ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

23

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

EGZEMPLARZ OBOWIĄZKOWY
BIBLIOTEKA
UMCS
LUBLIN

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

23

UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA
PRZY MIĘDZYNARODOWYM KOMITECIE SLAWISTÓW

KOMISJA ETNOLINGWISTYCZNA KOMITETU JĘZYKOZNAWSTWA PAN

Redaktor

JERZY BARTMIŃSKI

Zastępca redaktora

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA

Sekretarz

MARTA NOWOSAD-BAKALARCZYK

Kolegium redakcyjne 23. tomu

MACIEJ ABRAMOWICZ
JAN ADAMOWSKI
FELIKS CZYŻEWSKI
LIUBOV FEOKTISTOVA
IRINA LAPPO
ROMAN LEWICKI
ANNA PAJDZIŃSKA
SEBASTIAN WASIUTA
ANETA WYSOCKA

Rada redakcyjna

DEJAN AJDAČIĆ (Belgrad–Kijów)
ELENA BEREZOVIČ (Jekaterinburg)
WOJCIECH CHLEBDA (Warszawa)
BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)
ALOJZAS GUDAVIČIUS (Szawle)
ALEKSY JUDIN (Odessa–Gandawa)
MARIAN KUCAŁA (Kraków)
ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)
MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)
JACEK MICHAEL MIKOŚ (Milwaukee)
SVETLANA MICHAJLOVNA TOLSTAJA (Moskwa)
ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)
HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)
ANNA WIERZBICKA (Canberra)
KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)

ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

23

Lublin 2011
Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

RECENZENTKI
PROF. DR HAB. ANNA KRAWCZYK-TYRPA
PROF. DR HAB. SVETLANA MICHAJLOVNA TOLSTAJA

REDAKCJA
JOLANTA DROZDOWSKA

PROJEKT OKŁADKI
I STRON TYTUŁOWYCH
JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD
ARTUR DROZDOWSKI

Czasopismo figuruje na liście punktowanych polskich czasopism naukowych
z zakresu nauk humanistycznych i społecznych
opublikowanej przez MNiSzW (9 punktów za publikację).
Elektroniczne wersje artykułów publikowanych w t. 1–20
są dostępne w Bibliotece Cyfrowej UMCS.
Niektóre artykuły są dostępne także w witrynie *ethnolinguistica-slavica.org*

© Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011

ISSN 0860-8032

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin, tel. 81 537 53 04
www.umcs.lublin.pl/wydawnictwo
e-mail: sekretariat@wydawnictwo.umcs.lublin.pl
Dział Handlowy: tel./faks 81 537 53 02
e-mail: wydawnictwo@umcs.eu

Spis treści

O życiu i dokonaniach naukowych Profesor Hanny Popowskiej-Taborskiej słów kilka (Marta Nowosad-Bakalarczyk) 9

Профессор Ханна Поповска-Таборска: гармония науки и жизни (взгляд издалека) (Светлана М. Толстая) 11

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

1. Jerzy Bartmiński (Lublin), Czy istnieje europejski kanon wartości? 15
2. Abp Józef Życiński (Lublin), „Dusza Europy" a godność człowieka 19
3. Jadwiga Puzynina (Warszawa), O wartościach trwałych i istotnych 25
4. Jörg Oberthür (Uniwersytet Friedricha Schillera w Jenie), Wyobrażenia niemieckiej młodzieży o wartościach europejskich 31
5. Алексей В. Юдин (Гент), Европейские ценности из западной и восточной перспективы 35

II. Rozprawy i analizy

6. Anna Wierzbicka (Australian National University), Polskie słowa-wartości w perspektywie porównawczej. Część I. Dobroć 45
7. Agnieszka Mikołajczuk (Warszawa), Mówiąc o uczuciach: między naturą i kulturą. O podstawach konceptualizacji uczuć w kontekście semantycznych badań porównawczych 67
8. Wojciech Chlebda (Opole), Szkice do językowego obrazu pamięci. Pamięć jako wartość 83
9. James W. Underhill (Grenoble), Humboldt's challenge to Cognitive Linguistics: A few brief reflections on the linguistic patterning of truth in Czech, French, English and German 99
10. Елена Л. Березович (Екатеринбург), Динамика русской аксиологической картины мира в лексическом отражении (От «советских» ценностей к «постперестроечным») 121
11. Евгений Стефанский (Самара), Язык и мифологические ментальные структуры 137
12. Magdalena Telus (Magdeburg), Semantyka przynależności *vs* semantyka udziału: rozważania na temat koncepcji tożsamości europejskiej 145
13. Jörg Oberthür (Jena), Pojęcie autonomii w niemieckiej społeczności medialnej i jego instytucjonalne powiązania 167

*

14. Елена Н. Руденко (Минск), Концепт «свобода» в языковой картине мира белорусов: развитие и функционирование ... 177

