to mało w stosunku do 47,7% dla całej próby. Wskazuje to na znaczną dozę krytycznych ocen oraz niższy niż w wielu krajach poziom satysfakcji z faktu bycia obywatelem swojego kraju (Bokszański 2005: 164).

Polacy okazali się najbardziej pesymistyczni w ocenie sytuacji we własnym kraju także w innym badaniu, pokazującym, że wśród Polaków jest aż 82% niezadowolonych i tylko 13% zadowolonych[34] respondentów. W tym kontekście nie dziwi nieukrywany polski zachwyt dla Amerykanów. Niemniej jednak zaznaczyć

[31] www.tygodniksolidarność.com/2005/19/3d-sen.

[32] Polacy uzyskali 28,2 a Amerykanie 38,5 punktów przy średniej ocen 32,6 na skali od 10 do 50 punktów — od 1 — „Nie jestem dumny" do 5 — „Jestem bardzo dumny" dla dziesięciu różnych branych pod uwagę dziedzin.

[33] Polska zajmuje 17 miejsce na 23 badane kraje.

[34] Badania przeprowadził amerykański instytut Pew wśród mieszkańców 16 krajów w kwietniu i maju 2005. („Gazeta Wyborcza", *Niezadowoleni jak Polacy*, 25.06.2005).

trzeba, że w ciągu ostatnich lat socjologowie obserwują stopniowe demitologizowanie stosunków polsko-amerykańskich w opiniach Polaków.[35]

Powracając do postawionego na początku pytania o ujawniające się w trakcie analizowania dowcipów różnice kulturowe, zastanowić się chcę na zakończenie nad pytaniem o przyczyny powstania stosunkowo niewielkiej liczby rodzimych dowcipów o Iraku oraz słabej żywotności wielu przetłumaczonych tekstów w obiegu ustnym. Pierwszym nasuwającym się powodem takiego stanu rzeczy wydaje się inna niż amerykańska wrażliwość, wyrażająca się w odmiennym doborze tematów, z których można żartować. Na tę przyczynę wskazywałby fakt, iż dowcipy o Iraku nie są znane, ani nie były prawdopodobnie opowiadane przez polskich żołnierzy stacjonujących w Iraku (jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie rozmów prywatnych). Osoby, które wróciły z misji stabilizacyjnej, twierdziły wręcz, że nie tylko dowcipy na ten temat są nie na miejscu, ale w ogóle „o wojnie się nie opowiada".

Innym uzasadnieniem małej frekwencji polskich dowcipów o Iraku mogłoby być podejrzenie o mniejsze zaangażowanie emocjonalne polskiego społeczeństwa w tę tematykę. Trudno jednak uznać, że polska obecność w Iraku jest sprawą społeczeństwu obojętną, raczej należałoby przypuszczać, że jest sprawą drażliwą, jako że polskie wojska stacjonują tam bez aprobaty opinii społecznej. 72% Polaków jest zdecydowanie przeciwnych obecności wojska polskiego w Iraku.[36] Niemal powszechne jest przekonanie, że przedsięwzięcie to przerasta możliwości finansowe polskiego budżetu oraz że polska armia nie dysponuje sprzętem potrzebnym do udziału w irackiej operacji. Krytycznie oceniamy możliwości dyplomatyczne naszego kraju i umiejętność reagowania w sytuacjach nieprzewidywalnych i niebezpiecznych. Stosunkowo najlepiej oceniane są stan osobowy i przygotowanie polskiej kadry wojskowej. Sprawia to, że chociaż zdecydowana większość społeczeństwa sprzeciwia się interwencji, wyraża jednak poparcie dla samych żołnierzy i troskę o życie pełniących tam służbę. Współczuje im i rozumie, że często decyzja o wyjeździe nie była swobodnym wyborem, tylko (może nie zawsze wyartykułowanym wprost) przymusem, spowodowanym sytuacją ekonomiczną lub zagrożeniem utratą pracy. Podobnie dzieje się w społeczeństwie amerykańskim, dlatego nawet krytyka prezydenta i potępienie wojny nie zmniejszają poparcia dla stacjonujących w Iraku żołnierzy. Świadczą o tym chociażby nalepki w kształcie trójbarwnych wstążeczek, które można zobaczyć na wielu sa-

[35] 79% Polaków uznało, że UE jest dla nich zdecydowanie ważniejsza niż USA — dane z 2004 r.

[36] Podobnie korzyści dla Polski płynące z przedłużenia polskiej misji w Iraku o kolejne dwanaście miesięcy dostrzega tylko niespełna co piąty respondent (19%). Ankietowani uważają, że rachunek zysków i strat wynikających z zaangażowania Polski w Iraku jest dla naszego kraju niekorzystny zarówno pod względem finansowym, jak i politycznym (Anna Grudniewicz *Skutki przedłużenia obecności polskich żołnierzy w Iraku* http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_023_06.PDF.

mochodach w Stanach Zjednoczonych. Napisy na nich głoszą — *God bless our troops*.

W większości omawianych tu dowcipów spotkamy odniesienia do realnej sytuacji historycznej, społecznej i politycznej. Są więc one z jednej strony dobrym źródłem informacji o aktualnych wydarzeniach, z drugiej strony, bez odpowiedniej wiedzy — nie można ich zrozumieć. O tym jednak, iż konteksty te są coraz częściej uniwersalne, świadczy fakt, że przeważającą liczbę dowcipów o Iraku stanowią teksty zaczerpnięte wprost z amerykańskiego obiegu. Chociaż różnią się w pojedynczych przypadkach, dowcipy na ten sam temat funkcjonujące w dwóch kulturach mogą być w istocie takie same. I taka może być trzecia odpowiedź na pytanie, dlaczego polskie społeczeństwo nie ma potrzeby wytwarzania własnych dowcipów na irackie tematy. Dzieje się tak dlatego, że może ono z dużą łatwością przejąć i zaadaptować wytwory innego kręgu kulturowego, wystarczająco dobrze wpasowujące się w rodzimą rzeczywistość.

Literatura

Attardo Salvatore, 2001, *Humorous Texts: A Semantic and Pragmatic Analysis*, Berlin.

Bartmiński Jerzy, 1998a, *Zmiany stereotypu Niemca w Polsce. Profile i ich historyczno-kulturowe uwarunkowania*, [w:] Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski (red.), *Profilowanie w języku i tekście*, Lublin, s. 225–237.

Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998b, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] J. Bartmiński i R. Tokarski (red.), *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin, s. 211–224.

Bartmiński Jerzy, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska, 2002, *Stereotyp Rosjanina i jego profilowanie we współczesnej polszczyźnie*, „Etnolingwistyka" 14, s. 105–151.

Bokszański Zbigniew, 2005, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.

Brzozowska Dorota, 2000, *O dowcipach polskich i angielskich. Analiza językowo-kulturowa*, Opole.

Brzozowska Dorota, 2002, *Sick Disaster Jokes as a Cultural Phenomenon*, "Stylistyka" XI, s. 339–348.

Chlebda Wojciech, 1995, *Fatum i nadzieja. Szkice do obrazu samoświadomości językowej dzisiejszych Rosjan*, Opole.

Chłopicki Władysław, 1995, *O humorze poważnie*, Kraków.

Davies Christie, 2002, *The Mirth of Nations*, New Brunswick, London.

Fleischer Michael, 2004, *Europa, Niemcy, USA i Rosja w polskim systemie kultury*, Wrocław.

Kurcz Ida, 1994, *Zmienność i nieuchronność stereotypów. Studium na temat roli stereotypów w reprezentacji umysłowej świata społecznego*, Warszawa.

Pisarkowa Krystyna, 1994, *Konotacja semantyczna nazw narodowości*, [w:] *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków, s. 215- 234.

Raskin Victor, 1985, *Semantic Mechanisms of Humor*, Dortrecht.

POLAND, AMERICA AND EUROPE. JOKES ABOUT THE WAR IN IRAQ

The article attempts to show in what way Polish and American jokes present the war in Iraq. The author is mainly interested in the sociopolitical and intercultural background of the jokes. The world presented in the jokes is analyzed in relation to the world created by the media and the research attempts to identify the contemporary stereotype of an American as well as the quality of Polish-American and Polish-EU relations. The attitude of joke-makers to the war is ambivalent. Some of the jokes ridicule George W. Bush and his politics, while others seem to support the American involvement in Iraq. Most condemn Saddam Hussein and criticize the French, but also Germans, for not joining the war.

The considerations of those problems makes one wonder about the causes of the unrequited adoration of the Americans by the Poles and the justification for calling the latter a "Trojan horse of America". An attempt is made to answer the question why there is a relatively small number of Polish jokes about Iraq and why the translated ones have not gained wide circulation. The possible causes include: a type of sensitivity different from American, a smaller emotional engagement of the Polish society in the war, and an ease of accepting the products of another cultural sphere, which hinders the need to create one's own.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Mirosława Kaczmarek
(Tokio)

PODZIĘKOWANIA I PRZEPROSINY W JĘZYKU I KULTURZE JAPOŃSKIEJ

Autorka nawiązuje do teorii aktów mowy Johna Austina i jej rozwinięcia w pracach Anny Wierzbickiej, która dowodziła, że zasady, na których opierają się akty mowy są różne w różnych kulturach. Teza Wierzbickiej, głosząca, że nie istnieją uniwersalne akty mowy, znajduje potwierdzenie w analizie porównawczej podziękowań i przeprosin w kulturze japońskiej i kulturze polskiej. Autorka przedstawia semantyczny opis trzech japońskich „gestów językowych": *arigatō gozaimasu* — podziękowania, *gomen nasai* — przeprosiny, oraz *sumimasen* — przeprosiny lub podziękowania. Są one specyficznie interpretowane i realizowane w języku japońskim. Na tej podstawie autorka formułuje wniosek, że posługiwanie się tym językiem nie może polegać jedynie na opanowywaniu słownictwa i dostosowywaniu go do reguł użycia własnego języka, na zdobyciu kompetencji czysto językowej, ale wymaga od uczących się zdobywania także kompetencji komunikacyjnej i kulturowej.

1. Wprowadzenie

Celem niniejszej pracy[1] jest pokazanie, na ile odmienne są zasady, według których odbywają się podziękowania i przeprosiny w kulturze japońskiej i kulturze polskiej. Teoria aktów mowy, która stanowi powszechnie stosowane narzędzie opisu w środowisku lingwistów polskich i europejskich, zajmujących się pragmatyką językową, jest przyjmowana z oporami lub jest nawet otwarcie krytykowana przez lingwistów japońskich.[2] Lingwiści japońscy bowiem skupiają się nie tyle na

[1] Praca została przedstawiona na VI Ogólnopolskim Seminarium Języka i Kultury Japonii w Toruniu w dniach 19–20 czerwca 2000 r.

[2] Takie stanowisko zajmuje Usami (2001: 24).

opisie działań poszczególnych jednostek, ile na tym, jak działania jednostek wpływają na jakość szeroko pojętego kontaktu społecznego (dyskursu). W centrum ich uwagi znajduje się zatem nie jednostka i kreowane przez nią akty mowy, ale społeczeństwo jako całość, którego owa jednostka jest częścią.

2. Podziękowania i przeprosiny jako akty mowy

Akt mowy stanowiący podstawową jednostkę komunikacji językowej definiowany jest jako wypowiedzenie będące składnikiem działania mownego. W teorii przedstawionej przez Austina (1962) wyróżniane są — jak wiadomo — trzy podstawowe typy (aspekty) aktów mowy: lokucyjny, illokucyjny oraz perlokucyjny. Akt (aspekt) lokucyjny dotyczy wszystkich wypowiedzi, które zostały utworzone zgodnie z systemem gramatycznym i leksykalnym języka naturalnego; akt illokucyjny odnosi się do intencji wypowiedzi (np. „zamknij drzwi") i jego znaczenie jest ściśle związane z danym kontekstem sytuacyjnym; akt perlokucyjny natomiast (por. wypowiedzi typu „przekonał mnie, abym zamknął drzwi") dotyczy skutków aktu illokucyjnego.

W niniejszej pracy interesować mnie będą akty illokucyjne pod kątem ich oceny w kategoriach skuteczności bądź nieskuteczności. Zagadnienie to jest istotne dla tematyki niniejszych rozważań, gdyż rodzimy użytkownik języka japońskiego posiada dzięki zinterioryzowanej wiedzy językowej znacznie większe szanse uzyskania zamierzonego w akcie illokucyjnym efektu niż uczący się języka japońskiego. Uczący się języka japońskiego bowiem, pod wpływem interferencji języka rodzimego, popełnia bardzo często utrudniający komunikację lub zgoła całkowicie ją uniemożliwiający błąd pragmatyczny, który jest następstwem ograniczonej percepcji idiomów sytuacyjnych.[3]

Problem ten został zauważony już przez Annę Wierzbicką (1994), która w rozprawie *Różne kultury, różne języki, różne akty mowy* stwierdziła, że różne kultury znajdują wyraz w różnych systemach aktów mowy oraz, że akty mowy są w różny sposób zakodowane w poszczególnych językach. Stanowisko to sugeruje, że nie istnieją uniwersalne akty mowy, takie jak na przykład prośby, obietnice, podziękowania czy przeprosiny, które byłyby identyczne w różnych językach, i które byłyby w podobny sposób w nich realizowane. Na poparcie swojej tezy Wierzbicka podała przykład wyrażania przeprosin i podziękowań w języku japońskim. Zacytowała wypowiedź Coulmasa, dla którego podziękowania i przeprosiny są słowami zachodnimi i nie powinny być utożsamiane z uniwersalnymi typami aktów mowy. Jego zdaniem pojęcia zawarte w angielskich słowach *thanks* (podziękowania) i *apology* (przeprosiny) nie stosują się do kultury japońskiej, gdyż są po

[3]Idiom sytuacyjny to na przykład zwrot grzecznościowy, pozdrowienie itp.

prostu nieprzetłumaczalne na język japoński. Anna Wierzbicka twierdzi, że można podstawowe różnice w wyrażaniu przeprosin w języku angielskim i języku japońskim pokazać tylko za pomocą tzw. metajęzyka semantycznego, który opiera się na uniwersalnych pojęciach prostych. Sugeruje następującą analizę porównawczą podziękowań w języku angielskim oraz w języku japońskim:

thank
(a) wiem: zrobiłeś dla mnie coś dobrego
(b) mówię: czuję wobec ciebie coś dobrego z tego powodu
(c) mówię to, bo chcę, żebyś czuł coś dobrego

kansha suru
(a) wiem: zrobiłeś dla mnie coś dobrego
(b) mówię: czuję do ciebie coś dobrego z tego powodu
(b') wiem: nie mógłbym zrobić dla ciebie czegoś dobrego takiego, jak to
(b") czuję coś złego z tego powodu
(c) mówię to, bo myślę, że powinienem to powiedzieć

(Wierzbicka 1999: 235)

Badaczka sądzi, że w języku japońskim wyrażanie podziękowań jest ściśle połączone z wyrażeniem przeprosin i sugeruje następujacą interpretację różnic istniejących między językiem angielskim i językiem japońskim:

To thank (dziękować komuś) można zdefiniować w następujący sposób: 'powiedzieć, że czujemy coś dobrego do pewnej osoby, ponieważ zrobiła ona dla nas coś dobrego'. Europejczykowi może się to wydawać najzupełniej „naturalną" i „normalną" reakcją na wyświadczoną przysługę. Lecz w kulturze japońskiej, która kładzie nacisk na hierarchię społeczną, a przede wszystkim na konieczność odwzajemniania wszelkich przysług, taka reakcja jest znacznie mniej „normalna", mniej odpowiednia. Jak pokazuje sam Coulmas, w kulturze japońskiej „normalne" jest reagowanie na przysługi innych ludzi w taki sam sposób, w jaki reaguje się na własne wykroczenia wobec innych: mianowicie, przez mówienie, że czujemy „coś złego" raczej niż „coś dobrego" z tego powodu. Tak więc wyrażenia takie jak *sumimasen* (dosłownie: 'nigdy się nie kończy', tj. jestem świadom mojego „niekończącego się" długu wobec ciebie) są używane zarówno w sytuacjach, które z europejskiego punktu widzenia wymagałyby podziękowań, jak w sytuacjach, które wymagałyby przeprosin. (Wierzbicka 1999: 234)

Powyższa interpretacja jest bez wątpienia słuszna i niezwykle pomocna dla uczących się języka japońskiego, sądzę jednak, że zastosowanie w analizie aktów mowy metajęzyka semantycznego jest działaniem niewystarczającym, gdyż jakikolwiek gest językowy oparty nawet na możliwie najmniejszych pojęciach prostych nie jest całkowicie pozbawiony kulturowego bagażu cech i norm właściwych danemu językowi. Wręcz przeciwnie, wydaje mi się, że właśnie w pojęciach pro-

stych, takich jak np. „zrobić coś dobrego", „czuć coś złego" zawiera się niezwykle dużo cech kulturopochodnych.

3. Opis semantyczny podziękowań i przeprosin w języku japońskim

W niniejszej części pracy skupię się na semantycznym opisie trzech japońskich gestów językowych: *arigatō gozaimasu* (podziękowania), *gomen nasai* (przeprosiny) oraz *sumimasen* (przeprosiny lub podziękowania).

3.1. *Arigatō gozaimasu* (podziękowania)

W słowniku japońskim Iwanami[4] brak jest pełnego hasła *arigatō gozaimasu*, znajduje się tam tylko jego pierwszy człon *arigatō*, który opatrzony został dwoma objaśnieniami. Pierwsze z nich informuje o tym, że jest to pozdrowienie wyrażające uczucie wdzięczności, a pełna jego forma brzmi *arigatō gozaimasu*. Drugie z objaśnień odsyła do przymiotnika *arigatai*, informując, że *arigatō* to jedna z form deklinacyjnych przymiotnika *arigatai*. Drugie objaśnienie sugeruje więc, że zwrot *arigatō gozaimasu* wywodzi się od przymiotnika *arigatai*. Spoglądając na słownikową definicję *arigatai*, dowiadujemy się, że posiada on trzy znaczenia. Pierwsze z nich sugeruje, że *arigatai* to coś rzadkiego i rzadko spotykanego. Drugie ze znaczeń informuje dodatkowo, że ta rzadko spotykana rzecz jest jeszcze ponadto czymś wspaniałym. Trzecie ze znaczeń kojarzy *arigatai* z uczuciem radości połączonym z wdzięcznością za to, że coś zdarza się bardzo rzadko.

Na podstawie powyższej charakterystki stwierdzić można, że z samej definicji *arigatō* niewiele dowiadujemy się o jego rzeczywistym znaczeniu, otrzymujemy jedynie opis sytuacji, w której jest on stosowany. Dowiadujemy się ponadto, że *arigatō* jest formą niepełną, poufałym zwrotem stosowanym do przyjaciół i znajomych w sytuacji wyrażania wdzięczności. Pełna jego forma *arigatō gozaimasu* to zwrot oficjalny, który stosowany jest w stosunku do osób nieznajomych lub do osób o wyższej randze społecznej. Patrząc z kolei na definicję przymiotnika *arigatai*, z której *arigatō* się wywodzi, można jednak założyć, że dziękując za coś i używając zwrotu *arigatō*, wyraża się przez to, że dana rzecz lub sytuacja jest szczególna i wyjątkowa, gdyż zdarza się bardzo rzadko. Mówiącemu towarzyszy w dodatku wtedy uczucie radości, że spotyka go coś tak wyjątkowego i niecodziennego, za co w naturalny sposób powinien odczuwać wdzięczność. *Arigatō* stosowane bywa zatem w sytuacjach nieprzewidywalnych, wyjątkowych i niespodziewanych, takich jak na przykład otrzymywanie prezentów, jeśli ów gest nie należy do społecznej konwencji.

[4] Iwanami Kokugo Goiten 2000. Goai J Han, Iwanami Shoten.

W języku japońskim oprócz *arigatō* występuje jeszcze inny zwrot, który z europejskiego punktu widzenia stosowany jest w sytuacji wymagającej wyrażania wdzięczności. Jest nim *sumimasen*, który z punktu widzenia Japończyka stosowany jest w sytuacji zaciągania długu wdzięczności. *Arigatō* bywa zazwyczaj utożsamiane z użyciem polskiego *dziękuję*, ale należy pamiętać, że nie wszystkie sytuacje, w jakich w języku polskim mówi się *dziękuję*, odpowiadają sytuacjom, w jakich w języku japońskim stosowany jest zwrot *arigatō*. Przykładem może być sytuacja, gdy ktoś pomaga komuś nieść bagaż. Dziękując za taką przysługę, należy wtedy raczej użyć zwrotu *sumimasen*, a nie *arigatō*. O użyciach *sumimasen* i *arigatō* będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy.

3.2. *Gomen nasai* (przeprosiny)

Podobnie jak w przypadku zwrotu *arigatō gozaimasu* w słowniku japońskim Iwanami brak jest pełnego hasła *gomen nasai*. Widnieje tam tylko jego pierwszy człon *gomen*, opatrzony trzema objaśnieniami. Pierwsze z nich odsyła do faktu zwalniania kogoś (w grzeczny sposób) ze stanowiska. Drugie objaśnienie informuje, że jest to grzecznościowy zwrot używany w sytuacji przepraszania, wybaczania niegrzeczności itp. Trzecie objaśnienie odsyłała do sytuacji używania całych zwrotów *gomen nasai* i *gomen kudasai*, informując, że są to zwroty grzecznościowe stosowane w sytuacji składania wizyty lub wyrażania przeprosin.

Człon *gomen* zapisywany bywa za pomocą dwóch ideogramów. Pierwszy z nich *go* to prefiks honorifikatywny posiadający ogólne znaczenie „szanowny". Drugi z ideogramów *men* wskazuje na zapożyczone z języka chińskiego pierwotne znaczenie oznaczające „pozwolenie". Ideogram *men* posiada jeszcze inne konotacje znaczeniowe, ale w zwrocie *gomen nasai* stosowany jest zazwyczaj w znaczeniu prośby o wybaczenie, choć nie tylko.

Sugiwara (1989: 15) informuje, że w Japonii zwrot *gomen* był początkowo używany tylko przez samurajów. W czasach feudalnych, gdy samuraj szedł z wizytą do innego samuraja i zbliżał się do bramy jego domostwa, zawiadamiał go o swoim przybyciu, wołając głośno: *gomen*. Znaczenie tego zwrotu można sparafrazować w następujący sposób: 'Błagam z wielkim uniżeniem o wybaczenie mi nietaktu, jaki popełniam, wdzierając się tak nagle do pańskiego szanownego domu'. Gdy samuraj chciał wyrazić większy szacunek, dodawał do zwrotu *gomen* człon *kudasai* lub *kudasare* (daj proszę).

Zwrot *gomen kudasai* używany jest do dnia dzisiejszego w języku japońskim w sytuacji składania wizyty w czyimś domu. Bardzo często zdarza się, że zwrot ten bywa zastępowany przez podobny zwrot *gomen nasai*, który stosowany jest w sytuacji wyrażania przeprosin. Powoduje to nieporozumienia wśród osób uczących się języka japońskiego, które znają zazwyczaj tylko jedno znaczenie zwrotu *gomen nasai* jako prośby o wybaczenie.

Sugiwara (1989) podaje następnie, że zwrot *gomen* był używany przez samuraja nie tylko w sytuacji przekraczania progu domostwa innego samuraja, z którym ten przebywał w przyjacielskich stosunkach, ale także opuszczania jego domostwa po skończonej wizycie. Samuraj podnosił się wtedy z pozycji siedzącej i szybkim i ostrym tonem głosu wypowiadał słowo *gomen*. Zwrot *gomen* był także używany przez samurajów po krótkiej i nieformalnej wizycie na ulicy.

We współczesnej japońszczyźnie zwrot *gomen*, który był używany w sytuacji żegnania się z kimś, został zastąpiony przez takie zwroty, jak: *dewa*, *jā*, *dewa mata*, *jā mata*, *jā sayōnara*, *jā ne*. Wszystkie te zwroty używane są w sytuacjach nieoficjalnych. W sytuacjach oficjalnych natomiast używane jest grzeczne określenie *shitsurei*. Używane ono bywa na przykład w takich wypowiedziach, jak: *dewa shitsuirei*, *jā shitsurei*. *Shitsurei* jest zapożyczeniem z języka chińskiego i oznacza dosłownie „stracić wyczucie taktu, etykiety". Jego grzeczniejszymi odpowiednikami są zwroty typu: *dewa shitsurei shimasu* lub *sore dewa shitsurei itashimasu*. Zwroty te są bardzo formalne i bywają używane zazwyczaj w stosunku do przełożonych lub w sytuacji oficjalnej.

We współczesnej japońszczyźnie zwrot *gomen* używany bywa najczęściej przez dzieci w znaczeniu prośby o przebaczenie. W sytuacji dziecięcej kłótni, gdy jedno z dzieci zaczyna płakać, drugie przeprasza je, mówiąc: *gomen, gomen*. Jeśli dziecko nie zechce z własnej woli przeprosić, matka karci je, mówiąc 'jesteś niegrzeczny, idź i powiedz *gomen nasai*'. *Gomen* lub *gomen nasai* są często słyszane w rozmowach rodziców z dziećmi, ponieważ należą one do najbardziej dziecięcych zwrotów wyrażających prośby o przebaczenie lub żal. Pierwszymi słowami, jakie japońska matka uczy swoje dziecko, są właśnie *gomen nasai* i *arigatō*.

Zwroty *gomen* i *gomen nasai* odpowiednie są więc dla sytuacji nieoficjalnych i bywają stosowane w rozmowach bliskich przyjaciół oraz między członkami rodziny. Unika się ich w sytuacjach oficjalnych, które należą do innej sfery życia, sfery życia społecznego. W sytuacjach oficjalnych wymaga się stosowania takich zwrotów, jak na przykład: *shitsurei shimashita* (popełniłem nietakt), *oyurushikudasai* (proszę mi wybaczyć), *owabishimasu* (przepraszam).

Warto dodać, że *gomen* i *gomen nasai* z racji tego, że należą do rodzinnej, nieoficjalnej sfery życia człowieka, jeśli zostaną umiejętnie zastosowane w sferze życia społecznego, posiadają niebywałą moc zmiany zaistniałej sytuacji. Wyobraźmy sobie na przykład scenę w jednym z nocnych barów tokijskiej dzielnicy Ginza. Kilka skąpo ubranych pań do towarzystwa serwuje klientom drinki. Otyły mężczyzna w średnim wieku, z niewesołym wyrazem twarzy siedzi samotnie przy stole, trzymając w ręku kieliszek. Nagle jedna z pań do towarzystwa zauważając go siedzącego samotnie przy stole, podchodzi do niego i spoglądając mu prosto w oczy mówi: 'Jak długo pan już tutaj siedzi?. Nie zauważyłam pana. *Gomen nasai*. Dopiero wtedy, gdy kokieteryjnym tonem wymawia *gomen nasai*, twarz

mężczyzny rozjaśnia się w uśmiechu. Gdyby kobieta użyła innego zwrotu niż *gomen nasai*, bardziej formalnego i przez to bardziej odpowiedniego w takiej sytuacji, mężczyzna z pewnością nie uśmiechnąłby się. Kobieta zachowując się jak kokietka, przypominając swym zachowaniem rozpieszczone dziecko, potrafi momentalnie zmienić ponury nastrój wieczoru.

3.3. *Sumimasen* (podziękowania lub przeprosiny)

W odróżnieniu od *arigatō gozaimasu* i *gomen nasai* hasło *sumimasen* widnieje w pełnej formie w słowniku japońskim Iwanami. Jest ono objaśnione tam w następujący sposób: „*Hone o orasetari, sewa o kaketari suru (shita) toki sono rō o negirai, meiwaku o kaketa toki wabiru iikata*" (sposób mówienia w sytuacji wyrażania wdzięczności za poniesione trudy oraz przepraszania za kłopoty z tym związane). Powyższa definicja sugeruje, że zwrot *sumimasen* będzie używany w sytuacji wymagającej zarówno wyrażenia podziękowań, jak i przeprosin oraz że sytuacja ta nie będzie odbierana przez Japończyka jako sprzeczność, ponieważ będzie on ją rozpatrywał w kontekście *giri*, czyli obowiązku, które to słowo jest pojęciem głęboko zakodowanym w mentalności i kulturze japońskiej. Na temat *giri* będzie jeszcze mowa w dalszej części pracy, na razie jednak powróćmy do definicji *sumimasen* w słowniku japońskim.

Słownik Iwanami podaje, że *sumimasen* nie powinno być stosowane w stosunku do przełożonych oraz że jego mniej oficjalnym odpowiednikiem jest *sumanai*. *Sumanai* z kolei to forma przecząca czasownika *sumu*. Słownik japoński wyróżnia następujące znaczenia czasownika *sumu*: ukończyć coś, wystarczyć, wywiązać się z zobowiązania. Można więc przyjąć, że na pełne znaczenie zwrotu *sumimasen* składa się negacja wszystkich znaczeń czasownika *sumu*, a więc będzie to: nieukończenie czegoś, niewystarczalność, niemożność wywiązania się z zobowiązania.

Z punktu widzenia kategorii grzeczności zwrot *sumimasen* należy do wyrażeń umiarkowanie grzecznych i jest stosowany do bardzo szerokiego kręgu odbiorców. Posiada swoje warianty, które są zróżnicowane pod względem stopnia grzeczności. *Sumanai* to wariant nieformalny, poufały, stosowany do grona bliskich znajomych i członków rodziny. *Sumanakatta* to wersja bardziej formalna niż *sumanai*, ale też stosowana do grona bliskich znajomych i członków rodziny. *Sumimasen deshita* to wersja najbardziej formalna, używana w stosunku do przełożonych.

Sugiwara (1989: 18) zauważa, że *sumimasen* w porównaniu z *gomen nasai* jest zwrotem typowo formalnym, który jest szeroko stosowany w kontaktach towarzyskich i który pełni bardzo ważną rolę na polu japońskiej etykiety językowej. Aby ukazać miejsce, jakie zajmuje *sumimasen* na polu etykiety językowej, należy przypomnieć pojęcie *giri*, które również należy do kanonu japońskiej etykiety.

Japończycy uważają, że życie w społeczeństwie pociąga za sobą różnego rodzaju zależności od innych, co z kolei przyczynia się do powstawania szeregu zobowiązań. *Giri* rozumiane jest więc jako obowiązek odpłacania wszelkich przysług i dóbr otrzymywanych ze strony innych ludzi. Wyrażenia takie jak *giri ga tatsu* lub *giri o hatasu* oznaczają całkowite wywiązanie się z zobowiązania, zwrócenie całości zaciągniętego długu. *Giri* jest więc normą etyczną i moralną, której każdy powinien przestrzegać. Tak więc, jeśli ktoś odczuwa w stosunku do kogoś *giri*, widocznie musiał zaciągnąć dług wdzięczności względem tego kogoś i dług ten musi być w takiej lub innej formie, prędzej czy później spłacony.

Sugiwara (1989) opisuje dalej, że na przestrzeni wieków, gdy społeczeństwo japońskie rozwijało się w izolacji od reszty świata, najważniejszym imperatywem moralnym skłaniającym bądź powstrzymującym kogoś od działania była (i wciąż jeszcze jest) zasada, że żadna przysługa, żadne dobro nie może być przyjęte, żaden dług zaciągnięty, jeśli nie zostanie zrekompensowany w taki lub inny sposób w przyszłości. Mentalność *giri* sprawuje zatem kontrolę nad wszystkimi kontaktami międzyludzkimi i społecznymi w Japonii. W rzeczywistości jednak zwrot długu jest sprawą niezwykle skomplikowaną, który bardzo rzadko jeśli w ogóle kiedykolwiek jest kalkulowany z matematyczną dokładnością.

Załóżmy na przykład, że pan Brown pożycza pewną sumę pieniędzy od pana Smitha. W krajach zachodnich zwrot takiego długu jest sprawą prostą. Po ustalonym okresie czasu pan Brown oddaje panu Smithowi pożyczoną sumę pieniędzy plus ustalony wcześniej od niej procent. Gdyby jednak pan Brown i pan Smith byli Japończykami, zwrot dlugu nie przebiegałby w taki prosty sposób. W przypadku Japończyków, jeśli pan Tanaka pożyczy jakąś ilość pieniędzy od pana Suzuki, ma on obowiązek nie tylko oddać pieniądze, ale przede wszystkim powinien okazać wdzięczność panu Suzuki za jego postawę, która skłoniła go do udzielenia pożyczki. Sposób, w jaki „mierzy" się wartość uczynionej przysługi, zależy od wielu czynników. Są to na przykład dotychczasowe, wzajemne stosunki między zainteresowanymi stronami, ich sytuacja finansowa, cechy osobowe oraz inne czynniki. Jeśli pan Tanaka jest bliskim przyjacielem pana Suzuki, jego zobowiązanie ma inny charakter niż gdyby byli tylko zwykłymi znajomymi. Pod uwagę muszą być brane także takie fakty, jak stan majątkowy pana Suzuki, czy jest on typem rozrzutnika lub czy jest typem skąpca, jak pilnie pan Tanaka potrzebuje tych pieniędzy i tym podobne czynniki. Zwrot długu zależy więc od rozmaitych rzeczy, które dla Europejczyka wydają się raczej mało powiązane z zaciągniętym długiem pieniężnym. W oczach Japończyka jednak każdy rodzaj długu stanowi jedynie jeden z aspektów spłaty ogólnego zadłużenia, które ten zaciąga, przychodząc na świat.

Powróćmy raz jeszcze do historii pana Tanaki i pana Suzuki. Dla Japończyka zupełnie naturalną może być sytuacja, że pan Tanaka w ogóle nie odda pieniędzy, ale będzie się starał zwrócić zaciągnięty dług w innej formie. Uwarunkowane to

będzie tym, że pan Tanaka odczuje, że zwrot samych pieniędzy nie wystarczy, że nie zadowoli to ani jego samego, ani pana Suzuki, ani również opinii społecznej, gdyż *giri* nie stanowi zadłużenia jedynie w sensie finansowym. *Giri* można zaciągnąć poprzez bycie nauczanym w szkole, poprzez uzyskanie pomocy w znalezieniu pracy itp.

Gdyby pokusić się o zdefiniowanie zwrotu *giri ga tatsu*, można by opisać je w następujący sposób: „gdy ktoś zaciąga u kogoś dług, musi oddać ten dług w takiej formie, że ten kto udzielił długu oraz ten, kto go zaciągnął, a także opinia społeczna ocenią, że dług został w pełni spłacony i można przywrócić taką relację między stronami, jaka istniała między nimi wtedy, gdy dług nie został jeszcze zaciągnięty. Tym samym obie strony dopiero wtedy mogą odzyskać pewien poziom równowagi". Warto zauważyć, że powyższe rozumowanie sprowadza się do znaczenia, jakie posiada czasownik *sumu*, czyli zakończenia pewnej sprawy, wywiązania się z zobowiązania. Negatywna forma czasownika *sumu* forma *sumimasen* będzie oznaczała więc niemożność wywiązania się z zobowiązania, zakończenia spraw, w wyniku których został zaciągnięty dług, niemożność spłacenia długu w relacji *giri*.

Pojęciem używanym w podobnym kontekście co *giri ga tatsu* jest *mōshiwake ga tatsu*. Znaczy ono dosłownie „znaleźć wystarczające wytłumaczenie, usprawiedliwienie". Gdy zwrot *mōshiwake ga tatsu* używany jest w sytuacji oddziaływania *giri*, tłumaczyć go można wówczas w następujący sposób: „posiadać wystarczające powody ku temu, aby udowodnić, że zaciągnięty dług został zwrócony w takiej formie i w taki sposób, że sytuacja, która się w wyniku tego wytworzyła, jest współmierna do okazanej wcześniej przysługi". Posuwając się dalej w naszych rozważaniach, dowiadujemy się, że formą przeczącą zwrotu *mōshiwake ga tatsu* jest *mōshiwake ga tatanai*. Forma ta oraz inne jej wersje typu *mōshiwake ga arimasen* oraz *mōshiwake ga nai* sugerują, że obecny stan rzeczy nie może być usprawiedliwiony lub zaakceptowany, ponieważ nie zwrócono jeszcze poprzednich zadłużeń. W takiej sytuacji oczekuje się, aby dana osoba wyraziła skruchę i przeprosiła za własną nieudolność i zaniedbanie. Zwrot *mōshiwake ga arimasen* jest więc wyrazem przeprosin, ale przeprosin bardzo szczerych i uniżonych, gdyż wyrażający je przyznaje się do winy, wyznając, że nie znajduje żadnego usprawiedliwienia na swoje zachowanie.

Europejczyk czytający prasę japońską bądź oglądający japońskie programy telewizyjne, które są poświęcone relacjom z przesłuchiwania oskarżonych, jest głęboko zdziwiony postawą i zachowaniem się oskarżonych w czasie przesłuchania. W kraju europejskim oskarżony z pewnością broniłby się przed wyrokiem i na wszelkie sposoby uchylał się od odpowiedzialności za popełnione winy, twierdząc, że jest niewinny. Tymczasem japoński skazaniec pochyla pokornie głowę i cicho wypowiada *mōshiwake nai*. Wypowiadając te słowa, ma z jednej strony na myśli,

że żałuje za popełnione czyny, które naruszyły ład społeczny, ale z drugiej strony — podobnie jak reszta społeczeństwa — ma świadomość tego, że zna i działa zgodnie ze swoim *giri*. Wypowiadając *mōshiwake nai*, przyznaje tym samym, że jest rzeczą zupełnie naturalną wyrażenie żalu i skruchy za niewywiązanie się ze swojego *giri* względem społeczeństwa. W Japonii przyznanie się, że działało się wbrew swojemu *giri*, jest wystarczającym wyrazem przeprosin, a użycie w takim wypadku zwrotu *mōshiwake nai* przysparza więcej sympatii ze strony japońskiej opinii publicznej niż bezustanne zapewnienia o swojej niewinności.

4. Podziękowania czy przeprosiny?

Rozważając najróżniejsze zobowiązania, jakie wymuszane są przez *giri*, zaczyna się pojmować, że dla Japończyka istnieje bardzo bliski związek między wyrażaniem podziękowań i przeprosin. Japończycy zapytani o to, czy w danej sytuacji chcieli za daną przysługę podziękować czy przeprosić, mają kłopoty z podaniem jednoznacznej odpowiedzi. Sugerowałoby więc to, że rzeczywiście, podobnie jak twierdzi Wierzbicka, nie istnieją uniwersalne typy aktów mowy. Dla Japończyka jedną z przyczyn niemożności określenia, czy w danym momencie chce za coś przeprosić czy podziękować jest fakt, że zarówno przeprosiny, jak i podziękowania kształtują się w wyniku indywidualnej reakcji na daną przysługę. Sytuacja przypomina dwie strony tej samej monety, gdyż wdzięczność wypływa jakby z pierwszego odruchu osoby korzystającej z otrzymanej przysługi, natomiast przeprosiny pojawiają się w wyniku jednoczesnego uświadomienia sobie, że nie jest się zdolnym w pełni w należyty sposób odpłacić długu zaciągniętego przez fakt otrzymania tej przysługi. Codzienne życie Japończyka w społeczeństwie, jego interakcje z innymi ludźmi sprawiają, że te dwa pojęcia wciąż się przeplatają i wzajemnie na siebie nachodzą.

Przyjmując za słuszny pogląd, że język jest zwierciadłem, w którym odbija się sposób myślenia ludzi, którzy się nim posługują, zastanówmy się, jakiego rodzaju cechy psycholologiczne decydują o tym, że podziękowania i przeprosiny wywołują u Japończyków tak jednorodne uczucia. Najłatwiej dostrzegalną przyczyną jest zapewne to, że Japończycy zazwyczaj kojarzą uczucie wdzięczności z poczuciem winy lub strachu. Gdy otrzymują oni prezent, lub gdy korzystają z czyjejś przysługi, zaczynają się równocześnie martwić, czy będą w stanie w godny sposób odpłacić swojemu dobroczyńcy i tym samym przywrócić taki stan rzeczy, jaki istniał między nimi przed otrzymaniem owego prezentu lub przed skorzystaniem z owej przysługi. Japończyk, zarówno w roli dłużnika, jak i udzielającego długu, rozważa najdziwniejsze i najdrobniejsze w opinii Europejczyka „za i przeciw", aby upewnić się, że obie strony będą w stanie wywiązać się ze wspólnych zobowiązań.

Znaczenie zwrotu *sumimasen* obejmuje zarówno znaczenia zwrotu *giri ga tatanai*, jak i znaczenia zwrotu *mōshiwake ga tatanai*. Oprócz tego typu zwrotów na oznaczenie przeprosin, *sumimasen* używane bywa też w sytuacji, gdy z europejskiego punktu widzenia należałoby wyrazić wdzięczność i użyć zwrotu *arigatō*. Aby wyjaśnić niuanse związane z tak różnorodnymi użyciami *sumimasen*, rozważmy kilka przykładów.

Weźmy najpierw pod uwagę różnice, jakie istnieją między użyciem zwrotu *sumimasen* a użyciem zwrotu *arigatō*, jako że znaczenie zwrotu *arigatō* nie jest bezpośrednio powiązane ze znaczeniem wdzięczności za otrzymaną przysługę. Wyobraźmy sobie, że pan Suzuki zamierza właśnie zapalić papierosa i że akurat w tym momencie pan Tanaka zapala zapałkę i podsuwa ją w kierunku pana Suzuki. Pan Suzuki zareaguje zapewne przez powiedzenie *sumimasen*, gdyż mimo tego, że zapalenie zapałki jest drobnostką, pozostaje ono w dalszym ciągu przysługą. Rozważmy jeszcze jeden przykład, gdy pan Tanaka po powrocie z wakacji pojawia się w pracy. Pierwszego dnia po powrocie z wakacji wręcza każdemu ze swoich współpracowników identyczny prezent. Koleżanki i koledzy z pracy reagują na ten gest w ten sposób, że wszyscy mówią *arigatō*, ponieważ wszyscy oni otrzymali dokładnie taki sam prezent. Gdyby ich reakcją było *sumiamasen*, znaczyłoby to tyle co „dziękuję tobie za to, ze kupiłeś ten prezent specjalnie dla mnie". Takie znaczenie byłoby nieodpowiednie w przypadku powyższej sytuacji.

Rozważmy teraz różnice, jakie istnieją między dwoma formami przeprosin *sumimasen* i *gomen nasai*. Jedną z podstawowych różnic jest, że *gomen nasai* jest terminem ogólnym, natomiast *sumimasen* oznacza przeprosiny skierowane do konkretnej jednostki. Są to w dodatku przeprosiny za czyn, który był krzywdzący dla dobra tej jednostki. Takie użycie *sumimasen* doskonale ukazuje jego pierwotne znaczenie. Wyobraźmy sobie metro tokijskie w godzinie szczytu. Gdy pociąg dojeżdża do stacji, na której mamy zamiar wysiąść, zdarzyć się może, że przepychając się do wyjścia przypadkowo nadepniemy komuś na nogę. Prawidłową reakcją jest wtedy użycie zwrotu *sumimasen*, gdyż jeśli użyje się *gomen nasai*, intencje przepraszającego mogą zostać różnie zrozumiane. Użycie *gomen nasai* w powyższej sytuacji może bowiem zostać zinterpretowane jako „muszę wysiąść teraz z pociągu, proszę mnie przepuścić do drzwi". Nietrudno zauważyć, że wypowiedź tego typu nie jest bezpośrednio skierowana do osoby poszkodowanej. Ponieważ *sumimasen* stosowane jest wyłącznie w stosunku do konkretnej osoby, oczywistym jest, że mówiąc *sumimasen* przeprasza się tylko tę osobę, której nadepnięto na nogę, a nie cały tłum ludzi. Jednakże, jeśli mimo wszystko powie się *gomen nasai*, zamiast *sumimasen*, i w tym samym momencie spojrzy się prosto na poszkodowanego, można uniknąć nieporozumienia.

Zdarza się często, że Japończyk, aby podkreślić znaczenie wdzięczności i przeprosin może w jednym zdaniu użyć jednocześnie *sumimasen* i *gomen nasai* lub

sumimasen i *arigatō gozaimasu*. Sytuacje takie można łatwo napotkać w podmiejskim pociągu, gdy Japończyk rozmawiając przez telefon komórkowy kończy rozmowę, wypowiadając formułkę typu: *hai, sumimasen, arigatō gozaimasu*.

Na zakończenie warto wspomnieć o jeszcze jednej, bardzo typowej sytuacji używania zwrotu *sumimasen*. Stosowany jest on na początku wypowiedzi oznaczającej prośbę i ma postać *sumimasen ga...* (przepraszam, czy...). Najczęściej spotykane wypowiedzi tego typu to, np. „*sumimasen ga chotto kite kudasai*" (przepraszam, czy mógłby pan tutaj na chwilę przyjść?). Jeśli jednak prośba jest poważniejszej natury i jej spełnienie może okazać się kłopotliwe, wymagane jest, aby w takiej sytuacji użyć zwrotu *mōshiwake arimasen ga*. Wyobraźmy sobie na przykład panią Smith, która właśnie przeprowadziła się w pobliże mieszkania pani Tanaka. Pani Smith ma prawo oczekiwać, że pani Tanaka będzie próbowała najlepiej jak tylko potrafi pomóc jej przystosować się do nowego otoczenia. Tymczasem, po upływie sześciu miesięcy pani Smith wciąż jeszcze po kilka razy dziennie nachodzi mieszkanie pani Tanaka, powtarzając bez przerwy *sumimasen ga, a to...*, *sumimasen ga a tamto...*. Nie zwraca przy tym zupełnie uwagi na to, jakiej rangi są to prośby. W końcu panią Tanaka zaczyna nużyć już ta niezręczna sytuacja i ma dość ciągłych wizyt pani Smith. Gdyby pani Smith, z racji tego, że wytworzyła się dość napięta atmosfera, zaczęła zamiast *sumimasen ga...* mówić *mōshiwake arimasen ga...* lub *itsumo, itsumo, hontōni mōshiwake arimasen ga...* (jest mi tak strasznie przykro nieustannie panią prosić, ale czy...), pani Tanaka prawdopodobnie dalej ulegałaby prośbom pani Smith i dalej pomagałaby jej bez okazywania wyraźnej niechęci.

5. Zakończenie

Kończąc rozważania na temat *arigatō, gomen nasai* oraz *sumimasen*, należy dodać, że nie są to jedyne gesty językowe, które w języku japońskim stosowane są w sytuacji wyrażania podziękowań i przeprosin. Oprócz nich istnieją jeszcze inne zwroty, których użycie ograniczone jest do określonych sytuacji. Należą do nich na przykład takie formuły, jak *gochisōsama deshita* (dziękuję za smaczny posiłek), *otsukaresama deshita* (dziękuję za pański wysiłek), *omatase shimashita* (przepraszam, że kazałem na siebie czekać).

Na podstawie przeprowadzonej charakterystyki trzech japońskich idiomów sytuacyjnych, do których należą *arigatō gozaimasu*, *gomen nasai* oraz *sumimasen*, można wysunąć wniosek, że posługiwanie się językiem japońskim nie może polegać jedynie na biernym opanowywaniu słownictwa i mechanicznym dostosowywaniu go do reguł użycia własnego języka, ale wymaga od uczących się zdobywania różnego rodzaju kompetencji: językowych, komunikacyjnych i kulturowych.[5]

[5] Patrz np. Neustupný (1987), Kaczmarek (2001).

Ucząc się języka japońskiego, należałoby zatem już od początku nauki nie przyjmować wszystkich nowych wiadomości bezkrytycznie i bezrefleksyjnie, ale wciąż nie przestawać zadawać sobie pytań typu: dlaczego wciąż popełniam błędy przy użyciu tych samych zwrotów i z czego to wynika?

Wydaje się, że takie właśnie podejście do języka otwiera przed studiującymi go, a niebędącymi jego rodzimymi użytkownikami, szerokie perspektywy i możliwości, które mogą skłonić ich do głębszej percepcji kultury, przyzwyczajeń i mentalności osób, które są jego rodzimymi użytkownikami.

Literatura

Aoki Haruo, Okamoto Shigeko, 1988, *Rules for Conversational Rituals in Japanese*, Tokyo: Taishukan Publishing Company.

Austin John L., 1962, *How to do things with* words, Oxford: Oxford University Press.

Kaczmarek Mirosława, 2001, *Czy istnieje dobra metoda nauki języka japońskiego?*, [w:] *Język rodzimy a język obcy. — komunikacja, przekład, dydaktyka* (red.) Kopczyński, A., Zaliwska-Okrutna, U. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 239–247.

Neustupný Jirí Václav, 1987, *Communicating with the Japanese*, Tokyo: The Japan Times.

Sugawara Makoto, 1989, *Nihongo: A Japanese Approach to Japanese*, Tokyo: The East Publications.

Usami Mayumi, 2001, *Danwa no poraitonesu — poraitonesu no danwa riron kōsō* [Discourse Politeness — the framework for the theory of Discourse Politeness]. in: *Discourse Politeness*, Tokyo: The National Language Research Institute (Seventh International Symposium Session 4).

Wierzbicka Anna, 1999, *Język-umysł-kultura*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Thanking and apologizing in the Japanese language and culture

The article evokes John Austin's theory of speech acts and its elaboration in the work of Anna Wierzbicka. The latter scholar proposes that the principles on which speech acts are based are different in different cultures, the claim being corroborated by a contrastive study of thanking and apologizing in the Japanese and Polish cultures. Semantic descriptions of three Japanese "linguistic gestures" are presented: *arigatō gozaimasu* — thanking, *gomen nasai* — apologizing and *sumimasen* — apologizing or thanking, realized and interpreted in Japanese in a culture-specific manner. Thus, the command of Japanese involves not only the knowledge of vocabulary applied in accordance with the rules of one's own tongue (purely linguistic competence), but also requires acquisition of communicative and cultural competence.

Etnolingwistyka 19 Lublin 2007

Katarzyna Kozak
(Oslo)

POLSKA FRAZEOLOGIA GESTU: OD INFORMACJI SOMATYCZNEJ DO IDIOMU

Autorka na podstawie bogatej literatury przedmiotu i własnych obserwacji związków frazeologicznych w języku polskim omawia stosunki, jakie w komunikacji językowej zachodzą między kodem werbalnym a somatycznym, między frazeologizmami słownymi a gestami, mimiką i pozycją ciała. Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób gesty oraz ich werbalne frazeologiczne odpowiedniki nabierają metaforycznego charakteru, a następnie stają się idiomami. Wyróżnia przypadki, kiedy 1/ gesty zakorzenione w reakcjach biologicznych organizmu mają charakter uniwersalny i wchodzą do komunikacji słownej na zasadzie prostej informacji o emocjach (zmarszczenie brwi i zwężenie oczu jako oznaka złości); 2/ gesty są uwarunkowane biologicznie, ale przyjmują interpretację kulturową (odwrócenie się do kogoś plecami oznaczające dosłownie ruch ciała może też przyjąć znaczenie metaforyczne — odmowy udzielenia pomocy); 3/ gesty mają charakter czysto symboliczny, są fizycznie niewykonalne, a ich werbalny wyraz ma charakter metaforyczny, jest idiomem (*ugryźć się w język*, *łamać sobie głowę*, *zrywać boki)*. Szczególnym przypadkiem są związki frazeologiczne i idiomy zaczerpnięte z innej kultury lub innego języka, ulegają one bowiem modyfikacjom semantycznym, a ich językowe parafrazy tworzą stałe związki frazeologiczne (np. *pokazać komuś figę*).