15. Николай П. Антропов (Минск), Наименования радуги как реализация возможностей этнолингвистического притяжения ... 195

16. Варвара Е. Добровольская (Москва), Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России ... 205

III. Dyskusje, polemiki

17. Renata Grzegorczykowa (Warszawa), Jeszcze o rozumieniu JOS-u w perspektywie badań porównawczych: Problem inwariantu pojęciowego ... 217

18. Maciej Abramowicz, Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda (Lublin, Warszawa, Opole), Punkty sporne i bezsporne w programie EUROJOS: Odpowiedź na pytania i wątpliwości Profesor Jadwigi Puzyniny ... 227

IV. Recenzje i omówienia

19. Pojęcie godności w perspektywie porównawczej: Christine Baumbach, Peter Kunzmann (red.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München: Herbert Utz Verlag 2010, 324 s. (Monika Grzeszczak) ... 235

20. Uczucia na warsztacie lingwisty: Agnieszka Mikołajczuk, *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*, 2009, 357 s. (Jerzy Bartmiński) 239

21. Mity o różnicach języka kobiet i mężczyzn: Cameron Deborah, *The myth of Mars and Venus. Do men and women really speak different languages?*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 196 s. (Jolanta Szpyra-Kozłowska) ... 243

22. Semantyczne badania porównawcze: *Pojęcie – słowo – tekst*, red. Renata Grzegorczykowa i Krystyna Waszakowa, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008, 289 s. (Beata Ochnio) ... 247

23. Język jako zjawisko kulturowe: Enrique Bernández, *Lenguaje como cultura*, Madryt: Alianza, 2008, 519 s. (Agnieszka Pluwak) ... 249

24. Kategoria pokrewieństwa w perspektywie etnolingwistycznej: *Kategorija rodstva v jazyke i kul'ture*, otv. red. S. M. Tolstaja, Moskva: Indrik, 2009, 312 s. [seria „Biblioteka Instituta slavjanovedenija RAN", t. 16] (Nikolay Papuchiev) ... 252

25. Magia okiem antropologa: Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Katowice 2009: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 316 s. (Jerzy Bartmiński) ... 256

26. Jeszcze o prowincjonalizmie europejskim: *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*, red. Bożena Płonka-Syroka, Kaia Marchel, seria „Orbis exterior – orbis interior", t. 3, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2010, 372 s. (Robert Boroch) ... 259

27. Nowy słownik przysłów rosyjskich: V. M. Mokienko, T. G. Nikitina, E. K. Nikolaeva, *Bol'šoj slovar' russkich poslovic*, Moskva: „ZAO Ol'ma Media Grup", 2010, 1024 s. (Ołeg Tiszczenko) ... 262

28. Kawały – anegdoty – humoreski: Luiza Podziewska, *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2010, 204 s. (Piotr Grochowski) ... 264

29. Śladami aniołów: *Anioł w literaturze i w kulturze*, t. 1, red. Jolanta Ługowska, Jacek Skawiński, Wrocław: Wyd. „Atut", 2004, 492 s.; t. 2, red. Jolanta Ługowska, Wrocław: Wyd. „Atut", 2005, 624 s.; t. 3, red. Jolanta Ługowska, Wrocław: Wyd. „Atut", 2006, 568 s. (Ewelina Pitala) 268
30. Nazwy własne a przysłowia: Tomasz Szutkowski, *Jednostki paremiologiczne z komponentem antroponimicznym we współczesnym języku polskim i rosyjskim*, Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2010, 335 s. (Julia Kalkuta) 274

V. Z życia naukowego

31. Joanna Szadura, Z prac Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Jezykoznawstwa PAN ... 277
32. Wojciech Chlebda, *Po owocach ich poznacie*. Wystąpienie 28 I 2011 z okazji ofiarowania Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu tomu *Etnolingwistyka a leksykografia* 280
33. Alicja Chybińska, Konferencja kognitywistyczna „Pojęcia. Od konceptualizacji do reprezentacji", 9–10 IX 2010, Kraków 281
34. Iwona Bielińska-Gardziel, Konferencja EUROJOS-V: „Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów", Lublin, 23–25 września 2010 285

VI. Noty o książkach

VII. Książki i czasopisma nadesłane

VIII. Noty o autorach

Profesor Hanna Popowska-Taborska

O życiu i dokonaniach naukowych Profesor Hanny Popowskiej-Taborskiej słów kilka

Profesor Hanna Popowska-Taborska jest wybitnym polskim językoznawcą, slawistką i polonistką, zasłużoną badaczką kaszubszczyzny i historii języków słowiańskich. Jej 80-lecie obchodzono uroczyście w Instytucie Slawistyki PAN 31 maja 2010 roku. Redakcja „Etnolingwistyki" (którą Jubilatka przez lata dzielnie wspierała jako recenzentka przysyłanych do druku prac, a także wzbogacała własnymi publikacjami) przyłącza się do wyrazów uznania i wdzięczności.