Język jest głównym narzędziem komunikacji międzyludzkiej, lecz nie jedynym. Mowa ciała odgrywa w niej równie ważną rolę. Język werbalny i niewerbalny mogą zastępować się w sytuacji, gdy posługiwanie się jednym z nich jest utrudnione. Jednak w kontakcie bezpośrednim uczestników aktu komunikacyjnego najczęściej funkcjonują oba typy komunikacji, uzupełniając się wzajemnie.

W niniejszym artykule skoncentruję się na mowie ciała zwerbalizowanej w postaci frazeologizmów. Pod pojęciem „mowa ciała" rozumiem opisy gestów, mimiki

i ruchów ciała, które nabrały znaczenia symbolicznego i przybrały formę stałych, wielowyrazowych wyrażeń językowych — związków frazeologicznych. Frazeologizmy somatyczne, a więc również gestyczne i mimiczne zasługują na szczególną uwagę językoznawców, co podkreślają m.in. Anna Tyrpa (1983), Anna Pajdzińska (1990) i Iwona Nowakowska-Kempna (1995, 2000). Z jednej strony zwerbalizowany język ciała pozwala odkryć procesy kognitywne i językowe (antropocentryzm języka, ucieleśnienie uczuć), z drugiej zaś — frazeologia gestyczna ukazuje językowy obraz świata jego użytkowników: stereotypy, przesądy, zwyczaje, wartościowanie zachowań i postaw, kontakty międzykulturowe.

Poniższa analiza polskich związków frazeologicznych związanych z gestami symbolicznymi ma na celu pokazanie, w jaki sposób gesty i ich werbalne frazeologiczne odpowiedniki nabierają charakteru metaforycznego. Na proces ten ma wpływ leksykalizacja i konwencjonalizacja opisów gestów i zachowań. Werbalne odpowiedniki gestów i wyrazów twarzy utrwalają się w języku w szczególnej formie leksykalnej. Ponadto gesty uwarunkowane biologicznie są interpretowane według konwencji panujących w danej społeczności kulturowej, niosą jasne wartości metaforyczne, ponieważ ilustrują to, co w danej kulturze uważa się za typowe dla odpowiednich przeżyć i stanów (Krawczyk 1983). Natomiast gesty i idiomy zaczerpnięte z innej kultury lub języka często ulegają modyfikacjom semantycznym. Frazeologia gestu podlega zmianom diachronicznym, ale nie ulega zmianie jej wartość ekspresywna w wyrażaniu emocji, sądów i zwyczajów, dlatego w języku pisanym frazeologizmy związane z mową ciała są cennym narzędziem opisu zachowań ludzkich.

Mimo że mowa ciała może nam się kojarzyć z żywo gestykulującym Włochem[1], zarówno mowa ciała, jak i frazeologia zbudowana na jej podstawie odgrywają znaczną rolę także w polskim języku i kulturze. Badania nad związkiem języka niewerbalnego i frazeologii dowodzą, że kultura słowiańska nie pozostaje w tyle za Europą Południową pod względem ekspresywności niewerbalnej (Krawczyk 1983, Ordęga 1991, Payrató 1993, Jorodanskaja & Paperno 1996, Čermák 1995, Wierzbicka 1998, Poggi 2002, Kreidlin 2004). Jednym z dowodów na to jest różnorodność związków frazeologicznych odnoszących się do mowy ciała, a także z punktu widzenia lingwistycznego ich metaforyczny i często wręcz idiomatyczny charakter. Innym dowodem na znaczenie mowy ciała w języku i mentalności Polaków jest obecność frazeologizmów tego typu w literaturze, zarówno w prozie, jak i w poezji, nie wspominając o „twórczości" internetowej, gdzie aż „roi się" od emotikonek przybierających różne wyrazy twarzy dla oddania reakcji rozmówców.

[1]W literaturze antropologicznej używa się nawet terminu *Italianate gestures* — „gesty w stylu włoskim" — na określenie gestów o naturze symbolicznej (Kendon 1981).

1. Gesty symboliczne

Mową ciała posługujemy się często na poziomie nieświadomym, jednak istnieje cały arsenał gestów służący do przemyślanego wysyłania informacji o nas samych lub naszym stosunku do otoczenia. Badania nad językiem ciała obejmują kinezykę zajmującą się ruchem (gestami i mimiką), proksemikę badającą odległości między rozmówcami oraz parajęzyk, czyli aspekty wokalne wypowiedzi, np. ton, akcentowanie etc. (Nieckula 1993).

W tym artykule zajmę się szczególnym typem komunikacji niewerbalnej — gestami symbolicznymi. Gesty symboliczne (Ekman & Friesen 1975) to akty komunikacji niewerbalnej wykonywane świadomie w celu przekazania informacji, często wykorzystywane w zastępstwie mowy, chociaż może im towarzyszyć werbalny odpowiednik. Gesty symboliczne są skonwencjonalizowane, posiadają określone znaczenie, często uwarunkowane kulturowo, przyswajane przez członków społeczności kulturowo-językowej oraz odkodowywane jak inne jednostki językowe.

Wiele gestów symbolicznych ma korzenie w reakcjach biologicznych organizmu. To tłumaczy uniwersalny charakter pewnych zachowań, np. wrodzoną zdolność wyrażania podstawowych emocji poprzez mimikę. Zmarszczenie brwi i zwężenie oczu oznacza złość, otworzenie szeroko oczu wskazuje na strach lub zdziwienie, a marszczenie nosa na odrazę. Także wiele postaw ciała warunkowanych jest reakcjami sympatycznego systemu nerwowego: wzruszenie ramion to sygnał rezygnacji i obojętności, wyprostowana postawa ciała wyraża pewność siebie i dominację, pochylona — uległość itp. (Givens 2005, Morris 1977).

W wielu sytuacjach nie zdajemy sobie sprawy, że wysyłane gesty i zachowania niewerbalne mogą pochodzić z zachowań prymitywnych, np. flirt opiera się na konflikcie między chęcią bezpośredniej konfrontacji a unikaniem kontaktu: spuszczona głowa sugeruje niechęć kontaktu (fizycznego, wzrokowego czy werbalnego), ale ukradkowe spojrzenia, puszczane spod rzęs, uśmiech zakrywany dłonią, mają na celu przyciągnięcie uwagi obiektu naszego zainteresowania (Givens 2005).

Dzięki podstawom biologicznym, korelacja stanu emocjonalnego z wyglądem twarzy i ruchami ciała jest w dużym stopniu uniwersalna. Ludzie różnych ras i kultur podobnie odczytują znaczenie gestów i mimiki (Ekman 1999). Ma to również odzwierciedlenie w wyrażaniu uczuć za pomocą bardzo podobnych somatyzmów w wielu niespokrewnionych językach (por. m.in. Jędrzejko, Nowakowska-Kempna 1985, Nowakowska-Kempna 1995, Kövecses 2000, Yu 2002).

2. Język jako funkcja kultury

Mimo że genetycznie jesteśmy tak samo wyposażeni i wiele doświadczeń jest wspólnych całemu gatunkowi ludzkiemu, biologicznie kodowane zachowania kształtowane są przez kulturę. Gesty, które pierwotnie wynikały z fizjologii organizmu, przyjmują interpretację narzuconą przez społeczność. Rozmówcy przypisują konkretne, stałe, skonwencjonalizowane znaczenie wyrazowi twarzy czy gestowi ręką (Enfield 2001, Poggi 2002). Dlatego machamy na coś ręką na znak rezygnacji, czy kręcimy nosem z niezadowolenia, a nie wykonujemy innych gestów.

Zarówno język werbalny, jak i niewerbalny są funkcją kultury. Gesty tworzą się i ulegają zmianom pod wpływem kultury, są częścią zachowań społecznych i religijnych (np. spuszczenie głowy lub zakrywanie twarzy w poczuciu wstydu, znak krzyża). Sygnalizują relacje między członkami społeczności, przynależność do grupy, ocenę innych osób, np. uścisk dłoni, całowanie rąk na powitanie.

Tak samo język werbalny kształtowany jest przez kulturę. Kulturowe pochodzenie gestów tworzy punkt wspólny z frazeologią. Frazeologia, a w szczególności idiomy, odzwierciedla powiązanie języka z kulturą jego użytkowników.

3. Jak na podstawie gestu symbolicznego powstaje idiom językowy

Gesty symboliczne mają bardzo często odpowiedniki słowne, które mogą mieć dwojaką postać. Po pierwsze, mogą być to słowa, frazy lub zdania, które oddają bezpośrednio znaczenie gestu. Gest pukania się w czoło w języku polskim można zastąpić wypowiedzią: „Zwariowałeś", „Masz źle w głowie" itp. Zarówno wypowiedzi, jak i gest wyrażają ten sam komunikat: uważamy czyjeś postępowanie za niedorzeczne, nierozsądne. W tym przypadku mamy również wspólną podstawę stereotypową i metaforyczną. Głowa jest utożsamiana z rozumowaniem, a więc pukając się w głowę, dajemy do zrozumienia naszemu rozmówcy, iż naszym zdaniem jego głowa, a w niej rozum, nie funkcjonuje jak należy.[2]

Drugim typem werbalnych wypowiedzi związanych z gestami są pojedyncze słowa lub frazeologizmy, które stanowią opis pewnego zachowania, lecz są interpretowane przez użytkowników (para)języka nie dosłownie, a przez symboliczne znaczenie gestu.

Frazeologizmy gestyczne (w tym mimiczne) odnoszą się do gestów, postaw ciała i wyrazu twarzy. Są to związki frazeologiczne, czyli utrwalone językowo i społecznie połączenia co najmniej dwóch wyrazów, których znaczenie nie wynika dosłownie ze znaczeń ich poszczególnych składników leksykalnych związku

[2]Porównaj z metaforą Lakoffa i Johnsona (1980) „umysł to maszyna".

ani z sumy tych znaczeń. Frazeologizmy te oznaczają się różnym stopniem metaforyczności, często mają formę charakterystyczną dla danego języka i są nieprzekładalne słowo w słowo na inny język.

Frazeologizm odnoszący się do gestu symbolicznego jest interpretowany całościowo jako obraz bardziej abstrakcyjnej domeny, np. uczucia, niezależnie od tego, w jakim stopniu jego forma leksykalna uwidacznia modyfikację semantyczną treści — metaforę, metonimię, hiperbolę itp. Często najbliższe dosłownemu opisowi gestu jako ruchu lub zachowania są frazeologizmy gestów uniwersalnych, wspólnych wszystkim ludziom — wyrażenia oddające mimikę wywołaną emocjami (Kozak 2005). To zjawisko można poprzeć teorią antropologiczną o wrodzonych zachowaniach ludzkich (Eibl-Eibesfelt 1972, za: Wierzbicka 2000:156), a także semiotycznym aspektem semantyki wyrazu twarzy ukształtowanym przez doświadczenia ludzi i opartym na uniwersalnych konceptach ludzkiego pojmowania i wyrażania (Wierzbicka 2000)

Mimo że do pewnego stopnia umownie przypisujemy znaczenie jednemu, głównemu elementowi wyrazu twarzy, np. uniesione kąciki ust to uśmiech oznaczający radość (za to pomijamy „kurze łapki" przy oczach, które faktycznie wskazują, czy uśmiech jest szczery), a szeroko otwarte oczy lub opuszczona szczęka to wyraz zdziwienia (Wierzbicka 2000), jednak frazeologizmy oddające wyraz twarzy wykazują dużą zbieżność w różnych językach (Kozak 2005).

W języku stale zachodzą dynamiczne procesy idiomatyzacji. W formowaniu symbolicznych gestów i idiomatycznych wyrażeń ważną rolę odgrywają czynniki wewnątrzjęzykowe (leksykalizacja, modyfikacje semantyczne), jak i czynniki pozajęzykowe: kultura, wydarzenia historyczne czy kontakty z innymi społecznościami językowymi.

Przedstawię trzy sposoby tworzenia się idiomu językowego na podstawie gestu symbolicznego: leksykalizacja i konwencjonalizacja opisu ruchu fizycznego, utrwalenie w języku obrazu gestu wynikającego z zachowań społecznych, transfer gestu lub idiomu z innej kultury.

3.1. Leksykalizacja wyrażenia i interpretacja figuratywna

Wiele wyrażeń frazeologicznych jest „wiernym zapisem kodu somatycznego" (Krawczyk-Tyrpa 1983): *pokazać język*, *zaciskać zęby*, *podrapać się po głowie*, jednak metaforyczna interpretacja nie nastręcza problemów w odpowiednim kontekście.

Frazeologizmy skonstruowane na podstawie opisu ruchu ciała interpretowane są przez pryzmat kultury i doświadczeń ludzkich jako obrazowe metafory, synonimy stanów, z którymi są związane dane reakcje ciała ludzkiego i zachowania. Na przykład gest *odwrócić się do kogoś plecami* może oznaczać dosłownie ruch ciała

(a) lub przypisane temu gestowi znaczenie metaforyczne — odmowę udzielenia pomocy, brak wsparcia (b):

a) *Jan ziewnął, odwrócił się do mnie plecami i zasnął.*
b) *Kiedy najbardziej potrzebowałam jego pomocy, Jan odwrócił się do mnie plecami.*

Również na drodze modyfikacji semantycznych i leksykalnych opis faktycznego ruchu fizycznego zmienia się w skonwencjonalizowane wyrażenie frazeologiczne wymagające interpretacji figuratywnej.

Często związki frazeologiczne oddające gest lub ruch ciała w znaczeniu przenośnym charakteryzują się szczególną w pewnym sensie formą leksykalną, która odróżnia idiom od wiernego opisu gestu. Mamy do czynienia z takim przypadkiem, gdy zestawienie danego czasownika z rzeczownikiem określającym część ciała pojawia się tylko w związku frazeologicznym, a nie występuje w innych kolokacjach. Na przykład dzięki połączeniu czasownika „wzruszać" z rzeczownikiem „ramiona" wyrażenie *wzruszyć ramionami* jest interpretowane jako gest zrezygnowania, obojętności, niewiedzy, a nie jako fizyczny ruch ramion w górę i w dół (Kreidlin 2004). Fraza „poruszyć ramionami" nie jest interpretowana w odniesieniu do gestu symbolicznego.

Podobnie, wychodząc od dosłownego opisu gestu „otworzyć szeroko oczy ze zdziwienia", można odnaleźć w językach szereg stałych związków frazeologicznych, których zawartość semantyczna pozostaje ta sama, ale dobór elementów leksykalnych jest w dużej mierze arbitralny i indywidualny dla danego języka, co powoduje, że wyrażenie nabiera charakteru idiomatycznego. Przykładem może być tutaj polski frazeologizm *robić wielkie oczy* (ze zdziwienia). Ma on podobną formę w wielu innych językach, chociaż np. w języku angielskim przypomina raczej powyższą formę dosłownego opisu fizjologii: otworzyć szeroko oczy (*open one's eyes wide*). Frazeologizm *robić wielkie oczy* oraz jego bardziej barwne warianty w języku polskim, jak: *oczy wyszły komuś na wierzch*, *oczy wyszły z orbit*, *oczy stanęły w słup*, *ktoś zrobił/miał oczy jak spodki* mają postać hiperboli. Są to stałe związki wyrazowe, w których wymiana składników leksykalnych prowadzi do zmiany znaczenia, utraty metaforyczności lub wywołuje efekt komiczny (**oczy wyszły z oczodołów*, **robić rozszerzone oczy*, **mieć oczy jak talerze*). Są to idiomy nieprzekładalne na inny język przy zachowaniu identycznej formy leksykalnej. Dla porównania w języku rosyjskim można zrobić nawet *kwadratowe oczy* ze zdziwienia (Wierzbicka 1998).

Dobór leksykalny może tworzyć logiczne i semantyczne anomalie, które naprowadzają na interpretację wyłącznie metaforyczną i podkreślają idiomatyczność wyrażenia: *kręcić nosem, wznosić oczy do nieba, zadzierać nosa*. „Kręcenie nosem" jest w rzeczywistości trudne do wykonania, tak samo jak nie jesteśmy w stanie zadrzeć nosa, czyli unieść ten organ do góry. Faktycznie unosimy i odchylamy

nieco w tył głowę, co daje wrażenie zadzierania nosa. Sam gest jest połączeniem biologicznej reakcji i zachowania społecznego. Podniesiona głowa to wyraz dominacji i wyższości, a zadzieranie nosa może mieć na celu uniknięcie „smrodu istot niższych".[3]

Ponadto, idiomy na bazie gestu wchodzą do języka mówionego jako utrwalone jednostki reprezentujące pojęcia abstrakcyjne i w werbalnym akcie komunikacyjnym zazwyczaj nie ma potrzeby wykonywania gestu.[4] Wydaje się również, że w wielu przypadkach im luźniejszy jest stosunek między związkiem frazeologicznym, czyli wyrażeniem danej okoliczności w sposób werbalny i możliwością wyrażenia tej samej treści środkami niewerbalnymi, czyli wykonaniem gestu, tym częściej mamy do czynienia ze związkiem idiomatycznym w języku, szczególnie, jeśli rozszerzymy gamę frazeologizmów o wyrażenia opisujące ruch lub gest, który faktycznie nie jest wykonywany lub wręcz niemożliwy do wykonania (np.: *ugryźć się w język*, *łamać sobie głowę*, *zrywać boki*).

Jak już wspomniałam, frazeologizm gestyczny może przybierać różną formę werbalną: dosłowny opis ruchu lub opis ruchu z elementami metaforycznymi (metaforyczne użycie czasownika, hiperbola). Ze względu na idiosynkratyczny charakter tych wyrażeń oraz ich metaforyczność zaliczam je do idiomów.

3.2. Utrwalenie w języku gestów wynikających z zachowania społecznego

W poprzednio omawianej grupie frazeologizmów zwróciłam uwagę na związki idiomatyczne skonstruowane za bazie skonwencjonalizowanego opisu reakcji ciała ludzkiego. Innym źródłem powstania idiomów są utrwalone we frazeologii opisy gestów symbolicznych związanych z zachowaniami społecznymi. Wylewne okazywanie uczuć, w tym całowanie rąk dla wyrażenia wdzięczności czy szacunku, ma długą historię w polskiej kulturze (Bogucka 1992). Na podstawie gestów utworzyły się w języku odpowiedniki frazeologiczne: *z pocałowaniem ręki* (w znaczeniu 'z wdzięcznością', 'chętnie'), czy *całuję rączki* na powitanie kobiety.

Nieco inną sytuację mamy, gdy istniejący wcześniej gest zostanie przypisany do szczególnego wydarzenia lub zachowania i zakodowany w języku w formie frazeologicznej z nowym znaczeniem lub konotacją. Weźmy na przykład *gest Kozakiewicza*. Ten charakterystyczny, obraźliwy gest zgięcia jednej ręki w łokciu i skrzyżowanie z drugą, mający pierwotnie podłoże seksualne, do pewnego czasu nosił wiele różnych nazw. Wpisał się w historię języka polskiego w 1980 roku

[3]Taką interpretację sugeruje Massimo Serenari (2004: 24–25) na przykładzie komiksu w języku włoskim, gdzie zarozumiały bohater zatyka sobie nos i zadziera go wysoko, jakby chciał uniknąć zapachu innych ludzi, którymi pogardza.

[4]Ciekawą analizę typów gestów i frazeologizmów według rodzajów zależności zachodzących między frazeologizmem a opisem ruchu przeprowadziła Grażyna Ordęga (1991).

na Igrzyskach Olimpijskich, gdy polski tyczkarz Władysław Kozakiewicz zdobył złoty medal, wyprzedzając reprezentanta gospodarzy. W odpowiedzi na nieprzychylną reakcję publiczności sportowiec pokazał w kierunku trybun „gest Kozakiewicza". Incydent ten miał szczególne znaczenie dla Polaków w tamtym okresie politycznym. W ten sposób powstał idiom o szczególnych konotacjach pozajęzykowych, który może być odkodowany w pełni tylko przez członka danej kultury, który orientuje się w historii pochodzenia gestu.

3.3 Transfer międzykulturowy

Trzeci przypadek powstania frazeologizmu gestycznego to transfer gestu lub idiomu gestycznego z jednej kultury do innej. Wiele gestów oddających reakcje fizyczne i zachowania społeczne ludzi jest powszechnie znanych i rozumianych jednakowo w Europie czy na świecie. Wpływ na to mają zarówno podobne procesy konceptualizacji i werbalizacji zachowań w różnych językach, jak i kontakty międzykulturowe. Do języka przedostają się zarówno gesty, jak i idiomy utworzone na ich podstawie w innym języku. Na przykład frazeologizmy takie jak *przymykać na coś oczy* 'nie reagować na jakieś ujemne objawy', *odwrócić się do kogoś plecami* 'przestać okazywać zainteresowanie, troskę', *podnieść głowę* 'zbuntować się', *zwiesić głowę* 'okazać żal, zawstydzenie' to wyrażenia pochodzenia biblijnego. Podobieństwo tych frazeologizmów na planie leksykalnym w różnych językach wynika z ich wspólnego źródła — najczęściej łacińskiego przekładu Biblii.

Jednocześnie należy pamiętać, że dane znaczenie gestu uważane za oczywiste w jednej kulturze, np. dla Polaków kiwanie głową w przód na znak potwierdzenia czy zgody, w innej kulturze może być rozumiane zupełnie odwrotnie (np. w Bułgarii). Te same gesty mogą być różnie interpretowane i różnie nazwane lub zachować to samo znaczenie, ale różnić się odpowiednikiem werbalnym. Związane to jest ze zmianami, jakie zachodzą w odkodowywaniu gestów, ich interpretacji i asocjacji z otoczeniem lub różnymi sferami życia społeczno-kulturalnego (Morris 1977). Taka zmiana w interpretacji gestu utrwala się szczególnie szybko, gdy zostanie utworzone na jej podstawie wyrażenie uwypuklające w relatywny i specyficzny sposób cechę dystynktywną gestu.

Frazeologizm może podkreślać skojarzenia gestu z różnymi doświadczeniami ludzkimi. Gest przyłożenia kciuka otwartej dłoni do czubka nosa i poruszanie palcami kojarzy się w niektórych kulturach z grą na instrumencie muzycznym. W języku polskim nosi nazwę *grać na nosie*, język portugalski jeszcze bardziej podkreśla podobieństwo do instrumentu *tocar tromfete* (dosłownie: grać na trąbce). Natomiast w innych społecznościach językowo-kulturowych na pierwszy plan w wyrażeniu werbalnym wysuwa się długość nosa (przedłużonego przyłożoną dłonią), po francusku *le nez long*, po niemiecku *die lange Nase* (Morris 1980).

Kiedy obcy gest zostaje zapożyczony przez inną kulturę, jego znaczenie może ulec transformacji, a w konsekwencji w języku pojawia się nowy frazeologizm. Przykładem takiego transferu międzykulturowego są gesty powstałe w starożytności. Gest, który Polacy nazywają *figą* — pięść z kciukiem umieszczonym między palcem wskazującym a środkowym — pochodzi od obscenicznego gestu *manu obscena* nawiązującego pierwotnie do narządów płciowych, seksu i wstydliwych chorób (Morris 1980). Gest rozprzestrzenił się w Europie z wyraźnie obraźliwym, seksualnym podtekstem na południu, w Anglii zachowało się wyrażenie *a fig for you* oznaczające pogardę (dziś już przestarzałe i niekojarzone z gestem). Za to w Brazylii figurki w kształcie gestu figi przyjęły się jako amulet na szczęście (Bates 1975). Ponieważ gest ten nosił także nazwę *mano fico* (ręka — figa), na terenach zamieszkałych przez Słowian pojawiła się inna interpretacja gestu, a w rezultacie także został utworzony inny odpowiednik werbalny: *dostać figę*, *dać komuś figę*. W byłej Jugosławii kształt dłoni w geście figi kojarzono z owocem granatu. Z powodów, które trudno dziś jednoznacznie rozstrzygnąć, przypisano granatowi i fidze niską wartość — „takie nic, same pestki" (Morris 1980). W języku słowackim także istnieje odpowiednik wyrażenia *figa z makiem*. Jednak tam symboliczna *figa* straciła jeszcze bardziej na wartości: *drevna / borova figa* nie oznacza owocu figowca, ale szyszkę.

W języku polskim wyrażenie *dać komuś figę* pojawiło się prawdopodobnie w XIX wieku (Pajdzińska 1994), a nieco później przypisany mu został gest ręki. Chociaż słownik Lindego (1951) podaje kilka znaczeń figi, w tym 'hemoroidy' (podobnie jak używano tego słowa w starożytnym Rzymie), figa ma już żartobliwe znaczenie 'nic z tego, nie'. Frazeologizmy związane z tym gestem we współczesnym języku polskim wyraźnie wskazują na kojarzenie figi z pożywieniem, stąd rozwinięcie figi w idiomie: *figa z makiem, z pasternakiem* czy *figa marynowana*.

Gesty, a wraz z nimi idiomy, podlegają wpływom kultury i zmianom diachronicznym. *Struganie marchewek* wskazującym palcem wychodzi z użycia: *całuję rączki* na powitanie staje się równie archaiczną formułą, co faktyczny gest całowania ręki kobiety. W niektórych przypadkach gest i odpowiadająca mu fraza przyjął się w języku polskim bardzo dawno. Jego pochodzenie jest znane tylko wśród osób zainteresowanych zagadnieniami komunikacji niewerbalnej lub zajmujących się tym tematem naukowo. Dotyczy to gestów pochodzenia starożytnego — *manu obscena*, czyli nasza *figa*, *trzymanie kciuków* pochodzące prawdopodobnie z gestu *polices premere* darujące życie gladiatorowi na arenie (Corbeill 2004, Morris 1977). Zatarta motywacja gestu powoduje, że gesty i frazy werbalne odbierane są jako idiomy, o arbitralnym znaczeniu w stosunku do ich formy. Nie jest to może arbitralność całkowita, ale wynika z różnic kulturowych. Jedna społeczność trzyma kciuki na szczęście, np. Polacy, a inna krzyżuje palce, np. Anglicy, za to obie od-

pukują w drewno, żeby nie zapeszyć. Polacy, bardziej przesądni (?), chcą, żeby drewno było niemalowane.

W niektórych wypadkach pojawia się w języku tylko wyrażenie oparte na geście. Na przykład w języku polskim istnieje idiom *przyprawiać komuś rogi*, chociaż odpowiadający mu gest symboliczny nie jest znany Polakom. Ponownie mamy do czynienia z gestem pochodzącym ze starożytnego Rzymu (*manu cornuta*) — pięść z wystającym palcem wskazującym i małym palcem na kształt rogów o znaczeniu 'twoja żona cię zdradza'. Z kolei we Włoszech, które skądinąd są kolebką wielu symbolicznych gestów, gest ten jest powszechnie znany i traktowany jako wyraźna obelga.

Nie brakuje nowych gestów w języku niewerbalnym Polaków — wyciągniętego kciuka „OK", Churchillowskiej „wiktorii" kojarzonej w Polsce za sprawą Lecha Wałęsy z ruchem Solidarności. Wyraźnie zaznacza się wpływ kultury amerykańskiej. Poprzez jej obecność w przemyśle rozrywkowym i mediach do polskiego języka niewerbalnego wchodzą nowe gesty, takie jak wyprostowany środkowy palec. Mimo że Polacy (głównie młodzi) posługują się angielską frazą *fuck you* jako odpowiednikiem werbalnym, powoli utrwala się w języku pisanym parafraza gestu: *pokazać komuś środkowy palec* (w innych językach jest to już stałe wyrażenie, idiomatyczne np. *vise fingeren* (dosłownie: pokazać palec) w języku norweskim. „Przyzwoitszym" zapożyczeniem jest powitanie czy gest porozumienia: *przybij piątkę*! — uderzenie wykonywane uniesioną otwartą dłonią w dłoń partnera.

Przytoczone w tym artykule przykłady pokazują, jak na postawie gestu symbolicznego powstał związek idiomatyczny w języku polskim. Idiomatyczność konstrukcji językowych podlega gradacji i jest do pewnego stopnia intuicyjna.

Kiedy zaciera się motywacja semantyczna wyrażenia w sensie rozpoznawania zależności między gestem a zachowaniem człowieka, tradycją i kulturą społeczeństwa, frazeologizm nabiera cech idiomatycznych z punktu widzenia użytkownika danego języka. O ile jesteśmy skłonni klasyfikować jednostki, takie jak *odpukać w niemalowane*, *trzymać kciuki za kogoś* — jako idiomy, to wyrażenia typu *zacierać ręce*, *machnąć ręką na coś*, *bić się w piersi* mogą wydawać się przejrzystymi metaforami lub dosłownymi opisami gestu. Jednakże idiomatyczność frazeologizmów gestycznych i mimicznych uwidacznia się najpełniej przy próbie tłumaczenia tych związków bezpośrednio na język obcy. W nielicznych przypadkach mamy do czynienia z pełną ekwiwalencją formalną (język polski: *zacierać ręce*, język angielski: *rub one's hands*, język norweski: *gni seg i hendene*). Nierzadko brak odpowiednika idiomu, ponieważ gesty będące ich podstawą nie funkcjonują w systemie semiotycznym innej społeczności językowo-kulturowej lub wywołują inne konotacje. W języku angielskim i norweskim nie istnieje wyrażenie *machnąć ręką na coś* w znaczeniu 'zrezygnować z czegoś lub zlekceważyć coś'. Natomiast fraza *bić się w piersi* wśród Norwegów przywołuje na myśl filmy o Tarzanie, mimo że

formalnie i semantycznie identyczny frazeologizm (*slå seg for sitt bryst*) zachował się w norweskim tłumaczeniu Biblii.

Wspólna analiza języka werbalnego i mowy ciała pozwalają odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących ludzkiego systemu konceptualizacji pojęć na bazie doświadczeń zmysłowych i działalności człowieka (Załazińska 2000). Frazeologia oddająca gesty symboliczne zasługuje na zainteresowanie językoznawców, gdyż odzwierciedla niejęzykowe zachowania Polaków oraz ilustruje procesy idiomatyzacji zachodzące w języku. Analiza frazeologii związanej z komunikacją niewerbalną daje nam wgląd zarówno w uniwersalne sposoby wyrażania uczuć, jak i normy i zachowania społeczne typowe dla danej kultury (Kozak 2005). Badania treści semantycznej gestów i ich werbalnych odpowiedników pozwalają na ujednoliconą reprezentację jednostek języka werbalnego i niewerbalnego, która może służyć do stworzenia leksykografii emocji (Wierzbicka 1998, Kreidlin 2004). Natomiast badania kontrastywne frazeologizmów gestycznych i mimicznych mogą wnieść wiele interesujących informacji na temat uniwersalnych procesów kognitywnych i językowych oraz wpływu kultury na formowanie się stałych wyrażeń językowych.

Literatura

Bates J. A. V., 1975, *The communicative hand*, [w:] Jonathan Benthall, Ted Polhemus (red.), *The body as a medium of Expression*, London, Allan Lane, s. 175–194.

Bogucka Maria, 1992, *Gesture, ritual, and social order in sixteenth to eighteenth century Poland*, [w:] Jan Bremmer, Herman Roodenburg (red.), *A Cultural History of Gesture*. New York, Ithaca, s. 190–209.

Čermák František, 1995, *Somatic Idioms Revisited*. Europhras 95. *Europäische Phraseologie im Vergleich: Gemeinsames Erbe und kulturelle Vielfalt*, Hrsg. W. Eismann. Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum, „Studien zur Phraseologie und Parömiologie" 15, s. 109–119.

Corbeill Anthony, 2004, *Nature embodied: gesture in ancient Rome*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Ekman Paul, Friesen WalaceV., 1972, *Hand movements*, „Journal of Communication", vol. 22, s. 353–374.

Ekman Paul, 1999, *Facial expressions*, [w:] T. Dalgleish & T. Power (red.) *The handbook of cognition and emotion*, Sussex, U. K., John Wiley & Sons, Ltd., s. 301–320.

Enfield Nick J., 2001, *Linguistics evidence for a Lao perspective on facial expression of emotion*, [w:] Wierzbicka A. & J. Harkins J. (red.), *Emotions in crosslinguistic perspective* Berlin, Mouton de Gruyter, s. 149–166.

Givens David B., 2005, *Center for Nonverbal Studies*, http://members.aol.com/nonverbal2/index.htm

Jordanskaja Lidija, Paperno Slava, 1996, *A Russian-English collocational dictionary of the human body*, Columbus, Ohio, Slavica.

Jędrzejko Ewa, Nowakowska-Kempna Iwona, 1985, *O uczuciach i ich objawach w aspekcie semantyki leksykalnej*, „Przegląd Humanistyczny" R. XXIX, nr 7/8, s. 81–90.

Kendon Adam, 1981a, *Geography of gesture*, „Semiotica" 37, s. 129–163.

Krejdlin Grigorij, 2004, *Russian gestures and Russian phraseology I. Types of lexical information and the structure of lexical entries in a dictionary of Russian gestures*, [w:] Cornelia Müller, Roland Posner (red.), *The semantics and pragmatics of everyday gestures*, Berlin: Weidler Verlag.

Kozak Katarzyna, 2005, *Idioms of paralanguage*. poster na Konferencji *The many faces of phraseology*, An interdisciplinary conference, Louvain-la-Neuve (Belgia) 13–15 X 2005.

Kövecses Zoltan, 2000, *Metaphor and Emotion, Language, Culture, and Body in Human Feeling*. Paris: Cambridge University Press.

Krawczyk Anna, 1983, *Frazeologizmy mimiczne i gestyczne (na materiale gwarowym)*, „Socjolingwistyka" 5, Warszawa, PWN, s. 137–144.

Lakoff Georg, Johnson Mark, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, University of Chicago Press.

Linde Sauel Bogumił, 1951, *Słownik języka polskiego*, Wydanie fotooffsetowe, 1854–1860,

Morris Desmond, 1977, *Manwatching: a field guide to human behavior*, New York, Abrams.

Morris Desmond, 1980, *Gestures: their origins and distribution*, St. Albans, Triad/Granada.

Morris Desmond, 1994, *Bodytalk: a world guide to gestures*, London, Jonathan Cape.

Nieckula Franciszek, 1993, *Język ustny a język pisany*, [w:] J. Bartmiński (red.), *Encyklopedia kultury polskiej XX w*, t. 2, *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 101–114.

Nowakowska-Kempna Iwona, 1995, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim*, Warszawa, WSP.

Nowakowska-Kempna Iwona, 2000, *Język ciała czy ciało w umyśle, czyli o metaforyce uczuć*, „Język a Kultura" t. 14, (red.) Iwona Nowakowska-Kempna, Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz, Wrocław, s. 25–58.

Ordęga Grażyna, 1991, *Gesty i frazeologia*, „Studia z filologii polskiej i słowiańskiej" t. 28, Warszawa, Wyd. PWN, s. 27–33.

Pajdzińska Anna, 1994, *Derywacja frazeologiczna czy derywacja odfrazeologiczna*, „Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej" t. 6, PAN, SOW, Warszawa, s. 27–40.

Pajdzińska Anna, 1990, *Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, (red.) Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 87–109.

Payrató Lluís, 1993, *A pragmatic view on autonomous gesturers: A first repertoire of Catalan emblems*, „Journal of Pragmatics" vol. 20, s. 193–216.

Poggi Isabella, 2002, *Symbolic gestures: The case of the Italian gestionary*, „Gesture" vol. 2, no. 1, s. 71–98.

Serenari Massimo, 2004, *The structure of dictionary entries — results of empirical investigations*, [w:] Cornelia Müller, Roland Posner (red.), *The semantics and pragmatics of everyday gestures, Proceedings of the Berlin conference April 1998*, Berlin, Weidler Verlag, s. 15–32.

Wierzbicka Anna, 1998, *Russian emotional expression*, „Ethos" vol. 26 (4), s. 456–483.

Wierzbicka Anna, 2000, *The semantic of human facial expressions*, „Pragmatics and Cognition" vol. 8 (1), s. 147–183.

Yu Ning, 2002, *Body and emotion: Body parts in Chinese expression of emotion*, „Pragmatics and Cognition" vol. 10 (1/2), s. 341–365.

Załazińska Aneta, 2000, *Schematy myśli wyrażane w gestach. Gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*, Kraków, Universitas.

THE POLISH PHRASEOLOGY OF GESTURE: FROM SOMATIC INFORMATION TO IDIOM

On the basis of the rich literature of the subject and observations of the Polish phraseology, the author discusses the relationships between the code and gesture in linguistic communication. The article attempts to show in what way gestures and their verbal phraseological counterparts become metaphors and eventually idioms. The following cases are discussed: 1) gestures rooted in biological reactions of the organism are universal and contribute to verbal communication as simple information about emotions (frowning and squinting as a sign of anger); 2) gestures are biologically conditioned but interpreted in culture (turning one's back on someone may be taken as a refusal to help); 3) gestures are purely symbolic, physically impossible, and their verbal aspect is metaphorical, idiomatic (*ugryźć się w język* 'bite one's tongue', *łamać sobie głowę* 'rack one's brain', lit. 'break one's head', *zrywać boki* 'laugh heartily', lit. 'tear off one's sides'). A special case are phraseological units and idioms borrowed from another language or culture: they are semantically modified and their paraphrases become fixed (e.g. *pokazać komuś figę* 'refuse to do something', lit. 'show someone a fig').

Etnolingwistyka 18 Lublin 2006

Grzegorz Żuk

EUROPA — POLSKA — ROSJA

Mif Evropy v literature i kul'ture Pol'ši i Rossii. Red. M. V. Leskinen i V. A. Chorev. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 304 s.

Stosunki polsko-rosyjskie od dawna były tematem ważnym dla Polaków z wielu względów: politycznych, gospodarczych i kulturowych. Zwłaszcza trudne momenty w historii relacji sąsiedzkich kładą się często cieniem na teraźniejszości, utrudniając dialog istotny dla obu stron. Dlatego każdą inicjatywę, która pomaga obu narodom we wzajemnym poznaniu się i zrozumieniu, należy przyjąć z życzliwością. Należy do nich z pewnością cykl polsko-rosyjskich konferencji naukowych organizowanych w Moskwie, mających na celu badanie problemu wzajemnego postrzegania się i rozumienia dwóch narodów słowiańskich. Owocem tych spotkań są publikacje pod wiele mówiącymi tytułami: *Poljaki i russkije w głazach drug druga* (2000) oraz *Rossija — Polsza. Obrazy i stierieotipy w litieraturie i kulturie* (2002). Przystąpienie Polski do UE stało się pretekstem do bliższego przyjrzenia się problematyce europejskiej w obu kulturach. Instytut Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk oraz Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk przy współpracy Ambasady RP w Moskwie zorganizowały konferencję „Mif Jewropy w literaturie i kulturie Polszy i Rossii" w dniach 13–14 maja 2003 roku w stolicy Federacji Rosyjskiej. Efektem spotkania polskich i rosyjskich uczonych z Krakowa i Łodzi, z Moskwy, Grodna i Kaliningradu jest publikacja książkowa pod tym samym tytułem, która ukazała się w moskiewskiej oficynie *Indrik* w 2004 roku. Złożyło się na nią dwadzieścia jeden artykułów prezentujących szerokie spektrum zagadnień historycznych, politologicznych, filozoficznych, kulturoznawczych czy literackich od czasów średniowiecza do współczesności. W tomie pojawiły się tematy ważne dla Polaków i Rosjan, które w wielu przypadkach pomagają zrozumieć złożone przyczyny trudności we wzajemnych relacjach. A. de Lazari stawia w tytule artykułu pytanie: *Dlaczego polscy i rosyjscy 'Słowianie' boją się Europy?*. Stara się rozwiązać ten problem m.in. przy pomocy kolejnego pytania do bojaźliwie nastawionych wobec integracji europejskiej zwolenników słowiańskości jako alternatywy dla Europy romańsko-germańskiej: Czyżby tamtejszy egoizm był rzeczywiście większy od polsko-rosyjskiego?" (s. 21). Dla polskiego czytelnika zapewne najciekawsze okażą się te treści, które prezentują postrzeganie Polski i Europy z rosyjskiej perspektywy. W. Choriew w artykule *Rosyjski europeizm i Polska* stara się prześledzić dzieje myśli europejskiej w Rosji i miejsce Polski w tych relacjach. Stosunki z Europą — jak pisze autor — są jednym z głównych wyznaczników rosyjskiej tożsamości narodowej (s. 23). Właściwie od zawsze nurtowało Rosjan pytanie, czy Rosja należy do Europy, czy też nie. Każda z odpowiedzi miała zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników — w Europie Zachodniej i w samej Rosji. A problem ten spowodowany był przede wszystkim podziałem Europy na łaciński Zachód i prawosławny Wschód. Autor przedstawia też miejsce i rolę Polski na tle problematyki europejskiej. Już w wieku XVIII i XIX dla wykształconych Rosjan Polska stała się powodem rozdrażnienia. Dla jednych była forpocztą cywilizacji zachodnioeuropejskiej, dla innych uosobieniem „łacińskiej herezji" (s. 31). „Łacińska Polska" przeciwstawiana była Rosji, a do apologii tego zjawiska doszło w czasie powstania styczniowego w 1863 roku i po jego upadku, kiedy to pojawiło się mnóstwo dzieł publicystycznych, poetyckich i prozatorskich traktujących o „polskiej intrydze" (s. 39). Autor twierdzi też, że to w dziewiętnastowiecznej Polsce narodził się stereotyp „rosyjskiego niedźwiedzia" często wykorzystywany również we współcze-

snej publicystyce. Tymczasem, jak pisze Władysław Kopaliński, ten tradycyjny przydomek Rosji pojawił się już w „Makbecie" Szekspira, choć to zapewne Polacy przyczynili się do jego upowszechnienia. Choriew twierdzi, że Zachód nie zaakceptował przynależności Rosji do Europy, nie uznał jej za swoją, ale też w samej Rosji nie wszyscy byli przekonani o europejskim charakterze ich kraju, akcentując raczej szczególne przeznaczenie i misję swego narodu. Niemniej większość wykształconych Rosjan — twierdzi autor — ma świadomość europejskiego charakteru rosyjskiej kultury, a równocześnie podkreśla konieczność zachowania swojej oryginalności i rodzimych tradycji. Dużą rolę w przybliżaniu Rosji do świata zachodniego odegrała Polska, która choć stanowiła peryferię „Europy" rozumianej jako Zachód, uważała, że reprezentuje Europę i tak była też postrzegana w Rosji (s. 51).

Wiele artykułów podejmuje tematy ograniczone do jednej epoki czy wybranych twórców rosyjskiej i polskiej kultury, co sprzyja pogłębieniu oczywiście zagadnienia. Przykładem jest tekst Ł. Sofronowej „Obraz Europy w rosyjskim kontekście kulturowym XVIII wieku" (s. 97–110). Wiek XVIII to, jak wiadomo, czas szczególnie ważny dla relacji rosyjsko-europejskich, czas otwarcia się Rosji na kulturę Zachodu, co w samej Rosji nazywano też „ślepym naśladownictwem" (s. 108), bez którego zapewne inaczej wyglądałby wiek XIX, wiek wielkich osiągnięć rosyjskiej kultury. Oświecenie z Wielką Rewolucją Francuską mocno zaznaczyło się również w historii myśli europejskiej, stanowiąc trzecią rysę — obok schizmy wschodniej (XI w.) i reformacji (XVI w.) — na chrześcijańskim charakterze cywilizacji europejskiej. Europa świecka i Europa chrześcijańska zaczęły istnieć obok siebie, stały się rzeczywistością, która inspirowała burzliwe dyskusje. W atmosferze intelektualnego fermentu powstała m.in. propozycja Victora Hugo utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy (1850 r.), która po latach wraca we współczesnych debatach dotyczących integracji europejskiej. Wiekowi dziewiętnastemu poświęcono w książce kilka prac, np. *Mit Europy u polskich romantyków* (W. Moczałowa, s. 129–146), *Mit Europy i Polska w 'Zapiskach' W. S. Pieczierina* (M. Lieskinien, s. 161–181) czy studia porównawcze *Mit Napoleona w rosyjskiej i polskiej prozie XIX wieku na przykładzie powieści 'Wojna i pokój' Tołstoja i 'Popioły' Żeromskiego* (S. Musijenko, s. 190–204).

Ważne miejsce w omawianej publikacji przypadło obecności mitu Europy w literaturze i kulturze wieku XX, a nawet XXI, czego przykładem mogą być artykuły *Europa i Rosja w polskiej prozie łagrowej* (W. Tichomirowa, s. 239–252) czy *Motywy włoskie w 'Dzienniku pisanym nocą' Gustawa Herlinga-Grudzińskiego* (Ł. Malcew, s. 271–280). Szkoda tylko, że poruszone problemy dotyczą głównie literatury i kultury polskiej. A początek ubiegłego stulecia to czas niezwykle ważny dla rozwoju rosyjskiej myśli europejskiej. Czas, który zaowocował m.in. pojawieniem się metafory, przedstawiającej katolicyzm i prawosławie jako „dwa płuca chrześcijaństwa". Jest ona znana szerzej dopiero współcześnie, wiadomo jednak, że sformułował ją Wiaczesław Iwanow, rosyjski poeta i myśliciel, przebywający od 1924 roku na emigracji w Rzymie. Był on przekonany, że Europa, jeśli ma być zdrowa, potrzebuje sprawnych organów, musi oddychać dwoma płucami, dzięki którym do organizmu trafia życiodajny tlen — duch Boży. Znaczenie tej myśli docenił Jan Paweł II, odwołując się wielokrotnie do tej niezwykle sugestywnej metafory w swoim nauczaniu na temat wspólnoty ducha w jednoczącej się Europie. To polsko-rosyjskie połączenie myśli i działania jest najlepszym przykładem głębokiej duchowej bliskości obu narodów, które, mimo złożonej wspólnej historii, a także trudnej teraźniejszości, nie utraciły szansy na współdziałanie. Moskiewska konferencja i wieńcząca ją publikacja stanowią ważny krok w tym kierunku.

Joanna Szadura

ROSYJSKA PRZESTRZEŃ KULTUROWA

Russkoe kul'turnoe prostranstvo. Lingvokul'turologičeskij slovar'. Vypusk 1: *Zoomorfnye obrazy. Precedentnye imena. Precedentnye teksty. Precedentnye vyskazyvanija*. Red. I. V. Zacharenko, V. V. Krasnych, D. B. Gudkov. Avtorskij kollektiv: I. C. Brileva, H. P. Vol'skaja, D. B. Gudkov, I. V. Zacharenko, V. V. Krasnych. Moskva: Gnozis 2004, 318 s.

Opracowanie leksykograficzne przygotowane przez moskiewskich badaczy można określić jako słownik kompetencji kulturowej. Zaprezentowano w nich funkcjonujące w rosyjskim dyskursie jednostki reprezentatywne dla rosyjskiej kultury (rozpowszechnione w folklorze i literaturze w tym: teksty, nazwy i powiedzenia, mitologiczne postaci, obrazy zwierząt). Przy czym, jak deklarują autorzy słownika, jego celem nie jest opis tego, co powinien wiedzieć, ale co realnie wie przeciętny przedstawiciel rosyjskiej wspólnoty narodowej.

Celem, jaki postawili sobie autorzy tego opracowania, jest rekonstrukcja rosyjskiej *przestrzeni kulturowej*. Narodowa kulturowa przestrzeń to „istnienie kultury w świadomości jej nosicieli"; składa się nań cała różnorodna wiedza przedstawicieli danego narodu. Jądrem narodowej przestrzeni kulturowej jest *baza kognitywna*, rozumiana jako całokształt wiedzy i wyobrażeń nacechowanych narodowo oraz determinowanych kulturowo, których znajomość jest obowiązkowa dla wszystkich przedstawicieli określonej społeczności. Baza kognitywna w stosunku do przestrzeni kulturowej jest pojęciem węższym, stanowi bowiem minimum kompetencji kulturowej. To minimum musimy opanować na pierwszym etapie wrastania w narodową wspólnotę. Dotyczy to zarówno dzieci, jak i tych, którzy uczą się jakiegoś języka jako obcego. Tym właśnie kryterium kierowano się w wyborze jednostek opisu w tym słowniku.

Przedmiotem opisu w omawianym słowniku są *mentefakty*, czyli elementy treści poznania (s. 12). Wśród nich autorzy słownika wymieniają *precedensowe zjawiska*, które z jednej strony są zjawiskami jednostkowymi i unikatowymi, z drugiej są doskonale znane wszystkim członkom danej wspólnoty; mogą mieć charakter werbalny i niewerbalny (muzyka, architektura, malarstwo, film). Autorów słownika w pierwszej kolejności interesują precedensowe fenomeny werbalne (jak np. *Anna Karenina, Eugeniusz Oniegin*). *Precedensowe zjawiska* są w słowniku rozumiane następująco:

1. *Precedensowa sytuacja* — pewna idealna sytuacja związana z kompletem określonych konotacji, której dyferencjalne cechy są składnikiem bazy kognitywnej; mogą nimi być *precedensowe powiedzenia* albo *precedensowe nazwy* (np. *Chodynka, Smutnoje vremja*), ale nie *precedensowe zjawisko* (jabłko, kuszenie, poznanie, wygnanie — jako atrybuty jednej sytuacji).

2. *Precedensowy tekst* — skończony i samowystarczalny produkt działania językowo-myślowego; jednostka (poli)predykatywna; złożony znak. Do *precedensowych tekstów* autorzy słownika zaliczają teksty literackie, w tym powieści (np. *Wojnę i pokój*), teksty piosenek, reklamy, anegdoty, teksty publicystyczne i in.

3. *Precedensowa nazwa* — indywidualne nazwy, związane albo z szeroko znanym tekstem (np. *Pieczorin* z powieści Lermontowa *Bohater naszych czasów*), albo z precedensową sytuacją (np. *Iwan Susanin, Stachanow*).

4. *Precedensowe powiedzenie* — reprodukowany produkt działania językowo-myślowego; skończona samowystarczalna jednostka, która ma, albo nie charakter predykatywny. Zalicza się do nich cytaty z tekstów różnego typu (np. *Nie spitsja, niania!*), a także przysłowia.

Precedensowy tekst i precedensowa sytuacja są przechowywane w bazie kognitywnej w formie *inwariantów postrzegania*, które mogą być werbalizowane i aktualizowane.

Autorzy słownika posługują się również pojęciem *stereotypu*, który rozumieją jako pewne wyobrażenie fragmentu otaczającej rzeczywistości, mentalny obrazek, będący rezultatem odbicia w świadomości jednostki typowego fragmentu realnego świata, pewien inwariant określonej cząstki obrazu świata. Może wystąpić w dwu postaciach: jako sce-

nariusz sytuacji i jako właściwe wyobrażenie.

Materiał, który stał się podstawą tego opracowania, pochodzi ze zróżnicowanych źródeł: ze współczesnej popularnej literatury, popularnych filmów, środków masowego przekazu (radio, telewizja, Internet), żywej mowy współczesnych użytkowników języka rosyjskiego, ogólnych i frazeologicznych słowników języka rosyjskiego oraz słowników kulturowych. Wykorzystane źródła dotyczą nie tylko kultury rosyjskiej, ale dają także szerokie tło kulturowe. Wśród wykorzystanych przez zespół redakcyjny źródeł znalazły się m.in.: słowniki symboli (H. Biedermanna, W. Andriejewej i W. Kuklewa), słownik biblijny i prawosławny, etnolingwistyczny słownik *Sławianskije driewnosti* (red. N. I. Tołstoj, t. 1: 1995; t. 2: 1999, t. 3: 2004); prezentujący symbolikę zwierząt słownik autorstwa A. Gury (1997); a także *Mifołogiczeskij słowar'* (red. E. M. Mielietinskij, 1990); *Sławianskaja mifołogija* (1995); liczne opracowania dotyczące bajki rosyjskiej, przysłów i literackich archetypów.

W pierwszej części słownika umieszczono 189 artykułów hasłowych. Ich dobór nie jest przypadkowy. Jest wynikiem przeprowadzonych badań ankietowych oraz analizy tekstów literackich. Artykuły hasłowe zostały ułożone w cztery, odpowiadające wyróżnionym przez autorów słownika typom mentefaktów, grupy:

— grupa I: Zoomorficzne obrazy — obejmuje m.in. hasła takie, jak: *bocian, baran, żaba, żyrafa, lew, mysz* — łącznie 60 artykułów;

— grupa II: Precedensowe nazwy — np. *Baba-Jaga, Buratino, Żar-ptak, Dziadek Mróz, Złota rybka, Rusałka, Królowa śniegu, Głupi Jasio, Karabasz-Barabasz* – łącznie 46 artykułów;

— grupa III: Precedensowe teksty — np.: *Wilk i siedmioro koźlątek; Konik-garbusek; Rusłan i Ludmiła; Trzy prosiątka; Bajka o rybaku i rybce, Czerwony Kapturek, Królowa śniegu* — łącznie 36 artykułów;

— grupa IV: Precedensowe powiedzenia — łącznie 47 artykułów.

Artykuły słownikowe mają wystandaryzowaną postać. Każdy składa się z krótkiej informacji odnoszącej się do wiedzy ogólnej; stereotypowych wyobrażeń funkcjonujących w rosyjskiej kulturze; podanie funkcjonalnych jednostek mowy oraz kontekstów użycia.

W artykułach poświęconych zoomorficznym obrazom i precedensowym nazwom znajdziemy trzy typy informacji: 1. dotyczy określenia miejsca postaci albo przedmiotu w mitologicznym panteonie (zaliczany, albo niezaliczany do mitologicznych obrazów); 2. o „kulturowym sensie" i roli, jaką gra (jest albo nie stereotypowym obrazem); 3. o funkcjach, jakie pełni w dyskursie (czy i jak może być wykorzystywany do charakterystyki innego zjawiska). By zobrazować strukturę artykułu, warto w tym miejscu przywołać, zarówno w formie ilustracji, jak i zachęty do lektury, jakieś przykłady:

Bocian — nie jest zaliczany do rosyjskich obrazów mitologicznych (1); występuje jako obraz stereotypowy (2); może być wykorzystany do charakterystyki człowieka i do opisu sytuacji (3).

1. W kulturze ludowej B. — jeden z najbardziej szanowanych, „czystych", „świętych" ptaków. Nie jest typową postacią rosyjskich bajek, występuje w podaniach, związany jest z licznymi wierzeniami i obrzędami, np. gniazdo B. na dachu domu — szczęśliwy znak. Istnieje przekonanie, że B. przynosi dzieci (zgodnie z innym wierzeniem można je znaleźć w kapuście). Funkcjonuje też ostry zakaz: w żadnym wypadku nie wolno „krzywdzić" albo tym bardziej zabić B., nie wolno niszczyć jego gniazda, w odwecie może on spalić dom.

2. B. — duży piękny ptak o czarno-białym upierzeniu, lubiący stać na jednej nodze. Obraz B. związany jest z ziemskim szczęściem i błogosławieństwem (*Aist na krysze - mir na ziemle*).

3. Współcześni Rosjanie mogą wykorzystywać obraz B.: charakteryzując pozę człowieka, przypominającą „ulubioną" pozę tego ptaka: [...] *„Czto ty stoisz na odnoj nogie kak aist?"* [...] *Piedagogika. Siemja, 2001*; charakteryzując chód człowieka, przypominający ruchy tego ptaka, kiedy chodząc, człowiek wysoko podnosi kolana: gdy mówią o pokoju i szczęściu: kiedy mówią o narodzeniu dzieci (*bocian przyniósł*):

Il'ja Muromiec — najbardziej popularny bohater kijowskiego cyklu bylin (rosyjskich epickich pieśni ludowych) (1); występuje jako stereotypowy obraz (2); może być wykorzystany do charakterystyki człowieka (3).

1. Bohater obdarzony potężną siłą, bronił Rusi przed jej wrogami (*Sołowja-razbojnika, Idoliszcza poganogo, Kalina-carja* i in.). Urodził się w chłopskiej rodzinie we wsi Karaczewo niedaleko od miasta Muroma. Pomimo ogromnej fizycznej siły I. M. nie mógł chodzić i trzydzieści lat siedział na piecu, dopóki magiczną (świętą) wodą nie uleczyli go starcy (*przechodzący przez wieś kalecy*). I. M. służył w drużynie kijowskiego kniazia Włodzimierza Jasne Słoneczko (*Krasnoje Soln'yszko*) razem z innymi obrońcami ruskiej ziemi: Dobrynią Nikiticzem i Aloszą Popowiczem. Ci trzej bohaterowie bylin zostali wyobrażeni w świetnym obrazie W. M. Wasniecowa *Bohaterowie* (1898). Na obrazie I. M. ucieleśnia ideał bohatera-wojownika. (Tekst opatrzono reprodukcją obrazu W. M. Wasniecowa).

2. I. M. — człowiek, obdarzony ogromną fizyczną siłą, dobry i sprawiedliwy, walczący za prawdę, obrońca ojczystej ziemi.

3. Współcześni Rosjanie mogą nazywać Il'ją-Muromcem albo wykorzystywać obraz I. M., charakteryzując: silnego (nie tylko fizycznie) człowieka, zdolnego dokonać tego, co dla innych jest ponad siły; przy tym można założyć, że bez strachu walczy za słuszną sprawę, walcząc z wrogami Ojczyzny: *Ustanowiw w poslednicj popytkie mirowoj rekord nasz Ilja Muromiec stał czempionom Olimpiady. Sow. Sport, 1996.*

Miecz-kładieniec — magiczny przedmiot z rosyjskich bajek ludowych i bajkowych powieści, cudowna broń pozytywnego bohatera, która gwarantuje zwycięstwo nad wrogami (np. w walce ze *Zmijem*). Znajduje się w królestwie zmarłych (zob. w *tridiewiatom carstwie, w tridiesjatom gosudarstwie*), gdzie po niego udaje się bohater bajki (zob. *Iwan-durak, Iwan-cariewicz*). Aby zdobyć ten miecz, bohater musi dołożyć starań i pokonać wiele przeszkód.

W artykułach słownikowych, poświęconych precedensowym tekstom, „preambuła" zawiera informacje o pochodzeniu tekstu: wskazuje m.in. gatunek, okoliczności powstania tekstu, autora, datę wydania. Druga część artykułu to streszczenie tekstu w jednym akapicie. Trzecia — wskazanie kulturowych nawiązań, np. ekranizacje, inscenizacje, motywy malarskie itp.

Wilk i siedmioro koźląt — rosyjska bajka ludowa.

Pewnego razu Matka-Koza wyszła za swoimi sprawami z domu, surowo nakazując swoim dzieciom, siedmiu koźlętom, by nikomu obcemu nie otwierały drzwi. Powiedziała im, że mogą je otworzyć tylko wtedy, gdy usłyszą jej piosenkę (*Koźlątczka, małe dzieciątczka, wasza mama przyszła, przyniosła wam mleczka!*). Rozmowę podsłuchał Wilk, który żeby wejść do domu i zjeść koźlęta, postanowił sam zaśpiewać tę piosenkę. Tak i zrobił. Usłyszawszy piosenkę Mamy-Kozy, koźlęta otworzyły drzwi. Wilk wpadł do domu i je połknął. Tylko jeden, najmniejszy koziołek uratował się i kiedy Koza wróciła, oczywiście opowiedział jej, co się stało. Wtedy Koza postanowiła ukarać Wilka i uratować koźlęta. Znalazła Wilka i podstępem rozpruła mu brzuch, skąd wyskoczyły całe i zdrowe koźlęta.

Na podstawie tej bajki powstało wiele filmów animowanych oraz rosyjsko-rumuńsko-francuski film muzyczny *Mama* (1977, reżyser — E. Bostan).

Natomiast artykuły, w których omawiano precedensowe wyrażenia, zawierają informacje o tekście-źródle, jeśli taki można wskazać. Jeśli wyrażenie ma ukryty sens — ta informacja zostaje podana w drugiej kolejności, a następnie zidentyfikowana.

Bóg z Tobą, Złota rybko — fraza z bajki A.S. Puszkina *Bajka o rybaku i rybce* (1); posiada ukryte znaczenie uwarunkowane tekstem bajki (2); może być używana do wyrażenia zgody albo pozwolenia (3).

1. Te słowa mówi staruszek do *Złotej rybki*, która wpadła w jego sieci, wypełniając jej prośbę i wypuszczając ją na wolność.

2. Wyrazić zgodę na zrobienie czegoś, nie licząc na wynagrodzenie.

3. Współcześni Rosjanie mogą użyć tej frazy, gdy wyrażają zgodę na propozycję albo prośbę, pozwolenie (może łączyć się ze słowami *ładno, choroszo*; jeśli mowa o długu, który wydaje się mówiącemu nieznaczącym, synonimiczne są wyrażenia: *niczego strasznogo; jerunda; pustjaki* i in.). — *Ja tiebie, każetsja, 10 rublej dołżen. Ja zawtra otdam, ładno? Da Bog s toboj, zołotaja rybka. Kakije pustjaki...* (pot.)

Słownik jest interesującym przedsięwzięciem, ukazującym, że rosyjska przestrzeń kul-

turowa charakteryzuje się szeregiem swoistych, typowych tylko dla kultury rosyjskiej zjawisk i stereotypów, ale — co równie ważne — jest równocześnie częścią słowiańskiej i europejskiej przestrzeni kultury, o czym świadczy m.in. przyswojenie bajek Ch. Perraulta (*Kopciuszek, Kot w butach*) i Ch. Andersena (*Brzydkie kaczątko, Królowa śniegu*). Tym, na co na koniec warto jeszcze zwrócić uwagę, jest praktyczna przydatność tego opracowania leksykograficznego dla osób uczących się języka rosyjskiego.

Natalia Kostyak

SYMBOL W KULTURZE I W ŚWIADOMOŚCI CZECHÓW

Cultural Symbols and Ethnic Consciousness. Red. Jan Pargač. Prague: Institute of Ethnology, Philosophical Faculty, Charles University, 1998, 105 s.

Książka zawiera 9 artykułów omawiających kwestie symboli z punktu widzenia etnologii, kulturologii, psychologii, literaturoznawstwa, historii.

W artykule *Symbol: A Transcultural View* (Symbol: Spojrzenie transkulturowe) František Vrhel wychodzi z założenia, że symbol jest transkulturowo zmienny, świadectwem czego jest zasadnicza różnica w rozumieniu symboli między euro-amerykańską tradycją semiotyczną, a tradycjami wywodzącymi się z innych kultur. Z tego wynika niemożność stworzenia uniwersalnej definicji symbolu. Autor przyjmuje aktywną, twórczą rolę języka, który jest symbolicznym systemem kodyfikacyjnym, będącym podstawą ekspresji werbalnych. Symbol w tym przypadku jest raczej punktem w kreatywnym procesie symbolizacji niż tzw. rzeczą.

Ivan Dubovicki w artykule *Symbol on the Boundary of Ethnic Groups* (Symbol na granicach grup etnicznych) podejmuje kwestie symboli i symbolizacji w środowisku wielokulturowym, przedstawia etniczną symbolikę kultur wtórnych na przykładzie czeskiej mniejszości w USA. Badacz odwołuje się do psychologicznych podstaw kreowania symboli i przedstawia symbole jako narzędzie kreowania tożsamości. Jego zdaniem symbole etniczne są zorientowane na zewnątrz po to, by przekroczyć granicę między dwoma (lub więcej) grupami etnicznymi; z tego wynika, że muszą one być zrozumiałe dla innych. Wybór symboli etnicznych nie jest uwarunkowany kulturowo, lecz uzależniony od konkretnej sytuacji i głębokości świadomości etnicznej.

Artykuł Leoša Šatavy pt. *Minority Literature and its Importance in the Life of Small Ethnic Communities: Some Models and Trends* (Literatura mniejszości i jej znaczenie w życiu małych wspólnot etnicznych: modele i nurty) porusza istotne kwestie dotyczące mikrojęzyków słowiańskich (np. rozgraniczenie między językiem a dialektem) i kształtowania się literatur mniejszości narodowych w Europie Wschodniej. Autor szczególnie wnikliwie omawia historię i obecną sytuację języków łużyckich i gatunki literatury powstałej w tych językach. Ponieważ język służy jako główny wyznacznik i symbol każdej grupy etnicznej, grupa ta dąży do wypracowania standardowej normy językowej i rozwoju literatury. Literatura mniejszości jest wskaźnikiem rozwoju, transformacji czy nawet kryzysu etniczności.

Jan Pargač w swoim artykule *Folk Festivities as a Factor in Ethnic, Regional and Local Identity and Integrity* (Święta ludowe jako współczynnik etnicznej, regionalnej i lokalnej tożsamości i integralności) odnosi się do roli świąt ludowych w integracji społeczności lokalnej i wzmacnianiu tożsamości grupowej w dawnych czasach i we współczesnym zurbanizowanym środowisku. Zabawy i święta ludowe angażują całą społeczność do pielęgnowania tradycji i rozbudowy kontaktów interpersonalnych.

Artykuł *Tradition, Ethnic Tradition and Symbolism in Women's Customs* autorstwa Jaroslavy Krupkovej przedstawia symboliczne zna-

czenie obrzędowości, formy i metody międzypokoleniowego przekazywania etniczno-kulturowej wiedzy i tradycji wśród kobiet czeskich. Szczególną uwagę autorka poświęca rytuałom przejścia, które łączą kobiety z lokalnej społeczności w jedną grupę.

W artykule *The Incolat – Symbol of Membership of the Local Community* (*Incolat* — symbol przynależności do społeczności lokalnej) Miloš Tomandl podejmuje próbę analizy wybranych norm prawnych, które kształtowały samorządy terytorialne na ziemiach czeskich w latach 1848–1945.

W artykule *Symbolism in the Clothes Worn by Prague Students in 1848 and 1868* (Symbolka ubrań praskich studentów w latach 1848 i 1868) Irena Štěpánová szczegółowo omawia symbolikę ubrań studentów i uniformy członków studenckich organizacji praskich w latach 1848 i 1868 jako sposób przejawu tożsamości narodowej.

Przedmiotem analizy Ludmiły Sochorovej w artykule *Baroque Historicism and the Symbol of the „Sacred Land" in the Tradition of Czech Society at the Time of the National Revival: „The New Comedy of Libuše" of 1816* (Historyzm baroku a symbol „Ziemi Świętej" w tradycji społeczeństwa czeskiego w czasie odrodzenia narodowego: „Nowa Komedia o Libuše" z 1816 r.) jest utwór Františka Vocedáleka, XIX-wiecznego pisarza chłopskiego. Autorka przedstawiła patriotyczne motywy czeskiej literatury epoki Baroku i folklorystyczne źródła, do których odwoływał się Vocedálek, kreując koncepcję Czech jako „Ziemi Świętej" i wizerunek mądrej księżniczki Libuše, która występowała jako ludowy ideał władcy i ucieleśnienie wartości narodowych. W ten oto sposób literatura chłopska w Czechach wspierała szerzenie idei narodowej i kształtowała wartości demokratyczne.

Bohuslav Šalanda w artykule *Oral History and the Symbols of Royal Power in Central Europe* (Historia mówiona a symbole władzy królewskiej w Europie Środkowej) omawia symboliczny charakter władzy królewskiej, jak też stereotyp władców w folklorze i w historii mówionej Czech. Badacz analizuje historyczne postacie władców Czech, na licznych przykładach przedstawia mechanizm kreowania ludowego mitu o „dobrym królu" na tle socjalnej i religijnej sytuacji w kraju. Zdaniem autora, czeska grupa etniczna posiadała jeden z najsilniejszych „królewskich" mitów w Europie, np. w legendzie o św. Wenceslawie.

Publikowany zbiór podejmuje wiele istotnych kwestii dotyczących roli symboli w kulturze i świadomości Czechów. Dzięki wydaniu go w języku angielskim problemy te mogą zostać podjęte i kontynuowane w skali międzynarodowej.

Anna Kaczan

INDOEUROPEJCZYCY — KRZEWICIELE ROLNICTWA W EUROPIE

Krzysztof Tomasz Witczak, *Indoeuropejskie nazwy zbóż*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2004, 159 s.

Nazwy zbóż uprawnych „stanowią niezaprzeczalne świadectwo początków ludzkiej cywilizacji, pradawnego związku człowieka z przyrodą, kontaktów różnych rozwiniętych kultur rolniczych, a także zmian kulturowych i ekologicznych w otoczeniu człowieka" (s. 9), dlatego ich badanie jest niezwykle ważne nie tylko dla językoznawców. Jednak do tej pory nie zostały one wyczerpująco opracowane. Na szczególną uwagę zasługuje więc rozprawa Krzysztofa Witczaka *Indoeuropejskie nazwy zbóż* wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Cel, jaki postawił sobie autor, tj. „kompleksowe opracowanie indoeuropejskiej terminologii rolniczej, a ściślej tej warstwy leksykalnej, która dotyczy zbóż uprawnych, takich jak pszenica, jęczmień, owies, proso oraz żyto" (s. 9) — wymagał podejścia interdyscyplinarnego, dlatego też w *Indoeuropejskich nazwach zbóż* sięga do danych: lingwistycznych, historycznych, ar-

cheologicznych, botanicznych, a nawet ekologicznych.

Rozprawa składa się ze *Wstępu*, w którym Witczak podaje cel i metody badawcze pracy. „Pod względem metodyki — pisze — staram się podążać za tradycją paleolingwistyki kulturowej oraz szkoły „Wörter und Sachen" (s. 9).

Podstawowymi materiałami źródłowymi są słowniki etymologiczne i porównawcze oraz lingwistyczne lub interdyscyplinarne studia i artykuły. Ponadto autor wykorzystał — co znacznie podnosi wartość rozprawy — niepublikowane materiały zebrane przez Pracownię Słownika Indoeuropejskiego przy Katedrze Filologii Klasycznej Uniwersytetu Łódzkiego.

W rozdziale pierwszym Witczak omawia początki uprawy zbóż, najstarsze mikroogniska rolnictwa neolitycznego na terenie Azji Mniejszej, przenikanie kultur rolniczych do Europy, lokalizację praojczyzny nostratycznej na Bliskim Wschodzie oraz pradawne nazwy pierwszych zbóż i ich możliwą genezę. Materiał porównawczy, oparty na słownictwie sześciu głównych rodzin nostratycznych dowodzi — pisze autor — że nasi przodkowie w praojczyźnie „nostratycznej" znali i użytkowali większość zbóż, które zbierali rosnące dziko lub uprawiali.

Rozdział drugi dotyczy kultury rolniczej Indoeuropejczyków i jej związku z rewolucją neolityczną na Bliskim Wschodzie. Autor przypomina, że dotąd nie ma jednolitego powszechnie przyjętego poglądu na lokalizację (w czasie i przestrzeni) i pierwotny charakter praojczyzny indoeuropejskiej. Co więcej, liczni badacze nadal są przekonani o typowo pasterskim charakterze „wspólnoty indoeuropejskiej", mimo że terminologia rolnicza Indoeuropejczyków jest bogata (znacznie bogatsza niż ludności prasemickiej) i dowodzi prastarej, głębokiej znajomości rolnictwa u naszych odległych przodków. Ludność praindoeuropejska określała oddzielnym słowem czynności rolnicze, takie jak: 'siać', 'orać', 'pielić', 'młócić zboże', 'mleć ziarno', używała licznych narzędzi rolniczych — sochy drewnianej, motyki, brony, a oprócz roślin zbożowych uprawiała inne rośliny, m.in. len, bób, czosnek, marchewkę (s. 27).

Witczak formułuje tezę o rolniczo-hodowlanym charakterze kultury indoeuropejskiej, co z kolei prowadzi do wniosku, że to właśnie Indoeuropejczyków należy uznać za nosicieli i krzewicieli tradycji rolniczych w Europie. Tezę tę potwierdza zebrany w książce materiał — ludność indoeuropejska miała liczne określenia na zboża i ziarna, znała kilka gatunków pszenicy i prosa, kilka odmian jęczmienia, żyta i przynajmniej dwa gatunki owsa.

Zasadniczą treść książki stanowią rozdziały od trzeciego do dziewiątego, utworzone na podobieństwo haseł słownikowych. Każdy z nich rozpoczyna się *ogólną charakterystyką*, czyli botanicznymi i ekologicznymi informacjami o danym zbożu. Następnie autor omawia najstarsze ośrodki uprawy tej rośliny zbożowej, począwszy od pierwszych neolitycznych kultur rolniczych Bliskiego Wschodu i Europy, a dopiero po tych informacjach podaje etymologie indoeuropejskich nazw zbóż. Omówione zostały kolejno hasła: *zboże*, *jęczmień*, *owies*, *proso*, *pszenica*, *żyto*, *ziarno*. Na rekonstrukcję odnośnej terminologii składa się wyliczenie form w poszczególnych gałęziach rodziny indoeuropejskiej, w następującym porządku: języki indoaryjskie, kafirskie, dardyjskie, irańskie, tocharskie, anatolijskie, greka, pelazgijski, ormiański, albański, języki paleobałkańskie, italskie, celtyckie, luzytański, germańskie, bałtyckie oraz słowiańskie. Podstawą dla odtworzenia form prajęzykowych są realnie zaświadczone kontynuanty, istniejące przynajmniej w dwóch podrodzinach językowych.

Autor nie tylko rekonstruuje nazwy zbóż, lecz również podaje etymologie dotychczas opracowane (ustosunkowując się do nich). Ponadto do omawianych haseł podaje zewnętrzne paralele leksykalne z języków pozaindoeuropejskich, co jest niezwykle ważne, gdyż słowniki etymologiczne bardzo rzadko biorą te dane leksykalne pod uwagę.

W końcowych rozważaniach (rozdział jedenasty) Witczak przeprowadza analizę zmian semantycznych w zakresie terminologii zbożowej na materiale języków indoeuropejskich. Stwierdza, że materiał leksykalny w obrębie siedmiu podstawowych grup semantycznych nie zawsze pozwala na ostateczne zrekonstruowanie pierwotnego znaczenia związanego z danym desygnatem. Pierwotna semantyka wyrazu, oznacza-

jącego dany desygnat, zmienia się z rozmaitych przyczyn — z powodu zaniku lub zmiany funkcji desygnatu też poprzez zmiany kulturowe wywołane przemianami w zakresie metod i rodzajów uprawy.

Rozprawę kończy krótkie *Podsumowanie* (krótkie, gdyż każdy z rozdziałów—haseł kończy się prezentacją wniosków), wykaz stosowanych skrótów i *Bibliografia*. Lista wykorzystanych pozycji jest długa, składają się nań: słowniki etymologiczne, encyklopedie, monografie i artykuły. Podstawowymi monografiami są: *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (Schrader 1901) i *Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy* (Gamkrelidze, Ivanov 1984).

Praca Krzysztofa Witczaka *Indoeuropejskie nazwy zbóż* to pozycja ważna i interesująca. Autor przeprowadza szczegółową i wnikliwą analizę bogatego materiału. Materiał prezentuje w sposób klarowny i uporządkowany. Rozdziały odtwarzające etymologię indoeuropejskich nazw zbóż utworzone zostały wedle jednolitej struktury, co pozwala na ich porównywanie. Bogata bibliografia to kolejna zaleta omawianej książki. Wadą jest brak indeksu rzeczowego i leksykalnego, który niewątpliwie ułatwiłby korzystanie z tej niezwykle ważnej publikacji.

Ewa Pacławska

GRAMATYKA KOMUNIKACYJNA

Aleksy Awdiejew, Grażyna Habrajska, *Wprowadzenie do gramatyki komunikacyjnej*, tom 1, Łask 2004, 332 s., tom 2, Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006, 396 s.

Koncepcja gramatyki funkcjonalnej Michaela Hallidaya oraz etnolingwistyczna teoria języka Bronisława Malinowskiego, zwłaszcza twierdzenie, że pierwotną funkcją języka jest koordynowanie wspólnej działalności ludzi w procesie bezpośredniego kontaktu werbalnego, stały się podstawą książki autorstwa Aleksego Awdiejewa i Grażyny Habrajskiej, stanowiącej rodzaj podręcznika wprowadzającego w zagadnienia gramatyki komunikacyjnej.

Autorzy przyjęli za M. A. K. Hallidayem rozróżnienie trzech poziomów języka: ideacyjnego, interakcyjnego i tekstowego, co pozwala na całościowy ogląd języka jako środka komunikacji międzyludzkiej. Język, zdaniem autorów, jest „osobliwym, jawnym i niejawnym procesem zachowania się *homo loquens*, którego celem jest przekaz nietrywialnych (niesystemowych) i wcześniej niespotykanych treści przy pomocy kombinatorycznego użycia ogólnie dostępnych konfiguracji znakowych (standardów semantycznych)" (t. 1, s. 26).

Zasadnicza idea poziomu ideacyjnego, który odnosi się do przedstawiania rzeczywistości, opiera się tu na wyróżnieniu w opisie języka obok analizy formalnej — analizy standardowych komponentów znaczeniowych i funkcjonalnych. Autorzy wprowadzają pojęcie standardu semantycznego, za który uważają układ predykatowo-argumentowy, który denotuje jednostki językowe (t. 1, s. 24). Do systemu języka zaliczają również reguły kompozycyjne — substytucji wewnątrz standardów semantycznych i kontaminacji standardów semantycznych. Autorzy wyróżniają dwa typy jednostek językowych — termy i operatory.

Termy to komunikatywne jednostki języka, tworzące klasy głównych części mowy, które na poziomie ideacyjnym języka wskazują w sposób systemowy na określone, typowe fragmenty rzeczywistości. Operatory nie mają ściśle określonego znaczenia ideacyjnego, są zależne znaczeniowo od występujących z nimi termów, pozwalają na ich łączenie i modyfikację znaczenia oraz w różny sposób organizują przekaz komunikacyjny. Funkcje operatorów różnią się w zależności od poziomu językowego, na którym występują. Mogą mieć formę morfemów, jednoelementowych leksemów lub konstrukcji złożonych. Autorzy, omawiając poszczególne poziomy języka, przedstawiają właściwe im funk-

cje operatorów. Na poziomie ideacyjnym łączy się to z procesami derywacyjnymi. Omawiają zatem szczegółowo różne typy formantów słowotwórczych, sposoby derywacji i modele słowotwórcze. Piszą także o funkcjach komunikacyjnych termów (predykatów i argumentów).

W rozdziale dotyczącym analizy komunikacyjnej tekstu autorzy podkreślają, że między jednostką językową a efektem komunikacyjnym, jaki wywołuje, może zachodzić relacja izomorficzności (zgodności postaci formalnej z efektem komunikacyjnym) lub nieizomorficzności (rozbieżności postaci formalnej i funkcji komunikacyjnej). Sprowadzanie wszystkich jednostek tekstu do postaci izomorficznej prowadzi do wykrycia bazy interpretacyjnej tekstu, a dalej — konfiguracji bazowej, na którą składają się jednostki predykatowo-argumentowe i relacje między nimi. Proces ten nosi nazwę rozkładu predykatywnego. Poza rozkładem predykatywnym analiza tekstu wymaga również umieszczenia wyodrębnionych układów predykatowo-argumentowych w scenariuszu czasowo-przestrzennym, rekonstrukcji sensów peryferycznych (konotacji) i eliminowania sensów interakcyjnych, które przynależą do innego poziomu języka. Autorzy wprowadzają również w zagadnienie wartościowania na poziomie ideacyjnym, twierdząc, że „standardy semantyczne (...) posiadają również standardowe wartości" (t. 1, s. 297). Oceny takie wynikają z przyjętych przez dane społeczeństwo norm i można przyjąć, że mają charakter obiektywny (w przeciwieństwie do ocen subiektywnych, właściwych dla poziomu interakcyjnego).

Autorzy operują też pojęciem trybów komunikacyjnych, czyli możliwych sposobów kontaminacji standardów semantycznych, które odnoszą się do tego samego fragmentu rzeczywistości. Zaliczają do nich metaforę, metonimię i porównanie.

Drugi tom książki dotyczy poziomu interakcyjnego i poziomu organizacji dyskursu.

W części opisującej poziom interakcyjny (dotyczący relacji między nadawcą i odbiorcą) autorzy ustosunkowują się do wcześniejszych osiągnięć językoznawstwa, proponując niekiedy własne modyfikacje i uściślenia. Odnoszą teorię trzech poziomów języka Hallidaya do opisywanych przez Karla Bühlera i Romana Jakobsona funkcji języka. Funkcja przedstawieniowa jest realizowana na poziomie ideacyjnym, funkcję zaś ekspresywną i impresywną chcą traktować łącznie jako występujące na tej samej płaszczyźnie — poziomie interakcyjnym. Wiele miejsca poświęcają teorii aktów mowy, akt mowy bowiem uważają za podstawową jednostkę opisu interakcji. Stwierdzają, że wyróżniona przez Johna Austina perlokucja nie może być przedmiotem opisu języka, ponieważ zależy od układu pozajęzykowego. Przestrzegają też przed widocznym w koncepcji Johna Searla izolowaniem poziomu ideacyjnego. Zaznaczając, że w tradycyjnym opisie gramatycznym teoria aktów mowy nie była wykorzystywana, proponują własną próbę gramatykalizacji jej zasad, co pozwoli osiągnąć pełny opis wszystkich funkcji językowych. Dalej przedstawiają definicję kluczowego pojęcia interakcji oraz omawiają jej strukturę. Za mikrojednostkę (jednostkę podstawową) interakcji uważają akt mowy, za makrojednostkę — konwersację, która zakłada osiągnięcie przez mówiących określonego, globalnego celu komunikacyjnego. Przedstawiają reguły rządzące konwersacją, zaznaczając wyraźnie, że mają one charakter postulatów, pozwalających na dostosowanie środków konwencjonalnych nawet do niepowtarzalnych warunków i pozostawiają możliwość twórczego wyboru środków językowych. Z pojęciem konwersacji nieodłącznie wiąże się pojęcie strategii konwersacyjnej, przez którą rozumieją świadomie kierowany przez nadawcę i interpretowany przez odbiorcę spójny ciąg aktów mowy, za pomocą którego dążą oni do osiągnięcia wspólnie akceptowanego celu komunikacyjnego (t. 2, s. 55). Ma ona zazwyczaj charakter twórczy i nieprzewidywalny, jest regulowana przyjętymi w danym kręgu kultury konwencjami komunikacyjnymi.

Wśród strategii komunikacyjnych wyróżniają strategie informacyjno-weryfikacyjne, aksjologiczno-emotywne, behawioralne i metadyskursywne. Wymieniają właściwy im cel, typy występujących w nich aktów mowy, podstawowe operacje oraz parametry. Stosują przy tym dodatkowo nadrzędny podział na strategie antagonistyczne (gdy cele uczestników komunikacji nie są zbieżne) i nieantagonistyczne (w przypadku

zbieżności celów). Wprowadzają również pojęcie antystrategii, gdy „partner blokuje każde posunięcie rozmówcy lub w sposób ukryty dąży do uniemożliwienia prowadzenia strategii oponenta" (t. 2, s. 59).

Schodząc na niższy poziom opisu, autorzy przedstawiają typologię operatorów interakcyjnych. Poziom interakcyjny bowiem, to wedle tej koncepcji „zbiór minigramatyk rozmaitych operatorów interakcyjnych, w którym każdy posiada własne reguły użycia, określające warunki gramatyczne, semantyczne i sytuacyjne jego zastosowania" (t. 2, s. 18). W tym miejscu poddają krytyce klasyfikacje J. Austina i J. Searle'a, które uważają za niekompletne i budowane na filozoficznych, nie zaś językoznawczych założeniach. Proponowana przez nich typologia operatorów wykorzystuje założenia teorii aktów mowy, ale modyfikuje ją i uzupełnia. Pierwszym krokiem w badaniu zjawisk interakcyjnych powinna być bezpośrednia analiza tekstów konwersacji, polegająca na wykryciu obecności operatorów interakcyjnych, dalej określenie ich repertuaru dla konkretnego typu aktów mowy i sformułowanie kryteriów odróżniających jeden typ od drugiego. Wyróżniają operatory modalne, emotywno-oceniające, działania i metaoperatory perswazyjne, przy każdym z typów podają cel i przykładowe sposoby użycia.

Autorzy piszą także o konwencjonalizacji aktów mowy, której częstym wynikiem jest rytualizacja. Istnienie tego procesu każe wątpić w słuszność wydzielania osobnego typu aktów mowy — deklaratywów (J. Searle), które wyróżnia tylko wysoki stopień konwencjonalizacji i które ze względu na funkcje można przyporządkować do poszczególnych typów aktów mowy.

Druga część książki dotyczy poziomu organizacji tekstu i składa się z opisu gramatyki parafrazowania, gramatyki organizacji dyskursu i gramatyki organizacji tekstu.

Wariantywność jednostek językowych oraz możliwość formułowania tej samej treści na różne sposoby jest głównym założeniem gramatyki parafrazowania. Gramatyka parafrazowania przedstawia bowiem „wszystkie możliwości systemowe wyrażania tej samej reprezentacji kognitywnej" (t. 2, s. 143). Autorzy poruszają tu problem synonimiczności w języku, postulując, by także w przypadku synonimii kierować się kryterium funkcjonalności danej jednostki, nie zaś kryterium formalnym. Przechodząc do omówienia sposobów przekształcania tekstu, rezygnują z pojęcia transformacji, zastępując je pojęciem wyboru gramatycznego, ponieważ — jak twierdzą — między jednostkami komunikacyjnymi występują nie tylko związki formalne, ale także treściowe. Aby przybliżyć to zagadnienie, szczegółowo opisują proces rozkładu predykatywnego, prowadzący do wykrycia gramatycznej bazy wyboru wariantów realizacji. Dalej przedstawiają mechanizmy wyboru gramatycznego według reguł przekształcania ilościowego oraz jakościowego przez substytucję funkcjonalnie pokrewnych jednostek, transformację morfologiczno-strukturalną i strukturalno-leksykalną oraz konwersję.

Rozdział dotyczący gramatyki organizacji dyskursu zawiera przede wszystkim typologię operatorów organizacji dyskursu i typologię operatorów organizacji tekstu.

Operatory organizacji dyskursu to jednostki przeznaczone do nawiązywania, podtrzymywania i kończenia kontaktu oraz zrytualizowane formuły, wprowadzające z góry ustalone sposoby zachowania się werbalnego, formuły przyciągania uwagi, operatory aktywizacji kontaktu, operatory korekcji, operatory wprowadzające pauzy wypełnione. Operatory organizacji tekstu funkcjonują jako znaki segmentacji, spójności i hierarchizacji informacji.

W rozdziale dotyczącym gramatyki organizacji gatunków tekstu autorzy zajmują się analizą poszczególnych stylów języka (potocznego, naukowego, publicystycznego, literackiego) i właściwych dla nich gatunków, a także problematyką stylu mieszanego i procesem stylizacji, określając możliwe sposoby tworzenia tekstów stylizowanych. Postulują, by nadrzędnym kryterium w opisie gatunków był cel komunikacyjny, a nie jak dotąd zasada statystyczna, wedle której o tożsamości gatunku świadczyła ilość użytych w nim określonych środków językowych. Środki te przypisywano różnym poziomom języka tradycyjnej gramatyki opisowej (środki foniczne, morfologiczne, składniowe i leksykalne). Nie uwzględniano w tym ujęciu celowości ich użycia, a badania nad sty-

listyką miały charakter autonomiczny. Autorzy pragną przezwyciężyć tę autonomię przez włączenie problematyki stylistycznej do ogólnego modelu opisu gramatycznego.

Omawiając poszczególne style, formułują (zgodnie z wcześniejszym założeniem) właściwy im cel komunikacyjny, a wyborowi środków językowych przypisują rolę drugorzędną. Następnie określają warunki konieczne do wyróżnienia tekstów prototypowych dla danego stylu, w których wyznaczniki stylu występują w sposób regularny. Dalej autorzy omawiają specyfikę komunikacji właściwej danemu stylowi, szczegółowo przedstawiają (z podaniem przykładów) typowe dlań formy i gatunki, wymieniają jego wyznaczniki, a w części podsumowującej poddają analizie typowe teksty danego stylu.

Dwutomowa książka A. Awdiejewa i G. Habrajskiej jest ważna i interesująca, ponieważ wprowadza w nową koncepcję gramatyki komunikacyjnej. Koncepcja ta otwiera drogę do nowego i całościowego opisu języka. Na szczególną uwagę zasługuje rzetelnie przeprowadzona typologia operatorów na wszystkich poziomach języka, a także pierwsza na gruncie polskim próba opisu gramatyki parafrazowania. Niewątpliwym walorem książki jest opatrzenie wywodu czytelnymi przykładami, a także konsekwencja w stosowaniu przyjętego kryterium efektu komunikacyjnego.

Koncepcja gramatyki komunikacyjnej jest pomysłem nowym, ale opiera się w znacznym stopniu na wcześniejszych teoriach językoznawczych. Z jednej strony w podstawowych założeniach korzysta z osiągnięć gramatyki funkcjonalnej i etnolingwistycznej koncepcji języka B. Malinowskiego, bazuje na trzech poziomach języka wyróżnionych przez M. Hallidaya, przyjmuje i przystosowuje do swoich potrzeb teorię aktów mowy, z drugiej zaś kontynuuje także w pewien sposób tradycję gramatyki generatywnej, podejmuje szeroko problem operatorów, który także ma już swoją językoznawczą tradycję. Problematyka operatorów została w sposób wyczerpujący omówiona w książce A. Awdiejewa *Gramatyka interakcji werbalnej* (Kraków, 2004), a we współautorskiej książce Awdiejewa i Habrajskiej znalazła swoje przedłużenie i zwieńczenie.

Adam Głaz

Blaski i cienie dwujęzyczności

Mary Besemeres i Anna Wierzbicka (red.), *Translating Lives. Living with Two Languages and Cultures*. St Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 2007, 181 s.

Podczas lubelskiej konferencji na temat podmiotu, w październiku 2004 roku, mówiąc o dwujęzyczności i dwukulturowości Anna Wierzbicka stwierdziła, że żyje w stanie ciągłego rozdarcia między dwoma językami i kulturami — polską i anglosaską (australijską). W dyskusji Jerzy Bartmiński zapytał, czy byłoby uzasadnione, by dla określenia tego rodzaju stanu używać terminu „wielogłosowość" lub „polifoniczność". Referentka stanowczo odparła, że nie, bo właśnie jest to rozdarcie, wewnętrzne rozbicie i związane z nim często doświadczenie niepewności i niemocy. Szerszą prezentację tych problemów przynosi książka *Translating Lives. Living with Two Languages and Cultures* [*Życiorysy przetłumaczone. Życie w dwóch językach i dwóch kulturach*], wspólnie zredagowana przez Annę Wierzbicką i Mary Besemeres (matkę i córkę) zbierająca relacje dwunastu osób, które doświadczyły w swoim życiu cierpienia i błogosławieństwa dwujęzyczności i dwukulturowości, a właściwie wielojęzyczności i wielokulturowości. Książka jest więc zapisem osobistych przeżyć, próbą wsłuchania się w wewnętrzne „ja" konkretnych ludzi, odczytania tego, co może o sobie powiedzieć doświadczający i mówiący „podmiot, do którego dostęp można uzyskać tylko 'od wewnątrz'" (s. xv, za Haimanem 2005: 115).

Opisane w tomie doświadczenia pochodzą od osób o podobnym statusie społecznym, zainteresowaniach i profesjach, choć różnych drogach życiowych. Oprócz redaktorek, głos za-

biera w niej pięcioro lingwistów (Michael Clyne, Zhengdao (Veronica) Ye, Jock Wong, Kyung-Joo Yoon, Anna Gladkova), dwoje profesorów innych dyscyplin (Brij V Lal, Andrea Witcomb), dwie pisarki (Kim Scott, Eva Sallis) oraz jedna tłumaczka i dziennikarka (Irene Ulman). Ów brak różnorodności w sensie społecznym i zawodowym jest rekompensowany zróżnicowaniem językowym autorów artykułów. Ocieramy się zatem o język polski (Besemeres, Wierzbicka), rosyjski (Ulman, Gladkova), niemiecki i holenderski (Clyne), portugalski (Witcomb), kantoński i mandaryński (Wong), szanghajski, czasami uznawany za dialekt języka wu (Ye), koreański (Yoon), arabski (Sallis), fidżyjsko-hindi, hindi-urdu i fidżyjski (Lal) oraz australijski język noongar (Scott), a wszystko w porównaniu z australijską odmianą angielszczyzny. Różne są także losy bohaterów, które sprawiły, że znaleźli się oni w takiej, a nie innej sytuacji. Mamy zatem autorów, którzy urodzili się i wychowali w Australii, a język inny niż angielski poznali w domu (Besemeres, Clyne) lub zaczęli się go uczyć jako dorosłe osoby, odkrywszy swoją drugą tożsamość (Scott, Sallis). Inni dokonali świadomego wyboru w dorosłym wieku, często emigrując z powodów rodzinnych (Wierzbicka, Ye, Yoon). Dla jeszcze innych wyjazd z ojczyzny (nie zawsze z myślą o emigracji) wiązał się ze studiami lub pracą (Wong, Gladkova, Lal). Najbardziej przejmujące są jednak relacje osób, które znalazły się w Australii w wieku szkolnym nie z własnej woli, a więc jako osoby świadome, lecz nie do końca rozumiejące, co przeżywają (Ulman, Witcomb).

Różnie też poszczególni autorzy swoje doświadczenia opisują, zawsze jednak przewija się tam nuta niepewności, odkrycie, że jest się (i zawsze się będzie) kimś nie do końca zrozumianym w tej czy innej kulturze, niepotrafiącym utrafić w sedno sprawy w tym czy innym języku. W czterech przypadkach (Besemeres, Clyne, Scott, Sallis) niepewność ta wynika z niedoskonałej znajomości języka innego niż angielski lub kultury innej niż australijska (bądź ogólniej: anglosaska), częściej jednak ze zderzenia z tą właśnie kulturą na skutek różnorakich życiowych wyborów i perypetii. I tak, Zhengdao Ye pisze o tęsknocie za ojczystym językiem i nieustannej konieczności ubierania chińskich myśli w angielskie słowa: „Chociaż angielski stał się głównym językiem służącym do porozumiewania się, jest on zaledwie cieniem mojego 'ja'." (s. 58–59). Jock Wong i Kyung-Joo Yoon zwracają między innymi uwagę na irytującą, z ich punktu widzenia, częstość podziękowań i przeprosin w kulturze australijskiej w porównaniu z kulturami dalekiego wschodu (chińską i koreańską). Przeradza się to nawet w tyleż podświadome co nieuzasadnione oczekiwanie, iż Australijczycy wyzbędą się tego zwyczaju w kontaktach z Azjatami (Wong, s. 80). Anna Wierzbicka precyzyjnie analizuje konotacje kilku polskich i angielskich słów, które mimo istnienia odpowiedników w drugim języku są niezastąpione do tego stopnia, że czasami, jak wynika z jej relacji, lepiej nie powiedzieć nic lub uciec się do odległego znaczeniowo frazesu niż tylko przybliżyć się do zamierzonego znaczenia z poczuciem porażki. Emigracja w wieku szkolnym, której doświadczyły Irene Ulman i Andrea Witcomb, skutkuje emocjonalną niepewnością i niestabilnością w kontaktach rodzinnych. W rozmowie ze swoimi dziećmi Ulman musi dokonywać ciągłego wyboru między rosyjskim i angielskim. Z kolei Witcomb po dłuższym czasie rozłąki spotyka się z ojcem, który przybywa do Australii kilka lat po niej. Od tego momentu ich językiem staje się angielski, na skutek czego relacje między nimi, kształtowane przez język portugalski, tracą dawną zażyłość, a świat przeżyć zbudowany przez ten język znika bezpowrotnie. Zmiana języka to czasami także problem własnego imienia – Anna Gładkova przeżywa rozterki co do tego, które z ponad pół tuzina rosyjskich wersji jej imienia jest tym, którego ma używać w Australii. Konieczność wyboru jest dla niej z jednej strony ekscytującym wyzwaniem (kim jestem? kim chcę być w oczach innych?), lecz z drugiej bolesną stratą wszystkich innych imion i kryjących się za nimi „tożsamości". W języku angielskim przeżycia tego typu znakomicie ilustruje powiedzenie *a square peg in a round hole* (dosł. 'kwadratowy kołek w okrągłej dziurce') – można się gdzieś zainstalować w miarę mocno, ale trudno mówić o komforcie takiej sytuacji; obszary niedopasowania będą zawsze uwierać. Bardzo trafnie podsumowuje to

Brij Lal: „Przeżywałem i przeżywam wiele momentów ... desperacji, kiedy w moim językowo rozczłonkowanym umyśle panuje chaos, kiedy nie mogę znaleźć słów w żadnym języku, by wyrazić to, co chcę...; kiedy czuję się niejako spętany i bezradny, ... nie należąc ani tu, ani tam" (s. 34).

Nie są to jednak relacje wyłącznie pesymistyczne. Na przykład dla Jocka Wonga przybycie do Australii było, mimo wielu problemów, powiewem świeżego powietrza, odkryciem wolności osobistej, indywidualnych pragnień i preferencji – wartości nieobecnych lub bardzo przytłumionych w jego ojczystym Singapurze. Wielojęzyczność i wielokulturowość poszerza przy tym ogląd świata, pozwala wyjść poza schematy myślowe, wzbogaca osobowość a nawet pozwala na zyskanie nowej. Michael Clyne mówi: „Nie wyobrażam sobie życia bez posługiwania się co najmniej dwoma językami... Potrzebuję przynajmniej dwóch, aby być sobą" (s. 25). Jego wychowywana dwujęzycznie córka zadała kiedyś pytanie swojemu nauczycielowi: „Czy nie nudzi Pana mówienie w jednym języku?" (s. 24). Jeśli przy tym owo odkrywanie innej kultury i języka odbywa się świadomie w dorosłym wieku, pozwala ono na dojrzałą refleksję nad naturą języka, rolą kultury i określenie swojego miejsca w relacji do nich. Eva Sallis wyraża to w sposób metaforyczny: ucząc się arabskiego doceniła precyzję angielszczyzny, która jest jak mozaika, a arabski jak obraz olejny (s. 158). Autorka przyrównuje obcy język do przybranej matki, która „może kochać jak rodzona, ale niekoniecznie; przynosi niepewność i może odrzucić, ale jest dla ciebie ratunkiem ...; arabski jest dla mnie właśnie tym: wyzwolił mnie od uprzedzeń świata zachodniego, od uprzedzeń strachu i od moich słabości; adoptował mnie i wychowuje, pozwalając funkcjonować ... między kulturami" (s. 159).

Język może być także kluczem do kondycji człowieka w sensie bardziej dosłownym. Okazuje się bowiem, że promowana w kulturze anglosaskiej (australijskiej?) wartość niezależności, indywidualności i nietykalności osobistej przestrzeni może ograniczać i zubażać kontakty międzyludzkie, co często prowadzi do depresji, przy czym samo to słowo należy do świata anglojęzycznego. Jock Wong pisze, że w Australii stany depresyjne są o wiele częstsze niż w Singapurze, gdzie ludzie również doświadczają trudnych stanów psychicznych, ale nie „depresji". A może tylko nie nazywają ich w ten sposób? A może nie jest to „tylko" – może nie nazywając ich, nie dają im szansy zaistnienia? Podobnie, choć w mniej poważnej sprawie, wypowiada się Anna Gladkova: wydaje się, że Australijczyków rzadziej od Rosjan boli głowa, a może tylko rzadziej o tym mówią.

Czasami relacje autorów artykułów są jednak nieco niezrozumiałe, a ich poglądy trudne do przyjęcia lub przynajmniej zastanawiające. Na przykład Jock Wong wyraża nadzieję, że istnieje pewien abstrakcyjny typ osobowości „neutralny kulturowo", zdolny bez wysiłku wchodzić w relacje z ludźmi z jakiejkolwiek kultury (s. 81–82). Jest to osobowość, której autor poszukuje w sobie. Rodzi się pytanie, czy nie na próżno, czy taka „persona" rzeczywiście istnieje? A nawet jeśli tak, to czy byłaby rzeczywiście w stanie porozumieć się z kimś, kto *jest* obciążony kulturowo? Czy byłaby w ogóle zdolna do relacji z kimkolwiek? W sposób bardziej umiarkowany i łatwiejszy do przyjęcia nadzieje tego typu formułuje Kyung-Joo Yoon, odwołując się do Naturalnego Metajęzyka Semantycznego (w rozumieniu Wierzbickiej) i istnienia pojęć nie tyle „pozakulturowych", co obecnych we wszystkich kulturach. Czytając książkę, przekonujemy się nie tylko o wadze kształtującej nas kultury, lecz także naszych osobistych przeżyć. Jak mówi Brij Lal, „każdy z nas jest wytworem swojej historii" (s. 36).