Urodziła się 22 marca 1930 w Warszawie. Jest absolwentką Uniwersytetu Łódzkiego, od 1954 r. pracuje w PAN (Zakład Słowianoznawstwa, Instytut Słowianoznawstwa, obecnie Instytut Slawistyki). W latach 1969–1978 była kierownikiem prac nad *Atlasem językowym kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich* (nagroda zespołowa Sekretarza Naukowego PAN w 1977 r.), potem kierownikiem Pracowni etnogenezy Słowian i Pracowni leksyki słowiańskiej. W latach 1990–2000 pełniła funkcję kierownika Zakładu Języków Słowiańskich IS PAN. Jest członkiem wielu towarzystw naukowych, m.in. Komitetu Słowianoznawstwa PAN (1969–), Komitetu Językoznawstwa PAN (1980–1982, 1990–); członkiem-założycielem Instytutu Kaszubskiego (1997–), „Otwartej Rzeczpospolitej. Stowarzyszenia przeciw Antysemityzmowi i Ksenofobii" (1999–).

Za swe zasługi Jubilatka była wielokrotnie wyróżniana i nagradzana. Otrzymała m.in. nagrodę Wydziału I PAN im. K. Nitscha za książkę *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka* (1993), doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Gdańskiego (1999), Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski (2002).

Hanna Popowska-Taborska jest autorką ponad 390 prac. Poza wspomnianym monumentalnym *Atlasem językowym kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*, t. I–XV (1964–1978) są to: *Kaszubszczyzna – zarys dziejów* (1980); *Wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka* (wyd. 1: 1991, wyd. 2: 1993); *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny* (wspólnie z Wiesławem Borysiem), t. I–VI (1994–2010); *Z językowych dziejów Słowiańszczyzny* (2004); *Szkice z kaszubszczyzny. Dzieje badań, dzieje języka, zabytki, etymologie* (2006).

Głównym polem badawczym Jubilatki jest kaszubszczyzna. Hanna Popowska-Taborska uczestniczyła we wszystkich etapach prac nad *Atlasem językowym kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*. Zawdzięczamy jej opis dialektów kaszubskich i sąsiednich północnopolskich oraz opracowanie filologiczne wielu językowych zabytków kaszubskich (w tym odnalezienie i wydanie odpisu przysiąg słowińskich z Wierzchocina, rękopiśmiennego zbioru wyrazów kaszubskich K. C. Mrongowiusza oraz rosyjsko-kaszubskiego słownika F. Ceynowy). Jest autorką wielu prac dotyczących statusu kaszubszczyzny oraz przemian dokonujących się w niej współcześnie.

Zainteresowania naukowe Jubilatki objęły też leksykę (leksykalną dyferencjację Słowiańszczyzny) i etymologie słowiańskie. Jest autorką koncepcji *Słownika etymologicznego kaszubszczyzny*. Wspólnie z prof. W. Borysiem wydała sześć tomów tego słownika o łącznej liczbie blisko czterech tysięcy haseł (tom VI: *Indeksy wyrazowe do tomów I–V*).

Kolejny ważny temat podejmowany przez badaczkę to wczesne dzieje Słowian w świetle ich języka. Hanna Popowska-Taborska w oparciu o fakty językowe prowadziła dociekania nad etnogenezą Słowian, badała kształtowanie się Słowiańszczyzny północno-zachodniej. Przedmiotem jej zainteresowań była także historia języka polskiego, zwłaszcza kształtowanie się polskiego słownictwa literackiego XVI w., karpatyzmy i zapożyczenia wschodniosłowiańskie w gwarach polskich, współcześnie zanikające słowa i zwroty.

Marta Nowosad-Bakalarczyk

Профессор Ханна Поповска-Таборска: гармония науки и жизни (взгляд издалека)

Жизнь человека и дело его жизни часто воспринимаются отдельно, а когда речь идет об ученом, то прежде всего, конечно, говорят о его вкладе в науку, о сферах его деятельности, о масштабе сделанного, о полученных им результатах и их влиянии на состояние и перспективы соответствующей области науки. При этом редко оценивается путь ученого, роль его личности в том, что он сделал, его биография, его отношения с жизнью, временем и судьбой. По словам Ю. М. Лотмана, «далеко не каждый реально живущий в данном обществе человек имеет право на биографию» (имеется в виду не жизнеописание, а «связный текст» самой жизни) и, можно добавить, далеко не всегда жизнь и дело человека созвучны друг другу. Казалось бы, внешние обстоятельства, исторические события, столь жестко предопределявшие жизненный путь человека XX века, не оставляли ему почти никакого выбора, и очень многие от какого бы то ни было выбора отказывались. Но те, кто осмеливался выбирать, «слушали» свое время, осознавали свою судьбу и сознательно следовали ей. Такой мне представляется биография и жизнь в науке Ханны Поповской-Таборской.