Książka „wymyślona" i zredagowana przez Besemeres i Wierzbicką jest niezbyt obszerna (ok. 180 stron), co jednak w żaden sposób nie może być traktowane jako zarzut. Jest ładnie wydana, z pięknie zaprojektowaną okładką, czytelnym i miłym dla oka składem i krojem czcionki; zawiera notki biograficzne na temat autorów tekstów i indeks. Nieco do życzenia pozostawia jednak jakość papieru. Raczej nietrafne wydają się także pewne decyzje redakcyjne: bibliografia nie jest zbiorcza, lecz podzielona na rozdziały i umieszczona na końcu książki, podobnie przypisy. Bardzo utrudnia to czytanie – zdarza się, że odniesienia do źródła trzeba szukać najpierw w przypisach, skąd czytelnik jest odsyłany do

rozczłonkowanej bibliografii. Jest to z pewnością wygodne z redakcyjnego punktu widzenia, lecz mało przyjazne dla odbiorcy.

Atutem książki jest jednak świetnie napisany wstęp – co nie dziwi, zważywszy na klasę redaktorek – w którym w sposób zwięzły wypunktowane są najważniejsze zagadnienia wielojęzyczności i wielokulturowości: relacja między językiem a kulturą, między tożsamością osoby a jej językiem i kulturą, problem tłumaczenia i nieprzetłumaczalności, punktu widzenia i perspektywy, funkcji języka jako narzędzia komunikacji, lecz także, a może nade wszystko, narzędzia ściśle związanego z myśleniem, emocjami i uczuciami (s. xvii, za Davidem Maloufem 2003).

Niech pierwsze zdanie wstępu posłuży również jako końcowa konstatacja niniejszego omówienia: „Większość ludzi na świecie jest dwujęzyczna" (s. xiii). Polakom doświadczenie to jest najczęściej obce, a zatem warto, by książki tego typu uświadamiały nam, iż to, co użytkownicy jednego języka „uznają za rzeczywistość, jest tak naprawdę pewną jej interpretacją" (s. xiv). Książka pokazuje, jak bardzo naiwny jest obraz utożsamiający wielokulturowość wyłącznie z egzotycznym jedzeniem, strojami i zwyczajami (s. 79). Dla wszystkich zainteresowanych zagadnieniami wielojęzyczności, wielokulturowości, rolą języka i kultury w życiu człowieka lub rozważających emigrację jest to lektura obowiązkowa.

Haiman, John. 2005. Review of Mary Besemeres' *Translating One's Self. Culture and Psychology*, 11 (1). 111–116.

Malouf, David. 2003. Made in England: Australia's British Inheritance. *Quarterly Essay*, 12. 1–66.

Agnieszka Jankowska

ŚWIAT SUBKULTUR PRZEZ PRYZMAT JĘZYKA

Ewa Kołodziejek, *Człowiek i świat w języku subkultur*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2005, 274 s.

Czy członek subkultury młodzieżowej widzi świat inaczej niż przeciętny użytkownik języka polskiego? Po lekturze książki *Człowiek i świat w języku subkultur* Ewy Kołodziejek, śmiało można rzec — tak. Autorka prezentuje wyniki 12-letniej pracy badawczej nad leksyką i frazeologią wybranych grup społecznych. Zebrany materiał posłużył do rekonstrukcji obrazu świata tych grup. Patronami takiego podejścia do materiału językowego są Wilhelm Humboldt, Franz Boas, Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf, a także Stanisław Grabias. Język jest kluczem do kultury, kluczem do myśli, język daje nam możliwości konceptualizacji rzeczywistości i jej oceny, a przez to kształtowania świadomości jego użytkownika.

Ważną kwestią dla autorki jest rozróżnienie pojęć *socjolekt* i *język subkultur*. Termin *socjolekt* wprowadził A. Wilkoń na nazwanie odmian środowiskowych języka ogólnego, charakterystycznych dla grup społecznych, związanych ze sobą relacjami zawodowymi, kulturowymi lub towarzyskimi. Socjolekt, obok żargonu i slangu, mógłby być synonimem *języka subkultur*, ale z pewnym zastrzeżeniem: nie każdy socjolekt może być językiem subkultur, gdyż ten ostatni jest narzędziem komunikacyjnym wspólnot młodzieżowych, socjolekt zaś to język całej wspólnoty (bez względu na wiek), połączonej jakimś rodzajem więzi społecznych.

Praca koncentruje się na pięciu subkulturach, tj. na socjolekcie przestępczym, żołnierskim, języku kibiców piłkarskich, hip-hopu oraz socjolekcie studenckim. Trzy pierwsze są subkulturami zamkniętymi i najczęściej będącymi w konflikcie z prawem, dwie kolejne są jawne i otwarte.

Autorka rozpoczyna prezentację materiału od języka grup przestępczych, który charaktery-

zuje tajność, ekspresywność i zawodowość. Kołodziejek omawia sposoby kamuflowania słów (np. neosemantyzacja, rozbijanie struktur wyrazów), *grypserę* oraz językowy obraz świata z niej wynikający. Ogólnie, *grypserze* można przypisać funkcję szkoleniową, rozróżniająco-integrującą i konspiracyjną. Język tej subkultury kreuje negatywną wizję świata, przepojoną agresją i wulgaryzmami. Ci, którzy posługują się tym specyficznym językiem, należą do „elity" więziennej, ci zaś, którzy nie kontaktują się w ten sposób, znajdują się na marginesie wspólnoty. Słowo, oprócz funkcji komunikatywnej, pełni tutaj również funkcje magiczne, tj. ma działanie sprawcze. Użytkownicy tego języka wierzą w moc formuł, np. „bluzg" czy „wiącha", czyli przeklinanie członka grupy, który w przypadku „bluzga" może powrócić do „łask" grupy, a w przypadku „wiąchy" jest ostatecznie odsunięty od społeczności więziennej. W kulturze współczesnej obserwuje się od lat przenikanie języka przestępczego do potocznego, co może dziwić, zważywszy, iż *grypsera* jest gwarą tajemną, której nie można używać poza zakładem karnym. Dużą frekwencję leksemów pochodzących z grypsery współcześnie zauważa się także w języku dziennikarzy, żołnierzy czy kibiców piłkarskich, np. *bajer, git, bluzg, kumać, kimać, brechtać się, kiblować, garować, rozkminiać, pucować się*.

Kolejną grupą społeczną, której język bada autorka, jest środowisko żołnierzy poborowych. Odmiana ta stoi w opozycji do języka, którym pisane są regulaminy i rozkazy wojskowe. Socjolekt ten charakteryzuje się skrótowością, lapidarnością i schematyzmem. Warto zaznaczyć, że dominuje w nim humor i kpiarskie podejście do wojskowej codzienności, np. nazwy żołnierzy z różnych poborów (*zimorodki, mikołaje, manifesty* itp.), żołnierzy różnych specjalności, np. *muchozole* (wojsko chemiczne), nazwy służb, sprzętów, stopni i funkcji wojskowych, pomieszczeń, wyposażenia żołnierza, broni.

Z analizy badaczki wynika, że poborowi mają negatywny stosunek do służby wojskowej, a ich mowa jest dość silnie zwulgaryzowana, co jest efektem agresywnych zachowań członków tej grupy społecznej. Autorka omawia również zjawisko „fali" w wojsku, jako rytuału inicjacyjnego, mającego swe wykładniki także w języku. Język, jakim się posługują żołnierze, cechuje agresja, przemoc i wulgarność. Praca zawiera liczne przykłady leksemów charakterystycznych dla tej subkultury oraz przykłady twórczości wojskowej, np. piosenki nt. upływającego czasu do rezerwy, wyrażające pogardę *starego wojska* dla *kotów*, o miłości, o stosunku do wojska i przełożonych.

Dla kibiców piłki nożnej język to podstawa *communitas*. Z tekstów, jakie tworzą, wynika podział na swoich i obcych, tj. na lepszych i gorszych. Wspólnota, jaką budują, jest „czasowa", gdyż związana z momentem rozgrywania meczu. Kołodziejek pokazuje działalność takich grup zorganizowanych, które nazywa wspólnotami totemicznymi. Ci pseudokibice kreują się na współczesnych rycerzy walczących o godło, barwy i flagi swoich drużyn, ryzykujących własnym zdrowiem, a jak pokazują fakty, często także własnym życiem. Grupa kibiców posługuje się własnym kodeksem honorowym, jednak motywacją ich zachowań językowych zawsze jest agresja, przemoc, ksenofobia, a także antysemityzm. Subkultura ta, podobnie jak opisane wyżej, ma charakter zamknięty i agresywny. Język, jakim się posługuje, jest przepojony wulgaryzmami i obelgami pod adresem drużyny przeciwnej. Często ta stadionowa twórczość bazuje na znanych melodiach czy piosenkach, np.:

Czy wygrasz, czy nie,
Ja i tak kocham cię,
Bo najlepsza w Polsce jest,
Pogoń Szczecin MKS.

Globalną, nazywa badaczka subkulturę *hip-hopu*, tzn. tych, którzy tworzą lub słuchają tego rodzaju muzyki. Zrodziła się ona pod koniec lat 70. w Stanach Zjednoczonych, w Polsce zaś jest silnie obecna od lat 90. Zjawiska, jakie świadczą o przynależności do tejże grupy, to *rap, graffiti* i *break dancing*. W języku tej subkultury uderza przede wszystkim ogromny wpływ języka angielskiego, np. *writer, oldskul, longer* itp., a także nader częste skracanie wyrazów, np. *bry, cze, 3msie* itp.

Autorka analizuje teksty hiphopowe, w oparciu o które rekonstruuje obraz rzeczywistości, np. szacunek dla ludzi z „branży", którzy „robią swoje", niechęć do pozerstwa i skomer-

cjonalizowanej rzeczywistości, przy jednoczesnym kulcie pieniądza, wizerunek kobiety zawężony do urody i głupoty, życie to zabawa, której towarzyszy muzyka i marihuana. *Hip-hop* to kultura wielkiego miasta, która integruje ludzi młodych bez względu na pochodzenie, narodowość czy ustrój społeczny.

Autorka za S. Grabiasem akceptuje istnienie socjolektu studenckiego. Daje obszerny wykaz słownictwa (wielość synonimów) z zakresu wybranych obszarów znaczeniowych. Subkultura ta jest alternatywną wobec kultury narodowej, a peryferyjną wobec *grypsery*. Język, który stanowi podstawę konstytuującą grupę, nie jest obligatoryjny jak w przypadku *grypsery* czy języka wojskowego. Język studentów nastawiony jest na ekspresję, a nie zawodowość, stąd duża liczba synonimów. Obraz świata, jaki wyłania się z tego języka, jest zdominowany przez „wspólnotę śmiechu" i wiecznego „teraz", uproszczenie więzi społecznych, radość i otwartość.

Na koniec warto dodać, iż książka zawiera indeks cytowanych wyrazów, które przecież wyróżniają i konstytuują posługujące się nimi grupy. Każda z omówionych subkultur posiada specyficzne słownictwo zrozumiałe tylko dla jej członków. Jak na pracę socjolingwistyczną przystało, autorka do analiz językowych dołącza opisy zachowań rytualnych (np. *fala*), obyczajów czy życia codziennego.

Liliya Potapenko

O GATUNKACH MOWY — SYNTEZA POLSKIEGO STANU BADAŃ

Bożena Witosz, *Genologia lingwistyczna. Zarys problematyki*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, 261 s.

Współczesna genologia polska obfituje w wiele prac dotyczących gatunków literackich, a także publicystycznych, naukowych, religijnych itp., które wyszły spod pióra Stefanii Skwarczyńskiej, Michała Głowińskiego, Teresy Dobrzyńskiej, Stanisława Gajdy, Antoniego Furdala, Anny Wierzbickej, Anny Duszak, Aleksandra Wilkonia, Jerzego Bartmińskiego, Barbary Bonieckiej, Moniki Zaśko-Zielińskiej, Bożeny Witosz, Marii Wojtak i innych. Jednak przemiany form gatunkowych wymagają ciągłego rozwijania i pogłębienia badań. Znaczącym dokonaniem na polu systematyzacji teoretycznych podstaw gatunków mowy jest książka Bożeny Witosz pt. *Genologia lingwistyczna. Zarys problematyki*. Autorka podjęła trud przedstawienia w formie opisu zagadnień współczesnej genologii: „w miarę możliwości zintegrowanego, spójnego, ale i »prawdziwego«, nieodbiegającego od społecznych wyobrażeń" (s. 7). Uwzględniono więc w książce różne teorie, koncepcje, znaczące kategorie i pojęcia z zakresu współczesnych badań nad gatunkiem.

Sama nazwa książki *Genologia lingwistyczna* jest deklaracją co do zakresu badań genologicznych. Czy genologia ma być jedna, niepodzielna czy dzielona na literacką i językoznawczą? Autorka tłumaczy swoją decyzję dodania przydawki „lingwistyczna" tym, że dotąd genologię stale kojarzono z wielką tradycją badań nad systematyką form literackich. Właśnie ta decyzja budzi wątpliwości. Czy łączne ujęcie wszystkich zagadnień genologicznych z dziedziny *universum* mowy, nie byłoby lepszym rozwiązaniem naukowym? Czy *genologia lingwistyczna* rzeczywiście jest odrębną dyscypliną naukową, wobec *genologii literaturoznawczej*, choć ta ma niewątpliwie dłuższą tradycję i korzeniami tkwi w antycznej retoryce. W końcu niezmienny pozostaje obiekt badań — gatunek mowy, natomiast zmianom ulega jedynie jego zakres: tylko teksty literackie czy też teksty użytkowe i inne.

Mimo że argumenty za rozdzielaniem sfer genologii językoznawczej od literaturoznawczej uważam za nieprzekonujące, trudno nie zaakceptować autorskiej koncepcji genologii, łączącej wielką tradycję badań form literackich (s. 8) i dokonania lingwistyki tekstu. Autorka czerpie

inspiracje z metodologii współczesnych badań analizy tekstu (dyskursu) (s. 8). Szkoda tylko, że zamierzając przedstawić całe uniwersum mowy, gubi z pola widzenia znaczącą grupę zjawisk — mam tu na myśli gatunki folkloru. Wydaje się, że swoistość ich form gatunkowych ze względu na bliskie relacje zachodzące między folklorem a literaturą i tekstami użytkowymi, zwłaszcza ustnymi, są warte uwagi.

Monografia składa się z dwu części o charakterze teoretycznym: pierwsza pt. *Teoretyczne konteksty genologii lingwistycznej* przedstawia szeroką panoramę problemów, której centrum stanowi gatunek mowy, druga zaś część pt. *Podstawy kategoryzacji universum mowy* poświęcona jest szczegółowej analizie kategorii gatunku, jego natury, struktury i odmian. Obramowanie części głównych ma kształt klasyczny: po słowie autorskim tłumaczącym intencje pracy następują *Uwagi wstępne*, przedstawiające autorską koncepcję genologii z odtwarzaniem logicznego łańcucha teoretycznych rozważań podjętych w książce i sygnalizowaniem obszaru włączonych do obserwacji horyzontów wiedzy humanistycznej. Rozprawę zamyka *Zakończenie*.

Praca została opatrzona solidną bibliografią (zawierającą 593 pozycji) i indeksem nazwisk (obejmującym 460 autorów). Brak tu tylko indeksu terminów i pojęć. Obecność streszczeń w językach angielskim i rosyjskim niewątpliwie docenią czytelnicy zagraniczni. Dobrym pomysłem wydawniczym jest udostępnienie czytelnikom fragmentów recenzji książki napisanych przez Teresę Dobrzyńską i Stanisława Gajdę, którzy usytuowali omawianą pozycję w szeregu najlepszych prac dotyczących gatunków mowy.

Jako podstawę rozważań nad fenomenem gatunku mowy autorka przyjęła dorobek genologii literaturoznawczej, koncepcję Michaiła Bachtina i jej kontynuację przez Annę Wierzbicką, także teorię gier językowych i podobieństwa rodzinnego Ludwiga Wittgensteina, która, z jednej strony, koreluje z koncepcją prototypów, z drugiej zaś — z klasyczną kategoryzacją *universum* mowy.

Dorobek genologii literaturoznawczej na gruncie polskim wywodzi się z koncepcji Stefanii Skwarczeńskiej. „Do wyraźnych śladów myśli uczonej" (zob. s. 22) w ustaleniu przedmiotu genologii i kryteriów wyznaczania gatunków autorka zalicza ogarnięcie systematyzacją kategorialną wszystkich tworów słownych zarówno literackich, jak nieliterackich, wzięcie pod uwagę kontekstu i traktowanie gatunku jako elementu świata form z wyodrębnieniem ich wyznaczników konstytutywnych. Autorka stosuje za Skwarczyńską rozróżnienia *rodzaju* i *gatunku* i uwzględnia kwestię ontologicznego statusu gatunku. Badaczka akcentuje dynamikę gatunku, przyjmując za teoretykami literatury Głowińskim (1983), Opackim (1999), Trzynadlowskim (1983), że gatunek na każdym etapie swego rozwoju podlega zarówno strukturalizacji, jak i destrukturalizacji, co powoduje rozluźnienie jego granic, „krzyżowanie się postaci gatunkowych", ewolucję form gatunkowych.

Podstawowe założenia genologii lingwistycznej B. Witosz przejmuje od Bachtina: 1) każda wypowiedź podlega specyfikacji gatunkowej; 2) istnieją normy gatunkowe; 3) gatunek jest plastyczny, otwarty i giętki; 4) ewentualna modyfikacja schematów gatunkowych następuje w czasie aktualizacji. Autorka broni Bachtina przed zarzutami Aleksandra Wilkonia, który bachtinowskiej teorii zarzucał schematyzm. Poddaje interpretacji kluczowe pojęcia i przedstawia własne stanowisko w kwestii podziału gatunków na *prymarne* i *wtórne*. Odwołuje się do licznych prac, w których odnajduje echo idei bachtinowskich (Hymes, Goffman, Gumperz, Okopień-Sławińska, Gajda, Kita, Wierzbicka, Witosz).

Dalszy etap kształtowania się „genologii lingwistycznej" to — wedle B. Witosz — propozycje Anny Wierzbickiej, która nie tylko korzysta z teorii Bachtina i z teorii aktów mowy (Searle, Austin), ale również sama wnosi nowe propozycje semantycznej interpretacji gatunku. Mimo uznania dla metody semantycznej w eksplikacji gatunków mowy autorka krytykuje absolutyzację intencji w definiowaniu gatunku i zarzuca Wierzbickiej niewłaściwe odczytanie propozycji Bachtina w tej kwestii. Uznając, że wypowiedź językowa jest raczej konglomeratem różnych intencji nadawcy, w swoich rozważaniach sama autorka nawiązuje do prac Żmudzkiego, Żmigrodzkiej, Ryana i Awdiejewa. Bożena Witosz nie podziela poglądów Wierzbickiej o całkowitym uzależnieniu gatunków mowy

od uwarunkowań kulturowych i nieistnieniu uniwersalnych *typów aktów* i *gatunków mowy*.

W podrozdziale pt. *Koncepcja prototypów we współczesnej lingwistyce i ich rola w definiowaniu kategorii pojęciowych* (62–80) autorka omawia *model klasyczny*, wywodzący się z „Metafizyki" Arystotelesa i modelu prototypów. Badaczka przyjmuje, że kategorie prototypowe są w porównaniu z klasycznymi bardziej *elastyczne* (s. 70–71).

Druga część rozprawy pt. *Podstawy kategoryzacji universum mowy* rozwija koncepcje tekstu i gatunku jako kategorii z zatartymi granicami. Podkreśla nadrzędną rolę podmiotu w kształtowaniu się formy gatunkowej i tropi „te ślady" w myśleniu o tekście, które wytyczyły drogę do uznania tej jednostki za kategorię „rozmytą" (s. 100). Przypisując Marii Renacie Mayenowej otwarcie etapu „postgramatycznego" w polskich badaniach nad tekstem, autorka akcentuje „czynnik ludzki w tworzeniu i odbieraniu tekstów" (s. 102), o którym mowa w pracach Boleckiego, Warchali, Wilkonia, Bartmińskiego, Bogusławskiego, Dobrzyńskiej, Duszak i innych.

W końcowej partii książki omówiono ewolucję form gatunkowych. Interesujące są zwłaszcza rozważania, w jaki sposób kontekst współczesnej kultury oraz rozwój nowych technologii przyczyniają się do powstania nowych gatunków. W podrozdziale pt. *Tekstowe aktualizacje gatunku* autorka akcentuje zasadniczą rolę podmiotu wypowiedzi i dokonuje analizy indywidualnej interpretacji konwencji gatunkowych w powieści Andrzeja Stasiuka *Jadąc do Babadag*. Autorskie rozważania w tym rozdziale dotyczą kwestii interferencji gatunkowej, a także zmian punktu widzenia w ramach jednego tekstu.

Podsumowując swoją rozprawę, autorka przypomina, że teoria genologiczna kształtuje się w atmosferze naukowej określonego czasu, a na koncepcji gatunku odciska swój ślad kontekst kulturowy. Uczona odnotowuje „mgławicowość" współczesnej kategorii gatunku, dążenie form gatunkowych do hybrydyzacji i odpowiednio do tego akcentuje konieczność zmian w metodologii badań nad gatunkiem, opracowania nowej typologii gatunków jako niezbędnego kontekstu interpretacyjnego dla konkretnych tekstów.

Zofia Cygal-Krupowa

CZESKA KSIĄŻKA O LINGWISTYCE KOGNITYWNEJ

Irena Vaňkowa, Iva Nebeská, Lucie Saicová Římalová, Jasna Šlédrová, *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2005, 343 s.

Książka licząca 343 strony przedstawia najważniejsze założenia językoznawstwa kognitywnego oraz podstawy teoretyczne i metodologiczne tego kierunku. Składa się ze wstępu, pięciu rozdziałów, zakończenia oraz obszernej bibliografii, tym cenniejszej, że obok opracowań ogólnych i polskich zawiera, mniej znane i dostępne polskiemu czytelnikowi, przede wszystkim czeskie, częściowo i słowackie prace językoznawcze w liczbie 205 pozycji.

We wstępie autorki szczegółowo przedstawiają ogólną problematykę zbiorowego opracowania, jego cele i zawartość. Wyjaśniają motywację użycia frazeologizmu *co na sercu, to na języku* jako tytułu językoznawczej publikacji naukowej. I otóż tego rodzaju wybór tłumaczą faktem, iż w pracy głównie jest mowa o człowieku i jego zmysłach, spośród których serce i język są najbardziej eksponowanymi organami ciała ludzkiego. Serce jest siedliskiem życia wewnętrznego człowieka, zaś język jest „głównym cielesnym organem mowy" (s. 11). Natomiast mowa to podstawowy sposób wyrażania tegoż „wnętrza człowieka" i jego osobowości.

Celem opracowania jest więc ukazanie teoretycznych i metodologicznych podstaw lingwistyki kognitywnej i kulturowej. Za jej gruntownym poznaniem, obok ściśle naukowych, prze-

mawiają powszechnie panujące opinie wyrażone w zdaniach typu: *Říka se, že kognitivní lingivstika je „přátelská k uživatelům", „přátelská k lingvistům"* (s. 13). Stanowi ona również przedmiot zainteresowań między innymi socjologów, psychologów, antropologów, nauczycieli, terapeutów. Metodologia kognitywna dowodzi ścisłych powiązań języka i myślenia, dużej roli metafory w życiu człowieka, ma charakter interdyscyplinarny.

Zwraca się także uwagę na istnienie odmienności w amerykańskiej i polskiej koncepcji kognitywizmu. Pierwszą charakteryzuje związek z psycholingwistyką i neurolingwistyką, natomiast druga rozwinęła pojęcie językowego obrazu świata, wiąże się ściśle z etnolingistyką, antropolingwistyką i lingwistyką kulturową. W omawianym wydawnictwie znajdujemy odwołania do prac polskich językoznawców, przede wszystkim J. Anusiewicza (1995), J. Bartmińskiego (1997), A. Wierzbickiej (1996). Badaczki podkreślają wielką, inspirującą rolę dokonań polskich lingwistów w tej dziedzinie, mówią bowiem: *Pro nás je takovýto pohled na język přinejmanším inspirací a wyzvou* (s. 12).

W poszczególnych rozdziałach pracy omawiane są zagadnienia związane z kognitywizmem, lingwistyką kulturową oraz przykłady ich zastosowania w konkretnych badaniach.

Rozdział pierwszy dotyczy problemów ogólnoteoretycznych, m. in. pojęcia znaku, języka, językoznawstwa, kognitywizmu jako dyscypliny naukowej w jego historycznym ujęciu oraz zastosowaniu w badaniach językoznawczych.

Tematem rozdziału drugiego, zatytułowanego *Człowiek w świecie a w języku*, są takie zagadnienia, jak językowy obraz świata, antropocentryczny charakter języka, kwestie związane z pojęciem kategoryzacji oraz wyróżnianych typów kategorii ze szczególnym uwzględnieniem prototypu i stereotypu. Ponadto wiele uwagi poświęca się w tym rozdziale metaforze — metaforycznym podstawom ludzkiego poznania i percepcji.

Rozdział trzeci jest omówieniem obrazu zmysłów zawartego w języku czeskim. Następny rozdział zawiera obraz barw w języku czeskim; wreszcie rozdział piąty omawia językowy obraz serca w języku czeskim oraz spośród innych zagadnień, takie jak wyrażenie *przestrzeni* i *miary*, znaczenia *silny* i *słaby* oraz środki wyrażenia *pewności* i *niepewności*.

Tematyka rozdziału szóstego jest niejednolita, różne też są metody podejścia do badanych zagadnień. Spójną część książki stanowią rozdziały od pierwszego do czwartego. Pierwszy i drugi ma charakter teoretyczny, trzeci i czwarty praktyczny.

Jednym z celów pracy, o których już wspomniano, jest zapoznanie czeskiego czytelnika z teorią i metodologią kognitywistyczną. Autorki, współpracujące prac z polskimi badaczami, są dobrze zorientowane w polskich badaniach na temat językowego obrazu świata.

W całej pracy bowiem nawiązuje się do prac polskich, zwłaszcza takich autorów, jak: Renata Grzegorczykowa, Jerzy Bartmiński, Jolanta Maćkiewicz. Sporo miejsca autorki poświęciły, jak zauważono wyżej, również językowemu obrazowi świata, omawiając to zjawisko badawcze na podstawie głównie prac polskich cytowanych w obszernej bibliografii. Referują one jednak te badania w sposób bardzo zwięzły, co dla czytelnika czeskiego, nieznającego polskich prac może być niewystarczające. Ogólnie jednak należy stwierdzić, że rozdziały teoretyczne w sposób jasny i uporządkowany wprowadzają w tematykę, która będzie przedmiotem kolejnych rozdziałów.

Autorki często podkreślają różnicę między podejściami kognitywizmu do języka a strukturalistycznymi ujęciami, szczególnie charakterystycznymi dla czeskiego językoznawstwa, które wyrosło z tradycji funkcjonalizmu praskiego. Jak same autorki stwierdzają w zakończeniu, ich książka ma być pierwszym zwiastunem (jaskółką) zmian w zakresie opisu języka i inspiracją do dalszych badań.

Anusiewicz J., 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.

Bartmiński J., red., 1997, 1999, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, Kosmos, cz. 1, cz. 2, Lublin.

Bartmiński J., red., 1999, *Językowy obraz świata*, Lublin.

Wierzbicka A., 1996, *Semantics. Primes and universals*, Oxford.

Monika Denda

NOWA SYNTEZA ROSYJSKIEJ ONOMASTYKI

Matveev Aleksandr Konstantinovič, *Onomatologija*. Moskva: Nauka, 2006, 292 s.

Onomatologija Aleksandra Konstantynowicza Matviejeva jest jedną z najnowszych na rosyjskim rynku pozycji poświęconych zagadnieniom onomastyki. A. K. Matwiejew, członek Rosyjskiej Akademii Nauk i założyciel uralskiej szkoły toponimicznej zasłynął przede wszystkim wnikliwym opracowaniem metod badawczych toponimii w aspekcie historycznym i etymologicznym. Mimo bardzo ogólnego tytułu, *Onomatologija* jest w większości poświęcona jednej z gałęzi onomastyki — toponimii. Na całość składa się zbiór artykułów autora publikowanych w licznych czasopismach naukowych od lat 60. do chwili obecnej. Materiał został pogrupowany w pięć zasadniczych rozdziałów.

Rozdział pierwszy jest zarazem wstępem teoretycznym do dalszej części opracowania. Autor określa swoje zainteresowania sferą onomastyki historyczno-etymologicznej, twierdząc, iż: „Nazwa jest kluczem do wielu zagadnień historii człowieczeństwa i jego języków, ponieważ w żadnej innej sferze języka nie wyraża się z taką siłą połączenie „swojego" i „obcego" (s. 10–11). W rozdziale tym omawiane są podstawowe kwestie onomastyczne, jak: miejsce onomastyki wśród innych nauk; problem istnienia bądź braku leksykalnego znaczenia nazwy własnej; rolę czynnika semantycznego i emocjonalnego w procesie nadawania nazw; wpływy etniczne na ich powstawanie; zdolność nazw do przechowywania przeszłości. Autor rozpatruje również problemy terminologiczne, przede wszystkim proponuje odświeżenie i udoskonalenie rosyjskiej terminologii onomastycznej, dotychczas bazującej na *Słowniku terminów onomastycznych* N. W. Podolskiej z 1978 i 1988 roku. Matwiejew porządkuje i ukonkretnia ciągi terminologiczne dla poszczególnych działów nazewnictwa, uważając za uzasadnione całkowite odrzucenie terminu „onimia" na rzecz „onomastyka" dla oznaczania „zbioru nazw własnych", oraz zastosowanie nowego terminu „onomatologia" dla określenia nauki o nazwach własnych.

Rozdział drugi zawiera problemy teoretycznej toponimiki, między innymi takie, jak: „naturalna" i „sztuczna" nominacja obiektów geograficznych i ich wzajemne wpływy, a także problem autochtonicznych i zapożyczonych toponimów. Zagadnienie procesu formowania się umownego systemu toponimicznego ilustruje praktyczna analiza systemu toponimicznego terenów łowieckich, sformowanego przez grupę myśliwych amatorów.

Kolejny rozdział przedstawia wnikliwy opis metod badawczych, pozwalających wydobyć z materiału toponimicznego historyczne treści o dawnych plemionach i specyfice ich języków. Zainteresowanie badacza koncentruje się na etymologicznej interpretacji autochtonicznej toponimii międzyrzecza Wołgo-Okskiego. Problemy, jakie napotyka w trakcie analizy, to przede wszystkim brak źródeł pisanych dotyczących rzeczywistych języków poszczególnych plemion. Stąd też interpretacja apelatywów tworzących nazwy charakteryzuje się dużym stopniem umowności, a informacja w nich zawarta jest wybiórcza i niepełna. Matwiejew wyodrębnia poszczególne etapy badań toponimicznych, począwszy od zbioru materiału, wstępnej analizy formalnej, lingwo-geograficznej i statystycznej, etymologizacji jednostek, aż do kompleksowej weryfikacji i oceny etymologii. Następnie omawia zaobserwowane typy zapożyczeń, proces asymilacji ugrofińskich toponimów przez język rosyjski, zwraca uwagę na rozmaite formy kalek i hybryd językowych świadczących o nierównomierności procesu asymilacji. W następnej kolejności autor szczegółowo opisuje metodę modelowania komponentów systemów toponimicznych, polegającą na tworzeniu matrycy semowej języka autochtonicznego w celu zestawienia i porównania jej z innymi językami danego terytorium. Metodę tę ilustruje tabela przykładów.

Ostatnie dwa rozdziały poświęcone są praktycznej analizie materiału toponimicznego i hydronimicznego. Pierwsza część dotyczy terytorium północnej Rosji, ze szczególnym uwzględnieniem dawnego plemienia Meria, zasiedlającego międzyrzecze Wołgo-Okskie i dzisiejszy

Kostromski kraj. Zamierzeniem autora jest zestawienie toponimii północnej Rosji (dzisiejszego obwodu Archangielskiego i Wołogodskiego) z toponimią historycznych meriańskich ziem, odnalezienie elementów wspólnych, mogących przyczynić się do rozwiązania problemu identyfikacji lingwo-etnicznej języka meriańskiego. Druga część praktycznej analizy została poświęcona toponimii i hydronimii północnego i środkowego Uralu, ze szczególnym uwzględnieniem wpływów językowych uralskich plemion Mansi i Nieńców. Zainteresowania autora koncentrują się na terytorium Rosji od Uralu do rzeki Ob.

Artykuły poświęcone praktycznej analizie są wzbogacone kilkoma mapkami topograficznymi oraz tabelami. Całość uzupełniona została obszerną bibliografią onomastyczną i toponimiczną zawierającą blisko 250 pozycji zarówno rosyjskich, jak i obcojęzycznych.

Jan Adamowski, Katarzyna Smyk

DYLEMATY WSPÓŁCZESNEJ FOLKLORYSTYKI SŁAWISTYCZNEJ

Slavistická folkloristika na rázcestí, editor a vedecký redaktor Zuzana Profantová. Bratislava: *Etnologickié tnie*, 10, Ústav etnólogie Slovenská Akadémia Vied, 2003, 116 s.

Z okazji XII Międzynarodowego Zjazdu Slawistów, jaki odbył się w Lublanie, w 2003 roku w Bratysławie ukazała się publikacja *Slavistická folkloristika na rázcestí*. Redaktorem i pomysłodawcą wydawnictwa jest Zuzana Profantová. Tom zawiera siedem artykułów badaczy z Serbii, Polski, Węgier, Niemiec, Bułgarii, Słowacji i Słowenii. Intencją autorki było przedstawienie aktualnego stanu badań folklorystycznych w poszczególnych krajach. Publikacja miała być także kanwą i wprowadzeniem do dyskusji na wspomnianym spotkaniu slawistów.

Tom otwiera tekst Zuzany Profantovej (Bratysława) *Slawistyczna folklorystyka na rozdrożu* (s. 7–20), w którym autorka skupia się na wskazaniu zagadnień, które powinny być podjęte przez folklorystykę słowiańską u progu trzeciego millenium. Są to następujące zakresy badawcze: 1. folklor jako system kultury narodowej Słowian, zwłaszcza folklor współczesny; 2. folkloryzm, folklor i kultura masowa w społeczeństwie postmodernistycznym; 3. folklor jako przedmiot badań interdyscyplinarnych; 4. system gatunków folkloru; 5. rekonstrukcja kultury duchowej Prasłowian wraz z archaicznymi formami folkloru słowiańskiego; 6. status i dzieje folklorystyki; 7. taksonomia i systematyka; 8. nowe metody badań folkloru; 9. bibliografia folklorystyki słowiańskiej; 10. współpraca międzynarodowa w zakresie wspólnych projektów badawczych.

Jerzy Bartmiński (Lublin) w artykule *Folklorystyka, etnonauka, etnolingwistyka — sytuacja w Polsce* (s. 21–43) charakteryzuje stan i podstawy metodologiczne polskiej folklorystyki, która — w odróżnieniu od innych krajów słowiańskich — nie uzyskała statusu dyscypliny autonomicznej, bywa traktowana jako część nauk filologicznych, etnografii, językoznawstwa lub kulturoznawstwa. Za Rochem Sulimą autor w polskiej folklorystyce wyróżnia cztery orientacje badawcze:

1. filologiczno-historyczną, która kontynuuje tradycje badawcze prof. Juliana Krzyżanowskiego;

2. „szkołę opolską" — łączoną z nazwiskiem prof. Doroty Simonides, w której folklorystykę traktuje się „jako odmianę społecznej diagnostyki";

3. stworzoną przez prof. Czesława Hernasa „szkołę wrocławską", która „w badaniach korzysta z inspiracji antropologii kultury";

4. „szkołę lubelską" — łączoną z nazwiskiem prof. Jerzego Bartmińskiego, w której dominantą stały się badania „stereotypu językowego, symbolu kulturowego, poetyki tekstu ustnego, narratologii, językowego obrazu świata".

J. Bartmiński stwierdza, że w centrum spo-

rów w polskiej folklorystyce stają współcześnie trzy kwestie: ludowość, sens pojęcia „tekst folkloru" (aspekt filologiczny czy antropologiczny) oraz kategoria ustności. Jako perspektywę łączącą poszczególne badania autor proponuje odwołanie się do osiągnięć etnonauki, która daje możliwość podmiotowej rekonstrukcji kultury. W takim ujęciu przedmiotem poznania staje się „zarówno sama potoczna konceptualizacja rzeczywistości (obraz czy też wizja świata wspólnoty), jak też podmiot tej konceptualizacji (konceptualizator) i jego cechy charakterystyczne" (s. 28). Te założenia metodologiczne legły u podstaw opracowywanego w Lublinie *Słownika stereotypów i symboli ludowych*.

Kolejny tekst, autorstwa Mariji Stanonik (Lublana) *Folklorystyka w ramach badań slawistycznych* (s. 35–71), rozpoczyna omówienie recepcji idei J. G. Herdera, istotnych dla rodzącej się w romantyzmie tożsamości kulturowej Słoweńców. W procesie tej recepcji doniosłe miejsce zajmują V. Oblak, M. Murko, J. Kopitar, U. Jamik i J. N. Primic. W dalszej części omawianego tekstu uwagę zwraca lista wyznaczników folkloru słownego, którymi są: język, styl, uczucia, adaptacja do warunków domowych, różne zakończenia, cechy rodzimego pejzażu, sytuacji historycznej, synkretyzm systemów wierzeń, charakter pojawiających się postaci, przenikanie motywów oraz wpływy sąsiednich ludów i narodów, narrator i relacje między narratorami lub wykonawcami oraz ich funkcje, które są szczególnie istotne w folklorze słownym jako osobnej sztuce słowa. Folklorystyka jawi się zatem jako specyficzna dziedzina nauki, dająca okazję do studiów nad językiem w ujęciu diachronicznym i synchronicznym. W rozdziale *Genius loci* M. Stanonik omawia wpływ uwarunkowań geograficznych i historycznych Słowenii na kształt folkloru. Autorka stwierdza, że w drugiej połowie XX wieku współpraca między folklorystami słowiańskimi została niemal przerwana, a współcześnie, w sytuacji bliskich związków większości państw słowiańskich z Unią Europejską, przed folklorem słownym stoi groźba wygaśnięcia. Dla zachowania i rozwoju kultury Słowian, jak i kultury Europy, istotne jest utrwalanie tożsamości Słowian oraz rozwój badań slawistycznych.

Artykuł Evgeniji Mitzevy (Sofia) *Czy folklor jest tworzony współcześnie?* (s. 72–83) poświęcony jest zagadnieniom funkcjonowania folkloru w dzisiejszej (lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte) bułgarskiej rzeczywistości. Autorka uogólnienia poprzedza analizą twórczej działalności Dymitra Gerina z Banska, który żył w latach 1903–1976. Był to twórca, który scalał tradycję z elementami innowacyjnymi. Z zawodu leśniczy, a z zainteresowania ludowy muzyk, gawędziarz i śpiewak. Potrafił spontanicznie stworzyć pieśń, wiersz czy skecz. Autor popularnych scenariuszy tworzonych na różne okazje. Jednakże w całości jego twórczość trudno jest uznać za własną, indywidualną. Bardziej jest to przykład tradycyjnego folkloru. W dalszym ciągu artykułu — na podstawie powyższego przykładu, ale także specjalnych badań przeprowadzonych w tym regionie w latach 1986–1991 — autorka stwierdza, że w charakteryzowanym regionie folklor funkcjonuje na dwu poziomach: tradycyjnym i użytkowym. Ten drugi poziom reprezentują amatorskie grupy folklorystyczne, korzystające z tradycyjnego repertuaru pieśni i obrzędów w celu stworzenia spektaklu, przedstawienia dla publiczności. Prowadzi to do tworzenia stałego repertuaru, dobrze znanego odbiorcy. W ten sposób folklor może się stać podstawą utrzymania. Opłacani są przede wszystkim żałobnicy i płaczki. Ta nowa funkcja folkloru determinuje takie jego cechy, jak: profesjonalizm, fragmentaryzację (obrzędów), dostosowanie do różnych form aktywności. W tych przekazach dominuje funkcja estetyczna.

Anna Divičanová (Gyivicsán) (Budapeszt) jest autorką następnego zamieszczonego w recenzowanym zbiorze tekstu *Relacje europejskiej, środkowoeuropejskiej i słowiańskiej folklorystyki (etnologii) z punktu widzenia badań nad kulturą słowiańskich i niesłowiańskich mniejszości na Węgrzech* (s. 84–94). Artykuł w pierwszej części jest przeglądem stanowisk folklorystyki i etnologii wschodniej i centralnej Europy z ostatniego ćwierćwiecza oraz wyników badań mniejszości kulturowych tego regionu. Przedstawiono w nim również analizę współczesnych relacji między społeczeństwem, językiem a kulturą, którą poprowadzono z dwu punktów wyjścia: 1) indywi-

dualność i kolektywność kultury ludowej, związane ze spójnością kultury ludowej, „kościelnej" i „elitarnej"; 2) trwałość zbiorowej komunikacji kulturowej. Studia te przynoszą analizę fenomenu tworzenia się i istnienia na Węgrzech przestrzeni dwu- i wielokulturowych w otoczeniu kultur słowiańskich i niesłowiańskich.

Susanne Hose (Budziszyn) w pierwszej części artykułu *Wiedza społeczna i siła polityczna. Łużycki folklor i jego badania* (s. 95–109) przybliża postać i dzieło H. Zejlera (1804–1972), który zapisał się w historii jako poeta odradzającego się narodu serbołużyckiego, czerpiący inspiracje z folkloru słownego, a mający też zasługi w utrwalaniu języka łużyckiego, pieśni ludowych, przysłów i bajek oraz w podnoszeniu świadomości językowej Łużyczan. Idee H. Zejlera, w których realizacji brał czynny udział również J. A. Smoler (1816–1884), znalazły kontynuatorów w dobie pozytywizmu takich, jak J. Radyserb-Wjela (1822–1907), który zanotował bogactwo leksyki z okolic Budziszyna oraz przysłów łużyckich, którymi następnie zajął się J. Symank (1860–1941), przypieczętowując rolę inteligencji w kształtowaniu się i rozwoju łużyckiej literatury ludowej oraz tożsamości narodowej Łużyczan. Nie mniejszą — pozytywną — rolę odegrały inspiracje płynące z kręgów inteligencji czeskiej, spisującej mity i baśnie ludowe w języku potocznym, podczas gdy emigracja Łużyczan oraz asymilacja osiedlających się wśród nich Niemców, wpływały na osłabienie kultury łużyckiej w latach 80. XIX wieku. Osobne miejsce w historii łużyckiej folklorystyki S. Hose przypisuje J. Bart-Čišinskiemu (1856–1909), badaczowi folkloru, który podkreślał związek między literaturą ludową, utrzymaniem języka i jego nauką, wzmocnieniem świadomości etnicznej oraz uwarunkowaniami politycznymi, a którego celem było skupienie Serbołużyczan w zauważalną większość, co gwarantowałoby przeniesienie ich kultury w przyszłość.

Omawiany tom zamyka niewielkich rozmiarów tekst Dejana Ajdačicia (Belgrad) *Słowiańska folklorystyka w Internecie* (s. 110–114). Zdaniem autora, tematyka folklorystyki i etnologii zajmuje relatywnie niewiele miejsca we współczesnej sieci www, ale pozostaje zauważalna i można ją śledzić na stronach instytucji naukowych, muzeów i indywidualnych badaczy, na stronach o charakterze popularnonaukowym oraz na stronach amatorów wymienionych dyscyplin. Wśród najbardziej aktywnych grup amatorskich wyróżniają się zespoły tańca tradycyjnego oraz sieci sprzedaży płyt z muzyką folkową. Jak twierdzi D. Ajdacić, nie są jeszcze w pełni wykorzystywane możliwości Internetu w zakresie upowszechniania grafiki, muzyki i filmów. Natomiast strony www dostarczają nowych gatunków współczesnego folkloru miejskiego, w tym folkloru słownego, jak: plakat, slogan, *grafitti*, piosenki propagandowe, folklor polityczny itd. oraz dowcipy, które są szeroko reprezentowane na wielu stronach. Zarazem za mało jest materiału etnograficznego i tekstów folkloru, przydatnych do pracy badawczej, co powinno zaowocować powstaniem stron poświęconych upowszechnieniu kultury tradycyjnej Słowian.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że tak kompetentnej analizy zakresu problemowego i możliwości badawczych słowiańskiej folklorystyki, jaką daje omawiane wydawnictwo, dawno w literaturze przedmiotu nie było. Z tego zatem względu publikacja jest niezmiernie potrzebna. Ocena słowiańskiej folklorystyki nie może się wszakże na tej diagnozie zatrzymać. W pierwszej kolejności musi być ona poszerzona — przede wszystkim o wielki dorobek folklorystów rosyjskich, ukraińskich i innych narodów słowiańskich. Ich wypowiedzi w omawianym wydawnictwie bardzo brakuje. Badania rosyjskie mają znaczenie inspirujące czy syntetyzujące. Taki charakter ma redagowany w Moskwie słownik *Sławjanskije drewnosti*. Przygotowana przez Z. Profantową publikacja winna stać się początkiem systematycznie prowadzonych dyskusji metodologicznych.

Feliks Czyżewski

POLESKI KALENDARZ LUDOWY CZY WSTĘP DO ETNOLINGWISTYKI SŁOWIAŃSKIEJ

Svetlana M. Tolstaja, *Polesskij narodnyj kalendar'*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2005, 559 s.

Recenzowana książka, która w pierwotnym zamyśle autorki miała być zbiorem etnolingwistycznych artykułów i rozpraw, stanowi znakomitą merytorycznie i kompozycyjnie zamkniętą całość, zwartą publikację. Książka, pod skromnym tytułem *Polesskij narodnyj kalendar'*, jest swoistym vademecum z zakresu etnolingwistyki słowiańskiej.[1] Wartość pracy S. M. Tołstojowej dostrzegam w różnych obszarach badawczych. Wskażę niektóre ważne aspekty metodologiczne i merytoryczne.

1. Będąc sumą kilkudziesięcioletnich doświadczeń autorki, wyniesionych z prac terenowych nad kulturą ludową Polesia i rezultatem teoretycznych refleksji nawiązujących do dyskusji zespołu moskiewskiego nad *Słownikiem starożytności (Slavjanskie drevnosti)*[2], jest *sui generis* encyklopedią etnolingwistyki słowiańskiej i europejskiej. Zawiera poglądy autorki na przedmiot, metody i cel badań. Prezentowana tutaj koncepcja etnolingwistyki jako dyscypliny naukowej wyrastała, ewoluowała w obrębie szkoły moskiewskiej, której twórcą był Nikita I. Tołstoj.

Omawiane wydawnictwo składa się z dwóch części. Pierwsza nosi tytuł *Polesskaja kalendarnaja terminologija*, druga zaś — *Polesskij narodnyj kalendar' w etnokul'turnom kontekste*. Wymienione części poprzedza *Wprowadzenie*, zamyka zaś tekst pomocniczy.

Znaczną część prezentowanych prac czytelnik miał możliwość poznać już wcześniej w publikacjach z lat 1984–1995, jednak ich zebranie, merytoryczne usystematyzowanie, uzupełnienie nowymi danymi terenowymi i wzbogacenie o teksty pomocnicze (*literatura przedmiotu, kwestionariusz poleski, wykaz eksploratorów, wykaz zbadanych punktów, mapa Polesia przedstawiająca siatkę zbadanych punktów*), czynią tę publikację ważną zarówno w planie naukowym, jak i dydaktycznym.

Pierwszą część recenzowanej publikacji wypełnia bogaty *Poleski słownik chrononimów*, rozbudowany o *Indeks haseł podstawowych*, *indeks chronologiczny świąt* i niezwykle pożyteczny dla studiów porównawczych *skorowidz przedmiotowo-tematyczny*. Część tę zamyka *Słownik paremiologiczny* wyodrębniony ze *Słownika chrononimów*. *Skorowidz* oraz *Słownik paremiologiczny* przygotowała współpracująca z zespołem moskiewskim Jelena L. Bieriezowicz.

Obok materiałów utrwalonych w ustnych wypowiedziach, będących podstawą źródłową *Słownika chrononimów*, zostały zamieszczone dane wydobyte z rękopiśmiennych zapisów *Poleszuków*, znacznie poszerzające wiedzę na temat ludowego kalendarza Polesia.

Prezentowane w omawianej publikacji informacje pochodzą z ekspedycji terenowych, przeprowadzonych na Polesiu w latach 1974–1986 pod naukowym kierunkiem N. I. Tołstoja. Zasadniczy trzon kartoteki *Słownika* tworzą materiały zebrane według specjalnego kwestionariusza, konsekwentnie odpytanego w 34 wsiach; uzupełniają ten zbiór zapisy z kolejnych ponad 150 wsi. W sumie do *Słownika* weszły dane z około 200 punktów, udostępnione m.in. przez Aleksandra W. Gurę, M. R. Pawłową, Olgę W. Sannikową, Marfę N. Tołstojównę.

Perspektywę badawczą w zakresie nazw własnych wskazują dwa artykuły zamykające część pierwszą, tj. *Antroponimy w narodnoj kalendarnoj terminologii* oraz *Semantičeskaja model' rodstva v slavjanskom narodnom kalendare*.

[1] Por. też recenzję: F. Czyżewski, M. Sajewicz, pracy *Polesskij etnolingvističeskij sbornik. Materialy i issledovanija*, otv. red. N. I. Tolstoj, Moskva 1983, „Etnolingwistyka" t. 1, Lublin 1988, s. 195–202.

[2] *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* pod red. N. I. Tolstogo, Moskva „Meždunarodnye otnošenija", v pjati tomach, Moskva , t. 1 — 1995, t. 2 — 1999, t. 3 — 2004.

Część druga pracy — *Polesskij narodnyj kalendar' v etnokul'turnom kontekste* — zawiera podrozdziały poświęcone problemom struktury i semantyki poleskiego kalendarza ludowego i jego terminologii. O ich zawartości informują tytuły: *Iz opyta arealnogo izučenija polesskogo narodnogo kalendarja*, *Materialy k opisaniu polesskogo kupal'skogo obrjada*, dwa następne współautorskie: *Priglašenie mifologičeskich personažej na roždestvenskij užin* (z L. N. Winogradową), *Blagoveščenie v slavjanskich obrjadach,i verovanijach* (z N. I. Tołstojem), i trzy zamykające tę część: *Ostatki paschalnoj piščі i ich ritual'noe primenenie*, *K sootnošeniju christianskogo i narodnogo kalendarja: sčot i ocenka dnej nedeli*, *Sledy drevneslavjanskoj apokrifičeskoj tradicii v polesskom fol'klore: Skazanie o 12 pjatnicach*.

2. Recenzowana praca określa przedmiot badań etnolingwistyki. Pokazuje miejsce tej dyscypliny na tle innych nauk, szczególnie zaś językoznawstwa i etnografii. Wychodząc z doświadczeń i metod językoznawstwa synchronicznego, głównie strukturalizmu, jednocześnie uwzględnia i konsekwentnie stosuje metody językoznawstwa diachronicznego, metody rekonstrukcji wewnętrznej i metody dialektologii wraz z geografią językową; z kolei opisując płaszczyznę apelatywną, poszerza równolegle przedmiot badań o nazwy własne, podejmuje więc problemy onomastyczne.

Etnolingwistyka, jak pisze S. M. Tołstaja, przekracza przedmiot badań lingwistycznych, jakim jest język, czyniąc podstawą opisu kulturę, kontekst ekstralingwistyczny. Opis etnolingwistyczny, ukierukowany na rekonstrukcję kultury duchowej Prasłowian, zasadza się na pojmowaniu dialektu jako zmienionego ewolucyjnie języka i kultury dawnej wspólnoty plemiennej.[3] S. M. Tołstaja, wychodząc od dialektologii, poszerza przedmiot badawczy o kulturę duchową (gdzie język jest tylko jednym z jej elementów).

W prezentowanych analizach recenzowanego zbioru podstawę stanowi opis dialektalnych słów, następnie powiększa się obszar badawczy *o treść* jednostek etnolingwistycznych.

Zadaniem etnolingwistyki jest, uważa S. M. Tołstaja, kompleksowy opis jednostek etnolingwistycznych (obrzędów, zwyczajów itp.) na różnych płaszczyznach. Opis powinien być prowadzony jednocześnie na kilku poziomach: językowym (leksykalnym i frazeologicznym), etnokulturowym i geograficznym (uwzględniającym zasięgi leksemów, frazeologizmów i realiów etnokulturowych), por. s. 23.

3. Wzorcową realizację przedstawionych wyżej założeń metodologicznych znajdujemy w wielu szczegółowych analizach zawartych w recenzowanej pracy. Jednocześnie opublikowany ogromny (stanowiący około 2/3 omawianej pracy) materiał (*Materialy k etnodialektnomu slovarju polesskich chrononimov*), zawierający usystematyzowane wiadomości ekstralingwistyczne, jest wyzwaniem dla badaczy w podejmowaniu kolejnych opisów, także porównawczych, na archaicznych obszarach Słowiańszczyzny (np. Polesie — Rodopy).

W części *Materialy k etnodialektnomu slovarju polesskich chrononimov* znajdujemy odpowiedź na pytanie o przedmiot opisu słownika etnolingwistycznego. Odpowiedź ta jest formułowana przez odniesienie do opisu dialektalnego. Autorka proponuje poszerzenie zakresu pojęcia *jednostki słownika etnolingwistycznego* w stosunku do zakresu pojęcia *jednostki słownika gwarowego*. Słownik dialektalny daje objaśnienia słownictwa i frazeologii gwarowej, słownik etnolingwistyczny wprowadza informacje ekstralingwistyczne.[4]

4. Jednostka etnolingwistyczna opisywana jest w obrębie systemu. Z takiego opisu wynika, iż może wystąpić tyle jednostek etnolingwistycznych, ile jest systemów ustalanych w wyniku opozycji. W konsekwencji prowadzić to może do stwierdzenia faktu istnienia odrębnych jednostek etnolingwistycznych (obrzędów, zjawisk etnolingwistycznych), w każdej wsi, a nawet jej części.

[3]Por. O. A. Ternovskaja, *Ponjatie dialekta i principy klassifikacii slavjanskich dialektov*,"Sovetskoe slavjanovedenie", Moskva 1975, s. 47–58.

[4]Por. też referat J. Bartmińskiego i S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej na posiedzeniu Komisji Etnolingwistycznej KJ PAN 28 II 2005 pt. *Słownik dialektologiczny a słownik etnoligwistyczny*.

Zjawisko etnolingwistyczne jest pojmowane jako wiązka cech dystynktywnych. Tak rozumianą jednostkę (np. obrzęd) konstytuują cechy: a) substancjonalne (komponenty przedmiotowe), b) akcjonalne (czynności), c) personalne (osoby wykonujące określone czynności i postaci im towarzyszące), d) werbalne (typy i formy wypowiedzi). Cechy etnolingwistyczne — determinowane przez czas i miejsce obrzędu — wchodzą w określone opozycje semantyczne. Ustalone w ten sposób cechy relewantne tworzą jednostkę etnolingwistyczną (np. obrzęd).

Metoda opozycji, służąca ustalaniu cech relewantnych, najwyraźniej została pokazana w rozdziale *Priglašenie mifologičeskich personažej na rožestvenskij užin*. Proporcje cech relewantnych, w każdym konkretnym obrzędzie, a także w każdym konkretnym rytuale, są różne, co przekonująco ukazano w analizowanym obrzędzie *kupały* (*Materialy k opisaniju polesskogo kupal'skogo obrjada*).

Recenzowana praca pokazuje metodę ustalania cech stałych jednostki etnolingwistycznej, tworzącej tzw. prototyp (rozumiany jako inwariant w planie strukturalno-semantycznym) obrzędu czy zjawiska mitologicznego.

Ów prototyp (por. np. opis *ogniska / pochodni i żerdzi* w obrzędzie *kupały*) realizowany jest — w zależności od określonej determinanty (np. miejsca) — przez różne warianty danej jednostki etnolingwistycznej.

Analiza wszystkich wariantów zjawiska etnolingwistycznego, prowadzona w planie funkcjonalnym, pozwala badaczowi — jak stwierdza autorka — ustalić inwariant (= cechy stałe). W obrzędzie *kupały* jest nim motyw niszczenia (*palenia* — rzadziej *topienia*) wiedźmy. Inwariant ten jest realizowany w konkretnej rytualnej czynności, raz np. w wariancie rzucania w ogień *postołów*, innym razem *kół* wozu itd., tj. dowolnego przedmiotu wyobrażającego lub symbolizującego wiedźmę.

5. Recenzowana książka jest doskonałą ilustracją metody geolingwistycznej, pozwalającej prześledzić ewolucję i rozmieszczenie jednostki etnolingwistycznej w terenie. Wprowadzenie i zastosowanie pojęć centrum i peryferii i odniesienie do opisywanych obrzędów pozwala potwierdzić znaną tezę o archaizmach peryferyjnych. W przywoływanych przez autorkę przykładach „bezeceństw" towarzyszących obrzędowi nocy *kupały* znajdujemy potwierdzenie owej tezy.[5]

Ewolucję określonych zjawisk etnolingwistycznych daje się analizować przy opisie kartograficznym. I tak z mapy *Rytualne bezeceństwa młodzieży na Polesiu* wynika, że spośród pięciu rodzajów obrzędów, którym przypisane są „bezeceństwa", tj. 1) związane z Bożym Narodzeniem i Nowym Rokiem, 2) Dniem Andrzeja, 3) Dniem Iwana Kupały, 4) Wielkanocą i Niedzielą Przewodnią, wreszcie 5) z weselem. Największy zasięg, obejmujący także peryferie, mają „bezeceństwa" występujące w obrzędowości bożonarodzeniowej.

6. Wartość recenzowanej pracy postrzegam w pokazaniu ewolucji jednostki etnolingwistycznej w czasie. Perspektywa czasowa opisywanej jednostki jest prowadzona z pozycji badacza ostatniej ćwierci XX wieku (1974—1986). Stan współczesny jest dokumentowany przez eksploratorów jako naocznych świadków opisywanej obrzędowości Polesia. Dodatkowo jest uszczegółowiany przez włączanie aktualnych danych z Polesia Ukraińskiego.[6] Kolejny okres tworzy „czas pamięci informatorów", który może

[5]Na zachodzie Polesia (tj. peryferium) obrzędowości *kupały* towarzyszyły liczne przykłady „bezeceństw", na wschodzie Polesia (centrum) brak takich poświadczeń. We wsi Sporowo (zachodnie Polesie) uczestnicy ekspedycji moskiewskiej mogli obserwować skutki zachowań młodzieży uczestniczącej w obrzędzie *Kupały*, m.in. wiadro z łańcuchem wyjęte ze studni i rzucone na środku drogi, żerdź leżącą pośrodku drogi, łódkę wyciągniętą na drogę, przewrócone wozy, bramę zdjętą i wyrzuconą na ogród sąsiada, we wsi Stodoliczany (wschodnie Polesie) takich „praktyk" nie odnotowano (por. s. 417). Tezę o archaizmach peryferyjnych zjawisk etnolingwistycznych można uprawdopodobnić dopiero po zbadaniu wielu czynników ekstralingwistycznych. Na tę zależność zwróciła uwagę L. Frolak.

[6]H. Arkuszyn, *Slovnyk zachidnopolis'kych hovirok*, t. 1–2, Łuc'k.

być czasem dzieciństwa/młodości informatorów. W przywoływanej dokumentacji opisu określonej obrzędowości może to być okres międzywojenny bądź tużpowojenny. Dokumentację tego okresu zestawia się z ówczesnymi danymi wydobytymi z opublikowanych prac, m.in. Kazimierza Moszyńskiego (1928) i Czesława Pietkiewicza (1938). Wreszcie stosowana metoda retrospekcji wymaga przywołania czasu niedostępnego bezpośredniemu poznaniu przez informatorów. Wyzyskując materiały publikowane, wprowadza się dłuższą perspektywę czasową dla opisu jednostki etnolingwistycznej, sięgającą XIX wieku.[7]

Dzięki zastosowaniu takiej retrospekcji możliwe jest ustalenie kierunków ewolucji jednostki etnolingwistycznej. Recenzowana praca dostarcza licznych przykładów tak prezentowanego opisu (por. *Materialy k opisaniju polesskogo kupal'skogo obrjada*, czy też *Priglašenie mifologičeskich personažej na roždestvenskij užin*.

7. Przyjęta definicja jednostki etnolingwistycznej jako powiązanych systemowo elementów zakłada ich hierarchię. W świetle tej koncepcji słowiański kalendarz ludowy wpisuje się w system kultury tradycyjnej. Geneza słowiańskiego kalendarza ludowego wiąże się — jak szczegółowo to przedstawiła S. M. Tołstaja w części *Narodnyj kalendar' v sisteme tradicionnoj kul'tury*) — z cyklem słonecznym i księżycowym. Koncepcja ta, właściwa szkole moskiewskiej, ukazana została syntetycznie przez N. I. Tołstoja w artykule *Vremeni magičeskij krug* [v:] *Jazyk i vremja*.[8]

Z systemowej koncepcji kalendarza ludowego wynika, iż w jego obrębie funkcjonują powiązane — na zasadzie elementów tego systemu — kalendarze cząstkowe, tj. kalendarze słoneczny i księżycowy, rolniczy i pasterski, weselny itd. Każdy z kalendarzy cząstkowych przedstawia odpowiednie cykle, delimitowane według odrębnych kryteriów. Kalendarze te wyrażają odniesienie człowieka do wierzeń i do otaczającej przyrody.

8. Recenzowana książka zawiera ogromny materiał słownikowy. Wartość prezentowanych danych jest wyjątkowa i zarazem historyczna, ze względu na nieodwracalne skutki awarii w Czarnobylu i związane z tym wysiedlenie ludno-

[7]Z bogatej dokumentacji obrzędów Polesia XIX wieku, przywoływanej w recenzowanej publikacji, wymieć trzeba m.in. prace w czasopiśmie „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej" czy też studia wydawane pod red. P. P. Czubińskiego *Trudy etnografičesko-statičeskoj ekspedicii*, 1872, prace etnograficzne M. Federowskiego, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, 1897; O. Kolberga, *Białoruś–Polesie, Dzieła* 1968.

[8]*Logičeskij analiz jazyka. Jazyk i vremja*, otv. red. N. D. Arutjunova i T. Je. Janko, Moskva 1997, 17–27, N. I. Tolstoj, *Vremeni magičeskij krug*, w artykule znajdują się schematy przedstawiające delimitację roku (na s. 21), i doby (s. 25).

[9]Świadomość, iż stan języka i kultury mieszkańców Polesia sprzed 26 kwietnia 1986 r, stanowi zamknięty okres, towarzyszy językoznawcom i etnolingwistom od początku. Prof. P. Hrycenko pisze, iż konsekwencją tej tragedii było powstanie „bezludnego terytorium" obejmującego tylko na samej Ukrainie 2.044 km2 (por. *Hovirky Čornobyl's'koji zony. Teksty*, za red. P..Ju. Hrycenka, Kyjiv 1996, s. 3). W nowych miejscach zasiedleń ludność poleska ulega wymieszaniu, w rezultacie w obrębie języka zachodzą procesy integracyjne. W konsekwencji Polesie, szczególnie zaś jego centralne terytorium, zamieszkane przez dawną grupę plemienną Drewlan, stanowiące do niedawna jedno z archaicznych obszarów Słowiańszczyzny, obecnie „jest rozbitym naczyniem z ziejącą dziurą w rejonie dolnej Prypeci" (por. N. I. Tołstoj, *Jazyk i kultura*, „Zeitschrift für Slavische Philologie", Bd L, Heft 2, Heidelberg 1990, tłumaczenie L. Zienkiewicz i J. Bartmińskiego, „Etnolingwistyka" 5, 1992, s. 9). Jednak część językoznawców podejmuje próbę rekonstrukcji i rejestracji rzeczywistości językowej po katastrofie czarnobylskiej. Dowodem tego są badania zespołu kijowskiego prowadzone w latach 1994–1996 pod kierunkiem prof. P. Hrycenki, (por. *Howirky czornobyl's'koji zony. Teksty*, za red. P. Ju. Hrycenka, *Kyjiv 1996*, oraz *Hovirky Čornobyl's'koji zony. Systemnyj opys*, za red. P. Ju. Hrycenka, Kyjiv 1999.

ści autochtonicznej.[9] Opublikowany materiał pochodzi z Polesia znajdującego się w granicach Białorusi (obwody brzeski i homelski) i Polesia w obrębie Ukrainy (obwody wołyński, rownieński, żytomierski, sumski, czernihowski i kijowski), ponadto włączono materiał z kilku wsi położonych na wschód od Polesia, tj. w Rosji (obwód briański).

Zasadniczy trzon zbioru kartoteki *Słownika i Atlasu*, opublikowany w części zatytułowanej *Materialy k etnodialektnomu slovarju polesskich chrononimov*, stanowią dane uzyskane w czasie ekspedycji prowadzonej w latach 1983 — 1985 w 32 miejscowościach , zaś w 1986 roku w jednej wsi.[10] Zapisy terenowe według pełnego kwestionariusza prowadzone były w 18 wsiach.[11] Całość prezentowanych materiałów to rezultat pracy ponad 150 eksploratorów, którzy przeprowadzili badania w około 200 punktach.

9. Geografia opublikowanych materiałów — uwzględniając tylko wsie, w których zapisy przeprowadzane były według kwestionariusza — jest interesująca: obszary peryferyjne, tj. po stronie zachodniej obwód brzeski, zaś po stronie wschodniej obwód homelski, mają symetryczną siatkę punktów (po 8 punktów w każdym). Także w układzie wertykalnym Polesie północne (na terytorium Białorusi) i Polesie południowe (w granicach Ukrainy) przedstawia się jak 16 : 17.[12] Ciekawe wnioski dla geografii kultury ludowej wynikają także z porównania liczby wszystkich punktów, z których pochodzi opublikowany materiał. Oto zestawienia: obwody peryferyjne (zachód–wschód): obwód brzeski — 41 punktów i podobna liczba punktów w obwodzie homelskim — 43; na południu Polesia: obwód żytomierski 30 wsi.[13]

10. Opublikowane *Materialy k etnodialektnomu slovarju polesskich chrononimov*, jak stwierdzono wyżej, pozyskano głównie w wyniku badań terenowych, ale także uzupełniono o ekscerpty z prac etnograficznych, wreszcie wydobyto z odręcznych, poczynionych na kartach modlitewników, kalendarzy czy też z innych zapisów Poleszuków, wreszcie pozyskano w korespondencji (por. list O. D. Awdijuk z r. 1984 skierowany do S. M. Tołstojowej, s. 371–373). Zamieszczone w recenzowanej pracy materiały, stanowią tylko część ogromnych zbiorów *Poleskiego archiwum* Instytutu Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie.[14]

Przedstawione tutaj tylko niektóre aspekty metodologiczne etnolingwistyki słowiańskiej czynią pracę Swietłany Tołstojowej ważną w planie teoretycznym; opublikowany zaś cząstkowy, ale reprezentatywny dla całego bogatego zbioru archiwum poleskiego, materiał wzbogaca naszą wiedzę o etnogenezie Słowian.

[10] W pracy stwierdza się, iż dane do *Słownika*, zgromadzone według kwestionariusza, zostały zebrane z 34 miejscowości (s. 7), w spisie zaś wymieniono 33 miejscowości (s. 595–596).

[11] Głównie przez zespół moskiewski: A. W. Gura — 2 punkty, A. A. Archipow i N. M. Jakubowa — 2 punkty, L. N. Winogradowa — 1 punkt , M. N. Tołstaja — 5 punktów, T. A. Agapkina i A. L. Toporkow — 1 punkt, S. M. Tołstaja — 2 punkty; ponadto z innych ośrodków naukowych: N. P. Dejniczenko — 2, studenci z Uniwersytetu w Sumach — 3.

[12] Oto szczegółowy wykaz w poszczególnych punktach: obwód wołyński — 3 punkty, rownieński — 1 punkt, żytomierski — 3, kijowski — 1, sumski — 5, czernihowski — 4.

[13] Przywołane tutaj informacje o liczbie punktów nie mają jednak zasadniczego znaczenia dla geografii językowej, ze względu na nieporównywalność materiałów, zbieranych według różnych metod.

[14] Autor recenzji mógł zapoznać się ze zbiorami archiwum w 1986 r.

Iryna Kmet'

BIBLIA LUDOWA NA WARSZTACIE ETNOLINGWISTY

„Narodnaja Biblija": Vostočnoslavjanskie etiologičeskie legendy. Sostavlenie i kommentarii Ol'gi V. Belovoj, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 575 s. + 26 ilustracji.

Badanie chrześcijaństwa ludowego jest jednym z najważniejszych zadań na styku filologii, etnolingwistyki, etnologii, folklorystyki. Badania takie wymagają dokładnego poznania źródeł duchowej kultury ludowej oraz specyfiki gatunków folkloru. Nie można pomijać również literatury apokryficznej, która ma swoje refleksy w folklorze i w malarstwie religijnym. Mimo że apokryfy były już obiektem zainteresowań naukowych, ich związki z folklorem nie zostały dotąd wystarczająco dobrze zbadane.

W *Biblii ludowej* Olga Biełowa skupiła się na wschodniosłowiańskich legendach ajtiologicznych. Zdaniem badaczki właśnie ludowa legenda ajtiologiczna najlepiej ilustruje osobliwości chrześcijaństwa ludowego i pozwala lepiej zrozumieć znaczenie i rolę Biblii w tradycyjnej kulturze Słowian Wschodnich. Zdumiewa bogactwo wątków biblijnych w legendach ludowych i pomysłowość w tłumaczeniu wydarzeń „dziejów świętych". Fabuły w legendach apokryficznych przeważnie zachowują spoistość, chociaż widoczne jest też mieszanie różnych tematów i epizodów, spowodowane chęcią nadania opowieściom znaczeń symbolicznych. Na przykład Bogurodzica, aby uratować Syna przed Herodem wkłada Jezusa do koszyka, puszcza na morze, po czym Jezus, podobnie jak Mojżesz, zostaje uratowany. Jak twierdzą współcześni badacze, anachronizmy w legendach ludowych, alogiczne łączenie w jednym tekście fragmentów różnych fabuł, swobodne używanie imion i postaci, nie zawsze świadczą o powierzchownej wiedzy użytkowników biblijnej tradycji ludowej.

Podstawą źródłową monografii rosyjskiej autorki były zapisy archiwalne folklorystów z przełomu XIX i XX wieku. Wykorzystane zostały materiały *Programmy etnograficeskich dannych o krest'janach Central'noj Rossii* W. Teniszewa (1897 r.), a także *Programma izučenija povsednevnogo pravoslavija* Matorina i Newskiego (1930 r.). Ważne dla badań były rezultaty dwóch ekspedycji, pierwszej, zorganizowanej na ukraińskim Polesiu w latach 80. XX wieku (badania kompleksowe z Polesia — obwodów czernihowskiego, żytomierskiego, homelskiego) i drugiej, zorganizowanej na Wołyniu w sierpniu 2000 r. (rejon Ratna). Cenne materiały terenowe zostały zebrane nie tylko na Polesiu, ale również w Rosji, zwłaszcza na północy. Niektóre teksty są publikowane po raz pierwszy.

Biblia ludowa składa się z czterech rozdziałów. Rozważania nad „morfologią i fabułą" znajdziemy w rozdziale pierwszym *Chrześcijaństwo ludowe i Biblia ludowa* (s. 7–23). Autorka rozważa istotę fenomenu chrześcijaństwa ludowego, podkreśla specyfikę źródeł, przybliżających jego rozumienie, akcentuje nierozerwalność tekstu folkloru i obrzędów oraz realiów etnograficznych. Biełowa ustaliła szereg cech, charakterystycznych dla tekstów ludowych: tendencja łączenia różnych fabuł w jedną narrację (pająk, który zaczął „snuć"świat, na końcu świata też wszystko zasnuje pajęczyną); podobne znaczenia ideowe są przypisywane różnym postaciom (np. Ewa i Panna Maria, Kain i Judasz, Mojżesz i Jezus).

W monografii Biełowej przedstawione zostały również wątki apokryficzne. W chrześcijaństwie ludowym nastąpiło połączenie apokryfów i rodzimej twórczości ludowej. Apokryf stał się łącznikiem między dwoma światopoglądami. Ten dualizm wynika z przeplatania ustnej twórczości ludowej i twórczości pisanej. Proces folkloryzacji znanych apokryfów ma różne etapy i stopnie, bo już same apokryfy są transformacjami tekstów Pisma Świętego. Ustalenie wyraźnej granicy między tekstami kanonicznymi i apokryficznymi jest bardzo trudne. Zdaniem O. Biełowej *Biblia ludowa* odzwierciedla ludowy światopogląd, nie jest w swoim naturalnym środowisku oceniana w kategoriach „kanoniczny" — „niekanoniczny". Podstawowym źródłem apokryfów — twierdzi Biełowa — jest tradycja kaznodziejska.

Istotny problem, podjęty w kolejnych rozdziałach książki, to wpływ obcej tradycji etnicz-

nej (pisanej, ustnej) na słowiańskie legendy biblijne, a także odzwierciedlenie w legendach polemik miedzykonfesyjnych.

Obszerny drugi rozdział *„Biblia ludowa": obraz świata* (s. 24–213) składa się z dziesięciu podrozdziałów, poświęconych najważniejszym pojęciom i motywom, na których opiera się ludowa interpretacja fabuły biblijnej. Chodzi w tym wypadku głównie o ludowe wyobrażenia czasu i przestrzeni.

Wszystkie legendy zostały podzielone na grupy tematyczne: legendy o Olbrzymach, żyjących w *czasie mitologicznym*, o „niechrzczonej" ziemi (legendy dotyczą czasu *przejściowego* — od mitologicznego do historycznego); o przestrzeni sakralnej — raju, piekle, "tym świecie"; o Ziemi Świętej, o twórcach świata, o aniołach i demonach, o stworzeniu różnych narodów. Ważne komponenty obrazu świata to pojęcia dobra i zła, grzechu i cudu. Legendy o tej tematyce zostały zebrane w podrozdziale *Etyka* (s. 93–106). O rozmaitych zjawiskach natury, żywiołach, światłach niebieskich, a także realiach życia codziennego traktuje rozdział *Natura i kultura* (s. 106–155). O różnych okazach flory i fauny w religijnych wyobrażeniach ludowych mowa w podrozdziałach *Zwierzęta* (s. 155–199) i *Rośliny* (s. 199–212).

Legendy dotyczące wydarzeń ze Starego i Nowego Testamentu Olga Biełowa umieściła w trzecim — największym rozdziale pt. *Wydarzenia biblijne* (s. 213–410). Historię starotestamentową przedstawiają legendy o stworzeniu świata, pierwszych ludziach, o Kainie i Ablu. Wydarzenia potopu są ilustrowane nie tylko legendami, ale też psalmami i pieśniami kościelnymi (s. 280–285). W *Biblii ludowej* znalazło się też miejsce na opowieści o wyjściu Żydów z Egiptu oraz działalności Dawida i Salomona.

Historie nowotestamentowe w *Biblii ludowej* zaczynają się od narodzin Bogurodzicy i Jezusa, obejmują wydarzenia z życia Bogurodzicy od czasu narodzin Jezusa do Jego Zmartwychwstania. Uprzywilejowanym tematem jest niezwykły sposób pojawienia się Syna Bożego. W jednej z legend mowa o tym, że Duch Święty wszedł w Bogurodzicę przez usta (było to poczęcie), a po pewnym czasie Jezus wyszedł z Matki przez głowę, dlatego nawet po narodzeniu Jezusa Maryja pozostała dziewicą. Pamiątką po tym wydarzeniu ma być niepokryte kością miejsce na główkach niemowląt (s. 313). Eksponowanym wydarzeniem jest też ucieczka do Egiptu, która nie ma dokładnego opisu w kanonicznych księgach Pisma Świętego, a w apokryfach, legendach ajtiologicznych jest ona obszernie przedstawiana, łączona z dużą ilością cudów, niespodziewanych spotkań, dziwnych przeistoczeń i zjawisk, zdradą zwierząt spotykanych w drodze do Egiptu itd.

Legendy ludowe dotyczą cudu w Kanie Galilejskiej, przemienienia Pańskiego, przypowieści o talentach Jezusa, mówią o męce i ukrzyżowaniu, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. W osobnym podrozdziale zebrano opisy obyczajów, zakazów, powiązanych z okresem Wielkiego Postu i Świąt Wielkanocnych; przedstawiono historię ich pochodzenia (*Ajtiologia obrzędowości* — s. 379–389).

Cykl kończą legendy eschatologiczne (s. 389–410), m.in. o Antychryście i końcu świata. O Sądzie Ostatecznym w interpretacji ludowej dowiadujemy się nie tylko z legend, lecz także z wiersza o Chrystusie przed śmiercią. Na końcu rozdziału umieszczono teksty kilku legend profetycznych.

Czwarty — ostatni rozdział *Biblii ludowej* obejmuje fabułę niebiblijną — motywy, będące ważną częścią chrześcijańskiej wyobraźni ludowej, lecz nieopisujące bezpośrednio wydarzeń Pisma Świętego (s. 411–525). Są to legendy o bocianach i płazach, zwłaszcza opowiadane w różnych rejonach Karpackich, rejonach ukraińskiego Polesia (w obwodach wołyńskim, równieńskim, żytomierskim, kijowskim, czernihowskim), białoruskiego Polesia (obwody brzeski, homelski). Odrębną grupę legend niebiblijnych tworzą tzw. legendy o kłosach zboża. Są tutaj opowieści ukraińskie (poleskie i karpackie), białoruskie (poleskie), rosyjskie, polskie, czeskie, morawskie, słoweńskie, bułgarskie, macedońskie, litewskie, kirgiskie, małoazjatyckie i chińskie. Wiele legend tego cyklu tłumaczy tworzenie świata przez pająka, snującego świat z pajęczyn. Odrębny dział obejmuje legendy ajtiologiczne o pojawieniu się plam na księżycu, powstałych na skutek uczynków pierwszych ludzi — Adama i Ewy, Kaina i Abla, Noego i Abla.

Ciekawe są legendy o jajkach wielkanocnych — są to wyjaśnienia tradycji pisanek i kraszanek w obyczajowości słowiańskiej.

Całość zamyka obszerna bibliografia i spis źródeł, w tym także archiwalnych. Będą one niezwykle przydatne każdemu, kto interesuje się tematyką chrześcijaństwa ludowego. Do korzystania z *Biblii* w celach naukowych pomocny będzie skorowidz tematyczny.

Osobliwości ludowych wyobrażeń religijnych uwidaczniają się nie tylko w tekstach folkloru czy zapisach literatury apokryficznej, ważnym źródłem ich poznania są też obrazy ludowe. Z tego względu cenne mogą okazać się zamieszczone na końcu książki ilustracje (26 sztuk) — przykłady religijnego malarstwa ludowego, przedstawiającego wydarzenia z historii Starego i Nowego Testamentu. Obraz najdawniejszy (*Powieszenie Judasza*) to fragment obrazu z monasteru bułgarskiego w Drahalewce (1476 r.).

Ludowe wyobrażenia religijne nie zostały dotąd w nauce słowiańskiej wystarczająco zbadane. Właśnie dlatego każda publikacja na temat gatunków duchowej twórczości ludowej wzbudza zainteresowanie folklorystów i etnolingwistów. Rekonstrukcja pełnego obrazu ludowego światopoglądu religijnego narodu wymaga łączenia badań terenowych oraz archiwalnych. *Biblia ludowa* Olgi Biełowej jest dobrym przykładem takiej metody. Książka stanowi wybitne osiągnięcie badawcze.

Joanna Szadura

CZAS I PRZESTRZEŃ W ROSYJSKIEJ BAJCE MAGICZNEJ I BYLINIE

Viktorija A. Červaneva, Evgenija B. Artemenko: *Prostranstvo i vremja v fol'klorno-jazykovoj kartine mira (na materiale epičeskich žanrov). Monografija*. Voronež: Voronežskij gosudarstvennyj pedagogiceskij universitet, 2004, 184 s.

Zagadnienia, jakimi zajęły się autorki tej publikacji, sytuują się w nurcie badań uprawianych na gruncie woroneskiej szkoły folklorystycznej, którą charakteryzuje wieloaspektowe kognitywne podejście do języka. Badaczki podzielają opinię, iż jedną z podstawowych funkcji języka folkloru jest gromadzenie wiedzy, wyobrażeń i wartości określonej społeczności, a ludowy styl artystyczny to swoisty akumulator i translator informacji kulturowych.

W omawianej książce przedstawiono rezultaty badań nad przestrzenno-czasową organizacją struktury dwu epickich gatunków rosyjskiego folkloru: bajki magicznej i byliny. Analiza bajki magicznej autorstwa Czerwaniewej (s. 5–142) wypełnia pierwszą część opracowania, natomiast analogiczne zagadnienia, ale na materiale byliny, przedstawiła w części drugiej Artiemienko (s. 143–169).

Szczegółowe analizy poprzedza omówienie zagadnień teoretycznych. Kluczowym pojęciem jest *kartina mira*, treścią której, zgodnie ze stanowiskiem Postawałowej, współautorki książki *Rol' czełowieczeskogo faktora w jazykie* (1988), jest konceptosfera reprezentująca system kategorialnych, wypracowanych, standardowych konceptów. To konceptualne obrazowanie pozostaje w ścisłym związku z kulturą i językiem. W folklorze ujawnia się specyficzna (indywidualna) konceptosfera. Jak pokazują badania, konceptosfera utrwalona w bajkach ludowych wykazuje silny związek z mitologiczną stroną tradycyjnej kultury ludowej i z archaicznym modelem świata. Na ten aspekt bajki magicznej, jako pierwszy, zwrócił uwagę Propp. Autorki omawianej książki odwołują się w swoich analizach do jego stanowiska, przywołują także bogatą literaturę dotyczącą tego problemu (w tym prace Iwanowa, Toporowa, Uspieńskiego, Tołstoja, Stiepanowa, Bajburina, Cywian). Szczegółowo referują koncepcję Iwanowa-Toporowa, którzy rekonstruując słowiański model świata, posługują się zestawem semiotycznych uniwersalnych opozycji, takich jak np.: *swój / obcy*,

biały / czarny, nieśmiertelność / śmierć, bliski / daleki. Zdaniem badaczek, opozycjom *swój / obcy* oraz *wysoki / niski* są podporządkowane wszystkie subopozycje tworzące semiotyczny system bajki. System konceptów składających się na parametryzację przestrzeni bajkowej jest ich zdaniem determinowany właśnie przez te dwie opozycje.

Parametryzację czasu i przestrzeni autorki opisały, uwzględniając charakterystyki ilościowe i ukazując cykliczność i linearność czasu. Omówiły funkcjonowanie kategorii liczby w filozoficznym i mitologicznym obrazie świata, w którym stanowi ona element osobnego kodu kulturowego.

Bajkowe koncepty przestrzeni i czasu pozostają w związku z archaicznymi wyobrażeniami, postrzegane są w wymiarze przedmiotowo-zdarzeniowym, a nie abstrakcyjnym. Na przykład znaczenia maksymalnej wysokości odwołują się do tych obiektów, które postrzegane są jako sięgające nieba (drzewo, góra, słup). Maksymalne trwanie w bajce jest natomiast związane z długością życia ludzkiego. Abstrakcyjne rozumienie czasu i przestrzeni w bajce zatem nie istnieje. Dla kultury ludowej, zgodnie ze stanowiskiem Tołstoja i Mieletinskiego, typowe jest ponadto: 1) używanie ilościowych charakterystyk jako wskaźnika jakościowego, 2) ogólność semantyki znaczeń ilościowych oraz 3) tendencja do hiperbolizacji. Wszystkie te tendencje odnajdujemy w bajkowym sposobie mówienia o czasie i przestrzeni.

Badanie parametryzacji sfery bajkowych konceptów przestrzeni i czasu poprzez wydobycie systemu wykładników językowych pozwoliło badaczkom na określenie struktury wyrażających ich konceptów i opisanie ich zawartości. Analiza środków językowych służących semantycznej charakterystyce czasu i przestrzeni ujawniła, że przestrzeń jest w bajkach postrzegana w kategoriach „odległości" i „miejsca" oraz „rozmiaru" i „objętości", a pośrednio: „ciężaru" i „siły". Czas natomiast konceptualizowany jest jako „czasowy odcinek" oraz „wiek".

Obecny w bajce model przestrzeni jest: po pierwsze, związany z mitologicznym modelem świata, po drugie, uwarunkowany semiotycznym systemem bajki jako gatunku. W tekstach bajek odnaleźć można słowiańskie modele świata: model hydrologiczny — z rzeką usytuowaną w centrum świata; dendrologiczny — w centrum sytuowane jest drzewo życia oraz górski — w którym osią świata jest góra. Wszystkie te elementy archaicznej konceptualizacji odnajdujemy w makro- i mikromodelach bajkowej przestrzeni. Przykładowo, w układzie wertykalnym (od ziemi do góry) autorka tej części opracowania wyodrębniła trzy modele:

a) makromodel *kosmos* — w którym mierzona jest oś wertykalna, a najwyższy punkt to skała / niebo. Językowymi wykładnikami tej funkcji są formuły: *od ziemi do nieba, wierzchołkiem dostaje nieba / wspiera niebo; do nieba*. Inny wykładnik tego parametru to dodanie przymiotnika *wysoki*.

b) połączony model *kosmos + dom* — w którym punktem najwyższym jest nadal niebo, a dom zostaje włączony w układ wertykalny: podziemie — ziemia — niebo. Dom staje się osią świata, a jego struktura odpowiada strukturze kosmosu. Klasyczny przykład to motyw upuszczenia na podłogę ziarna (bobu, fasoli), ziarno trafia pod podłogę, kiełkuje, a roślina, która z niego wyrasta, przebija dach domu i szybuje ku niebu.

c) mikromodel *dom* — w którym odległość jest mierzona w odniesieniu do domu. Najwyższym punktem w ramach tego modelu jest okno, w którym na bohatera czeka królewna, a odległość może być mierzona od ziemi albo od miejsca, w którym znajduje się królewna.

Analizy przeprowadzone przez Artiemienko ukazują, że charakter kwantyfikacji czasu w bajce magicznej jest także ściśle związany z własnościami gatunku. O specyfice pojmowania czasu w bajce decyduje obecność swoistego, „naiwnego" obrazu świata i archaiczna tendencja uzależnienia czasu od wypełniających go zdarzeń, a także cykliczny charakter interpretacji czasu oraz kompozycyjna struktura bajki jako gatunku epickiego folkloru.

Analizując bajki magiczne, autorka stwierdziła obecność dwu typów konceptów: „czasu wiecznego" i „czasu ostatecznego". Jednostki językowe reprezentujące „czas wieczny" określają nieskończoność trwania i posiadają tylko punkt początkowy. Semantyka wyrażeń używanych w tej funkcji świadczy o związku poj-

mowania wieczności z czasem ludzkiego życia, w tym zwłaszcza czasem szczęśliwego życia bajkowych bohaterów. Szczególną rolę grają w tym przypadku formuły finalne, które mówią o zatrzymaniu czasu. Bajka zwykle zaczyna się jakby z niebytu i kończy się konstatacją „braku" dalszych zdarzeń: śmiercią, ślubem bohatera lub ucztą. Kwantytatywne określenia, które w tych formułach wyrażają semantykę nieograniczonego trwania to: *długo, ile żywota, długie lata, wiele lat*, np.: *... tam oni królowali długo i szczęśliwie; ... i żyli wiele lat w szczęściu / ...i żyli długie lata w miłości i zgodzie.*

Czas bywa także w bajkach konceptualizowany jako okres, w którym bohaterowi dana jest możliwość dokonania wyboru życiowej drogi i podjęcia działania, które zmieniłoby kierunek bajkowego opowiadania. I w tych przypadkach odniesieniem jest czas ludzkiego życia. Zwraca uwagę to, że czasowa nieskończoność w bajce niezmiernie często jest wyrażana leksemem *wiek* i jego derywatami, takimi jak np. *wwiek, nawiek, na wieki, wieki wiecznyje* — a ich pierwotne znaczenie dotyczy właśnie czasu ludzkiego życia, co potwierdza etymologia. W naiwnych wyobrażeniach czas życia człowieka był bowiem postrzegany jako maksymalne trwanie.

„Czas ostateczny" ma natomiast określony punkt początkowy i końcowy. W bajce jego charakterystyka pozostaje w ścisłym związku z kompozycją gatunku. Na tym poziomie można zauważyć różnice w sposobie parametryzacji czasu. Zdarzenia są w bajkach charakteryzowane w sposób stereotypowy. Charakterystykę czasową otrzymuje na przykład ruch postaci i ich przebywanie w określonej przestrzeni. Przemieszczanie się bohatera stanowi kompozycyjny kościec bajki. Kwantyfikatywnym charakterystykom czasu służy użycie takich słów i wyrażeń, jak: *długo-długo; długo; długi czas; wiele / niemało czasu*; *trochę* (*czasu*); a także połączeń jednostek temporalnych z liczebnikami typu: *trzy / dziesięć / trzydzieści lat*, które w istocie mają charakter nieokreślony, a ich znaczenie można określić jako 'bardzo długo'. Formuły wyrażające znaczenie nieokreślonego trwania to także takie wyrażenia, jak np. *ani dużo, ani mało (czasu)*.

W bajce występuje wiele interesujących archaicznych sposobów określania czasu trwania działań (ruchu) bohatera. Ciekawe jest wykorzystanie formuł typu: *już żelazne trzewiki zdarłam, żelazny kosturek starłam* (tak o bardzo długiej wędrówce mówi bohaterka bajki). Wybór przedmiotów, których zużycie odmierza w tym przypadku czas, ma rytualny charakter — są to te przedmioty, w które w przeszłości wyposażano zmarłych, by mogli dotrzeć do „innego" świata. Później stały się one symbolami długiej podróży. Znacząca jest także ich ilość (zwykle trzy).

Konceptualizacja długotrwałości ruchu bohatera jest uwarunkowana realizacją podstawowej bajkowej opozycji *swój / obcy*. Podróż bajkowego bohatera to mediacja między „swoim" i „obcym" światem. Zwykle w tych dwu światach równoległych czas płynie inaczej. Chwila w innym, obcym świecie okazuje się być często latami w świecie, do którego bohater powraca.

Innym interesującym problemem jest aksjologizacja czasu. Stabilną pozytywną ocenę otrzymuje tylko jedno zdarzenie — uczta kończąca bajkę. Negatywnie ocenia się natomiast sytuacje ograniczenia swobody (uwięzienie, służbę), oczekiwania na nieobecną postać, podejmowanie bezskutecznych prób wykonania jakiejś czynności. Aksjologicznej oceny nie mają natomiast takie zdarzenia, jak na przykład wspólne życie w małżeństwie czy przebywanie w gościnie.

Autorki omawianej książki pokazały, że konceptualizacja czasu i przestrzeni rosyjskiej byliny i bajki magicznej jest uwarunkowana specyfiką mitologicznego myślenia opartego na konkretności i empiryczności. Czas i przestrzeń tworzą w nich swoiste kontinuum. Pierwotnymi, z punktu widzenia doświadczeń człowieka, są odniesienia przestrzenne, co znajduje potwierdzenie w sposobie mówienia o czasie i przestrzeni oraz w kompozycji tych gatunków.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

PIERWSZA SYNTEZA CZESKICH ZAMÓWIEŃ

Ekaterina V. Vel'mezova, *Češskie zagovory. Issledovanija i teksty*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 278 s.

Książka Jekatieriny Wielmiezowej, wydana w 2004 roku przez moskiewskie wydawnictwo „Indrik", jest pierwszym monograficznym opracowaniem i systematyczną rejestracją czeskich zamówień, dotąd rozproszonych, publikowanych jednostkowo i w trudno dostępnych źródłach. Jako opracowanie i antologia poezji magicznej jest to pozycja niezwykła, przynosi bowiem dane na temat archaicznego obrazu świata, ludowych wyobrażeń o samym człowieku i jego miejscu w otaczającym świecie. Będąc jednocześnie syntezą i swego rodzaju katalogiem zamówień, praca wpisuje się w szereg wydawnictw o podobnym charakterze. Chodzi tu o wydawnictwa takie, jak: *Velikorusskie zaklinanija. Sbornik L. N. Majkova* (1869/1994); E. R. Romanowa *Belorusskij sbornik*. Wyp. *Zagovory, apokrify i duchovnye stichi* (1891); A. Wietuchowa *Zagovory, zaklinanija, oberegi i drugie vidy narodnogo vračevanija, osnovannye na vere v silu slova* (1902); N. Poznańskiego *Zagovory. Opyt issledovanija proischoždenija i razvitija zagovornych formul* (1917/1995); *Russkie zagovory* zestawione przez N. I. Sawuszkinę (1993); Ju. I. Smirnowa, W. N. Iljinskiej „*Vstanu ja blagoslovjas'...*" *Lečebnye i ljubovnye zagovory, zapisannye v časti Archangel'skoj oblasti* (1992); *Russkie zagovory i zaklinanija* pod red. W. P. Anikina (1998) oraz A. Toporkowa *Zagovory v russkoj rukopisnoj tradicii XV–XIX w.* (2005).

Należy jednak zauważyć, że wydawane do tej pory prace, jak widać po odnotowanych tutaj tytułach, to przede wszystkim zbiory wschodniosłowiańskie. Zainteresowania materiałem czeskim (podobnie zresztą, jak i polskim), pojawiły się dopiero niedawno, a w dużej mierze jest to zasługą samej autorki omawianej publikacji. Jeszcze przed wydaniem recenzowanej książki podjęła ona problemy badawcze związane z formułami początku i końca w strukturze i semantyce zamówienia (2002), rozwojem formuły odsyłającej chorobę (2002), a także zagadnienia przestrzeni (1999) i imion postaci obecnych w tekstach zamówień leczniczych (2002).

Książka ma strukturę dwudzielną. Część pierwszą stanowi próba opisu wyznaczników zamówień jako gatunku folkloru, rozpodobnienie zamówień i modlitw oraz wewnątrzgatunkowa klasyfikacja tekstów. Autorka w sposób wyczerpujący prezentuje historię badań nad zamówieniami, począwszy od wieków średnich aż po czasy współczesne. W sposób solidny zestawia dokumentacje czeskich zamówień w źródłach pozaczeskich. W kolejności omawia geografię badań i zapisów tekstów zamówień w Czechach.

Ważną kwestią, podjętą przez badaczkę w części teoretycznej, jest charakterystyka podstawowych konceptów zamówień, nazwanych odpowiednio: *tekst kobiety* i *tekst choroby*, *tekst zwierzęcia*, *tekst koloru*, *tekst człowieka*, *tekst przestrzeni* i *tekst imienia*. Nie chodzi jednak w tym wypadku o rozumienie tekstu jako spójnego ciągu zdań, ani też o tekst jako jednostkę języka i komunikacji, ale o tekst pojęty zgodnie z założeniami badaczy Moskiewskiego Koła Semiotycznego (Władimir Toporow, Wiaczesław Iwanow, Boris Uspienski, Andriej Zalizniak, Tatiana Cywian, Tatiana Nikołajewa) jako wszelkie uznakowione zjawisko obecne w danej kulturze. „Zakłada się — jak pisze Wielmiezowa — że *tekst* określonego konceptu — na przykład *tekst człowieka* lub *tekst choroby* spełnia następujące kryterium: dowolny *tekst człowieka* (lub *choroby*) jest w pewnym sensie tekstem o człowieku i o chorobie, jednak nie odwrotnie: dowolny tekst o człowieku lub chorobie wcale nie jest *tekstem człowieka* lub *choroby*. Ostatni z nich w szczególności zakłada ujmowanie choroby nie tyle jako niemocy porażającej człowieka, co jako obrazu choroby, złożonego z wielu wyobrażeń człowieka o świecie i pozostającego w związku z *modelem świata*." (s. 50).

Analiza *tekstu kobiety* i *tekstu choroby* w czeskich zamówieniach leczniczych (omawiane też przez autorkę w osobnym artykule *Tekst ženščiny-bolezni v českom lečebnom zagovore*, 2000) wskazuje na żeńską naturę chorób. Ujawnia się to już w nominacjach chorób,

którym często przypisany jest gramatyczny rodzaj żeński: *červice* 'czerwy', *psotnice* 'tiki nerwowe', *lekutnice* 'strachy', *růžice, včelice, žabice*. „Kobiecość" ma swoje dodatkowe uzasadnienie w fakcie wykonywania zamówień głównie przez kobiety.

Tekst zwierzęcia wskazuje na chorobę jako istotę zoomorficzną (*žába* 'angina', *vlk* 'wilk'), określonego wieku (*střile — střílata, božec — božice — božatky*) oraz jako wielość demonów (*Šlo sedmdesáte dva střily* 'Szły siedemdziesiąt dwie strzały').

Tekst koloru przynosi obraz choroby jako istoty wielobarwnej (co widać w nominacjach: *růže* 'róża', *žloutenka* 'żółtaczka'), działającej w różnokolorowej przestrzeni (*Šla Panna Maria přes zelenou louku*, nr 140) i oddalanej w kolorowe miejsca (*na morze czerwone*). Także osoby posiadające zdolność zadawania uroków mają oczy różnego koloru: urok można zadać czarnymi, niebieskimi, zielonymi i czerwonymi oczami (s. 55).

Tekst człowieka, który w 1999 roku był tematem autoreferatu w przewodzie doktorskim Wielmiezowej (*Tekst čeloveka i bolezni: česskij lečebnyj zagovor (Opyt issledovanija semantičeskoj struktury)*, jest przez badaczkę charakteryzowany najobszerniej, zapewne w myśl twierdzenia, że każde zamówienie jest antropocentryczne, a wszystko w nim — jak podkreśla autorka — jest oceniane z punktu widzenia człowieka, którego spojrzenie i istotne potrzeby strukturują „zamówieniowy model świata". Tekst zamówienia Wielmiezowa traktuje tak, jak przedstawiciele mitologicznej szkoły w folklorystyce (A. N. Afanasev, F. I. Buslaev, O. F. Miller, I. A Chudjakov, I. G. Pyžov) — jako swego rodzaju „zwinięty mit" lub „mit w miniaturze". Cechą mitu jest to, że zawiera on w sobie różne klasyfikacyjne schematy, te zaś ujawniają „uniwersalność, szczegółowość i pełnię opisu światopoglądu, który w sposób implicytny obecny jest też w micie, aktualizując się w nim w określonych sytuacjach" (s. 56). Tekst zamówienia — podobnie jak tekst mitu — „jest funkcjonalny, jego wypełnienie leksykalne i pojęciowe określone jest poprzez pragmatykę tekstu" (tamże). Z obserwacji autorki wynika, że w tekstach czeskich zamówień najsilniej ujawnia się leksyka nazywająca ciało człowieka oraz poszczególne jego części i organy. Są to części ciała i organy „ofiary", „wroga", „uzdrowicieli" oraz tzw. organy-„przewodniki". Organy ofiary to ciało chorego jako obiektu zamówienia. W tekstach czeskich zamówień — jak podsumowuje Wielmiezowa — istnieją dwa typy formuł, wyliczających te organy lub części. Pierwszy typ to takie, które przywołują zestaw ludzkiego ciała za pomocą łańcuchowych par leksemów, a oba człony każdej pary posiadają znaczenie syntezy, np. w formule od zwichnięcia i złamania: *Sejdiž se kost ke kosti, kloub k kloubu* ['Zejdź się kość do kości, staw do stawu'] (nr 116). Drugi typ formuł budowany jest na zasadzie następstwa. Są to łańcuchy leksemów nazywające organy i części ciała, wymieniane w taki sposób, że przed każdym leksemem wprowadzany jest przyimek *z* lub *od*: *(Odstupte) z těla, z očí, z klapek, řasy, z vlasů, z nechtů, z kostí, z krve, z rukou, z nohouch, ze žil, od srdce* ... ['(Odejdźcie) z ciała, z oczu, z powiek, z rzęs, z włosów, z paznokci, z kości, z krwi, z rąk, z nóg, z żył, od serca...'] (nr 171). Następstwo leksemów może być również organizowane w pary, przy czym przed każdym z dwóch elementów tworzących parę, stoją przyimki o przeciwstawnym znaczeniu, tj. *z* ... *do*: *vyháním z hlavy do ramen, z ramen do pasu, z pasu do nehtů a z nehtů ven* ['wyganiam z głowy do ramion, z ramion do pasa, z pasa do nóg, a z nóg precz'] (nr 177). Znamienne jest dla zamówień powiązanie części ciała człowieka z elementami otaczającego świata, a tym samym materialna i funkcjonalna jedność mikro- i makrokosmosu: oku w zamówieniach odpowiada słońce, kwiatek; kości — kamień; gardłu — źródło; zębowi — róg księżyca; zaś tułów ma odpowiednik w światłach niebieskich, zwłaszcza w słońcu i księżycu.