Выбор ею славистики как области научных занятий и как дела всей жизни был, кажется, подготовлен самой жизнью, ее семейными корнями. С раннего детства в ее сознание вошли Вологда, где родилась ее мать, Киев, близ которого родился и где окончил университет отец, чешская деревня и потом Прага, куда семья бежала из немецкого лагеря, и много лет спустя – кашубская деревня, кашубские говоры и их архаизмы, побуждавшие к общеславянским размышлениям и сопоставлениям. Но это был сознательный выбор, которому она осталась верна на всю жизнь и которого не могли поколебать никакие перипетии и тяготы жизни. Верность – пожалуй, главное слово, определяющее жизненное кредо Ханны Поповской-Таборской. Это верность своему времени, своей семье, идеалам и стилю жизни польской интеллигенции межвоенного периода, верность выбранному пути, верность

людям, с которыми сталкивала жизнь. Ничто из прошлого ею не отброшено: довоенное детство, страшные военные годы, варшавское восстание, неустроенность послевоенных лет – все это навсегда осталось с ней и до сих пор питает ее духовную жизнь. Замечательны ее воспоминания о своем учителе проф. Здиславе Штибере, о своей коллеге и подруге с юных лет проф. Зузанне Тополинской, о первых годах работы в Академии и первых кашубских экспедициях. Из них встает образ исключительно цельной личности автора, который «дружен» с жизнью и выпавшим на его долю временем.

Это ощущение нераздельности науки и жизни, гармонии личности и творчества возникло с первых же моих встреч с Ханной Таборской и только укреплялось в последующем многолетнем общении. Летом 1978 года на каком-то высоком этаже Дворца культуры и науки в Варшаве в присутствии проф. Штибера мы говорили о полевой работе кашубского коллектива и наших экспедициях в Полесье и радовались чувству взаимопонимания и какого-то полевого славистического родства (вспоминаю, с каким увлечением проф. Штибер говорил о тараканах, когда я рассказала, что одна из моих коллег занимается насекомыми). Тогда же мне показали ценнейшую картотеку данных, используемых в качестве аргументов при решении вопроса о прародине славян, на основе которой позже была написана книга Ханны Таборской «Ранняя история славян в свете их языка». Потом было множество встреч – на конференциях в Польше, на съездах славистов, но также и за домашним столом – у нас в Москве на Ордынке и неоднократно в Варшаве, в гостеприимной квартире Ханны и Романа Таборских на улице Ивицкой и в других дружеских домах.

Задолго до личного знакомства я уже знала, что Ханна принадлежит к знаменитой польской славистической школе и по существу возглавляет работу над кашубским атласом. Мой муж Никита Ильич Толстой всегда говорил о Ханне Поповской-Таборской как о крупном и авторитетном слависте, и я не могла предположить, что когда-то нас будет связывать личная дружба. Много лет спустя мы вместе с Никитой Ильичем участвовали в книге, изданной к юбилею Ханны в 1996 году. Мы получили эту книгу в июне, в больнице, и это была последняя книга, которую Никита Ильич читал в свои последние дни. Так сплетается личное и научное и скрещиваются наука и жизнь.

Когда мы начинали свои полесские разыскания, из которых впоследствии вырос замысел общеславянского этнолингвистического словаря «Славянские древности», для нас служили вдохновляющим образцом такие крупные польские диалектологические предприятия, как планомерное изучение лексики Вармии и Мазур под руководством проф. В. Дорошевского и систематически организованные кашубские исследования под руководством

проф. З. Штибера и позже Х. Поповской-Таборской. При этом наш интерес к Полесью во многом был обязан довоенным польским трудам – книге Казимира Мошиньского «Восточное Полесье» и лексическому атласу Полесья и Мазовша его ученика Юзефа Тарнацкого.