Organy „wrogów" to części ciała antropomorfizowanych postaci szkodzących człowiekowi. Chodzi tu głównie o oczy i włosy. Oczy w zamówieniach są nie tylko „oknem" do innego świata, ale też „energetyzującym kanałem, łączącym świat ludzki i nieludzki". Energia, która wychodzi z ludzkiego oka — jak podkreśla autorka *Czeskich zamówień* — zdolna jest wywołać wzrost i rozwój, ale też (tak, jak w przypadku osób szkodzących) przeciwnie —

może powodować stagnację i zanikanie. Z kolei włosy w zamówieniach występują jako jeden z rodzajów chorób (Chodzi o włosy rosnące wewnątrz oczu). Wielmiezowa dostrzega ścisły związek obrazu włosów z mitopoetyckim widzeniem świata, zgodnie z którym były one przedstawiane jako specjalna samodzielna istota natury chtonicznej, zdolna szkodzić ludziom, zwłaszcza wywoływać choroby (por. też związek leksemu *vlasy* ze słowiańskim bóstwem *Wołosem/Welesem*, przeciwnikiem Gromowładcy).

Organy „uzdrowicieli" to części ciała, które posiada subiekt zamówienia (*homo magicus*). Chodzi tu głównie o język jako organ pomocny w leczeniu „mową" oraz palce — pomocne w leczeniu dotykiem. Jako organy „przewodniki choroby" w tekstach zamówień funkcjonują oczy i nos.

Tekst przestrzeni, omawiany w kolejności przez autorkę, reprezentuje niejednorodne widzenie przestrzeni w zamówieniach. Zamówieniowe teksty wprowadzają rozgraniczenie na przestrzeń swoją, należącą do świata ludzkiego i przestrzeń obcą, odnoszącą się do świata złego początku. Choroby są odsyłane do świata obcego, „innego": do wody, na góry, na rośliny (zwłaszcza suche), do ziemi. W zamówieniach leczniczych „inny" świat to świat naturalnego początku choroby, w zamówieniach zjawisk atmosferycznych (burzy, gradu, silnego wiatru) — choroby są odsyłane do świata ze znakiem minus. „Inny" świat w tekstach czeskich zamówień nie jest jednakowy, jego organizacja podlega wariancji w zależności od pragmatycznego ukierunkowania tekstów.

Analiza ostatniego z tekstów — *tekstu imienia* — prowadzi do obserwacji, że w zamówieniu osoby, nazywane po imieniu to subiekt i obiekt aktu działania oraz „pomocnicy" w leczeniu choroby (osoby boskie lub święte). Wiele czeskich zamówień skonstruowanych jest według modelu „Ja, *N.*, zamawiam *M.*", a zatem w pierwszej kolejności wymieniane jest imię zamawiającego (*N*), a następnie — ofiary choroby (*M.*). „Lekarzem" najważniejszym i najczęściej wymienianym w tekstach czeskich zamówień jest Jezus Chrystus — jest on przywoływany w kontekście narodzenia, chrzcin, ukrzyżowania i zmartwychwstania. Jeśli chodzi o osoby święte, autorka formułuje wniosek, że w tekstach leczenia chorób nie ma prostej zależności między byciem patronem w tradycji ludowej i jego obecnością w zamówieniach w charakterze pomocnika w leczeniu choroby. Niekiedy w takich razach działa zasada rymu i podobieństwa brzmieniowego, kiedy indziej w tekst zamówienia wprowadzane są osoby, które w Biblii nie posiadały imienia, a otrzymały je w źródłach apokryficznych (np. *św. Longin*) lub są specyficzne dla określonej tradycji ludowej, jak np. *św. Raniec* dla tradycji czeskiej. Osoby bezimienne w czeskich zamówieniach to zarówno ludzie, zwłaszcza osoby zdolne do zadania uroku lub nasłania choroby (*bába* 'kobieta', *panna* 'panna', *mládenec* 'młodzieniec', *muž* 'mężczyzna', *pachole* 'chłopczyk'), jak i antropomorfizowane postacie mitologiczne (*zlí duchové* 'złe duchy', *můra* 'mara, *hastrman* 'wodnik', *lesné moci* 'leśne siły', *divé ženy* 'dziwożony'). Ostatecznie autorka formułuje wniosek, że w tekstach czeskich zamówień istnieje wyrazista opozycja prywatywna: „posiadający imię, nazywany według imienia" / „bezimienny" — i ta nakłada się na inne pary przeciwieństw: swój /obcy, chrześcijański /pogański.

Część druga książki, materiałowa i bardzo obszerna, zawiera rejestr 371 tekstów zamówień, ułożonych w siedem działów. Jako podstawę wyodrębniania tekstów autorka — tak, jak jej rosyjscy poprzednicy — przyjmuje kryterium funkcjonalne i wydziela w specjalne grupy zamówienia (1) miłosne, (2) lecznicze, (3) dotyczące życia prywatnego, (4) związane z rzemiosłami i różnego typu zajęciami, (5) dotyczące stosunków społecznych, (6) stosunku człowieka do przyrody i (7) zjawisk nadzmysłowych. Każda z wyodrębnionych grup posiada swoje dalsze wewnętrzne uporządkowanie według motywów fabularnych. Obok zastosowanego przez autorkę klasycznego, bo uświęconego tradycją, podziału zgromadzonych pieczołowicie tekstów, jak się wydaje, można zastosować jeszcze inne — ogólniejsze, nadbudowane nad wymienionymi grupami i oparte na intencjonalności jako podstawowym kryterium w opisie gatunku — uporządkowanie, zaproponowane dla tego typu aktów przez Annę Engelking w tekście *Rytuały słowne w kulturze ludowej* (1991), a następnie zmody-

fikowane przez Swietłanę Tołstojową w artykule *K ponjat'ju funkcii v jazyke kul'tury* (1994). Zamieszczone w zbiorze dokumentacje to — zgodnie z propozycją Engelking — (1) akty stwarzające (*ktoś chce, żeby coś się stało*), (2) akty ochraniające (*ktoś chce, żeby coś się nie stało*) i (3) akty odczyniające (*ktoś chce, żeby coś się odstało*). Swietłana Tołstojowa ich intencję wyeksplikowała następująco: (1) *działać tak, by było to, czego nie ma*, np. aby był urodzaj pszenicy, żeby wyszło słońce (np. nr 337, 338), aby był deszcz (nr 358); (2) *działać tak, by nie było tego, czego nie ma*, np. żeby *śnieć* nie rosła w pszenicy (nr 260), żeby grad nie zaszkodził urodzajowi ziarna (nr 357); (3) *działać tak, by nie było tego, co jest*, np. żeby zlikwidować różę (nr 140), *żabę* 'anginę' (nr 34), złamanie lub zwichnięcie (nr 114).

Zapisy tekstów i komentarze, istotne dla zrozumienia tekstu i całej sytuacji aktu zamawiania, w książce są publikowane w dwóch wersjach językowych — po czesku i rosyjsku. Każdy z tekstów posiada metryczkę z informacją na temat źródła, z którego pochodzi dany zapis. Niestety nie jest ona podawana bezpośrednio przy tekście, lecz w osobnym rozdziale, co trochę utrudnia lekturę. W metrykach, co zaskakujące, autorka nie odnotowuje roku zapisu tekstu, często dużo wcześniejszego niż rok wydania zbioru, w którym zamówienie jest notowane. Zaskakujący jest również brak wariantów tekstu oraz kolejnych zapisów nawet tej samej postaci tekstu, przez niektórych badaczy uznawanych już za wariant tekstu. Ich rejestr w jednym miejscu pozwoliłby uchwycić najstarszą i najnowszą warstwę gatunku, prześledzić „życie" poszczególnych tekstów, tj. zobrazować funkcjonowanie tekstu w praktyce społecznego przekazu, jego powtarzalność, wielokrotne wykorzystanie oraz wiarę w większą siłę i sprawczą moc tego, a nie innego zamówienia.

Bardzo wartościową częścią pracy jest słownik chorób — jest to tym cenniejsze, że nazwy i znaczenia wielu z nich często nie są znane przeciętnemu czytelnikowi i użytkownikowi języka ogólnego. Dobrym pomysłem jest również indeks najważniejszych leksemów, występujących w tekstach zamówień. W ostatnim wypadku cenne byłoby podanie tych leksemów w szerszym kontekście motywów jako stabilizowanych sądów o świecie.

Książka Jekatieriny Wielmiezowej jest wartościową i starannie przygotowaną pozycją. Skorzystają z niej zarówno badacze folkloru, jak też etnografowie i kulturolodzy. Dzięki publikacji możliwe będzie podjęcie studiów porównawczych na materiale czeskim i wschodniosłowiańskim, a miejmy nadzieję, że wkrótce także (po zamknięciu przygotowywanego w Lublinie katalogu polskich zamówień ludowych) — także na materiale czeskim i polskim.

Marta Wójcicka

O TYPACH POWTÓRZEŃ W TEKSTACH FOLKLORU

Amrojan Irina F., *Povtor v strukture fol'klornogo teksta (na materiale russkich, bolgarskich i češskich skazočnych i zagovornych tekstov)*. Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora, 2005, 294 s.

Povtor w strukture fol'klornogo teksta to kolejna rozprawa wpisująca się w problematykę prężnie rozwijającej się tekstologii folklorystycznej. Praca dotyczy problemów związanych ze spójnością tekstu. Jest to jedno z kluczowych zagadnień tego działu językoznawstwa. Problemy struktury tekstu, jego rozczłonkowania tematyczno-rematycznego oraz sposoby zapewniające spójność tekstu podejmowane były wielokrotnie przez badaczy rosyjskich (Nina Leontiewa, Jurij Martemianow, Jelena Paduczewa), polskich (Maria Renata Mayenowa, Jerzy Bartmiński, Zygmunt Saloni, Anna Duszak i in.), czeskich (Vilem Mathesius, František Daneš) i innych (np. Teun A. van Dijk). Badania te nie są jednak w pełni wykorzystane przez Amrojan. W imponującej, liczącej 343 pozycje, bibliogra-

fii, oprócz prac rosyjskich, pojawiły się tylko prace Daneša, Polivki, Taylora, Haavio, Bartmińskiego.

Autorka rozprawy skupia się na tych strategiach spójnościowych, które powstają poprzez powtórzenie. Przedstawia je na zróżnicowanych gatunkowo (bajki i zamówienia znachorskie) i terytorialnie (teksty czeskie, rosyjskie i bułgarskie) tekstach folkloru. Dobór tekstów z tych trzech obszarów i tradycji folklorystycznych uważa sama autorka za nieprzypadkowy. Tłumaczy to w sposób następujący: „Zwrócenie uwagi na czeskie, bułgarskie i rosyjskie tradycje pozwala z pewną dozą adekwatności mówić o wspólnych cechach i różnicach, występujących w folklorze wschodnich, zachodnich i południowych Słowian" (s. 6).

Praca składa się z dwóch części: właściwej części badawczej oraz rozbudowanej części zawierającej załączniki (tabele, uzupełniające informacje o współczesnym przeznaczeniu dzieł, mających tradycyjną łańcuchową kompozycję, o lustrzanym powtórzeniu jako jednym z chwytów tworzenia dwuczęściowej kompozycji tekstów słowiańskich zamówień).

Część badawcza podzielona jest na sześć rozdziałów. Rozdział pierwszy to teoretyczne podstawy analizy tekstu, w której autorka przedstawia specyfikę tekstu folkloru, jednostki tworzenia tekstu, charakteryzuje ogniwo jako znaczącą jednostkę rozczłonkowania tekstu, opisuje zasady tworzenia struktury łańcuchowej, itd. Następne rozdziały autorka poświęca kolejnym „chwytom" spójności tekstu, opartej na powtórzeniu: „nawlekaniu" (rozdz. II), kumulacji (rozdz. III), powtórzeniu pierścieniowemu (rozdz. IV), powtórzeniu wahadłowemu (rozdz. V) i epitetowi przechodniemu. Powtórzenie traktowane jest przez Amrojan jako rozpowszechniony „chwyt" strukturalnej organizacji zarówno tekstów bajkowych, jak i zamówieniowych. „W rezultacie jego wykorzystywania najczęściej powstaje specyficzna struktura, nazwana w pracy łańcuchową. Tworzy się ona na podstawie rekonstruowanych, nie mniej niż trzy razy, semantycznych całościowych segmentów, w ramy których może wchodzić repetycja, to jest powtarzająca się całość werbalno-semantyczna, organizująca strukturę tekstu. Dane segmenty otrzymały nazwę ogniwa. Każde ogniwo łańcucha zawiera trzy główne elementy: subiekt, akcję i obiekt, na który skierowana jest akcja, a w tradycji zamówień także element okolicznościowy (przede wszystkim lokatywny). Wszystkie ogniwa dodatkowo są ze sobą związane stosunkiem następstwa (s. 193). „Ważne — pisze autorka — że ogniwa w ruchu liniowym nie tylko powtarzają się wzajemnie, ale i rozpodabniają się. Wydzielanie ogniw w tekście wynika z uwzględniania dwóch przeciwstawnych czynników: nowości i powtarzalności. Jeśli naruszona jest przynajmniej jedna zasada określająca ogniwo, wówczas łańcuchowość nie powstaje" (s. 193).

Amrojan wydziela cztery typy powtórzenia, tworzącego strukturę tekstu, które uczestniczą w formowaniu szeregu łańcuchowego: „nawlekanie", kumulacja i jej odmiana — dekumulacja; powtórzenie pierścieniowe oraz powtórzenie wahadłowe. W dotychczasowych badaniach dwa ostatnie typy pojawiły się wcześniej, m. in. w artykule M. L. Kowszowej[1], której nazwiska nie odnajdzie jednak czytelnik w spisie przywoływanej literatury.

Według autorki, „w różnych gatunkach ich produktywność w ramach poszczególnych tradycji narodowych jest różna. W tworzeniu struktur łańcuchowych w obszarze bajkowego folkloru bierze udział przede wszystkim »nawlekanie« i kumulacja, a powtórzenie wahadłowe tworzy takie struktury tylko w bajkach rosyjskiej i czeskiej, gdzie jednakże nie jest produktywne" (s. 194).

Kumulacja utrwalona jest tylko w bajkowych tekstach, jednakże występuje we wszystkich trzech tradycjach (najbardziej produktywna jest w bajkach rosyjskich). U jej podstaw leżą cztery sposoby tworzenia struktury: werbalno-tekstowe „nawlekanie" (związane z powtórzeniem); fabularno-kompozycyjne „nawlekanie" (związane z powtórzeniem); „nawlekanie" różnych akcji (niezwiązane z powtórzeniem, ponieważ wprowadza wariancje i subiekt); nagro-

[1] Kovšova M. L, 2002, *U popa byla sobaka: o lukavoj poetike dokučnych skazok*, [w:] *Logičeskij analiz jazyka. Semantyka načala i konca*, red. N. D. Arutjunova, Moskva.

madzenie (także niezwiązane z powtórzeniem) (s. 194).[2]

W większości przypadków kumulacja okazuje się dopełniającym chwytem organizacji tekstu, a „nawlekanie" — podstawowym. Jeśli kumulacja występuje w roli podstawowej zasady kompozycyjnej, to w roli „chwytu" wspomagającego mogą wystąpić albo „nawlekanie" postaci, albo nagromadzenie. W ostatnim przypadku formuje się dziwny dla bajkowej tradycji fenomen — bajka statyczna.

Analizując kumulację, Amrojan wydziela jej podtypy. Dwa pierwsze różnią się od siebie tym, w jakim porządku reprodukują się poprzedzające ogniwa: zostały nazwane przez badaczkę, odpowiednio, prostą i odwrotną kumulacją. Oba podtypy w równym stopniu są produktywne we wszystkich trzech słowiańskich tradycjach. Trzeci podtyp otrzymał nazwę „niepełna kumulacja", ponieważ w każdym ostatnim ogniwie powtórnie rekonstruuje się tylko pierwsze ogniwo. Ujawnia się on, zdaniem autorki, w ramach tradycji rosyjskiej.

W dekumulacji, w odróżnieniu od kumulacji, zachodzi nie narastanie, a poetyckie umniejszanie łańcucha, przy czym wszystkie poprzednie ogniwa, zaczynając od pierwszego, powtórnie rekonstruują się. Ten chwyt występuje w tradycji bułgarskiej, rzadziej w rosyjskiej.

Amrojan twierdzi, że najbardziej uniwersalnym okazało się „nawlekanie". Nawlekanie definiuje autorka jako taki typ powtórzenia, w którym nowe ogniwo przyłączane do poprzedniego, bezpośrednio jest z nim związane i tylko w ten sposób wykazuje związek z całością. W zależności od tego, na jakiej podstawie występuje dany „chwyt", wydziela się w pracy:

— „nawlekanie" strukturalne (powtarzalnym elementem w treściowym planie okazuje się fabuła (wątek), a w tekstowym — epizod), występuje tylko w bajkach, np.: ...*Šol-šol, do gumna došel. U gumna narod molotit. On i govorit: — Daj vam bog naperstkom merit', rešetom nosit'. Oni ego djuže tovda pobili. A doma mat' utešaet: — Nado skazat', ditjatko, nosit' by vam — ne vynosit', vozit' — ne vyvozit'. Na drugoj den' on pošel. Streta pokojnik, on i govorit' — Daj vam, gospodi, nosit' — ne vynosit', vozit' — ne vyvozit'. Nu tut ego eššo pušče bili. A doma mat' govorit: — Nado, ditjatko, skazat': svjatyj bože, svjatyj krepki, svjatyj bessmertnyj, pomiluj nas*... [Karnauchova, nr 9] (s. 79);

— fabularno-kompozycyjne (powtarzającym się elementem w treściowym planie okazuje się tu motyw, a w tekstowym — epizod albo akcja — wtedy łańcuch nawlekania w całości wchodzi w ramy epizodu), występuje tak w bajkach, jak i w tekstach zamówień, np.: ...*Sprovodili devku pasti. Ona ves' den' pasla, da i povalila domoj, i govorit: — Prigonila. Chozjain i sidit u kryl'ca: Kozan'ka-koza, ela li cego? — Net, ne ela ja, a kak bežala čerez mostocek, uchvatila klenovyj listocek, kak bežala čerez grebel'ku, uchvatila vodicy kapel'ku. On devku naporol i prognal. Na drugoj den' on poslal žonku*... [Karnauchova, nr 72] (s. 51);

— werbalno-tekstowe (w ramy łańcucha może wchodzić tak część, jak i cały utwór), występuje i w bajkach, i w zamówieniach, np.: ...*Plet' idet kuzneca bit', Kuznec idet lom varit', Lom idet kamen' drobit', Kamen' idet topor točit'*... [Afanas'ev, t. 1, nr 1] (s. 61).

W zależności od tego, jakie elementy ogniwa pojawiają się powtórnie, wydziela autorka trzy podtypy „nawlekania": modele subiektywne, obiektywne (występują w bajkach i zamówieniach) i subiektywno-obiektywne (charakterystyczne tylko dla zamówień, mało produktywne).

„Nawlekanie" tworzące wątki jest szczególnie produktywne w bajkach dziecięcych. Powtórzenie zmienia taki element wątku, jak rozwinięcie działania (akcji), a ostatnie ogniwo w łańcuchu służy rozwinięciu. Obiektywne „nawle-

[2] „Nawlekanie" związane z powtórzeniem (w terminologii Amrojan „werbalno-tekstowe" i „fabularno-kompozycyjne") oparte jest na tematyzacji rematu (Daneš), opisanej w polskiej literaturze przedmiotu jako łańcuchowy model spójnościowy (Bartmiński), natomiast „nawlekanie" niezwiązane w powtórzeniem („nawlekanie akcji" i „nagromadzenie") odpowiada tematyzacji tematu (Daneš), czyli opisanemu przez Jerzego Bartmińskiego szeregowemu modelowi spójnościowemu (zob. Jerzy Bartmiński, 1990, *Folklor-język-poetyka*, Wrocław–Warszawa–Kraków).

kanie" rozpowszechnione jest w zamówieniach bułgarskich i czeskich. Na jego podstawie w tradycji bułgarskiej tworzone są formuły klątwy, a w czeskiej — formuły ratunku (zbawienia).

„Nawlekanie" werbalno-tekstowe jest bardzo produktywne w zamówieniach wszystkich trzech tradycji. W tej organizacji strukturalnej występują: formuły odliczania i odsyłania choroby (szeroko rozpowszechnione w zamówieniach we wszystkich trzech tradycjach, kierunek wertykalny), formuła przekazania choroby (tradycja rosyjska i bułgarska) lub informacja o jej przyczynie; w tradycji bułgarskiej występuje kierunek horyzontalny — od centrum, którym jest człowiek, do peryferii, czyli przestrzeni zewnętrznej, a także spotykana tylko w folklorze rosyjskim i wyróżniająca się dużą produktywnością, formuła lokatywna, która opisuje przemieszczenie bohatera ze świata realnego (swojego) w świat nierealny.

W bajkach „nawlekanie" werbalno-tekstowe jest, zdaniem autorki, mniej produktywne. W rosyjskich bajkach magicznych wykorzystywane jest w formule lokalizacji śmierci, a w czeskich — w formule lokalizacji zaczarowanej księżniczki.

Biorąc pod uwagę zawartość treściową ogniw, autorka wydziela następujące zasady „nawlekania": 1) linearną; 2) wydzieloną (z ubywaniem lub ze wzrastaniem).

„Nawlekanie" linearne definiuje jako taki typ, który zakłada, że ogniwa łańcucha są sobie równoważne znaczeniowo. Jeśli natomiast w łańcuchu „nawlekania" głównym ogniwem, według którego zbudowany jest cały łańcuch, jest ostatnie (ono albo kończy całe dzieło, rozwiązuje konflikt wątku, albo stanowi centrum, wokół którego rozwija się działanie bajki), to ten rodzaj Amorjan określa jako „nawlekanie wydzielone". Takie struktury budowane są albo według zasady wzrastania (rozmiaru, fizycznej siły lub intelektu postaci), albo według zasady ubywania (koncentracji uwagi na najdrobniejszym detalu obrazu lub na najmniejszym przedmiocie).[3]

Kierunek wertykalny w „nawlekaniu" wykorzystywany jest we wszystkich trzech tradycjach w formułach odsyłania choroby. Wyprowadzanie zawsze idzie od góry w dół. W planie semantycznym najważniejsze okazuje się ostatnie ogniwo — choroba z nóg wypierana jest w ziemię (na kamień, w morze), gdzie powinna rozpuścić się. Kierunek horyzontalny charakteryzuje się tym, że choroba od człowieka przechodzi na coś, np. na wiatr, który ją rozwieje.[4]

Ostatnią odmianą powtórzenia strukturalnego, pojawiającą się w tradycji rosyjskiej i czeskiej, a wymienianą przez Amrojan, jest powtórzenie „wahadłowe" (produktywne w tradycji rosyjskiej). W ramy jednego ogniwa wchodzą tu dwa, w znaczeniowym aspekcie równoprawne centra, tworzące wówczas opozycję binarną. Formalnie tekst rozpada się na dwa równe segmenty.

Przedmiotem analizy autorki są także funkcje poszczególnych „chwytów", tworzących strukturę powtórzenia, które wewnątrz tradycji pozostają stałe, a w ramach różnych gatunków i utworów — podlegają wariantywności. We wszystkich tekstach bajkowych „nawlekanie" wykorzystuje się dla zwolnienia prze-

[3]Na określenie tego typu mechanizmów („nawlekania wydzielonego") funkcjonuje w polskiej literaturze tekstologicznej termin „pętla semantyczna", zaproponowany przez Stanisławę Niebrzegowską, zob. S. Niebrzegowska, *Pętla semantyczna w paradygmacie spójnościowym tekstu*, [w:] *Tekst. Problemy teoretyczne*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin 1998. Mechanizm ten określany jest w literaturze przedmiotu także jako „mechanizm rekursywności" (van Dijk), który polega na „rozszerzeniu tekstu poprzez reprodukcję pewnego członu w ramach przyjętego schematu tekstowego" (S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007, s. 373). Mechanizmy określane w recenzowanej rozprawie jako „nawlekanie z wzrastaniem" określane są przez Niebrzegowską-Bartmińską jako reguły ograniczające i ustalające liczbę członów oraz reguły narastającej sekwencji, natomiast „nawlekanie z ubywaniem" opisywane jest jako zjawisko gradacji członów.

[4]Mechanizmy te na polskim materiale przedstawia S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007.

biegu działania. W zależności od tego, jakiego wątku i którego z epizodów używa się do danego sposobu strukturowania tekstu, „nawlekanie" w tekstach może służyć wzmocnieniu dramatyzmu, wzmocnieniu napięcia w oczekiwaniu rozwiązania, wyróżnieniu głównej cechy charakteru postaci, zaznaczeniu długości i złożoności drogi oraz zaznaczeniu komplikacji zadania, które trzeba wypełnić (s. 199). Ostatnie dwie funkcje charakterystyczne są dla „nawlekania" w tradycji zamówieniowej.

Zaprezentowana w skrócie, bogato ilustrowana przykładami, rozprawa Amorjan jest w całości poświęcona typom i funkcjom powtórzenia w tekstach folkloru. Stanowi ona istotny wkład w rozważania teoretyczne, dotyczące struktury tekstu, choć terminologia zaproponowana przez autorkę, mimo że od czasu do czasu odwołuje się do uznanego i ustabilizowanego nazewnictwa tekstologicznego, może wywoływać wrażenie metaforycznego chaosu. Wersję elektroniczną rozprawy znaleźć można na stronie http://www.ruthenia.ru/folklore/.

Etnolingwistyka 18 Lublin 2006

А. Т. Хроленко

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА КУБАНИ: ЛАБОРАТОРИЯ ПРОВИНЦИАЛЬНАЯ — ПРОБЛЕМЫ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ

Когда в 1997 г. в Славянском-на-Кубани филиале провинциального Армавирского пединститута уроженец и патриот Кубани кандидат философских наук Аким Прокофьевич Садило задумал создать научно-исследовательскую лабораторию этнолингвистических и этнопедагогических исследований, мало кто верил в успех задуманного. Решать серьёзные научные проблемы в филиале вуза, в библиотеке которого всего лишь горсть учебников, в кубанском городке, где одна районная библиотека с убогим книжным фондом, многим это предприятие показалось авантюрным.

Себе в помощь А. П. Садило привлёк профессоров из Курского госуниверситета — доктора филологических наук Александра Тимофеевича Хроленко и доктора педагогических наук Александра Григорьевича Пашкова, которым замысел коллеги показался весьма заманчивым. Дело в том, что Кубань и по сей день во многих отношениях изучена недостаточно. Диалектологи из Санкт-Петербурга, создающие «Словарь русских народных говоров» и «Диалектологический атлас русского языка», сетовали на то, что для них Кубань в диалектологическом отношении остаётся terra incognita. О том же писали ведущие фольклористы России В. П. Аникин и А. А. Горелов. Многонациональный край к тому нуждается в свежих этнопедагогических решениях. Рождение новой лаборатории поддержала директор филиала, позже ставшего самостоятельным пединститутом, доктор исторических наук Татьяна Семеновна Анисимова.

В плане лаборатории было определено несколько направлений научного поиска: исследование этнокультурогенеза Кубани; изучение своеобразия языка и культурных традиций кубанского фольклора; сопоставительные исследования в лингвофольклористике; формирование этнокультурного компонента образовательного пространства региона; проведение региональные этнопедагогических исследований.

С самого начала своего существования лаборатория нашла своё место в научном сообществе прежде всего в организации и проведении научных конференций. Город Славянск-на-Кубани оказался весьма привлекательным местом для творческого обсуждения широкого круга гуманитарных проблем. Об этом говорит сама тематика проведённых научных форумов: Всероссийская научная конференция «Текст: этнокультурный аспект» (1998); Всероссийская научная конференция «Этнос. Язык. Культура: региональное своеобразие этнокультурных исследований» (1999); Всероссийская научно-практическая конференция «Этнос, язык, культура: проблемы социальной и культурной антропологии» (2000г.); Всероссийская научная конференция «Этнос, язык, культура: проблемы социальной и культурной антропологии» (2001); Всероссийская научная конференция «Этнос, язык, культура: культурные смыслы в народном языке и художественных текстах» (2002); Всероссийская научно-практическая конференция «Культура и образование: про-

блема качества подготовки педагогических кадров» (2003); Всероссийская научная конференция «Язык, культура и образование в контексте этнической ментальности» (2004).

Летом 2007 г. предполагается проведение конференции на тему «Этнокультурная составляющая лингвистического и педагогического дискурса».

Заявки на участие в этих конференциях приходят со всей России. Личное участие приняли известные филологи и педагоги. Среди них профессора Геннадий Филиппович Ковалёв из Воронежа, Вера Константиновна Харченко из Белгорода, Владимир Петрович Изотов из Орла, Евгений Петрович Белозерцев из Ельца и др. Сборники материалов этих конференций получили положительную оценку.

Востребованной для начинающих исследователей, аспирантов и соискателей оказалась форма научных семинаров. Успешно прошли следующие семинары: «Отражение ментальности черноморского казачества в лексике кубанской народной лирики» (2000); «Опыт сравнительно-сопоставительного анализа в этнолингвистических и этнопедагогических исследованиях» (2005); «Состояние и перспективы исследования в области этнолингвистики и этнопедагогики» (2007).

Проводятся исследовательские практикумы по методологии и методикам этнокультурных исследований. Полезной оказалась работа летней школы молодых исследователей «Научный инструментарий этнолингвистических и этнопедагогических исследований».

Одним из основных направлений в работе лаборатории стало создание лексикографических продуктов в форме словников, частотных словарей и словарей обычного типа. В словарной форме предстали тексты кубанских народных песен из собраний Г. М. Концевича и А. Д. Бигдая, а также результаты полевой диалектологической работы: «Материалы этнолингвистического словаря: Метеорология» (2001); «Материалы этнолингвистического словаря: Терминология свадебного обряда» (2002); «Песни Кубани: Словник и частотный словарь» (2002); «Народные песни казаков Кубани: Словник и частотный словарь» (2002); «Материалы словаря народных песен Кубани: Любовь и любовные отношения» (2006).

Интересен опыт Марины Владиславовны Емельяновой, разработавшей «Автоматизированный словарь кубанского фольклора», о котором докладывалось на II Международном Конгрессе исследователей русского языка (М.: МГУ, 2004).

Лаборатория оказалась не только местом, где сосредоточена исключительно исследовательская работа. Фактически она стала центром подготовки аспирантов. Достаточно сказать, что деканы филологического факультета и факультета иностранных языков Славянского госпединститута, а также ведущий специалист кафедры германских языков, будучи сотрудниками лаборатории, стали кандидатами филологических наук и не порывают с ней творческие связи.

Лаборатория этнолингвистических и этнопедагогических исследований не замыкается в рамках вузовского подразделения. Её сотрудники и особенно её руководитель А.П. Садило поддерживает тесные творческие связи со школами нескольких районов юго-западной Кубани. Особенно интересен опыт сотрудничества со Старовеличковской школой-гимназией № 4, на базе которой краевым департаментом образования создана краевая экспериментальная площадка. С ней заключены договорные отношения и разработана программа «Этнолингвистическое исследование Кубани». Проект получил грант краевого департамента образования.

Среди учительства популярны встречи в форме «круглых столов» типа «Формирование этнокультурного компонента образовательного пространства ре-

гиона» с участием работников образования, учителей школ (29.06.06.). Подготовлена и принята к печати коллективная монография «Формирование этнокультурного компонента образовательного пространства сельской школы». — Славянск-на-Кубани.

О теоретическом и практическом уровне исследований, проводимых по программам лаборатории, свидетельствует то, что её сотрудники побеждали в конкурсе грантов РФФИ и Администрации Краснодарского края. Два трёхлетних гранта — uh 2000–2003 гг. «Этнолингвистическое исследование Кубани» № 00-06-96030; uh 2003–2005 гг. «Региональное своеобразие языка народной культуры Кубани» № 03-06-96660 — способствовали расширению и углублению исследовательской деятельности, а также повышению авторитета педагогического вуза.

Итоги исследований сотрудников лаборатории активно вводятся в научный оборот посредством собственного сборника научных трудов «Кубанские научные беседы». Увидели свет публикации серии «Этнолингвистика Кубани». Немало статей, написанных славянцами в рамках сотрудничества с лабораторией фольклорной лексикографии КГУ, опубликовано в сборниках научных трудов Курского университета — «Лингвофольклористика» и «Фольклорная лексикография». Начинающие исследователи оттачивают своё перо в совместном с курянами издательском проекте — специальном сборнике для молодых «incipio = я начинаю». Сотрудники лаборатории — авторы краевого журнала «Наука Кубани». С интересом встречены коллективные монографии «Концепт как феномен языка и культуры» (Славянск-на-Кубани, 2002) и «Региональное своеобразие языка народной культуры Кубани» (Славянск-на-Кубани, 2005).

Сейчас лаборатория обретает «второе дыхание». Это связано с активным интересом к этнолингвистической проблематике молодых кандидатов наук, которые защищали свои диссертации по языку А.П. Чехова, В.Набокова и по сопоставительному анализу языка русской и немецкой рекламы.

Декан филфака Елена Викторовна Литус разрабатывает проблему «Феномен языка песенной культуры Кубани в контексте русской и украинской народной традиции». Она недавно стала победителем в конкурсе грантов Президента РФ для молодых учёных. Декан факультета иностранных языков Антон Иванович Яценко готовится принять участие в конкурсе грантов РГНФ со своим проектом «Контрастивный словарь языка русского и украинского песенного фольклора как инструмент выявления этнической ментальности». Только что в свет вышел 13-й выпуск «Лингвофольклористики», полностью занятый составленным А. И. Яценко «Словником украинской лирики».

Успешной оказалась разработка вопросов кросскультурной лингвофольклористики. Сопоставляются зоонимы в русских и немецких лирических песнях (Павел Николаевич Нестеренко). Сравнивается русская и немецкая народно-песенная лексика кластера «время» (Наталья Романовна Чернова). Выяснением того, как отражён эмоциональный опыт русского и английского этносов в песенном фольклоре, занимается Алла Анатольевна Шевардина. Хронотопы в русских и английских текстах сравнивает Виктория Викторовна Калинкина.

Реализуется проект «Лексика свадебного обряда кубанского казачества на фоне южнорусской традиционной свадебной терминологии». Успеху замысла Ольги Владимировны Кучеренко способствует то, что лексика южнорусского свадебного обряда уже изучена курской исследовательницей Людмилой Ивановной Лариной.

Десятилетний опыт работы научно-исследовательской лаборатории в Славянске-на-Кубани убедительно свиде-

тельствует, что серьёзная наука делается не только в столицах или региональных университетских центрах. Она даёт плоды и там, где есть творческий поиск энтузиастов, поддержанный вниманием руководства.

Irina Lappo, Joanna Szadura

MIĘDZYNARODOWE SPOTKANIE ETNOLINGWISTÓW W LUBLINIE, 6–8 LISTOPADA 2006 R.

Po raz czwarty członkowie Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk, po raz drugi członkowie Międzynarodowej Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów i po raz pierwszy wspólnie — przedstawiciele slawistycznego środowiska etnoligwistycznego spotkali się w Lublinie na konferencji poświęconej zagadnieniu „Opozycja *swój / obcy (inny)* w językach i kulturach słowiańskich. Problem tożsamości grupowej w Europie". Organizatorem tego naukowego spotkania były obie komisje etnolingwistyczne oraz Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego IFP UMCS.

Temat konferencji został wybrany, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami obydwu komisji, jako otwierający wspólne badania porównawcze nad językowym obrazem świata Słowian i ich sąsiadów. Opozycja swój / obcy jest bowiem fundamentalna dla definiowania tożsamości grupowej (etnicznej, narodowej) i szczególnie ważna w dobie europejskiej integracji, jest doskonale znana wszystkim językom i kulturom, a współcześnie podlega wielokierunkowej reinterpretacji antropologiczno-filozoficznej i przybiera różne formy. Etnolingwiści, przyłączyli się do dyskusji nad tym problemem, podążając równocześnie za sugestią, którą na zakończenie lubelskiej konferencji o pojęciu ojczyzny w roku 1992 sformułował Nikita Iljicz Tołstoj, proponując *rassmotret' ponjatie svoego i čužogo v nacional'nom samosoznanii, v nacional'noj kul'ture, v literature, v obrjadah i v bytu.*

Konferencję otworzył rektor UMCS prof. dr hab. Wiesław Andrzej Kamiński. Nawiązując do losu patronki naszego uniwersytetu — Marii Curie-Skłodowskiej, której udziałem było zarówno poczucie inności (jako kobiety w ówczesnym męskim świecie naukowym), jak i doświadczenie obcości (jako Polki żyjącej poza krajem ojczystym) — podkreślił nie tylko aktualność podjętego na konferencji problemu, ale także uzasadnił trafność wyboru lubelskiego uniwersytetu jako miejsca obrad.

Referenci z 13 krajów (Polski, Rosji, Ukrainy, Białorusi, Słowacji, Słowenii, Czech, Bułgarii, Serbii, Belgii, Niemiec, Litwy i Łotwy), posługując się metodologią etnolingwistyczną i koncepcją językowego obrazu świata, analizowali dane językowe (systemowe i tekstowe), świadectwa folkloru i literatury, dokumenty kulturowe (wierzenia, obrzędy) a także praktyki życiowo-bytowe, zmierzając do systematycznego ujawniania różnic i podobieństw historycznych i typologicznych w ujmowaniu „swojskości", „obcości" i „inności". Wszystkie wystąpienia ułożyły się w kilka spójnych bloków tematycznych.

Trzy pierwsze wystąpienia miały charakter wprowadzający; dotyczyły tytułowej opozycji SWÓJ/ OBCY (INNY). Jerzy Bartmiński (Lublin) podniósł problem stopniowalności kategorii „obcości" i wskazywał sposoby jej oswajania w języku, wyróżniając 6 stopni przyswajania obcych słów. Pytał o związek rozumienia swojskości i poczucia tożsamości i stwierdzał brak relacji jedno-jednoznacznej. Co do samej opozycji swój / obcy, podkreślał jej ograniczoną przydatność i postulował opisy uwzględniające całą rozległą sieć relacji semantycznych, w której opozycje stanowią wyróżniony, ale tylko jeden rodzaj relacji.

O semantyce i aksjologii słowiańskiego rdzenia *svoj-* mówiła natomiast Swietłana M. Tołstojowa (Moskwa). Referentka wyszła

od tego, że słowo **svojъ* jest znane wszystkim słowiańskim językom i dialektom przede wszystkim w znaczeniu posesywnym, które fundują dwa główne komponenty semantyczne: subiekt i obiekt. Subiektem jest przede wszystkim człowiek, a pola obiektów traktowanych przez człowieka jako *swoje* układają się wokół niego w formie koncentrycznych kręgów. Centrum tej konstrukcji stanowi człowiek i to, co w naturalny sposób jest przez niego postrzegane jako swoje, czyli jego ciało. Kolejny z kręgów wypełniają obiekty z najbliższego otoczenia człowieka (*swoja rodzina, swój dom*), w dalszej kolejności krewni, następnie sąsiedzi, znajomi; ci, którzy pochodzą z tej samej miejscowości (wsi), czy ogólniej tzw. *ziomków*; dalej ludzie związani wspólnym etnicznym pochodzeniem, językiem, wyznaniem, i na koniec — cała ludzkość, cały ziemski świat przeciwstawiony „innym", „obcym" zaświatom. Każdy z tych kręgów oddziela granica wyznaczająca obszar tego, co swoje i „nie swoje". Przy czym pierwsza, najbliższa człowiekowi granica różni się od innych, ponieważ oddziela osobistą sferę człowieka nie od *obcego*, ale od *innego* — czyli od osobistej sfery innego człowieka, także swojego, bliskiego. Kolejne granice w miarę oddalania się od centrum zmieniają swój charakter, ponieważ stopień „obcości" rośnie. Interesująco przedstawia się także problem relacji tego, co postrzegamy jako swoje na poziomie każdego z wyróżnionych kręgów. O ile w najbliższym człowiekowi (subiektowi) kręgu *swój* oznacza 'należący indywidualnie do subiekta' (*swoje ciało*), to w pozostałych przypadkach jest odwrotnie, *swój* oznacza przynależność subiekta do określonego kręgu (czyli *swoja rodzina* — to rodzina, do której ja także należę). Referentka zwróciła również uwagę na to, że w słowiańskich językach pomimo tego, że *swoimi* mogą być nazwani wszyscy członkowie rodziny, to w wąskim znaczeniu słowa *swoi* to przede wszystkim ci, którzy są związani więzami małżeńskimi i właśnie tej grupie nadawane są nazwy utworzone na bazie rdzenia **svoj-* (por. rus. *svojstvo, svojstvennik, svojak* i in.). Pierwotnie utrwalenie znaczenia **svoj-* ze sferą małżeńskiego powinowactwa znajduje potwierdzenie w tradycyjnej kulturze (semantyka ślubu i symbolika wesela jako rytuału włączenia do wspólnoty). Powinowaci bowiem, w odróżnieniu od krewnych — to nie swoi „z natury", stają się nimi na mocy rytuału.

Renata Grzegorczykowa (Warszawa) swoje wystąpienie poświęciła analizie semantycznego rozwoju prasłowiańskiego przymiotnika **obьtь(jь)* pierwotnie oznaczającego 'wspólny, powszechny; nie swój' (por. np. strus. *obьčii* 'wspólny'), którego polski kontynuant *obcy*, współ. 'nie swój' zbliżył się znaczeniowo do przymiotnika *cudzy*. Referentka zajęła się wyjaśnieniem przyczyn tego semantycznego przesunięcia oraz określeniem relacji między dwoma bliskoznacznymi słowami: *obcy* i *cudzy*.

Zbigniew Benedyktowicz (Warszawa) postawił pytanie natomiast, czy relacja *swój/ obcy/ inny* ma charakter opozycji czy ambiwalencji; podkreślał istnienie fascynacji obcością i odczuwalną kulturową potrzebę obcości. Elena Rudenko (Mińsk) omawiała rolę uniwersalnej opozycji *swój/ obcy* w organizowaniu konceptosfery „czynności kognitywnych", szczególnie w sferze motywacji nazywania procesów poznawczych. Zdaniem referentki, system motywacji określeń czynności poznawczych sprowadza się do trzech znaczeń: 'mieć', 'dawać', 'brać'. Problem ten autorka zilustrowała przykładami zaczerpniętymi z białoruskiego języka z różnych etapów jego rozwoju. Albert Bajburin (Sankt-Peterburg) zajął się kwestią kształtowania się lokalnej tożsamości mieszkańców rosyjskich miast (liczących do 100 tys. mieszkańców). Materiałem, który został poddany analizie, były lokalne historie miejskie umieszczone zarówno na oficjalnych, jak i nieoficjalnych internetowych stronach tych miast. Jeden z przywołanych przez niego przykładów to niedawny (głośne w Rosji) pogrom ludności kaukazkiej w mieście Kondoboga w Karelii. Na podstawie przeprowadzonych analiz stwierdził, że historie miejskie z wewnętrznego punktu widzenia charakteryzuje zadziwiająco stabilny zespół motywów.

O relacjach, jakie można obserwować w grupie tych, którzy postrzegani są jako swoi traktowały kolejne referaty. Wojciech Chlebda (Opole) na przykładzie rozwoju rzeczownika *polactwo* (od znaczenia 'wspólnota Polaków walcząca o wspólną sprawę' do 'roszczeniowe, niewykształcone grupy Polaków zdeprawowane

przez PRL') ukazał, jak swój może stać się obcym. We współczesnym publicznym dyskursie daje się bowiem wskazać istnienie „kilku Polsk" z jej typowymi, przeciwstawianymi sobie, przedstawicielami. Opozycja „swój-obcy", w sytuacji rozbieżności poglądów, może dotyczyć zatem członków jednej wspólnoty etnicznej. Natomiast do problemu negatywnej oceny działania grupy, do której się nie należy i przekonania o nadużywaniu przywilejów z powodu „bycia swoim" (w sytuacji, gdy samemu się nim nie jest), mówiła Anna Pajdzińska (Lublin), rozpatrując znaczenie słów: *nepotyzm*, *kumoterstwo* i *kolesiostwo*. O wpływie rozpoznania kogoś jako swojego albo obcego na skuteczność komunikacji mówił, odwołując się do tekstów publicystycznych, reklamowych oraz artystycznych, Paweł Nowak (Lublin). Stwierdził m.in., że skuteczność komunikacji osiągana dzięki wykorzystaniu tej opozycji nie jest jedynie kwestią znaczeń użytych metafor, frazeologizmów itp., ale wiąże się z podporządkowaniem analizowanej opozycji wszystkich poziomów organizacji i struktury tekstu. Jeszcze inną rolę tej opozycji wykorzystała w swoim wystąpieniu Jelena Bieriezowicz (Jekatierinburg). Analizując leksykę, której źródłem są etno- i toponimy, w których utrwalone zostały wyobrażenia o obcych narodach i ziemiach, wykazała, że w zdecydowanej większości wyrażenia te otrzymują ocenę negatywną, jako czegoś nienormalnego, niebezpiecznego, dzikiego, fałszywego (bo obcego, innego), tylko w niewielu przypadkach ocena ta bywa pozytywna. Tak powstałe jednostki leksykalne proponuję nazywać ksenonimami. Funkcjonują one we wszystkich językach i stanowią obszerną grupę (co otwiera możliwość badań porównawczych). Badanie ksenonimów wymaga, zdaniem badaczki, uwzględnienia szeregu parametrów, w tym m.in. kulturowej symboliki utrwalonej w ludowych tekstach, wierzeniach i rytuałach. Olga Biełowa (Moskwa), wykorzystując słowiańską i żydowską terminologię związaną ze sferą religii, rytualnych działań i kultowych przedmiotów, pokazała, jak opisuje się „obcą" kulturę środkami językowymi właściwymi „swojej" kulturze.

O funkcjonowaniu kategorii swój i obcy w świadomości polskich mieszkańców wsi i w polskim folklorze mówili Jan Adamowski (Lublin) i Halina Pelcowa (Lublin), która zrekonstruowała funkcjonujący w świadomości najstarszych mieszkańców wsi stereotyp obcego w jego aspekcie narodowościowym, religijnym, terytorialnym i społecznym. Swoje obserwacje rozszerzyła o aspekt ściśle językowy skoncentrowany na relacji znany–nieznany, dawny–współczesny. W tym ujęciu np. Cygan to nie tylko ten, który należy do innej wspólnoty, do innego kręgu kulturowego, ale także nieznany oraz z punktu widzenia współczesności należący do przeszłości. Swoje rozważania zilustrowała wypowiedziami mieszkańców Lubelszczyzny zebranymi przez nią w latach 1995–2005. O rosyjskim ludowym koncepcie świętości odwołującym się do relacji: swój / obcy w oparciu o bogaty materiał legend ludowych mówił Andrej Moroz (Moskwa). W kulturze ludowej świętym przysługuje szereg cech, które pozwalają kojarzyć go z „obcym". Ludowy koncept świętości cechuje bowiem ambiwalentny stosunek świętych do człowieka: bywają „dobrzy", albo „srodzy", „źli" święci, a ich gniew może być skutkiem bardzo różnych czynników. Świętym przypisywane są w kulturze ludowej cechy zarówno istot demonicznych, jak i umarłych, a formy nawiązywania z nimi kontaktu przypominają kult zmarłych, szczególnie tzw. „nieczystych", „niczyich", „zapomnianych". Równocześnie, święci są jak „swoi", przypominają bowiem ludzi, tak jak oni kłamią, oszukują i kłócą się.

Hanna Popowska-Taborska (Warszawa) zaprezentowała natomiast funkcjonowanie opozycji swoi/ obcy w języku ginących społeczności Drzewian połabskich i pomorskich Słowińców. Autorka stwierdziła, że nieistniejącą dziś Słowińszczyznę i Połabszczyznę łączyło niegdyś m.in. to, że w obu społecznościach nie zdołała wyodrębnić się warstwa wykształcona, a pod względem religii nie różniły się one od otaczających ich „obcych" (czyli Kaszubów i Polaków). Zatem „swój" język będący jedynym wyróżniającym ich elementem, musiał ustąpić „obcemu" naporowi.

Wiele wystąpień dotyczyło funkcjonowania stereotypów grupowych. O stereotypie kielczanina przez pryzmat stosunków polsko-żydowskich mówiła Marzena Marczewska (Kielce). Na

podstawie tekstów forum internetowego „Gazety Wyborczej" (tj. posty internetowe) zrekonstruowała stereotyp niechętnego obcym kielczanina. Wykazała, że źródłem tego wizerunku jest historia miasta — miasta biskupiego, w którym do 1862 roku obowiązywał zakaz osiedlania się obcych nacji, zwłaszcza Żydów. Miasto to stało się także w 1946 roku miejscem *pogromu* Żydów. Autorka stwierdza, że w przypadku *pogromu kieleckiego* zderzyły się dwa stereotypy kielczanina — „Scyzoryka", porywczego, zacofanego, głupiego i biednego mieszkańca Klerykowa i Żyda — obcego, niebezpiecznego, bogatego, wyznającego inną wiarę. O swojskości, obcości i inności z punktu widzenia lwowiaka mówiła Natalia Chobzej (Lwów). Aloyzas Gudavičius (Szawle), odwołując się do doświadczeń współczesnych Litwinów opuszczających rodzinny kraj w poszukiwaniu lepszego życia, stwierdził, że z ich punktu widzenia ocena „swojego" kraju staje się coraz bardziej negatywna i analogiczne — „obcy" kraj jest oceniany coraz lepiej. Jednak tradycyjny językowy obraz świata, wbrew zmieniającej się ocenie konceptów swój/ obcy, jest stabilny i swojskość nacechowana jest pozytywnie, a obcość — negatywnie. Swietłana M. Martinek (Lwów) stwierdziła, że współczesna lingwistyka kognitywna w dużym stopniu bazuje na intuicji badacza i wręcz wymaga potwierdzania swoich ustaleń wynikami psychologicznych badań eksperymentalnych, np. badania skojarzeń (asocjacji). Swoje wystąpienie poświęciła prezentacji — asocjatywnych reakcji mówiących językiem ukraińskim na werbalną opozycję *swój / obcy*. Natomiast tematowi etnokulturowych i konfesyjnych stereotypów funkcjonujących na Białorusi swój referat poświęcili — Nikołaj Antropow, Jelena Boganiewa, Tatiana Wołodzina (Mińsk). Etnokulturowa stereotypizacja jest, zdaniem tych badaczy, związana relacjami międzywyznaniowymi i przejawia się na wszystkich poziomach kodyfikacji: na poziomie przedmiotowym (np. broda albo pejsy starowierów — obowiązkowe, by złożyć ich ciała do grobu), oceniająco-zachowaniowym, a także werbalnym. Omówieniu roli opozycji swój / obcy dyskursie serbskim swoje wystąpienie poświęciła — Marija Iljić (Belgrad); a o społecznej przestrzeni polskich subkultur zorganizowanej m.in. na zasadzie przeciwstawienia swój/ obcy/ inny — Ewa Kołodziejek (Szczecin).