В обширной библиографии научных трудов Ханны Таборской кашубская тематика не просто преобладает, она составляет главное содержание всего ее творчества: первые кашубские публикации появились в далеком 1955 году, а в 2010 году в журнале «Этнолингвистика-22» напечатана ее статья о ключевых понятиях кашубской традиционной картины мира – понятиях дома, работы, свободы и др. Между этими датами, разделенными более чем полувеком, сотни работ по фонетике, морфологии, лексике, фразеологии, этимологии, ономастике кашубских говоров. По существу и все остальное в ее трудах, все, что прямо не относится к кашубиане, выросло из кашубских штудий, из понимания исключительной важности кашубских данных для общеславянской перспективы. Трудно назвать какую-то другую область славистики, в которой было бы столько сделано на протяжении жизни одного поколения, как кашубские исследования. Усилиями небольшой группы ученых во главе с проф. З. Штибера и Х. Поповской-Таборской за сравнительно короткое время был создан с начала до конца (со сбора полевого материала до картографирования и издания) фундаментальный многотомный кашубский атлас, который стал базой целой серии разнообразных кашубских исследований как диалектологического, так и исторического характера Ханны Таборской и ее коллег, была воссоздана история формирования и нормализации кашубского литературного языка, были пересмотрены и уточнены многие языковые явления и процессы общеславянского значения. Велика роль Х. Поповской-Таборской в подготовке и издании богатейшего словаря Бернарда Сыхты, без которого уже немыслима работа этимологов, специалистов по сравнительной славянской лексикологии и даже исследователей народной культуры славян. И, наконец, венчает это грандиозное кашубское здание шеститомный этимологический словарь В. Борыся и Х. Поповской-Таборской – первый в славистике диалектный этимологический словарь. Это поразительный пример последовательности и систематичности в осуществлении намеченной цели, пример ответственности перед наукой и верности своему пути. Умение видеть конечную цель любого, даже малого дела, неуклонное требование доводить каждый замысел до воплощения и завершения – один из главных принципов научной морали Ханны Таборской.

Однако при всей серьезности отношения к науке и при всем чувстве ответственности ей как-то удается творить науку радостно, легко и весело, жизнеутверждающе, с любовью к предмету своих трудов, с доверием к их «адресатам», изящно и даже с чувством юмора. Это особый талант и искус-

ство, которому невозможно научиться и невозможно подражать. Сделанное Ханной Таборской и под ее руководством и все, что еще будет сделано, – ценнейшее достояние не только польской, но и всей славистической науки XX – начала XXI века, а для ее коллег и учеников огромную ценность представляет также личность ученого и весь опыт ее жизни и служения науке.

Многая лета, сил, здоровья и новых трудов!

Светлана М. Толстая

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

Jerzy Bartmiński
(Lublin)

Czy istnieje europejski kanon wartości?

Konferencję o „wartościach w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów" postanowiliśmy poprzedzić swobodną rozmową (panelem) na temat hipotetycznego europejskiego kanonu wartości.[1] W tytule panelu pojawiła się metafora „duszy" Europy, bo przyjmujemy tezę, że wartości tworzą „jądro" czy „rdzeń" każdej kultury, „duszę" wspólnoty.

Referaty na naszej konferencji będą dotyczyć między innymi różnych narodowych wyobrażeń domu i Europy, pracy i wolności oraz – honoru – zgodnie z zaleceniami rady naukowej konwersatorium EUROJOS, ale już w trakcie przygotowań do konferencji członkowie komisji etnolingwistycznych, polskiej i międzynarodowej, oraz członkowie konwersatorium EUROJOS, zawiązanego przed dwoma laty (2008) na MKS w Ochrydzie – zgłosili chęć zajęcia się różnymi wartościami, które są dla nich najbardziej interesujące, jakoś bliskie i ważne. Ich propozycje organizatorzy konferencji oczywiście wprowadzili do programu.

Będziemy więc słuchać i dyskutować także o władzy i społeczeństwie, o ojczyźnie i cnocie, o autonomii, prawdzie i zaufaniu, o starości, zdrowiu i chorobie. Profesor Anna Wierzbicka wybrała do analizy aż cztery „słowa-wartości": dobroć, prawość, odwagę i ludzkość.

Już wstępne rozmowy dotyczące tematyki naszej konferencji dobitnie pokazały, że **świat wartości jest otwarty**, w dużym stopniu (czy do końca?) zależny od preferencji różnych osób, środowisk, wspólnot konfesyjnych, narodowych, zawodowych – dla których ważne są różne wartości.

Stąd wziął się pomysł wstępnego panelu: czy są takie wartości, które można traktować jako wspólne, europejskie, i które z nich są szczególnie ważne dla nas **dzisiaj**?

[1] Więcej informacji o konferencji podają: Iwona Bielińska-Gardziel (artykuł w tym tomie, s. 285) oraz W. G. Kulpina O. E. Frołowa („Vestnik Moskovskogo Universiteta" 2/2011, s. 158–164).

Pozwolę sobie – tytułem wprowadzenia do dyskusji – zgłosić trzy uwagi.

Pierwsza. Wartości stają się tematem dyskusji publicznej i medialnej w ważnych momentach życia społeczno-politycznego, zwłaszcza kiedy uchwalane są dokumenty dotyczące życia zbiorowego. Takim „naaksjologizowanym" dokumentem były przykładowo:

- *Powszechna deklaracja praw człowieka* ONZ z 10 XII 1948,
- *Karta praw podstawowych Unii Europejskiej* z 14 XII 2007,
- *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 IV 1997.

Ich przyjęcie zawsze poprzedzała **dyskusja o wartościach**, kończona ostatecznie społecznym porozumieniem, zwykle opartym na kompromisie. W preambułach do tego typu dokumentów przywołuje się określony zespół wartości podstawowych, tworzących *de facto* pewien **„kanon aksjologiczny"**.

W *Powszechnej deklaracji praw człowieka* z roku 1948 pierwszy artykuł głosił, że „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa".

W *Preambule Karty praw podstawowych Unii Europejskiej* z 2007 czytamy: „Świadoma swego duchowo-religijnego i moralnego dziedzictwa, Unia jest zbudowana na niepodzielnych, powszechnych wartościach godności osoby ludzkiej, wolności, równości i solidarności; opiera się na zasadach demokracji i państwa prawnego".

Preambuła do *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 IV 1997, której ostateczny kształt po długiej dyskusji zaproponował Tadeusz Mazowiecki, wymienia i szereguje wartości jeszcze inaczej (preambuła jest bardzo długa): *prawda, sprawiedliwość, dobro i piękno, przyrodzona godność człowieka, prawo do wolności i obowiązek solidarności*.[2]

[2] W preambule *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z 2 IV 1997 czytamy: „W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny, odzyskawszy w 1989 roku możliwość suwerennego i demokratycznego stanowienia o Jej losie, my, Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga, będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł, równi w prawach i w powinnościach wobec dobra wspólnego – Polski, wdzięczni naszym przodkom za ich pracę, za walkę o niepodległość okupioną ogromnymi ofiarami, za kulturę zakorzenioną w chrześcijańskim dziedzictwie Narodu i ogólnoludzkich wartościach, nawiązując do najlepszych tradycji Pierwszej i Drugiej Rzeczypospolitej, zobowiązani, by przekazać przyszłym pokoleniom wszystko, co cenne z ponad tysiącletniego dorobku, złączeni więzami wspólnoty z naszymi rodakami rozsianymi po świecie, świadomi potrzeby współpracy ze wszystkimi krajami dla dobra Rodziny Ludzkiej, pomni gorzkich doświadczeń z czasów, gdy podstawowe wolności i prawa człowieka były w naszej Ojczyźnie łamane, pragnąc na zawsze zagwarantować prawa obywatelskie, a działaniu instytucji publicznych zapewnić rzetelność i sprawność, w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej jako prawa podstawowe dla państwa oparte na poszanowaniu wolności i sprawiedliwości, współdziałaniu władz,

Za każdym razem mamy wskazanie, jaki zespół wartości jest ważny dla wspólnoty i jak wartości te są hierarchizowane. Znakiem czasu jest zastąpienie „braterstwa" w *Deklaracji praw człowieka* – „solidarnością" w *Karcie* Unii Europejskiej (2007), już po wejściu do niej Polski.

Druga uwaga, a właściwie informacja.

Od około 30 lat toczy się w Polsce dyskusja na temat wartości ważnych dla Polaków, utrwalonych w polskiej kulturze. W lubelskim zespole zajmującym się aksjologią zestawiono niedawno wyniki badań językoznawców, socjologów i kulturoznawców – prezentowane w 20 różnego typu opracowaniach i sondażach. Oto zestawienie wartości, które wskazywano najczęściej (uwzględniono hasła wymieniane na początku list do 20 pozycji włącznie; listę przygotowała mgr Monika Grzeszczak):

1. RODZINA (szczęście rodzinne, rodzinność) – 17,
2. PRACA – 15,
3. MIŁOŚĆ – 15,
4. WIARA (religijna, religijność, wiara w Boga) – 12,
5. PRZYJAŹŃ (grono przyjaciół) – 12,
6. WOLNOŚĆ – 12,
7. SPRAWIEDLIWOŚĆ – 10,
8. PRAWDA – 10,
9. TOLERANCJA – 9,
10. UCZCIWOŚĆ – 9,
11. PATRIOTYZM – 8,
12. OJCZYZNA – 8,
13. GODNOŚĆ – 8,
14. DEMOKRACJA – 7,
15. ZDROWIE – 7,
16. ODPOWIEDZIALNOŚĆ / WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚĆ – 7,
17. DOBRO – 6,
18. HONOR – 6,
19. PIENIĄDZ (pieniądze) – 6,
20. WŁADZA – 6,
21. SOLIDARNOŚĆ – 5,
22. CZŁOWIEK – 4.

dialogu społecznym oraz na zasadzie pomocniczości umacniającej uprawnienia obywateli i ich wspólnot. Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej".

I po trzecie, na koniec uwag wprowadzających, refleksja ogólniejsza: Czy w ogóle jest sens mówić o czymś takim, jak *kanon wartości*?

Pojęcie kanonu jest odnoszone do „ogólnie przyjętych norm, zwłaszcza etycznych lub estetycznych", do zespołu wartości i idei przewodnich charakterystycznych dla danej kultury. Filozof Władysław Stróżewski podkreślał, że w każdej kulturze funkcjonują pewne wartości, które są traktowane wręcz jako zobowiązujące, „zadane" (Stróżewski 1990).