Interesująco przedstawiał się także blok dotyczący stereotypów narodowych. Katia Michajłowa (Sofia) ukazała, jak kształtują się wyobrażenia o Polakach wśród Bułgarów mieszkających w Polsce. Ich wiedza o Polakach różni się bowiem od wyobrażeń Bułgarów mieszkających w Bułgarii. Badaczka ukazuje, że szczególnie trwałe są stereotypy dotyczące codziennej kultury Polaków, w tym polskiej kuchni (typowe polskie smaki), postępowania typowego dla polskiego mężczyzny i polskiej kobiety, stosunków funkcjonujących w polskiej rodzinie oraz dorocznej obrzędowości. Natalia Golant (Sankt-Peterburg) zrekonstruowała wizerunek Serbów widzianych przez Rumunów i Rumunów z punktu widzenia Serbów. Złożony problem samoidentyfikacji Bułgarów zaprezentowali: Marija Vuczković (Belgrad), Petar Sotirow (Lublin), Krzysztof Wrocławski (Warszawa). O wpływie opozycji *swój/ obcy* na zmianę tożsamości narodowej mówił Dejan Ajdaczić (Belgrad-Kijów). W swoim wystąpieniu zwrócił uwagę, że tożsamość etnokonfesyjna ulega zmianom w najmniejszym stopniu w swoim środowisku, ale może zmieniać się środowisku obcym — emigracyjnym. Niezmiernie ważnymi czynnikami tożsamości narodowej są czynniki kulturowe: wiara, obyczaje i język — utrzymanie ich w warunkach życia na obczyźnie jest niezmiernie trudne, ale stanowi o odrębności. Utrata tożsamości i przyjęcie nowej są zazwyczaj równoległymi procesami, ale nie są wzajemnie uwarunkowane. W sytuacji, gdy w jedną wspólnotę się wrasta, nie zarzucając jednocześnie wartości związanych ze wspólnotą, z której się wyszło, można mówić także o podwójnej tożsamości. Tym samym opozycja swój/ obcy okazuje się znów być stopniowalną i względną.

Swoistym komentarzem do tych ostatnich wystąpień stał się referat Pietera Plasa (Gandawa), w którym omówiono funkcjonujące wśród Słowian Południowych modele odrzucenia i przyjęcia do społeczności.

Nie zabrakło również omówień o charakterze porównawczym. O koncepcie *čužbina / čužina* 'obczyzna' w języku rosyjskim i ukraińskim mówił Aleksiej Judin (Gandawa). Wyniki ba-

dań ankietowych dotyczących rozumienia swojskości i obcości, które zostały przeprowadzone wśród Polaków i Białorusinów zaprezentowała Irina Lappo (Lublin). Dla Białorusinów, których świadomość tożsamości narodowej kształtowała się w ramach tzw. eksperymentu bolszewickiego — ich tożsamość narodowa opiera się przede wszystkim na poczuciu odrębności terytorialnej i utożsamianiu się z państwem białoruskim. Jednocześnie, jako że słabo rozwinęła się literatura białoruska i kultura — Białorusini identyfikują się z kulturą rosyjską, a język białoruski nie stanowi spoiwa wspólnoty narodowej, gdyż Białorusini są dwujęzyczni i ten fakt akceptują. W wyniku doświadczeń jednej z republik ZSRR, werbalizacja obcości na Białorusi bazuje na kryteriach społecznych, politycznych i geograficznych, a w zdecydowanie mniejszym stopniu na kryteriach historycznych, językowych, kulturowych i religijnych. Problem opozycji *język ojczysty / język obcy* przedstawiła Lidia Nepop-Ajdaczić (Kijów).

Wszyscy, i swoi i obcy, mogą jednoczyć się w pewnych sytuacjach, np. przy jednym stole — i właśnie o kulturowej roli stołu, jako obiekcie organizującym wspólną przestrzeń, a tym samym wspólnotę mówiła Ewa Masłowska (Warszawa). Pytała, na czym polega magiczna funkcja jednoczenia przy stole; od czego zależy stopień wzajemnych powiązań zasiadających przy nim; na ile rodzaj stołu determinuje związki międzyludzkie i poczucie identyfikacji oraz co, oprócz wspólnej przestrzeni, łączy ludzi przy stole? Stwierdziła, że podstawowe funkcje stołu to funkcje sakralna i biesiadna, a krzyżowanie się kategorii *sacrum* i *profanum* stanowi o specyfice zgromadzenia.

Na niezwykle bogaty program tej konferencji złożyło się 38 referatów, których tezy zebrano w specjalnej konferencyjnej broszurze. Teksty wszystkich wystąpień ukażą się drukiem w 19.i 20. numerze „Etnolingwistyki".

W ramach konferencji odbyło się posiedzenie Komisji Etnolingwistycznej PAN, na którym zostały omówione plany badawcze i zaprezentowane wydawnictwa poszczególnych ośrodków. Specjalne wydanie 18. tomu „Etnolingwistyki" zaprezentowała dr Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, sekretarz redakcji. W numerze znalazł się dział: „O przedmiocie etnoligwistyki i jej zadaniach". Omówiono w nim główne założenia i dokonania etnolingwistyki polskiej, moskiewskiej, szkoły uralskiej, białoruskiej, serbskiej, porównanie etnolingwistyki słowiańskiej i anglo-amerykańskiej lingwistyki antropologicznej. Znalazły się w nim także wypowiedzi dialektologów, folklorystów i kulturoznawców — efekt dotychczasowych dyskusji prowadzących do określenia granic etnolingwistyki jako nauki.

Konferencja stała się także okazją promocji lubelskiego środowiska artystycznego. Podczas wieczornego koncertu lubelski bard — Marek Andrzejewski — zaprezentował naszym gościom repertuar ze swojej ostatniej autorskiej płyty „Trolejbusowy batyskaf". Ogromne zainteresowanie uczestników konferencji wzbudziła prezentacja nagrodzonego w 2000 roku w Portugalii reportażu filmowego „Ballada o Janku". Autor reportażu — Grzegorz Michalec — podążając śladami znanej w naszym regionie pieśni dziadowskiej, starał się odtworzyć utrwalone w niej autentyczne wydarzenia sprzed wielu lat.

Na odbytym na koniec konferencji posiedzeniu Międzynarodowej Komisji Etnolingwistycznej powołanej w roku 2003 przez Międzynarodowy Komitet Slawistów omawiano organizacyjne i merytoryczne problemy związane z blokiem tematycznym *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian w świetle etnolingwistyki*, zgłoszonym przez przewodniczącego komisji prof. Jerzego Bartmińskiego na XIV Międzynarodowy Kongres Slawistów w roku 2008 w Ochrydzie (Macedonia). Materiały z lubelskiej konferencji *Swój / obcy (inny)...*, które zostaną opublikowane w dwóch najbliższych tomach „Etnolingwistyki", będą stanowić podstawę wyjściową do planowanej dyskusji na Zjeździe. Trwające trzy dni lubelskie obrady były z tego punktu widzenia bardzo owocne i inspirujące, pozwoliły także zintegrować środowisko etnolingwistyczne w skali międzynarodowej.

Agata Małyska, Katarzyna Sobstyl

„Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?" — konferencja w Kazimierzu 11–13 maja 2006

W dniach 11–13 maja 2006 roku w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa, wpisująca się w obchody XV-lecia działalności Centrum Języka i Kultury Polskiej dla Polonii i Cudzoziemców UMCS.

Pod wpływem zachodzących od kilkunastu lat zmian kulturowych i obyczajowych rodzą się liczne pytania, m.in. o współczesny system wartości i przekonań oraz o to, czy można obecnie zachować utrwaloną w kulturze aksjologię. Ścieranie się przeciwstawnych postaw i zachowań, wyrażane z jednej strony poprzez odrzucenie podstawowych zasad etycznych, z drugiej zaś przez solidaryzm społeczny i współczucie, skłoniło przedstawicieli nauki do zorganizowania sesji poświęconej problematyce aksjologicznej. Jej celem było przedstawienie i skonfrontowanie poglądów lingwistów na temat tego, co dla współczesnego człowieka jest wartością i jakie przyjmuje stanowisko w sytuacji konfliktu wartości.

W ciągu trzech dni obrad plenarnych wysłuchano 27. wystąpień. Towarzyszące im ożywione dyskusje były wyrazem nie tylko dużego zainteresowania prezentowanymi zagadnieniami, lecz także stanowiły podstawę do wymiany naukowych doświadczeń wśród wszystkich uczestników spotkania.

Problematyka referatów otwierających konferencję skupiła się wokół takich zagadnień, jak: godność człowieka i jej zagrożenia we współczesnym świecie (ks. abp, prof. J. Życiński); sposoby przeciwdziałania kryzysowi wartości moralnych (prof. J. Puzynina); aksjologiczny wymiar tożsamości (prof. S. Gajda). Według arcybiskupa zagrożenia dla obecnych wartości wynikają m.in. z ogólnych przeobrażeń kulturowych (nihilizm kulturowy) oraz z instrumentalnego traktowania godności. Z kolei prof. J. Puzynina zwróciła uwagę na wszechobecne tendencje narcystyczne, postawy egocentryczne i dewaluację przykazania miłości bliźniego. Natomiast prof. S. Gajda podkreślał znaczenie tożsamości dla budowania poczucia jedności i integracji podmiotu oraz jego identyfikacji z określonym systemem znaczeń.

O upadku autorytetów, konsumpcyjnym stosunku do życia i dominacji postawy „mieć" nad postawą „być" traktował referat prof. J. Mazura i mgr M. Rumińskiej, którzy przybliżyli problematykę kryzysu i upadku wartości młodego i średniego pokolenia Polaków, przedstawioną w wybranych powieściach oraz dramatach współczesnych polskich twórców.

Pamięć jako wartość była polem badawczym dla prof. A. Pajdzińskiej. Referentka, wychodząc od analizy definicji leksykograficznych, omówiła kolejno etymologię leksemu *pamięć*, związki słowotwórcze, relacje semantyczne, w jakie wchodzi badany wyraz, oraz utrwalone połączenia, których jest komponentem. Natomiast prof. A. Markowski zajął się zagadnieniem dokonujących się na naszych oczach przewartościowań w zapożyczeniach, oddających zmiany we współczesnej kulturze (neosemantyzmy: *agresywny, sentymentalny, dynamiczny, inteligentny, kultowy*). Mgr A. Trębska-Kerntopf wskazała na różnorodność elementów składających się w odczuciu młodzieży ze Wschodu na pojęcie *piękna*. Proponowane przez młodych ludzi definicje uwzględniają aspekt religijny, duchowy, moralny, estetyczny lub artystyczny. Z kolei osobiste doświadczenia skłoniły prof. A. Dąbrowską do wygłoszenia referatu poświęconego często niedocenianym wartościom związanym z codziennym życiem. Do tych wartości w sferze fizycznej referentka zaliczyła: zdrowie, ruch i niezależność, a w warstwie duchowej: miłość i przyjaźń rodziny.

Znaczna część referatów poświęcona była dyskursowi publicznemu. Prof. K. Ożóg zwrócił uwagę na problem wulgaryzacji języka, która we współczesnym świecie interpretowana jest jako ekspresja własnej wolności. Podkreślił przy tym, że bardzo modny, ale jednocześnie agresywny postmodernizm wpływa na sztukę, naukę, religię, kształtując życie codzienne ludzi.

Pojęciem *wolność*, interpretowanym jako podstawa orientacji społeczno-politycznej, zajęła się dr M. Zaśko-Zielińska. *Patriotyzm* stał się przedmiotem zainteresowania dr M. Brzozowskiej, natomiast *rodzina* — mgr I. Bielińskiej-Gardziel. Współczesne symbole dyskursywne (np. *becikowe, moherowe berety*) omówiła prof. B. Kudra, a peerelowskie słowa sztandarowe (np. *jedność, solidarność, dialog*) — dr A. Małyska. Na kwestię rekonstrukcji językowych obrazów odzwierciedlających sposoby wartościowania zjawisk społeczno-politycznych w prasie zwrócił uwagę dr M. Poprawa. Dla dr E. Pałuszyńskiej dyskurs publiczny był podstawą analiz strategii językowych, służących zachowaniu „twarzy", natomiast dr K. Kaszewski zajął się analizą sposobów autoprezentacji w wypowiedziach słuchaczy Programu III PR. Na relatywne i jednocześnie antynomiczne wartościowanie różnych problemów związanych z wojną w Iraku zwróciła uwagę dr B. Taras (*wojna* to przemoc czy wyzwolenie?).

Dwa referaty poświęcone zostały wartościom reprezentowanym przez mieszkańców wsi. Prof. H. Kurek zanalizowała zachowania grzecznościowe na przykładzie powitań, będących realizacjami obowiązujących norm obyczajowych. Kwestią interpretacji przeszłości i tradycji zajęła się prof. H. Pelc. Referentka zwróciła m.in. uwagę na zmiany w hierarchii wartości, dokonujące się obecnie pod wpływem postaw egocentrycznych i przeobrażeń społeczno-ekonomicznych.

W kręgu zainteresowań znalazł się także dyskurs religijny i urzędowy. W obrębie pierwszego prof. M. Wojtak podjęła kwestię świata wartości, w którym funkcjonuje katolik przygotowujący się do pojednania z Bogiem w rachunku sumienia. Analiza aktu notarialnego dokonana przez mgr A. Dunin-Dudkowską wykazała, iż ten gatunek tekstu jest podporządkowany zapewnieniu legalności działań prawnych i ochronie interesów rodziny. Referentka zwróciła również uwagę na to, iż wraz ze zmianą ustroju politycznego, nastąpiła nobilitacja wartości prywatnej.

Przedmiotem kolejnych wystąpień były językowe sposoby wartościowania w różnych typach tekstów. Prof. R. Tokarski zajął się humorystycznym i ironicznym przedstawieniem negatywnych aspektów rzeczywistości w groteskowych felietonach Michała Ogórka. Leksykę wartościującą, obecną w opowiadaniach zamieszczanych w prasie kobiecej, omówiła dr K. Sobstyl, natomiast świat wartości osób wypowiadających się na forum internetowym przybliżył mgr B. Maliszewski. Referenci poruszali również problematykę aktów deprecjonujących w mediach (prof. J. Podracki i dr M. Trysińska) oraz zagadnienie laicyzacji wartości duchowych w graffiti, gdzie wyraźnie zaznacza się łamanie tabu (prof. B. Ostromęcka-Frączak).

Należy podkreślić, iż wszystkie wystąpienia charakteryzowały się ciekawymi ujęciami problematyki, starannością przygotowania oraz precyzją analityczną i metodologiczną. Zarówno przedstawione referaty, jak i dyskusje prowadzone w trakcie obrad, wskazywały na ważność podjętej problematyki. Stawiano m.in. pytania o rolę lingwisty w aksjologicznym opisie języka (rejestrowanie sposobów konceptualizacji wartości w języku czy narzucanie gotowych rozumień?), omawiano nieostrość pojęciową *wartości* (nazwy wartości, nosiciele wartości), zwracano uwagę na ważność autorytetów i pozytywnych przykładów oraz na rolę instytucji publicznych w kształtowaniu pożądanego kanonu współczesnej kultury.

Plony konferencji zostaną opublikowane w kolejnym tomie serii wydawniczej „Język. Kultura. Społeczeństwo" pod redakcją prof. dra hab. Jana Mazura.

Komunikat
Prezydium Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów

W dniach 6–8 listopada 2006 r. w Lublinie (Polska) odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Opozycja swój/obcy (inny) w językach i kulturach słowiańskich: Problem tożsamości grupowej w Europie", zorganizowana przez Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego w Instytucie Filologii Polskiej UMCS (kierownik Zakładu prof. Jerzy Bartmiński) oraz przez Komisję Etnolingwistyczną przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów (dalej KE MKS). W konferencji wzięli udział przedstawiciele 13 krajów, wygłoszono 38 referatów.

W ramach konferencji 6 listopada odbyło się posiedzenie Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN, na którym zostały omówione plany badawcze i zaprezentowane wydawnictwa poszczególnych ośrodków. Dokonano też promocji 18. tomu „Etnolingwistyki" — organu obydwu komisji — w którym znalazł się blok referatów na temat przedmiotu i zadań etnolingwistyki.

8 listopada odbyło się posiedzenie Komisji Etnolingwistycznej przy MKS, w którym wzięło udział 18 członków Komisji: Jerzy Bartmiński (Polska), Krzysztof Wrocławski (Polska), Irina Lappo (Polska), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Polska), Hanna Popowska-Toborska (Polska), Svetlana M. Tolstaja (Rosja), Olga V. Belova (Rosja), Elena L. Berezovič (Rosja), Andrej B. Moroz (Rosja), Nikolaj P. Antropov (Białoruś), Tatjana V. Volodina (Białoruś), Elena N. Rudenko (Białoruś), Natalja V. Hobzej (Ukraina), Marharyta V. Žujkova (Ukraina), Dejan Ajdačić (Serbia-Ukraina), Katja Michajlova (Bułgaria), Aleksej V. Judin (Belgia-Ukraina), Pieter Plas (Belgia).

10 listopada odbyło się w Lublinie posiedzenie Prezydium KE MKS w składzie: Jerzy Bartmiński — przewodniczący KE MKS, Svetlana M. Tolstaja — wiceprzewodnicząca, Elena L. Berezovič — sekretarz, Irina Lappo — sekretarz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska — sekretarz „Etnolingwistyki".

Podczas tych posiedzeń oraz w trakcie nieformalnych rozmów między członkami Komisji doszło do wymiany zdań o programie pracy Komisji, organizacji jej działalności i celach, które przed sobą stawia. Przekazujemy informację o najważniejszych propozycjach i ustaleniach.

1. Decyzja o powołaniu KE MKS została podjęta w roku 2003 na XIII Międzynarodowym Kongresie Slawistów w Lubljanie, o czym szczegółowsze informacje podano w „Etnolingwistyce" t. 15. Członkowie zostali powołani imiennie przez przewodniczącego KE MKS zgodnie z regulaminowym upoważnieniem, jakie otrzymał od MKS, na okres 2003–2008, po konsultacjach ze środowiskami naukowymi poszczególnych krajów i deklaracjach osób zainteresowanych. Brak dotąd tylko reprezentantów Chorwacji i Macedonii, dla których jest zarezerwowane miejsce w Komisji. Ponieważ KE MKS jest komisją nową, jej członkowie jeszcze niedostatecznie znają się nawzajem, dlatego należy rozesłać wszystkim członkom Komisji dane o składzie komisji wraz z adresami pocztowymi i elektronicznymi.

2. Nowa jest nie tylko Komisja: stosunkowo młoda jest również sama nauka — etnolingwistyka. Warto więc szukać właściwych form organizacyjnych i dążyć do uzgodnień w kwestiach dotyczą-

cych przedmiotu i celów etnolingwistyki, jej podstawowych kierunków rozwoju itd. W ostatnim (18) tomie „Etnolingwistyki" opublikowano blok materiałów poświęconych różnym szkołom i kierunkom etnolingwistycznym.

3. Ważnym wydarzeniem w działalności Komisji będzie jej udział w XIV Międzynarodowym Kongresie Slawistów w 2008 r. (Macedonia, Ochryd).

MKS przyjął do programu Zjazdu specjalny blok tematyczny pod tytułem „Kulturowo-językowy obraz świata Słowian w świetle etnolingwistyki". Jako referenci wprowadzający do dyskusji wystąpią: Jerzy Bartmiński i Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Polska), Wojciech Chlebda (Polska), Swietłana M. Tołstojowa (Rosja), Elena L. Berezowicz (Rosja), Aleksy V. Judin (Belgia–Ukraina), Lubinko Radenkowicz (Serbia), Jörg Zinken (Niemcy). Zdaniem Prezydium referaty powinny dotyczyć nie tylko określonych tematów (preferowane są etnostereotypy), lecz również problematyki metodologicznej. Wszystkim członkom KE MKS proponuje się udział w dyskusji (niezależne od udziału w innych blokach i sekcjach na Kongresie Slawistów).

Blok tematyczny „Kulturowo-językowy obraz świata Słowian w świetle etnolingwistyki" będzie kontynuacją rozważań rozpoczętych na konferencji „Opozycja *swój/obcy (inny)* w językach i kulturach słowiańskich: Problem tożsamości grupowej w Europie" (Lublin, listopad 2006). Uznano, że dobrym tytułem fakultatywnym bloku tematycznego na XIV MKS byłaby formuła: „Etnolingwistyczne problemy tożsamości grupowej w świecie słowiańskim". Byłoby rzeczą pożądaną, by w tomach 19. i 20. „Etnolingwistyki" oraz w dyskusji na XIV MKS 2008 przedstawiono problemy dotyczące wszystkich krajów i narodów słowiańskich.

Referaty uczestników bloku oraz artykuły członków Komisji i innych uczestników konferencji „*Swój/obcy (inny)*..." zalecono opublikować w 19. i 20. tomach „Etnolingwistyki". Tom 19. powinien ukazać się w grudniu 2007 roku, numer 20. — w pierwszej połowie 2008 r., podstawowe języki — polski, rosyjski i angielski. O regułach formatowania artykułów można zasięgnąć informacji pod adresami: stanieb@ramzes.umcs.lublin.pl Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska dla tekstów polskich i angielskich oraz liubafeokt@yandex.ru Lubow Fieoktistowa — dla tekstów rosyjskich.

4. Prof. Dejan Ajdačić (Serbia–Ukraina dejajd@yahoo.com) przedstawił wniosek, by otworzyć stałą „trybunę" KE MKS w Internecie — stronę KE MKS (proponowana nazwa strony „Etnolingwistyka słowiańska"). Wniosek przyjęto. Odpowiedzialność za stworzenie i prowadzenie strony www powierzono pomysłodawcy Dejanowi Ajadačiciowi. W pracach organizacyjnych zgodził się też uczestniczyć prof. Aleksy Judin (Belgia–Ukraina: leksey.yudin@skynet.be).

Omówiono strukturę i zawartość strony „Etnolingwistyka słowiańska", na której powinny się znaleźć:

— dział zawierający dane o członkach komisji (bibliografia, adresy kontaktowe); te informacje członkowie będą uzupełniać samodzielnie, a prof. Dejan Ajdačić roześle wszystkim formularze i wzorce do wypełnienia;

— dział poświęcony głównym kierunkom i szkołom etnolingwistycznym w świecie słowiańskim i poza jego granicami; tu powinny znaleźć się artykuły przeglądowe na ten temat (podobne do tekstów opublikowanych w t. 18 „Etnolingwistyki" i w czasopiśmie „Български фолклор" 2006, nr 3–4, i inne;

— lista podstawowych wydawnictw bieżących (w tym elektronicznych) w różnych krajach słowiańskich i za ich granicami, w których w tym lub większym stopniu podejmowana jest problematyka etnolingwistyczna; możliwe jest też zamieszczenie w tym dziale spisu treści wydawnictw etnolingwistycznych z ostatnich lat;

— bibliografia prac etnolingwistycznych w układzie tematycznym;

— dział z programami nauczania etnolingwistyki, lista podręczników etnolingwistycznych, listy prac magisterskich i dyplomowych, podejmujących problematykę etnolingwistyczną, oraz inne materiały metodyczne;

— dział z informacją o konferencjach, seminarium i badaniach terenowych itp.;

— słownik terminologiczny zawierający podstawowe pojęcia etnolingwistyczne (w niektórych przypadkach z odsyłaczem do szkoły lub kierunku, w których są wykorzystywane);

— biblioteka tekstów klasycznych i aktualnych;

— forum.

Realizacja tak szeroko zakrojonego projektu możliwa jest tylko przy aktywnym wsparciu wszystkich członków Komisji. Prezydium zwraca się z uprzejmą prośbą do wszystkich Członków o nadsyłanie swoich propozycji dotyczących struktury strony oraz materiałów informacyjnych (nie tylko do działu personalnego, lecz również do innych działów) prof. D. Ajdačiciowi i prof. A. Judinowi.

Konieczne jest znalezienie osób, które mogłyby pomóc w prowadzeniu strony, porządkowaniu bibliografii itp. Prezydium prosi Członków Komisji o zgłoszenie swoich propozycji na ten temat (można podjąć się prowadzenia wybranego działu lub zaproponować to swoim kolegom, doktorantom i innym).

Informacje o stronie należy zamieścić w innych elektronicznych czy „tradycyjnych" wydawnictwach, w których podejmowana jest problematyka etnolingwistyczna. Prosi się Członków Komisji o zamieszczenie odpowiednich informacji w wydawnictwach swoich krajów oraz na stronach swoich uczelni i stronach innych organizacji naukowo-badawczych.

5. Wiadomo, że w niektórych krajach i ośrodkach naukowych działalność etnolingwistów ma zaplecze instytucjonalne, jest związana z określonymi szkołami, czasopismami itd. W innych krajach i ośrodkach naukowych ta problematyka jest podejmowana w ramach badań indywidualnych, niestety informacja o tych badaniach nie jest wystarczająca.

Zwracamy się do członków KE MKS z prośbą o sporządzenie i nadsyłanie regularnych przeglądów dotyczących badań etnolingwistycznych, prowadzonych w ich krajach, w uniwersytetach i w innych placówkach naukowych. Przeglądy będą publikowane przede wszystkim na łamach „Etnolingwistyki" oraz na stronie internetowej KE MKS oraz w innych wydawnictwach, w których pracują członkowie KE MKS. Koordynacji tej pracy podejmuje się prof. Elena Berezovič (berez@mail.ur.ru). Pożyteczne będzie publikowanie artykułów o charakterze przeglądowym i metodologicznym wraz z informacją bibliograficzną. Rozważana jest możliwość wydania takiej publikacji w Rosji (propozycja prof. Svetlany M. Tolstojowej i prof. Eleny L. Berezovič). Podobne wydawnictwa mogłyby ukazać się również w innych krajach.

Prezydium zwraca się do wszystkich Członków Komisji z prośbą o włączenie się w realizację zgłoszonych pomysłów i postulatów oraz o zgłaszanie innych propozycji (e-maile: irina_lappo@poczta.onet.pl, berez@mail.ur.ru).

Prezydium Komisji Etnolingwistycznej
przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów

Lublin, 10 XI 2006

Etnolingwistyka 18 Lublin 2006

Opracowali: Jan Adamowski (JA), Agata Bielak (AB), Iryna Kmet' (IK), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (SNB), Marta Nowosad-Bakalarczyk (MNB), Ewa Pacławska (EP), Joanna Szadura (JSz), Sebastian Wasiuta (SW).

Havelock Eric A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*. Tłum. i wstęp Paweł Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, 160 s.

Esej autora *Preface to Plato* podsumowuje trzydzieści lat jego badań nad problemem „rewolucji pisma" w starożytnej Grecji, która wpłynęła na ostateczny kształt klasycznej kultury helleńskiej. Jej istotą jest powolne przechodzenie od oralnego do pisemnego komunikowania treści kulturowych. Havelock sytuuje omawianą przez siebie kwestię w kontekście współczesności (zwłaszcza w rozdziale III), opierając się przy tym na wprowadzonej przez Waltera Onga koncepcji „wtórnej oralności". Za początek zainteresowania oralnością przyjmuje rok 1963, kiedy ukazały się, niezależnie od siebie, *Myśl nieoswojona* Claude'a Lévi-Straussa, *Galaktyka Gutenberga* Marshalla McLuhana, *Consequences of Literacy* Jacka Goody'ego i Iana Watta, *Animal Species and Evolution* Ernsta Mayra oraz *Preface to Plato*. Praca ukazuje, jak zainteresowanie oralnością kształtowało się we współczesnej humanistyce. Kluczowe w tej książce są rozdziały IX (*Szczególna teoria oralności greckiej*) i X (*Szczególna teoria piśmienności greckiej*), zaś obie teorie poddane zostały osądowi w rozdziale XI. Analiza poezji Hezjoda prowadzi autora do wniosku, że stanowi ona przejście między oralnością a piśmiennością, gdy tymczasem Platon tworzył już w epoce w pełni piśmiennej. Powstanie alfabetu greckiego (w Jonii, a zatem odrzucając atenocentryzm) autor uznaje za wydarzenie historyczne, gdyż pozwalał on przetranskrybować oralność w postaci doskonalszej niż np. alfabet hebrajski czy obrazkowe pismo Egipcjan. Przejście do piśmienności zmieniło strukturę społeczeństwa — zmysłem percepcji informacji stał się również wzrok, zredukowane zaś zostały „memoryzowalne formy językowe", gdyż treści kultury nie musiały już być przechowywane w pamięci i przekazywane tą drogą z pokolenia na pokolenie. Ponadto ukształtowały się pojęcia jaźni (*psyche*) i duszy we współczesnym rozumieniu, co jest znakiem nowego pojmowania osobowości użytkowników języka. W dyskursie zaczęto natomiast posługiwać się pojęciami abstrakcyjnymi, topika stała się podmiotem (tak jest u Hezjoda w *Pracach i dniach*, w *Iliadzie* Homera, w wierszach Sofoklesa).

SW

Zarzycka Grażyna, *Dyskurs prasowy o cudzoziemcach. Na podstawie tekstów o Łódzkiej Wieży Babel i osobach czarnoskórych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006, 362 s.

Książka przedstawia toczącą się w latach 1989 — 2003 na łamach polskiej prasy debatę na temat cudzoziemców. Podstawowym celem podjętych przez autorkę badań było ustalenie, jak Polacy postrzegają przedstawicieli innych grup etnicznych. Autorka badała językowe realizacje owego postrzegania — stosowane strategie nominacyjne i językowe obrazy cudzoziemców. Podstawę materiałową stanowiły teksty (lub fragmenty tekstów), w których ujawniał się stosunek nadawców do takich grup cudzoziemskich, jak Arabowie, przedstawiciele Czarnej Afryki, Azjaci, Latynoamerykanie, Amerykanie, Europejczycy niepolskiego pochodzenia, osoby polskiego pochodzenia. Przeanalizowane

teksty zostały wyekscerpowane z różnych pod względem preferowanego w nich systemu wartości czasopism, dających się zgrupować w trzy kategorie ideologiczne: pisma liberalno-demokratyczne („Gazeta Wyborcza", „Polityka"), prawicowe („Nasz Dziennik", „Gazeta Polska") oraz lokalne (pisma pabianickie).

Praca składa się z dwóch części. Część I jest sprawozdaniem z badań nad wizerunkiem prasowym i językowym obrazem miejsca, w którym uczą się studenci zagraniczni w Łodzi (powszechnie określanego jako „Łódzka Wieża Babel"), oraz wizerunkiem różnorodnych grup etnicznych, uczących się w tej placówce. W części II pracy przedstawiono wymianę poglądów na temat jednej tylko grupy etnicznej — osób czarnoskórych (cudzoziemców, wobec których — zdaniem autorki — Polacy najbardziej się dystansują). Autorka próbowała ustalić, czy obecny we współczesnej prasie polskiej dyskurs na temat czarnoskórych ma charakter ideologiczny, czy istnieje związek między np. sposobami określania i charakteryzowania przedstawicieli tej grupy etnicznej a preferowanymi w danych pismach ideami i koncepcjami społecznymi, takimi jak polityczna poprawność, tolerancja wobec obcych czy idea wielokulturowości.

MNB

Flora i fitonimy na pograniczu polsko-ukraińskim. Red. Feliks Czyżewski, Danuta Urban. Lublin, 2006, 147 s. + 55 fot.

Publikacja *Flora i fitonimy na pograniczu polsko-ukraińskim* to owoc współpracy językoznawców i biologów, pracujących nad badaniem nazw roślin na terenie Międzynarodowego Rezerwatu Biosfery „Polesie Zachodnie". Zawiera referaty wygłoszone podczas międzynarodowej konferencji w Lublinie w 2004 roku.

Część z nich traktuje zagadnienie flory Polesia Zachodniego z punktu widzenia botaniki. Artykuły Danuty Urban czy Alicji Buczek i Hanny Wójciak przedstawiają bogactwo gatunkowe flory i prezentują sposoby jego naukowego opisu. Małgorzata Haliniarz pisze o zbiorowiskach segetalnych i leczniczych właściwościach chwastów. Artykuły językoznawcze zawierają rejestr oraz analizę znaczeniową i formalną nazw roślin na wybranym terenie — Feliks Czyżewski bada polskie i ukraińskie gwary okolic Włodawy, Kazimiera Pastusiak opisuje nazwy roślin z północno-wschodniej Lubelszczyzny, Marek Olejnik przedstawia mikrotoponimy powiatu włodawskiego, a Renata Marciniak interdialektalny charakter floronimów w Łowickiem. Wiele o procesach nominacji roślin leczniczych Polesia Zachodniego można się dowiedzieć z dwóch artykułów Ljubov Froljak. Pozostałe referaty dotyczą wybranych roślin widzianych zwykle w kontekście kulturowym: Rusłana Omelkoweć — omawia różne sposoby nazywania *Hypericum Perforatum* w gwarach ukraińskich, Agnieszka Dudek-Szumigaj — funkcje i nominacje wiązanki wierzbowych gałązek w obrzędowości dorocznej na obszarze południowego Podlasia, Katarzyna Smyk — nazywanie bożonarodzeniowej choinki na terenie Polski, Kazimiera Pastusiak — językowo-kulturowy obraz roślin w obchodach świętojańskich na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim. Neonilla Barakatowa na podstawie analizy ukraińskich frazeologizmów pokazuje swoistość ukraińskiego światopoglądu i samoidentyfikacji. Ihor Nabutowycz opisuje znaczenie passiflory — symbolu męki Chrystusowej w powieści Natalii Korolewej *Quid est Veritas*.

Publikacja pokazuje możliwość skupienia różnych dziedzin wiedzy wokół jednej problematyki, flora jest tu widziana w bardzo szerokim kontekście botanicznym, językoznawczym, kulturowym i literackim. W części końcowej książka zawiera fotografie wybranych gatunków roślin, autorstwa Marka Nasiadki i Danuty Urban.

EP

Nowakowska Alicja, *Świat roślin w polskiej frazeologii*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005, 231 s.

Przedmiotem zainteresowania autorki jest frazeologia motywowana światem roślinnym — związki frazeologiczne, porównania i przysłowia. Praca składa się z dwóch części. W części pierwszej, zatytułowanej *Ogólne teoretyczne problemy frazeologii*, Alicja Nowakowska definiuje podstawowe pojęcia frazeologii i omawia różne rodzaje jednostek frazeologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem konstrukcji porównawczych.

Część druga — *Świat w zwierciadle frazeologii roślinnej* ma charakter materiałowy. W rozdziale pierwszym autorka dokonuje analizy konstrukcji komparatywnych, zawierających nazwy roślin, i na jej podstawie stwierdza, że w tego rodzaju jednostkach frazeologicznych są eksponowane przede wszystkim cechy fizyczne roślin: wielkość (*wysoki jak dąb*), grubość (*cienki jak szparag*), barwa (*biały jak lilia*), kształt (*oczy jak cebule*), smak (*gorzki jak piołun*) i zapach (*bije w nos jak chrzan*). Porównań frazeologicznych używa się często w celu zilustrowania liczebności obiektów, a także szybkiego wzrostu. Niektóre porównania opisują właściwości intelektualne człowieka, szczególnie głupotę (*głupi jak cebula, tępy jak pień*). Rozdział drugi jest poświęcony związkom frazeologicznym i przysłowiom, w których występują nazwy roślin. Według Alicji Nowakowskiej nie są w nich eksponowane właściwości roślin, lecz sposób ich wykorzystywania przez człowieka, m.in. w rolnictwie (*Siej jęczmień do Wojciecha, będzie z niego pociecha*), sadownictwie (*I kwaśne jabłko robak gryzie*), medycynie (*Ni ma lepszego łyku nad piołónek i czosnek*) i obrzędach (*Na święto Młodzianki stroić się trzeba w ruciane wianki*). Są to przede wszystkim nazwy roślin uprawianych w Polsce, gdyż nazwy roślin egzotycznych (np. *bambus, kaktus, ananas*) są składnikami jednostek frazeologicznych o zabarwieniu pejoratywnym (*zrobić kogo w bambusa, kaktus mi na dłoni wyrośnie, zna się jak zając na ananasach*). Zdaniem autorki „frazeologizmy i przysłowia z nazwami roślinnymi powstały w wyniku obserwacji przyrody i sposobów jej wykorzystania przez człowieka".

Część trzecia omawianej pracy dotyczy frazeologii współczesnego języka polskiego w odmianie ogólnej i w odmianach substandardowych.

W zakończeniu Alicja Nowakowska stwierdza, że we frazeologii roślinnej najczęściej występują nazwy drzew, zbóż i warzyw, rzadziej krzewów. Frazeologia z nazwami kwiatów jest wykorzystywana do pozytywnego oceniania obiektów (*świeży jak pąk róży*), natomiast frazeologia z nazwami chwastów — do oceny deprecjonującej ludzi i zjawiska (*cieszy się jak nagi w pokrzywach*). Według autorki „jednostki frazeologiczne zawierające jako komponenty nazwy roślinne są nieocenionym źródłem do badań nad historią kultury duchowej i materialnej", ponieważ „odnajdujemy w nich tradycje i doświadczenia naszych przodków, odkrywamy ich sposób myślenia i reagowania na rzeczywistość."

AB

Potoczność a zachowania językowe Polaków. Red. Barbara Boniecka i Stanisław Grabias. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 203 s.

Książka zawiera materiały z międzynarodowej konferencji językoznawczej na temat potoczności, zorganizowanej w Biłgoraju w dniach 15–16 września 2003 roku. Ze względu na różnorodność podejmowanych zagadnień teksty referatów umieszczono w czterech blokach tematycznych. Blok pierwszy, poświęcony problemom teoretycznym, zawiera artykuły Bożeny Witosz *Potoczność jako wartość w dzisiejszej kulturze*, Jacka Warchali i Aldony Furgalskiej *Potoczność — kategoria rozmyta?* oraz Małgorzaty Kity *Gra funkcjami w języku potocznym*. W dziale zatytułowanym *Potoczność a gramatyka* zamieszczono teksty Heleny Synowiec o potoczności w wybranych podręcznikach

kształcenia językowego, Teresy Ampel o specyfice rozmów potocznych, Barbary Bonieckiej o jasności wypowiedzi, Krystyny Wojtczuk o funkcjach wykrzykników religijnych i quasi-religijnych w zachowaniach językowych współczesnych Polaków oraz Iskry Likomanowej o metaforach potocznych we współczesnym słownictwie komputerowym polskim i bułgarskim. O związkach potoczności z gatunkami wypowiedzi piszą: Maria Krauz, Mirosława Ampel-Rudolf, Maria Wojtak i Antonina Grybosiowa. W części ostatniej — *Potoczność w perspektywie komunikacyjnej* znajdują się artykuły Józefa Porayskiego-Pomsty (*Potoczność w mowie dzieci*), Heleny Borowiec (*Antropocentryzm w języku dzieci sześcioletnich*), Aliny Maciejewskiej (*Obraz współczesnego młodego Polaka — analiza leksykalna na podstawie „kartek z pamiętnika"*) i Peteara Sotirova (*Zachowania językowe Polaków w wyobrażeniach Bułgarów zamieszkałych w Polsce*).

Autorzy zamieszczonych w tym tomie referatów dowodzą, że ze względu na ekspansywność potoczności we współczesnym dyskursie nie jest możliwe jednoznaczne zdefiniowanie tego pojęcia. Zauważają również, że potoczność nie jest ograniczona wyłącznie do sfery kontaktów prywatnych, jej obecność można dostrzec w językowych zachowaniach przedstawicieli różnych środowisk, grup zawodowych i pokoleń, w rozległej przestrzeni współczesnej komunikacji językowej.

AB

Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Semantika i pragmatika teksta. Red. S. M. Tolstaja. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2006, 559 s.

Tom dotyczy pojęcia tekstu jako kategorii kultury, jego struktury semantycznej, funkcji i charakterystyk pragmatycznych (zakazów i nakazów związanych z wykonaniem, przechowywaniem, przekazem). Na materiale tekstów różnych gatunków (*byliczek*, tekstów mitologicznych, legend, zamówień, przysłów, gier itp.) z różnych słowiańskich tradycji, badane są z jednej strony strukturalne i funkcjonalne aspekty tekstu wielokodowego (np. obrzędu, gry), z drugiej zaś — relacje między tekstami różnymi substancjalnie. Specjalną wagę przywiązuje się w tomie do wierzeń i wyobrażeń mitologicznych jako semantycznego substratu archaicznych tekstów kultury; do motywu jako minimalnej treściowej jednostki folkloru, oraz semantyki językowej, wewnętrznej formy słowa i klisz językowych w konstruowaniu tekstów folkloru.

Publikacja zawiera trzy podstawowe działy. W dziale pierwszym, *Pragmatika teksta*, znalazły się publikacje T. Agapkiny na temat wątków wschodniosłowiańskich zamówień, O. Biełowej o słowiańskich legendach biblijnych, E. Lewkijewskiej o pragmatyce tekstu mitologicznego, L. Winogradowej — o społeczno-regulacyjnej funkcji opowieści wierzeniowych na temat łamania zakazów i zwyczajów oraz S. Tołstojowej — motywie „chodzenia po śmierci" w wierzeniach i rytuale.

Dział drugi — *Tekst i obrzęd* — zawiera publikacje A. Gury o akcjonalnym i werbalnym kodzie w słowiańskim obrzędzie weselnym, W. Usaczowej — o magii werbalnej w agrarnych obrzędach Słowian oraz A. Płotnikowej — o formułach zaklęć wiosennych związanych z „wyganianiem" gadów u Słowian południowych.

W dziale trzecim pt. *Leksyka i frazeologia i ich rola w budowaniu tekstu* zamieszczono teksty M. Walencowej o zachodniosłowiańskich przysłowiach kalendarzowych, E. Bieriezowicz i K. Piankowej o jedzeniu w tekście gry, A. Gury na temat plam na księżycu, O. Czochy o *młodym* i *starym* księżycu w tradycji poleskiej, a także teksty legend chrześcijańskich, zapisane przez Marfę Tołstojównę na terenie Zakarpacia.

Tom został poświęcony pamięci Władimira Nikołajewicza Toporowa, którego studia były wzorowymi przykładami analiz konkretnych tekstów z różnych tradycji i gatunków, a także głębokimi teoretycznymi uogólnieniami dotyczącymi pojęciowej natury tekstu, jego związków z kategoriami czasu i przestrzeni, typologii tekstów i światowej tradycji kultury. Wydawnictwo zamyka ważny

szkic pióra Swietłany Tołstojowej pt. *Vladimir Nikolaevič Toporov i ego teksty*. Tekst ten w tłumaczeniu na język polski, dokonanym przez Irinę Lappo, publikujemy w tym samym tomie „Etnolingwistyki".

SNB

Bogomolov A., Danilov S., Semivolos I, Javorskaja G., *Islamskaja identičnost' v Ukraine*. Izd. 2-e, dop., Kiev: Izdatel'skij dom „Stilos", 2006, 200 s.

Książka jest publikacją wyników badań w ramach projektu „Tożsamość islamska na Ukrainie: socjalne i polityczne wymiary", który był realizowany przez Centrum Badań Bliskiego, Wschodu przy wsparciu Międzynarodowego Funduszu „Odrodzenie". Celem badania było określenie najważniejszych problemów związanych z socjalno-politycznymi aspektami funkcjonowania islamskiej tożsamości na Ukrainie. Przeprowadzono badania terenowe, idące w dwóch kierunkach. Pierwszy, ekspedycyjny, przewidywał opis organizacji i funkcjonowania 51. wspólnot muzułmańskich w różnych regionach Ukrainy. Drugi kierunek — obejmował zbieranie dokumentów archiwalnych, dotyczących historii kształcenia muzułmańskiego na Ukrainie, jednego z najważniejszych czynników tworzenia się tożsamości islamskiej. Książka składa się z 5 rozdziałów. Pierwszy zawiera ogólną informację na temat ludności oraz geografii osiedlania się muzułmanów. Druga część zawiera informacje o instytucjach islamskich na Ukrainie. O islamie jako ideologii, o jego znaczeniu, relacji z etnicznością jest mowa w rozdziale trzecim. Interesującymi dla lingwistów, zwłaszcza etnolingwistów, są dwie ostatnie części książki, poświęcone recepcji islamu i muzułmanów, ich obecności w różnych praktykach dyskursywnych XIX–XX w. W badaniach korzystano z danych Instytutu Języka Ukraińskiego NAN Ukrainy. O kształtowaniu się ukraińskiego stereotypu muzułmanina traktują podrozdziały dotyczące folklorowych modeli „wojny i niewoli" oraz sposobów przedstawiania muzułmanów w literaturze ukraińskiej, a także we współczesnej ukraińskiej prasie.

IK

Časovnikova A. V., *Christianskie obrazy rastitel'nogo mira v narodnoj kul'ture. Petrov krest. Adamova golova. Svjataja verba*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2003, 248 s.

Rosyjskie ludowe nazwy roślin mają różnorodne motywacje. Autorka wyróżnia cztery podstawowe grupy nazw: (1) nazwy „osobowe", budowane na zasadzie nawiązania do biblijnych obrazów Boga, Św. Trójcy, Chrystusa, Matki Boskiej, Adama, Salomona, apostoła Piotra (*adamov koren', adamova boroda, adamova golova, adamovo rebro, adamovo sveča, petrov krest, bogorodicyna trava, bogorodičnyj čepčyk, christov posošok, aaronova boroda*; (2) nazwy „atrybutywne", odnoszące się do duchownych cerkiewnych i atrybutów kojarzonych z cerkwią: *popy, popiki, zemljanoj ladan*'; (3) nazwy „krzyżowe", tzn. takie, które nawiązują do krzyża jako głównego symbolu chrześcijaństwa: *krest, krestovaja trava, krestoviki, krestovički, krestovniki*; (4) rośliny „demonologiczne" (*besovye, čortovye*). W publikacji analizowana jest semantyka nazw oraz wykorzystanie samych roślin w obrzędach, praktykach magicznych, leczniczych i gospodarskich. Analizą objęto trzy najbardziej popularne i reprezentatywne dla „ludowego chrześcijaństwa" grupy roślin. Stąd trzy rozdziały książki: w pierwszym opisana została *Adamova golova* (mająca w ludowej kulturze rosyjskiej liczne odmianki: Cyperus — *syt'*, Cypripedium — *venerin bašmačok*, Echinops — *mordovnik*, Eryngium — *sinegolovnik*, Symphytum — *okopnik*, Scopolia — *skopolia*, Mandragora — *mandragora*)'; w drugim — *Petrov krest* 'Trifolium pratense L.'; przedmiotem trzeciego jest *svjataja verba* (w powiązaniu z obrzędowością *Verbnogo Voskresenija* 'Niedzieli Palmowej'). Wyobrażenia omawianych grup roślin — zdaniem Czasownikowej — są wytworem chrześcijańskiej kultury ludowej i dają możliwość dotarcia do religijnego światopoglądu oraz ogólnych zasad obrazowania ludowego

i cerkiewnego. Taki cel analizy wymagał przywołania szerokiego kontekstu, tzn. wyjścia poza świat roślin — w stronę chrześcijańskiej kultury, teologii, liturgii, sztuki cerkiewnej, „malowanek", a także ludowych obrzędów i folkloru.

SNB

Čerepanova O. A., *Kul'turnaja pamjat' v drevnem i novom slove. Issledovanija i očerki.* S.-Peterburg: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2005, 331 s.

Pamięć kultury zamknięta w słowie ludowych legend i opowieści i w słowie współczesnej literatury — to temat przewodni studiów i esejów, składających się na tom autorstwa O. A. Czerepanowej. Książka zawiera zarówno nowe prace Autorki z dziedziny lingwistyki i etnolingwistyki retrospektywnej, jak i opublikowane wcześniej, przy czym te ostatnie rozszerzono i uzupełniono o nowo zebrane dane językowo-kulturowe.

W opracowaniu wykorzystano cenne materiały źródłowe. W efekcie tom stanowi swoiste „muzeum" rosyjskiej kultury. Złożyły się nań zapisy ludowych opowieści z końca XX wieku, zebrane podczas ekspedycji terenowych w rejony północnej i północno-zachodniej europejskiej części Rosji; zabytki piśmiennictwa, wśród których najważniejsze miejsce zajęła hagiografia XV–XVII wieku oraz teksty autorskie zaliczane do „naiwnej literatury" (m.in. wspomnienia, opowieści o cudownych zdarzeniach, nawiązujące swoją tematyką do hagiografii). Zaprezentowany w tej publikacji materiał stanowi wartość samą w sobie i może być wykorzystywany przez badaczy języka i kultury, a fakt zebrania wielu unikatowych opowieści w ostatnich latach dowodzi, że *pamięć kultury* zachowała się w przekazie ustnym nie gorzej (a może nawet lepiej) niż w tekstach pisanych.

Badaczkę interesuje problem obecności (we współczesnych tekstach ludowych i literackich) ustabilizowanych obrazów i motywów mitologicznych, które wchodzą w skład tzw. „ludowego prawosławia". Problem jest niezwykle ciekawy, bowiem ujawnia, że archaiczne wyobrażenia przedchrześcijańskie zachowały się w tradycji oralnej i są aktualizowane w zmodyfikowanej postaci także w literaturze. Równolegle szereg obrazów literackich trafiło do folkloru. Wszystko to znajduje odbicie w mentalności współczesnych Rosjan.

Istnienie podobieństwa *nowego* i *starego słowa*, badaczka potwierdza wieloma analizami, które zostały ułożone w cztery bloki tematyczne: 1. *Glubina pamjati*; 2. *Slovo i obraz*; 3. *Obraz mira v narodnoj reči*; 4. *Christianskaja duchovnost' v narodnom slove i knižnosti Russkogo Severa*. W studiach poświęconych m.in. nazwom febry, *Pereginii* — zapomnianej słowiańskiej bogini, legendom związanym z powstaniem jeziora *Igor'*, w których zachował się (oczywiście w formie zmodyfikowanej) mitologiczny obraz *Żmija* — odkrywa zawarte w leksyce i w tekstach przedchrześcijańskie warstwy wierzeń słowiańskich. Przywołując biblijną historię ucieczki Żydów z Egiptu, wskazuje na jej związek z wiarą w istnienie *faraonów* — istot płci męskiej i żeńskiej, żyjących w morskiej wodzie, które w połowie są ludźmi, w połowie rybami. Motywacją tej nazwy było utożsamienie faraona i ścigających Żydów Egipcjan (których pochłonęło zamykające się za Żydami morze) ze złem i prześladowaniem chrześcijan, a przywołana tu interpretacja — skutkiem niepełnej jasności słowa dla naiwnego odbiorcy tekstu.