Istnienie kanonu niejako zakłada jego stałość i niezmienność, a przecież życie społeczne jest zmienne i dynamiczne, podobnie kultura, więc kanon także musi podlegać ewolucji w czasie. Przy tym istnieje podstawowy dylemat ontologiczny, taki mianowicie, że wartości rzeczywiście „żywe" to wartości nie tylko postrzegane jako „doniosłe", ale też „urzeczywistniane w życiu" (m.in. Kania 1994: 40), inaczej mówiąc, nie tylko deklarowane słownie, ale i faktycznie praktykowane. Jest niezwykle trudno opisać tę różnicę i ją zinterpretować.

Jerzy Szacki, historyk idei, w artykule pt. *O kanonie kultury europejskiej uwagi sceptyczne*, zwracał dodatkowo uwagę na podmiotowe nacechowanie kanonu:

> „Kanon kultury poddany jest nieustannie ciśnieniu grupowych ambicji i frustracji, wyrażających się w narodowych, klasowych i innych ideologiach. |...| Kanon kultury jest koniecznie *czyjś*: pytanie o kanon jest ostatecznie pytaniem o wspólnotę, która go wytworzyła i uważa za własny". Dlatego kanon jest „wystawiony na ciągłą kontestację ze strony podmiotów społecznych, które z takich lub innych powodów czują się wobec niego obco". (Szacki 1994)[3]

Wszystko to sprawia, że kanon aksjologiczny jako zespół pojęć, ale i postulatów[4], jest ze swojej natury **sporny**.

Jeśli jednak pytanie o kanon jest pytaniem o wspólnotę, mamy prawo i poniekąd obowiązek stawiać pytanie, na ile wspólnotą jest współczesna Europa? Unia Europejska? Czy istnieje „europejska wspólnota wartości"? A może wciąż tylko „kanony narodowe" czy regionalne?

Z tym pytaniem przechodzimy do prezentacji wypowiedzi.

Swoje indywidualne opinie na tytułowy temat przedstawią zaproszone do rozmowy osoby, które „w sposób szczególny" i serdeczny – witam. A są to: ks. profesor Józef Życiński, arcybiskup lubelski i wielki kanclerz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; profesor Jadwiga Puzynina z Uniwersytetu Warszawskiego, profesor Jelena Berezowicz z Uniwersytetu Uralskiego w Jekaterinburgu oraz dr Jörg Obertür z Uniwersytetu im. Friedricha Schillera w Jenie.

---

[3] „Znak" nr 4/1994.

[4] Ten aspekt postulatywny podkreślał w dyskusji o kanonie na łamach „Znaku" Jerzy Jarzębski twierdząc, że kanon „traktować można jako pewien idealny postulat, propozycję wspólnej dla wszystkich Europejczyków płaszczyzny porozumienia" (Jarzębski 1994).

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

Abp Józef Życiński
(Lublin)

„Dusza Europy" a godność człowieka

W lipcu 2011 r. Polsce zostanie powierzona prezydencja w Unii Europejskiej. Skieruje to nieuchronnie w naszą stronę zainteresowanie wielu innych krajów idące w parze z pytaniem: jakie pozytywne wartości mogą zaprezentować Polacy innym rejonom Europy? Świadectwo takich wartości na poziomie kultury i duchowości pozostaje, w mym przekonaniu, nie mniej istotne niż stawiana często na pierwszym planie doniosłość wartości ekonomicznych. W kontekście kryzysu wartości obejmujących zarówno rodzinę, jak i wrażliwość moralną obecnych mieszkańców naszego kontynentu, szczególnej wagi nabiera pytanie o duszę Europy.

Horyzont aksjologiczny przyszłej Europy

Philip Jenkins, anglikański socjolog religii w Pennsylwania State University, wyraża przekonanie, że w przyszłej ewolucji kultury europejskiej doniosłą rolę winny odegrać trzy kraje zdolne do przeciwdziałania procesom laicyzacji. Są to: Słowacja, Słowenia i Polska.[1] Starając się uzasadnić socjologicznie tę opinię, Jenkins przytacza wskaźniki ukazujące żywotność katolicyzmu w wymienionych krajach. Problemem pozostaje, czy upoważniają one do wypowiedzi o „duszy Europy". Problem w tym, że w środowiskach odnoszących się sceptycznie do chrześcijaństwa akcentowany bywa fakt, iż Europa posiada już „duszę", a nawet kilka jej odmian, gdyż nie wolno przypisywać chrześcijaństwu monopolu na aksjologiczne czy moralne ukierunkowanie społeczeństw Europy.