Bogactwo nawiązań do przeszłości odnajdywane we współczesnym języku zostało udokumentowane przez badaczkę przekonująco i rzetelnie, w oparciu o dobrze dobraną literaturę przedmiotu oraz niezwykle bogatą dokumentację, na którą, oprócz wymienionych wcześniej źródeł, złożyły się także dane zgromadzone w kartotekach licznych słowników językowych i kulturowych (funkcjonujących w ramach pracowni powołanych przez Rosyjską Akademię Nauk) oraz archiwalne materiały muzeów etnograficznych.

JSz

Dubrovina S., *Narodnoe pravoslavie na Tambovščine (opyt etnolingvističeskogo slovar'ja)*. Tambov: Tambovskij gosudarstvennyj universitet imieni G. R. Deržavina, 2001, 171 s.

Publikacja jest podsumowaniem dziesięcioletniej pracy autorki nad językowymi wykładnikami duchowej i materialnej kultury Tambowa (Rosja). Składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiono najważniejsze zasady metodologiczne opracowania materiału dialektologicznego, zebranego w miejscowości Tambow, zaznaczono zasięg geograficzny zjawisk ludowego prawosławia, uzasadniono strukturę pracy, sposób transkrypcji źródeł i definiowania słów. Część druga — to sam słownik. Obejmuje on słownictwo występujące na badanym terytorium (imiona świętych, nazwy świąt, rytualnych przedmiotów, potraw, czynów), odzwierciedlające przejawy ludowego chrześcijaństwa tego regionu. Książkę zamyka bibliografia oraz opis informatorów. W Dodatku autorka umieszcza rysunki niektórych obrzędowych przedmiotów, a także mapę guberni tambowskiej przełomu XVIII i XIX w. Książka jest pierwszą próbą systematyzacji materiału językowego z tego obszaru.

IK

Krasnych Valerija, *„Svoj" sredi „čužich": mif ili real'nost'*?. Moskva: „Gnozis", 2003, 375 s.

W książce rozpatruje się szereg ważnych problemów lingwistycznych, dotyczących świadomości językowej, dyskursu, tekstu, komunikacji językowej. Autorka skupia się na analizie rosyjskiej świadomości językowej i kryteriach opisu specyfiki rosyjskiej przestrzeni kulturowej. Książka składa się z 12. rozdziałów, które układają się w dwie części. Część pierwsza (rozdziały 1–5) zawiera omówienie kwestii ogólnolingwistycznych, powiązanych z komunikacją językową. Część druga (rozdziały 6–12) jest podsumowaniem badań narodowo-kulturowej specyfiki komunikacji i stereotypów. Autorka wyodrębnia 6 specyficznych kodów kultury rosyjskiej: somatyczny, przestrzenny, czasowy, przedmiotowy, „biomorfny", duchowy. Monografia przeznaczona jest dla specjalistów, interesujących się problematyką nauk społecznych, semantyką i pragmatyką (komunikacją) językową, psycholingwistyką, interaktywną socjolingwistyką, teorią komunikacji, psychologią kognitywną i społeczną, a także kulturologią.

IK

L'viv v ukrains'komu folklori. Zibrav ta vporiadkuvav Vasyl' Sokil, L'viv: Nacional'na Akademija Nauk Ukrajiny, Instytut narodoznavstva, 2006, 287 s.

Książka poświęcona jest 750. rocznicy założenia miasta Lwowa. Wydanie zawiera różne gatunki prozatorskiego i poetyckiego folkloru ukraińskiego, zawierające toponimy. Materiał tekstowy w zbiorze został uporządkowany według gatunków — proza ludowa (przekazy, opowieści), pieśni obrzędowe (kolędy i szczodrówki, haiwki, pieśni żniwne i weselne), pieśni historyczne, ballady, pieśni o miłości, żartobliwe, społeczne (pieśni rekrutów i żołnierzy), a także pieśni Strzelców Siczowych, pieśni okresu OUN-UPA. Utwory prezentują Lwów na przestrzeni kilku wieków — od czasu założenia miasta do XX w. Dla badaczy muzyki ludowej przydatne będą nutowe zapisy melodii niektórych pieśni. Każdy tekst opatrzony jest metryczką, zawierającą informacje o czasie i miejscu zapisu. Teksty folkloru zostały poprzedzone informacjami na temat początku Lwowa w źródłach pisanych — w kronikach, w latopisie Halicko-Wołyńskim, a także artykułem Wasyla Sokoła na temat „ludowego" obrazu Lwowa. Na końcu książki zamieszczono słownik dialektyzmów, obecnych w publikowanych tekstach. Publikacja nie wyczerpuje tematu, stanowi raczej impuls do dalszego badania obrazu Lwowa w folklorze nie tylko ukraińskim, lecz także polskim.

IK

Levkievskaja E., *Mify russkogo naroda*. Moskva: Izdatel'stvo Astrel', Izdatel'stvo Ast, 2000, 527 s.

Publikacja jest autorską antologią rosyjskich mitów ułożonych w kolejnych działach tematycznych, stanowiących jednocześnie rozdziały książki. Są to następujące grupy przekazów: o tzw. „wyższych" bóstwach, takich jak Perun czy Wołos; przekazy przedstawiające czczenie różnych składników przyrody — ziemia, woda, kamienie, drzewa; mity o stworzeniu ziemi, przyrody i człowieka; opowieści przedstawiające świat pozagrobowy; teksty o duszach ludzi zmarłych śmiercią nienaturalną; o duchach opiekunach domowych, o demonach przyrodniczych, np. wodnych, błotnych, polnych; o tzw. półdemonach, w tym o wiedźmach, znachorach, wilkołakach; o demonach losu, choroby i śmierci; o diable (czarcie); o innych nieczystych siłach. Jest to zatem przegląd wszystkich typów przekazów mitologicznych. Publikacja jest opatrzona szerokim wstępem autorki opracowania, a zwieńczona jest szczegółowymi i komentującymi przypisami oraz słownikiem mitologicznych imion i nazw.

JA

Ščepanskaja T. B., *Kul'tura dorogi v russkoj miforitual'noj tradicii XIX–XX ww.*. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2003, 527 s.

Ta obszerna i niezwykle kompetentna publikacja to rodzaj monograficznej charakterystyki wieloaspektowego obrazu drogi, jaki ukształtował się w tradycyjnej kulturze rosyjskiej. Dokładniej mówiąc, tematem zasadniczym książki jest aspekt antropologiczny relacji droga — człowiek, co można ująć formułą „człowiek w drodze". Jest to opracowanie w znacznej mierze oparte na materiałach pozyskanych przez autorkę w trakcie jej badań terenowych.

Praca składa się z trzech merytorycznych części. W pierwszej motywem wyjściowym jest dom, który autorka przedstawia w opozycji do drogi, w tym także obrzędowość i zwyczaje związaną z opuszczaniem domu (przeprowadzką). Część druga odnosi się do charakterystyki podróżnika. Obejmuje ona: opis jego statusu (według takich parametrów, jak np. płeć, stan duchowny, rozbójnicy, starcy); witalność (seksualność), formy zachowania się — w tym grabieże i oszustwa; podróżną niewerbalną komunikację; różnego rodzaju święte miejsca; przydrożne domy gościnne. Część trzecia to z kolei wieloaspektowa charakterystyka przybysza (gościa). Publikację uzupełnia obszerna bibliografia (głównie opracowań rosyjskojęzycznych), spis informatorów oraz spis dołączonych do pracy ilustracji.

JA

Etnolingwistyka 18 Lublin 2006

Książki nadesłane do redakcji „Etnolingwistyki"

Z Polski

1. Awdiejew Aleksy, *Gramatyka interakcji werbalnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2004, 167 s.
2. *Bałkany w oczach młodego człowieka. Materiały z międzynarodowej konferencji studenckiej. Łódź, 28–29 kwietnia 2005 roku*. Red. Ivan Petrov. Łódź: Wydawnictwo „Piktor", 2006, 155 s.
3. Bartmiński Jerzy, *Językowe podstawy obrazu świata*. Wyd. drugie uzupełnione. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 328 s.
4. Bartmiński Jerzy, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 360 s.
5. Bjelajeva Inna, *Niepodstawowe nazwy barw w języku polskim, czeskim, rosyjskim i ukraińskim*. Warszawa: Wydział Polonistyki UW, 2005, 227 s.
6. Bogusławski Andrzej, Danielewiczowa Magdalena, *Verba polona abscondita. Sonda słownikowa III*. Warszawa 2005, 358 s.
7. Chlebda Wojciech, *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005, 527 s.
8. Czaja Dariusz, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, 476 s.
9. Gaca Maciej, *Czasowy model świata w piktografii ludu naxi*. Stęszew: IIEOS, 2004, 333 s.
10. Gicala Agnieszka, *Expressing the Inexpressible in Mystical Experience. Conceptual Metaphor and Blending in Translations of „The Cloud of Unknowing"*. Łask: Oficyna Wydawnicza Leksem, 2006, 120 s.
11. Giedz-Topolewska Teresa, *Językowe wyznaczniki pragmatyki współczesnych rosyjskich tekstów reklamowych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, 270 s.
12. Grzenia Jan, *Komunikacja językowa w Internecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, 214 s.
13. Horolets Anna, *Obrazy Europy w polskim dyskursie publicznym*. Kraków: Universitas, 2006, 326 s.
14. *Humanista wobec tradycji i współczesności. Prace z etnolingwistyki i logopedii*. Red. Sebastian Wasiuta i Marta Wójcicka. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, 202 s.
15. Huszcza Romuald, *Honoryfikatywność. Gramatyka, pragmatyka, typologia*. Wydanie drugie, poprawione i uzupełnione, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, 228 s.
16. Inglot Mieczysław, *Romantyczne konteksty twórczości Witolda Gombrowicza*. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 241 s.

17. *Jezyk — wartości — polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych.* Red. Jerzy Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006, 632 s.
18. Karolak Stanisław, *Semantyka i struktura aspektu w językach naturalnych.* Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności w Kielcach, 2005, 126 s.
19. Karwatowska Małgorzata, Szpyra-Kozłowska Jolanta, *Lingwistyka płci: ona i on w języku polskim.* Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005, 294 s.
20. Kisiel Marian, *Przypisy do współczesności.* Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 183 s.
21. Kita Małgorzata, *Szeptem albo wcale. O wyznawaniu miłości.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2007, 307 s.
22. Kloch Zbigniew, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po roku 1989*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006, 241 s.
23. *Kultura i przyszłość.* Prace ofiarowane prof. Sławowi Krzemieniowi-Ojakowi z okazji 75-lecia urodzin. Red. Alicja Kisielewska, Natalia Szydłowska, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006, 351 s.
24. *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy.* Tom III — *Podmiotowość.* Red. Barbara Czapik-Lityńska. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2005, 282 s.
25. Łaziński Marek, *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytularne i ich asymetria rodzajowo-płciowa.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, 360 s.
26. Łukasiewicz Jacek, *Jeden dzień w socrealizmie i inne szkice.* Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 232 s.
27. Łuszczyk-Ilienkowa Nina, *Pińsk. Elektrownia. Mam 10 lat.* Opracowała Anna Engelking. Izabelin: Świat Literacki, 2004, 252 s.
28. Maćkiewicz Jolanta, *Językowy obraz ciała. Szkice do tematu.* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2006, 161 s.
29. Misiak Małgorzata, *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie.* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2006, 154 s.
30. *Nasz XX wiek. Style — tematy — postawy pisarskie.* Red. Anna Opacka i Marian Kisiel. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 321 s.
31. Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej.* Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007, 452 s.
32. Niedźwiedź Anna, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005, 311 s.
33. Niewiara Aleksandra, *Moskwicin — Moskal — Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret.* Łódź: „Ibidem", 2006, 184 s.
34. Opacka Anna, *Śladami oralności.* Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 216 s.
35. Piekot Tomasz, *Dyskurs polskich wiadomości prasowych.* Kraków: Universitas, 2006, 335 s.
36. *Pieśni ziemi bielskiej. Gmina Orla.* Zebrał i opracował Stefan Kopa. Bielsk Podlaski: Stowarzyszenie Muzeum Małej Ojczyzny w Studziwodach, 2006, 223 s.
37. *Pojęcia podstawowe. Część pierwsza — Miasto języka.* Red. Michał Staniszewski. Poznań: Wydawnictwo Forum Naukowe, 2005, 280 s.

38. *Polifonia osobowości. Aktualne problemy psychologii narracji*. Red. Elżbieta Chmielnicka-Kuter i Małgorzata Puchalska-Wasyl, współpraca Piotr Oleś. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, 358 s.
39. Popowska-Taborska Hanna, *Z językowych dziejów Słowiańszczyzny*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2004, 434 s.
40. *Przemiany języka na tle przemian współczesnej kultury*. Red. Kazimierz Ożóg, Ewa Oronowicz-Kida. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2006, 242 s.
41. *Przestrzeń w kulturze i literaturze*. Red. Ewa Borkowska. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 142 s.
42. Puzynina Jadwiga, *Słowo poety*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, 248 s.
43. *Rozwój języka czeskiego po aksamitnej rewolucji*. Red. Mieczysław Balowski. Racibórz: Wydawnictwo „Pro", 2005, 338 s.
44. Rzetelska-Feleszko Ewa, *W świecie nazw własnych*. Warszawa-Kraków: Towarzystwo Naukowe Warszawskie, 2006, 249 s.
45. Sawicka Grażyna, *Język a konwencja*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2006, 343 s.
46. Sękowska Elżbieta, *Polska leksyka polityczno-społeczna na przełomie XX i XXI wieku. Słownik*. Warszawa: Wydział Polonistyki UW, 2007, 197 s.
47. Siatkowski Janusz, *Słowiańskie nazwy wykonawców zawodów w historii i dialektach*. Warszawa: Wydział Polonistyki UW, 2005, 378 s.
48. Siatkowski Janusz, *Bohemizmy w języku polskim. Słownik*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski — Wydział Polonistyki, Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej, 2006, 502 s.
49. *Słownik gwar Ostródzkiego, Warmii i Mazur*, tom V, *O–Ó*. Red. Henryka Perzowa, Danuta Kołodziejczykowa. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk, 2006, 206 s.
50. Tambor Jolanta, *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006, 316 s.
51. *The dialogical self: theory and research*. Red. Piotr K. Oleś, Hubert J. M. Hermans. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005, 259 s.
52. Wiśniak Agnieszka, *„Od urodzenia w pożegnalnych ciałach..." Śmierć w poezji Lipskiej, Poświatowskiej i Szymborskiej*. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 184 s.
53. Wysoczański Włodzimierz, *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych na materiale wybranych języków*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2005, 398 s.
54. *Złota moneta za słowo. Bułgarskie bajki i legendy ludowe*. Wybór i wstęp Georgi Minczew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2006, 314 s.
55. Złotkowski Cherubin, *Zwyczaje wsi Podlasia w połowie XX wieku*. Biała Podlaska 2006, 247 s.
56. *Żonglerzy słów w literaturze*. Redakcja naukowa Małgorzata Kita przy współudziale Marii Czempki. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 282 s.
57. *Żonglowanie słowami. Językowy potencjał i manifestacje tekstowe*. Redakcja naukowa Małgorzata Kita przy współudziale Marii Czempki. Katowice: Wyższa Szkoła Zarządzania i Języków Obcych w Katowicach, 2006, 239 s.

58. Żywicka Beata, *Miejsca i wartości. Zmiany w językowym obrazie przestrzeni we współczesnej polszczyźnie*. Lublin: Polihymnia, 2007, 245 s.

Z Białorusi

59. *Belaruskaja mifalogija. Ėncyklapedyčny sloŭnik*. Minsk: Belarus', 2004, 591 s..
60. *Belaruski fal'klor. Ėncyklapedyja*. Red. G. P. Paškoŭ i inni. Minsk: „Belaruskaja Encyklapedyja" t. 1: A–K, 2005, s. 768; t. 2: L-Ja, 2006, 832 s.
61. *Ėtymalagičny sloŭnik belaruskaj movy*. Tom 11, *R–S*. Red. G. A. Cychun, red. tomu T. S. Klimovič, Minsk: Vydavecki dom „Belaruskaja navuka", 2006, 333 s.

Z Bułgarii

62. Mladenova Darina, *Zvezdnoto nebe nad nas. Etnolingvistično izsledovane na balkanskite narodni astronimi*. Sofija: Akademično Izdatelstvo „Prof. Marin Drinov", 2006, 421 s.
63. Michajlova Katja, *Stranstvaštijat sljap pevec prosjak v"v folklornata kultura na slavjanite*. Sofija: Izdatelsko atelie Ab, 2006, 527 c.
64. *Pamjat' i tekst. Kognitivnye i kul'turologičeskie aspekty*. Red. Dobžin'ska Teresa, Raja Kunčeva. Sofija: Izdatelskij cent'r „Bojan Penev", 2005, 282 s.

Z Czech

65. *Bádání o jazycích a literaturách*. Red. Lucie Římalová Saicová. Praha: Ústav českého jazyka a teorie komunikace Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2002, 207 s.
66. Bičovský Jan, *Úvod do vývoje keltských jazyků*. Praha: Filozofická fakulta Univerzita Karlova v Praze, 2005, 123 s.
67. *Česká a polská historická tradice a její vztah k současnosti. Pardubická konference (18.–20. dubna 2002)*. Red. Dominik Hrodek. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2003, 241 s.
68. *Čeština doma a ve světě*. Ročník XI. Red. Oldřich Uličný. Praha: Ústav českého jazyka a teorie komunikace Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, 2003, 79 s.
69. *Čítanka textů z kognitivní lingvistiky I*. Red. Iva Nebeská. Praha: Ústav českého jazyka a teorie komunikace Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2004, 119 s.
70. *Ethnological Scripts (1990–2002)*. Red. Miloš Tomandl. Prague: Institute of Ethnology Faculty of Philosophy and Arts Charles University, 2003, 208 s.
71. *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Red. Eva Krekovičová. Bratislava: Slovak Academic Press, 2005, 141 s.
72. *Informatorium [Ústavu etnologie]*. Red. Miloš Tomandl. Praha: Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, 2003, 77 s.
73. *InterFaces: Obraz wzájemných vztahů Čechů, Poláků a Němců v jejich jazycích, literaturách a kulturách. Příspěvky z konference konané 27.–29. 10. 2001 na FF UK v Praze*. Red. Šárka Lešnerová i inni. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2002, 212 s.
74. Jančáková Jana, Jančák Pavel, *Mluva českých reemigrantů z Ukrajiny*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2004, 184 s.
75. Krekovičová Eva, *Mentálne obrazy, stereotypy a mýty vo folklóre a v politike*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2005, 128 s.

76. Mareš Petr, *„Also: Nazdar!". Aspekty textové vícejazyčnosti.* Praha: Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, 2003, 233 s.
77. *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku. Sborník z konference Lidová kultura v 16. — 19. století: mezi náboženstvím a politikou, konané v Praze 28. listopadu 2003.* Red. Zdeněk Nešpor. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav Českých Dějin, 2005, 149 s.
78. *Ponořena do léthé. Sborník věnovaný cyklu přednášek Metafora ženy 2000 — 2001.* Red. Eva Kalivodová, Blanka Knotková-Čapková. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2003, 160 s.
79. Štěpán Pavel, *Označení barev a jejich užití v toponymii Čech.* Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2004, 158 s.
80. Tomandl Miloš, *Tradiční lidová kultura v pracích „Pražské etnografické školy".* Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2005, 109 s.
81. *Žena v moderní ruské literatuře.* Red. K. Chlupáčová. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2003, 239 s.

Z Rosji

82. Alefirenko N. F., *Spornye problemy semantiki.* Moskva: Gnozis, 2005, 326 s.
83. *Alfavit: Stroenie povestvovatel'nogo teksta. Sintagmatika. Paradigmatika.* Red. Eži Faryno i inni. Smolensk: SGPU, 2004, 370 s.
84. *Belorusskij erotičeskij fol'klor.* Izd. podgotovili T. W. Volodina, A. C. Fedosik. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr „Ladomir", 2006, 381 s.
85. Bobunova M. A., Chrolenko A. T., *Slovar' jazyka russkogo fol'klora. Leksika byliny. Čast' pervaja: Mir prirody.* Kursk: Kurskij gosudarstvennyj universitet, 2005, 125 s. *Čast' vtoraja: Mir čeloveka.* Kursk: Kurskij gosudarstvennyj universitet, 2006, 192 s.
86. Dobrova S.I., *Ėvoljucija chudožestvennych form fol'klora v svete dinamiki narodnovo mirovosprijatija. Monografija.* Voronež: VGPU, 2004, 175 s.
87. *Glagoly dviženija v vode: leksičeskaja tipologija.* Red. T. A. Majsak, E. V. Rachilina. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2007, 752 s.
88. *Jazyk kul'tury: semantika i grammatika. K 80 — letiju so dnja roždenija akademika Nikity Il'iča Tolstogo (1923–1996).* Red. Svetlana M. Tolstaja. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2004, 496 s.
89. *Jazykovaja kartina mira i sistemnaja leksikografija.* Red. Jurij D. Apresjan. Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur, 2006, 912 s.
90. Judin Aleksej Valerievič, *Onomastikon vostočnoslovjanskich zagadok.* Moskva: OGI, 2007, 120 s.
91. Judin Aleksej Valerievič, *Russkaja narodnaja dychovnaja kul'tura.* Izdanie vtoroe ispravlennoe i dopolnennoe. Moskva: „Vysšaja škola", 2007, 415 s.
92. Klimas I.S., *Svoeobrazie leksikologičeskich kategorij v jazyke fol'klora.* Kursk: Kurskij gosudarstvennyj universitet, 2004, 147 s.
93. *Obraz vraga.* Sost. L. Gudkov; red. N. Konradova. Moskva: OGI, 2005, 335 s.
94. *Russkie i „russkost'". Lingvo-kul'turologičeskie ėtjudy.* Sostavitel V.V. Krasnych. Moskva: Gnozis, 2006, 336 s.
95. *Russkoe kul'turnoe prostranstvo. Lingvokul'turologičeskij slovar'.* T. 1. Red. I. V. Zacharenko, V. V. Krasnych, D. B. Gudkova. Moskva: Gnozis, 2004, 318 s.

96. *Slovar' govorov russkogo severa*. T. 3: G–Ž. Red. A. K. Matveev. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2005, 388 s.
97. *Studia Polonica. K 70-letiju Viktora Aleksandroviča Choreva*. Red. V. K. Volkov. Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2002, 456 s.
98. *Svoj ili čužoj? Evrei i slavjane glazami drug druga. Sbornik statej*. Red. O. V. Belova. Moskva: Dom evrejskoj knigi, 2003, 504 s.
99. Toporkov Andrej L., *Zagovory v russkoj rukopisnoj tradicii XV-XIX vv.*. Moskva: „Indrik", 2005, 478 s.
100. Vasil'eva N. V., *Sobstvennoe imja v mire teksta*. Moskva: Akademija gumanitarnych issledovanij, 2005, 224 s.

Z Serbii

101. *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*. Red. Biljana Sikimić. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2005, 322 s.
102. Detelić Mirjana, Ilić Marija, *Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2006, 249 s.
103. *Etimološki rečnik srpskog jezika*. Tom 2, *Ba–Bd*. Red. Aleksandr Loma i inni, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti: Institut za srpskij jezik SANU, 2006, 289 s.
104. Milošević-Đorđević Nada, *Od bajke do izreke. Oblikovanje i oblici srpske usmene proze*. 2. izd. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije, 2006, 189 s.
105. *Narodne balade i predanja u španiji i jugoslaviji. Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa*. Red. Jasmina Nikolić, Sesar Luis Dijes Plasa, Dalibor Soldatić. Aula Virtual Belgrado, Učionica Servantes Beograd, 2003, 339 s.
106. Petrović Tanja, *Zdravica kod balkanskich Slovena*. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2006, 218 s.
107. Reljić Ljubomir, *Iz naroda za narod. Etnografske beleške*. Pančevo: Istorijski archiv u Pančevu, 2006, 293 s.
108. Ristić Stana, *Ekspresivna leksika u srpskom jeziku. Teorijske osnove i normativno-kulturološki aspekti*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU, Monografije 1, 2004, 319 s.
109. *Šaljive narodne pripovetke. Antologija*. Priredila Snežana Samardžija. Kruševac: Gutenbergova Galaksija, 2006, 198 s.
110. *(Zlo)upotrebe istorije u srpskoj književnosti: od 1945. do 2000. godine*. [Seria: „Liceum" 11]. Red. Nikola Tasić i inni. Kragujevac: Centar za naučna istražyvanja SANU i Univerziteta u Kragujevac, 2007, 138 s.
111. *Život u enklavi*. [Seria: „Liceum" 9]. Red. Biljana Sikimić i inni. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta Kragujevac, 2005, 264 s.

Ze Słowenii

112. Stanonik Marija, *Procesualnost slovstvene folklore. Slovenska nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Založba ZRC, SAZU, 2006, 503 s.

Z Ukrainy

113. Dobrol'oža Galyna, *Krasne slovo — jak zolotyj ključ. Postijni narodni porivnjanja v govirkach Seredn'ogo Polissja ta sumižnich terytorij*. Žytomyr: Vydavnyctvo „Volyn"', 2003, 160 s..
114. Bricyna Oleksandra, *Ukrajins'ka usna tradycijna proza. Pytannja tekstologiji ta vykonavstva*. Kyjiv: Instytut mystectvoznavstva, fol'klorystyky ta etnologiji im. M. T. Ryl's'kogo NAN Ukrajiny, 2006, 400 s.
115. Kafars'kyj V. I., Savčuk B. P., *Etnologija. Pidručnyk*. Kyjiv: Centr navčal'noji literatury, 2006, 432 s.
116. Konobrods'ka Valentyna, *Polis'kyj pochoval'nyj i pomynal'ni obrjady. Etnolingvistyčni* studiji. T. 1. Žytomyr: „Polissja", 2007, 356 s.
117. Kononenko Vitalij, *Koncepty ukrajins'kogo dyskursu*. Kyjiv — Ivano — Frankivs'k: „Plaj", 2004, 248 s.
118. Kononenko Vitalij I., Kononenko I.V., *Kontrastyvna gramatyka ukrajins'koji ta pol's'koji mov. Navčal'nyj posibnyk dlja studentiv vyščych navčal'nych zakladiv*. Kyjiv: „Vyšča škola", 2006, 391 s.
119. *„Muza i meč": nacional'nyj ruch u fol'klornych ta literaturnych džerelach. Zbirnyk naukovych prac'*. Red. Taras Salyga i inni. L'viv: L'vivs'kyj nacional'nyj universytet imeni Ivana Franka, 2005, 382 s.
120. *Polis'ki zvoryny. Zbirnyk pam' jati professora Mykoly Vasyl'ovyča Nykončuka*. Red. V. M. Mojsijenko. Žytomyr: Vid-vo Ždu im. I. Franka, 2007, 248 s.
121. Selivanova Olena, *Sučasna lingvistyka: terminologična encyklopedija*. Poltava: Dovkillja-K, 2006, 716 s.
122. Vojtovyč Valerij Mykolajovyč, *Ukrajins'ka mifologija*. Vydannja druge, stereotypne. Kyjiv: Lybid', 2005, 664 s.
123. Voropaj Oleksa, *Zvyčaji našogo narodu. Etnografičnyj narys*. Charkiv: „Folio", 2007, 508 s.
124. Zubov M.I., *Lingvotekstologija seredn'ovičnych slovjans'kych povčan' proty jazyčnyctva. Monografija*. Odesa: Oridu Nadu, 2004, 336 s.
125. Žajvoronok Vitalij V., *Znaky ukrajins'koji etnokul'tury. Slovnyk-dovidnyk*. Kyjiv: Dovira, 2006, 703 s.
126. Žujkova Margaryta Vasylivna, *Dynamični procesy frazeologičnij systemi schidnoslov'jans'kych mov. Monografija*. Luc'k: Redakcijno-vydavnyčyj viddil „Veža" Volyns'kogo deržavnogo universytetu im. Lesi Ukrajinki, 2007, 415 s.
127. *100 najvidomišych obraziv ukrajins'koji mifologiï*. Red. Olena Talančuk. Kyjiv: „Avtograf", Knižkovyj dim „Orfej", 2007, 460 s.

Z Węgier

128. Pačai Imre, *Specifika russkoj kul'turnoj zony v russkoj narodnoj reči i fol'klore. Sledy jazykovych i kul'turnych kontaktov v russkom fol'klore i frazeologii*. N'ired'chaza: „Studium", 2002, 296 s.

Czasopisma nadesłane do redakcji „Etnolingwistyki"

Z Polski

1. „LingVaria". Półrocznik Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Red. naczelny Mirosław Skarżyński. Kraków: Wydawnictwo „Księgarnia Akademicka", nr 2 (2006), 140 s.; nr 3 (2007), s. 230 s.
2. „Literatura Ludowa". Dwumiesięcznik naukowo-literacki. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Instytut Filologii Polskiej UWr. R. 2006, z. 1–6, R. 2007, z. 1–3.
3. „Problemy Frazeologii Europejskiej" VII. Red. Andrzej M. Lewicki. Lublin: „Norbertinum", 2005, 87 s.
4. „Studies in Polish Linguistics". Volume I/2004. Red. Roman Laskowski. Cracov: Lexis, 2004, 167 s.
5. „Theoria et Historia Scientiarum" VI/1. Special Issue *Metaphor. A Multidisciplinary Approach*. Red. Tomasz Komendziński. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2003, 527 s.

Z Estonii

6. „Pro Ethnologia" 18 Culture and Environments. Red. Terje Anepaio. Tartu: Estonian National Museum, 2004, 130 s.

Z Białorusi

7. „Belaruskaja Lingvistyka", vypusk 58, Minsk 2006, 163 s.

Z Bułgarii

8. „B"lgarski Folklor" nr 3-4/2006. Folkloristika v Rusija. Fol'kloristika Rossii. Red. Ljubomir Mikov. Sofija: Institut za folklor, 176 s.

Z Chorwacji

9. „Narodna Umjetnost". Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku. Vol. 43/2, 2006. Red. Ivan Lozica. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 228 s.

Z Litwy

10. „Filologija" 2006 (11). Teksto lingvistika ir poetica. Red. Aloyzas Gudavičius. Šiaulių: Šiaulių universitetas, 107 s.

Z Niemiec

11. Beiträge der Europäischen Slavistischen Lingvistik Polyslav 9. München: Verlag Otto Sagner, 2006, 168 s.

Z Rosji

12. „Antropologičeskij Forum" nr 3/2005. *Obrazovanie v antropologii i social'nych naukach*. Red. Al'bert Bajburin. Sankt-Peterburg: Muzej antropologii i ètnografii (Kunstkamera) RAN, Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge, 552 s.
13. „Antropologičeskij Forum" nr 4/2006. *Obsuždenije stat'i Katriony Kelli „Škol'nyj val'c"*. Red. Al'bert Bajburin. Sankt-Peterburg: Muzej antropologii i ètnografii (Kunstkamera) RAN, Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge, 408 s.
14. „Antropologičeskij Forum" nr 5/2006. *Ètičeskie problemy polevych issledovanij*. Red. Al'bert Bajburin. Sankt-Peterburg: Muzej antropologii i ètnografii (Kunstkamera) RAN, Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge, 468 s.
15. „Moskovskij Lingvističeskij Žurnal". Tom 8, nr 2. Red. Gindin S.I. Moskva: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, Institut lingvistiki, 2005, 197 s.
16. „Voprosy Onomastiki" nr 2/2005. Red. A. K. Matveev. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 208 s.
17. „Živaja Starina". Žurnal o russkom fol'klore i tradicionnoj kul'ture. Nr 4 (52), 2006, Moskva: Centr russkogo fol'klora, 64 s.

Z Serbii

18. „Balcanica" XXXVI. Annual of the Institute for Balkan Studies. Red. Dušan T. Batakovič. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts. Institute for Balkan Studies, 2006, 252 s.

Ze Słowenii

19. „Studia Mythologica Slavica" VIII. Red. Monika Kropej, Nikolai Mikhailov. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni Center Slovenske Akademije Znanosti in Umetnosti Inštitut za Slovensko Narodopisje, Ljubljana, Slovenija and Università Degli Studi di Udine Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2005, 275 s.
20. „Studia Mythologica Slavica" IX, Red. Monika Kropej, Nikolai Mikhailov. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni Center Slovenske Akademije Znanosti in Umetnosti Inštitut za Slovensko Narodopisje, Ljubljana, Slovenija and Università Degli Studi di Udine Dipartimento di Lingue e Civiltà dell' Europa Centro-Orientale, Udine, Italia, 2006, 356 s.

Z Ukrainy

21. „Etnolingvistyčni Studiï" 1. Zbirnyk naukovych prac'. Red. Pavlo Hrycenko, Valentyna Konobrods'ka. Žytomyr: „Polissja", 2007, 206 s.
22. „Slov'jans'kyj Visnyk". Vypusk 6. Zbirnyk naukovych prac'. Serija „Filologični nauky". Red. Oleg V. Tyščenko. Rivne: RISKSU, 2006, 319 s.

Z USA

23. „Folklorica". Journal of the Slavic and East European Folklore Association (Formerly SEEFA Journal), Vol. XI, 2006, 138 s.

Z Węgier

24. „Slavica" XXXII. Annales Instituti Slavici Universitatis Debreceniensis. Red. Csilla Kukucska. Debrecen, 2003, 304 s.

Etnolingwistyka 18 Lublin 2006

EKATERINA ANASTASOVA, ur. 1962 r., doktor, pracownik naukowy Instytutu Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk. Pracuje w dziedzinie etnologii i folklorystyki słowiańskiej, zajmuje się problemami kultury tradycyjnej i współczesnej, etnicznych procesów i tożsamości. Autorka książek: *Staroobredcite v Bylgaria — mit, istorija, identičnost'* (1998), *Etničnost', tradicija, vlast' (etjudi za prechoda)* (2006). Wykłada także w Uniwersytecie Sofijskim „Sv. Kliment Ohridskij": w ramach programu magisterskiego „Bałkany i Basen Morza Śródziemnego" w Katedrze Etnologii przy Wydziale Historycznym, w Katedrze Języka Włoskiego przy Wydziale Klasycznych i Nowożytnych Filologii. Członek Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów.
Adres służbowy: Институт за фолклор, БАН Ул. Акад. Г. Бончев, блок 6, София 1330 anastasova@spnet.net; anastasova_e@hotmail.com

ALBERT KAŠFULLOVIČ BAJBURIN, ur. 1947, doktor habilitowany nauk historycznych, profesor Wydziału Etnologicznego Uniwersytetu Europejskiego w Sankt-Peterburgu, pracownik naukowy Muzeum Antropologii i Etnologii im. Piotra Wielkiego w Rosyjskiej Akademii Nauk (Kunstkamera). Autor ponad 200 publikacji naukowych, w tym książek: *Žilišče v obrjadach i predstavlenijach vostočnych slavjan* (1983), *Ritual v tradicionnoj kul'ture* (1993), *Poluzabytye slova i značenija. Slovar' russkoj kul'tury XVIII–XIX vv.* (2004). Pod jego redakcją ukazały się: *Studia Ethnologica. Trudy fakul'teta etnologii* (2004), *Tradicionnoe soznanie: problemy rekonstrukcii* (2004), *Pomorskie čtenija po semiotike kul'tury* (2006), Žurnal „Antropologičeskij forum" (nr 1–3, 2004–2005).
Adres kontaktowy: ABaiburin@yandex.ru

JERZY BARTMIŃSKI, ur. 1939, profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS w Lublinie. Prace z zakresu współczesnej polszczyzny, tekstologii, etnolingwistyki, folklorystyki i dialektologii. Autor książek: *O języku folkloru* (1973), *O derywacji stylistycznej* (1977), *Nazwiska obce w języku polskim* (z Izabelą Bartmińską, 1978), *Folklor, język, poetyka* (1990), *Polskie kolędy ludowe* (2002), *Jazykovoj obraz mira: očerki po etnolingvistike* (2005), *Językowe podstawy obrazu świata* (2006), *Stereotypy mieszkają w języku* (2007). Autor koncepcji i redaktor *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (t. 1 *Kosmos* cz. 1 — 1996, cz. 2 — 1999; kolejne tomy w opracowaniu). Założyciel i redaktor „Etnolingwistyki" (t. 1–18, 1988–2006); redaktor wielu prac zbiorowych, m.in. tomu *Współczesny język polski* (1993, II wyd. 2001) i tomów w tzw. lubelskiej czerwonej serii: *Pojęcie derywacji w lingwistyce* (1981), *Konotacja* (1988), *Językowy obraz świata* (1990), *Język w kręgu wartości* (2003) i in. Przewodniczący Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów i podobnej komisji w Komitecie Językoznawstwa PAN.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, 20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; jbartmin@klio.umcs.lublin.pl

DOROTA BRZOZOWSKA, dr, adiunkt w Zakładzie Stylistyki Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania badawcze: współczesna polszczyzna, stylistyka, komunikacja międzykulturowa, humorologia i lingwistyka płci. Autorka książki *O dowcipach polskich i angielskich. Analiza językowo-kulturowa* (2000), współredaktorka tomu *Świat humoru* (ze Stanisławem Gajdą, 2000) oraz autorka rozdziału w książce *New Approaches to the Linguistics of Humor* (2007). Pracowała w School of Slavonic and East European Studies, London University. Pełni funkcję egzaminatora Państwowej Komisji Poświadczania Znajomości Języka Polskiego jako Obcego oraz (od 2001 roku) sekretarza międzynarodowego rocznika „Stylistyka".

Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UO, 45-040 Opole, pl. M. Kopernika 11; dbrzozowska@uni.opole.pl

Wojciech Chlebda, ur. 1950, profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Opolskiego. Dziedziny zainteresowań: leksykologia i frazeologia języków słowiańskich, leksykografia jedno- i dwujęzyczna, językowy obraz świata. Autor ok. 170 prac naukowych, w tym czterech monografii: *Oksymoron. Z problemów poznania rzeczywistości* (1985), *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy* (1991, wyd. drugie 2003), *Fatum i nadzieja. Szkice do obrazu samoświadomości językowej dzisiejszych Rosjan* (1995), *Szkice o skrzydlatych słowach. Interpretacje lingwistyczne* (2005), współautor trzech słowników przekładowych, w tym *Rosyjsko-polskiego słownika skrzydlatych słów* (2003).
Adres służbowy: Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UP, 45-040 Opole, pl. M. Kopernika 11; Womich4@wp.pl; ifwsch@uni.opole.pl

Anna Engelking, ur. 1959, etnolog i etnolingwistka, adiunkt w Instytucie Slawistyki PAN w Warszawie. Zajmuje się historią polskiej etnologii i antropologią wsi białoruskiej; prowadzi badania terenowe na pograniczu polsko-białorusko-litewskim i na Polesiu. Autorka kilkudziesięciu publikacji z tego zakresu, w tym książki *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa* (2000). Współautorka albumu *Polesie. Fotografie z lat dwudziestych i trzydziestych* (1996), redaktorka i współredaktorka kilku tomów zbiorowych (m.in. *Belarus: Between the East and the West*, „International Journal of Sociology" 2001, 2002; *Język a tożsamość na pograniczu kultur*, 2000; *Fascynacje folklorystyczne. Księga poświęcona pamięci Heleny Kapełuś*, 2002; *Pogranicza języków. Pogranicza kultur. Studia ofiarowane Elżbiecie Smułkowej*, 2003). Opracowuje spuściznę archiwalną i biografię naukową Józefa Obrębskiego; wydała dwa zbiory jego prac: *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje* (2005) i *Studia etnosocjologiczne, t. 1. Polesie* (2007) oraz poświęcony Obrębskiemu numer czasopisma „Sprawy Narodowościowe" (2006, t. 29).
Adres służbowy: Instytut Slawistyki PAN, ul. Bartoszewicza 1b m. 17, 00-337 Warszawa; engelking@obta.uw.edu.pl

Miroslawa Kaczmarek, absolwentka studiów japonistycznych Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, w latach 1996–2002 asystent w Pracowni Języka i Kultury Japońskiej Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie na studiach doktoranckich w Tokijskim Uniwersytecie Języków Obcych, gdzie opracowuje temat zwrotów grzecznościowych w polskim i japońskim języku mówionym. Zainteresowania: analiza dyskursu, językoznawstwo antropologiczne, socjolingwistyka, grzeczność językowa (tzw. politeness) oraz językoznawstwo funkcjonalne.
Adres kontaktowy: kaczmarek.miroslawa.dpe@tufs.ac.jp

Ewa Kołodziejek, dr hab., profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, kierownik Zakładu Etnolingwistyki i Kultury Języka USz. Autorka rozpraw z zakresu socjo- i etnolingwistyki: *Gwara środowiskowa marynarzy na tle subkultury marynarskiej*, Szczecin 1994, *Człowiek i świat w języku subkultur*, Szczecin 2005 i książek z zakresu poprawności językowej i kultury języka: *Poprawna polszczyzna w praktyce. Poradnik dla tych, którzy chcą dobrze mówić i pisać po polsku*, Szczecin 1998; wyd. II popr. Szczecin 2002, *Językowa corrida. Jak mówić i pisać poprawnie. Poradnik dla całej rodziny*, Szczecin 1995, *Językowa corrida 2, czyli walki z bykami ciąg dalszy*, Szczecin 1999, *Licz się ze słowami... Językowa corrida 3*, Szczecin 2003. Redaktor naukowy pracy zbiorowej *W kręgu polszczyzny dawnej i współczesnej. Księga ofiarowana dr. hab. Kazimierzowi Długoszowi, profesorowi Uniwersytetu Szczecińskiego*, Szczecin 2006. Autorka kilkudziesięciu artykułów z obszaru współczesnej polszczyzny, lingwistyki kulturowej, normatywistyki. Członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN, Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego

Adres służbowy: Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa US, al. Piastów 40 b, 71-065 Szczecin; www.ewakolodziejek.pl; ewakolo@telvinet.pl

Katarzyna Kozak-Opsahl, ur. 1977, magister lingwistyki stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego, doktorant w Instytucie Literatury, Kultury i Języków Europejskich Uniwersytetu w Oslo. Zainteresowania naukowe — językoznawstwo porównawcze, problem ekwiwalencji, idiomy. W przygotowaniu praca doktorska pt.: *Idiomy polskie oraz ich odpowiedniki w języku norweskim.*
Adres służbowy: ILOS, HF, Universitetet i Oslo, Postboks 1003 Blindern, 0315 Oslo, Norwegia; katarzyna.kozak@ilos.uio.no

Marzena Marczewska, ur. 1963, adiunkt w Zakładzie Polszczyzny Historycznej Instytutu Filologii Polskiej Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach. Prace z zakresu etnolingwistyki, folklorystyki, onomastyki i polszczyzny współczesnej. Autorka książki *Drzewa w języku i w kulturze* (2002). Członek Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej Akademii Świętokrzyskiej, 25-509 Kielce, ul. Leśna 16; mmarczew@pu.kielce.pl

Ewa Masłowska, ur. 1952, doktor, do 2000 r. adiunkt w Instytucie Slawistyki PAN w Pracowni Języków Lechickich i Łużyckich oraz w Pracowni Etnogenezy Słowian, od 2000 r. do chwili obecnej adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz dyrektor Academia Polonica — szkoły języka polskiego dla obcokrajowców. Autorka prac z zakresu współczesnego języka polskiego (leksyka i semantyka), etnolingwistyki i dialektologii. Autorka książki *Derywacja semantyczna rzeczowników ekspresywnych* (1986), współautorka haseł do *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (t. 1 *Kosmos* cz. 1 — 1996, cz. 2 — 1999), autorka artykułów związanych z relacjami między językiem a kulturą (zwłaszcza kulturą ludową) oraz koncepcją językowego obrazu świata. Członek Komisji Etnolingwistycznej przy Komitecie Językoznawstwa PAN.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; ewamaslowska@aster.pl

Katia Michajłowa, ur. 1950, pracownik naukowy II stopnia (docent dr hab.) w Zakładzie Folkloru Słowiańskiego i Bałkańskiego Instytutu Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii. Prace z zakresu folkloru religijnego i religijności ludowej, mitologii i folkloru słowiańskiego, śpiewu epickiego, ballady ludowej, stereotypów etnicznych, tożsamości kulturowej i religijnej Polaków w Bułgarii oraz Bułgarów w Polsce, Czechach i Słowacji. Większość jej prac naukowych ma charakter komparatystyczny na bazie ogólnosłowiańskiej. Autorka książki *Stranstvaštijat sljap pevec prosjak vyv folklornata kultura na slavjanite* (2006). Redaktor prac zbiorowych, m. in. *Bulhari na Slovensku. Etnokulturne charakteristiiky a súvilosti* (Bratislava, 2005), *Folklor — identičnost — syvremennost* (2005) z serii: *Problemi na bylgarskija folklor* i in. Członek Komisji Folkloru Słowiańskiego i Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów oraz Komisji Ballady Ludowej i Grupy Roboczej Roku Obrzędowego przy Międzynarodowym Stowarzyszeniu Etnologii i Folkloru (SIEF).
Adres służbowy: Institut za folklor, Bylgarska akademija na naukite, 1113 Sofia, ul. Akad. G. Bončev, bl. 6; kmichailova@yahoo.com

Andrej Borisovič Moroz, dr nauk filologicznych, kierownik Laboratorium Folkloru Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego, członek Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów. Wykłada „Folklor rosyjski", „Folklor słowiański", „Język starosłowiański". Autor ponad 80 artykułów z zakresu różnych aspektów słowiańskiej kultury ludowej, słowiańskiego folkloru i etnolingwistyki. Członek kolegium redakcyjnego periodycznego

wydawnictwa „Aktualne problemy folklorystyki terenowej". Członek Komisji Etnolingwistycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów.
Adres służbowy: Rossijskij Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet (RGGU), Docent, GSP-3, 125993, Moskva, Miusskaja, pl. 6, tel. (495) 250-61-39; labfolk@mail.ru

Paweł Nowak, ur. 1968, doktor, adiunkt w Zakładzie Leksykologii i Pragmatyki Instytutu Filologii Polskiej UMCS w Lublinie. Prace z zakresu języka w komunikacji masowej (polityce, mass mediach, reklamie, *public relations*), pragmatyki językowej, lingwistyki kulturowej, komunikacji i dydaktyki szkolnej. Autor monografii: *SWOI i OBCY w językowym obrazie świata. Język publicystyki polskiej z pierwszej połowy lat pięćdziesiątych* (2002), *Przemoc w języku mediów? Analiza semantyczna i pragmatyczna audycji radiowych* (z Renatą Dybalską i Danutą Kępą-Figurą, 2004), *Komunikowanie społeczne* (2004). Współredaktor „Studiów Filologicznych" (t. 2–3, 2001–2003); współredaktor kilku prac zbiorowych i tomów w tzw. lubelskiej czerwonej serii: *Manipulacja w języku* (2004) i *Kreowanie światów w języku mediów* (2007). Członek Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego, Europejskiego Stowarzyszenia Młodych Slawistów — POLYSLAV oraz Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, 20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; pawel.nowak@umcs.lublin.pl

Halina Pelcowa, ur. 1950, profesor zwyczajny, Zakład Historii Języka Polskiego i Dialektologii UMCS w Lublinie. Prace z zakresu dialektologii, historii języka, gramatyki historycznej, etnolingwistyki i polszczyzny potocznej. Autorka książek: *Studia nad słownictwem gwarowym Lubelszczyzny*. Część I. *Słownictwo pochodzenia małopolskiego* (1985), *Mazowizmy leksykalne w gwarach Lubelszczyzny* (1994), *Interferencje leksykalne w gwarach Lubelszczyzny* (2001), redaktorka tomu *Spotkania polsko-ukraińskie. Język — Kultura — Literatura* (2006). Członek Komisji Dialektologicznej przy Komitecie Językoznawstwa PAN oraz towarzystw naukowych i regionalnych.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, 20-031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; hpelc@klio.umcs.lublin.pl

Alena Rudenka, ur. 1961, profesor Katedry Językoznawstwa Teoretycznego i Słowiańskiego Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego (Mińsk). Prace z zakresu semantyki czasownika, leksykologii historycznej, lingwistyki kognitywnej, białorutenistyki. Autorka książek: *„Intelektual'nye" oboznačenija: funkcionirovanie i motivacija* (z A. Kozinową, 1994); *Sistemnoe dviženie i gumanitarnye nauki* (z M. Sokołową, 1996), *Dzejaslovy z sematykaj razumovych pracesaj u belaruskaj move* (2000); *Semantikosintaktičeskoe sopostavlenie slavjanskich glagolov (na materiale belorusskogo, pol'skogo, russkogo i češskogo jazykov)*, (współaut. N. Iwaszina N., N. Jaumen, 2004); *Belorusskij jazyk. Profesional'naja leksika* (z A. Kozinową, E. Zadworną, 2005); *Falešni přátelé překladatele* (współaut. N. Ivaszina, Janovec, 2006).
Adres służbowy: Katedra Językoznawstwa Teoretycznego i Słowiańskiego Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego, 220030, Mińsk, ul. K. Marksa, 31; tel. 375-17-2223366; alena@rudenka.net

Swietłana Michajłowna Tołstaja, ur. 1938 r., dr hab. nauk filologicznych, profesor, kierownik Oddziału Etnolingwistyki i Folkloru RAN. Autorka ponad 600 prac naukowych, m.in. książek *Morfonologija v strukture slavjanskich jazykov* (1998), *Poleskij narodnyj kalendar'* (2005). Współautorka koncepcji i redaktor słownika *Slavjanskie drevnosti*. Znany specjalista w różnych dziedzinach slawistyki — etnolingwistyki słowiańskiej, folklorystyki, dialektologii, morfonologii, a także w sferze semantyki teoretycznej, onomastyki, słowotwórstwa.
Adres kontaktowy: tolst@rinet.ru

MARGARITA ŻUJKOWA, ur. 1956, dr nauk filologicznych, profesor Katedry Lingwistyki Stosowanej Wołyńskiego Państwowego Uniwersytetu im. Łesi Ukrainki w Łucku. Prace w zakresie etnolingwistyki, semantyki leksykalnej, frazeologii, etnologii. Autorka monografii: *Dynamični procesy u frazeolohičnij systemi schidnoslov'jans'kych mov* (2007). Członek Komisji Etnolingiwstycznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów.
Adres służbowy: Wydział Filologii Romańsko-Germańskiej VDU im. Łesi Ukrainki, pr. Voli, 13, Łuck, 43025 Ukraina; mzhujkova@ukr.net

CZASOPISMA
Biblioteka Główna Uniwersytetu
Marii Curie - Skłodowskiej w Lublinie
18669
19
2007

UMCS
WYDAWNICTWO

ISSN 0860-8032