Trudno zaprzeczyć, że zarówno neopragmatyzm bliski myśli Richarda Rorty'ego, jak i znamienna dla postmoderny myśl słaba, *il pensiero debole*,

[1] Philip Jenkins, *God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 57.

unikająca programowo wielkich pytań filozofii o sens i wartości, bywają traktowane jako alternatywne propozycje duszy Europy. W skrajnych przypadkach mocno akcentowana bywa teza, iż łączenie kultury europejskiej z tradycją chrześcijańską stanowi wyraz nieporozumienia, gdyż w historii naszego kontynentu istniało wiele systemów aksjologicznych różnych od chrześcijaństwa; niosły one propozycje systemu moralności konkurencyjnej wobec *Dekalogu* i winny być traktowane z należytą powagą. Trudno polemizować z ostatnią opinią. Trzeba jednak uwzględnić obiektywną wartość konkurencyjnych propozycji etycznych. Zarówno nazizm, jak i bolszewizm ukazywały perspektywę etyczną konkurencyjną wobec *Dekalogu*. Powaga, której wymaga refleksja nad ich genezą, wynika jednak z innych motywów niż prosta deklaracja orzekająca istnienie alternatywnej duszy Europy.

Poczucie odpowiedzialności za duchowe i moralne oblicze zjednoczonej Europy stanowi ważny temat podejmowany ostatnio na poziomie współpracy ekumenicznej. Po roku 2006 spotkały się wielokrotnie delegacje Stolicy Apostolskiej i Patriarchatu Moskiewskiego, aby przedyskutować, co mogą uczynić religie chrześcijańskie, „aby dać Europie duszę". „Jak budować Królestwo Boże w społeczeństwie, które usiłuje rozwiązywać swe problemy bez odniesienia do Boga?" – dyskutowano, koncentrując uwagę na kwestii obrony życia i godności człowieka.

W prowadzonych debatach nieuchronnie powracały pytania: w jaki sposób ujmować złożone relacje między prawdą a polityczną poprawnością, dyplomacją, miłością bliźniego, szacunkiem do każdego człowieka? Dotychczasowe doświadczenia dostarczają jednoznacznie negatywnych przykładów wówczas, gdy usiłuje się definiować tożsamość religijną w kategoriach etnicznych lub politycznych. Zbitki pojęciowe „Rosjanin-prawosławny", „Polak-katolik", „Hindus-hinduista" niosą jednoznacznie negatywne doświadczenia, wikłając religię w konflikty, które nie należą do istoty przeżycia religijnego.

Europejskie dziedzictwo zakorzenione w tradycji Akropolu, Kapitolu i Golgoty znalazło szczególnie wyrazistą postać w nauczaniu Jana Pawła II, gdy wyrażał on istotę naszej tradycji kulturowej, pisząc:

„Duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy, świadectwu świętych i męczenników oraz wytrwałej pracy mnichów, zakonników i duszpasterzy. Z biblijnej koncepcji człowieka Europa wzięła to, co najlepsze w jej humanistycznej kulturze, czerpała inspirację dla swej twórczości intelektualnej i artystycznej, wypracowała normy prawne, ucząc zwłaszcza szacunku dla godności osoby ludzkiej, jaka jest źródłem niezbywalnych praw. W ten sposób Kościół, jako depozytariusz Ewangelii, przyczynił się do rozpowszechnienia i umocnienia tych wartości, które nadały europejskiej kulturze walor uniwersalny. Pamiętając o tym wszystkim, dzisiejszy Kościół uświadamiając sobie na nowo swą odpowiedzialność, dostrzega pilną potrzebę zatroszczenia się, by nie zostało roztrwonione to cenne dziedzictwo oraz pomocy Europie w jej budowaniu, ożywiając chrześcijańskie korzenie, z których wyrosła" (*Ecclesia in Europa*, 25.)

Humanizm chrześcijański i godność osoby ludzkiej

W gąszczu propozycji aksjologicznych, które współistnieją we współczesnej kulturze europejskiej, szczególnej wagi nabiera świadectwo godności osoby ludzkiej istotne dla personalizmu chrześcijańskiego. Nie będzie możliwe do przyjęcia pojęcie „duszy Europy", jeśli odrzuci się koncepcję nienaruszalnej godności człowieka. Jej doniosłość przejawia się w tym, iż – w klimacie intelektualnym zdominowanym przez relatywizm i pragmatyzm – próby określania wspomnianej godności przez odwołanie się do faktu naszej przynależności do gatunku *homo sapiens* spotykają się z oskarżeniem o „szowinizm gatunkowy" (*speciecism*), negujący wyróżnioną pozycję naszego gatunku w świecie istot żywych.

Alternatywę wobec podobnych wersji egalitaryzmu gatunkowego stanowi humanizm chrześcijański, którego szczególnie wyrazistą postać przyniosła pierwsza encyklika Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Ukazując perspektywę istotną dla personalizmu chrześcijańskiego, Jan Paweł II podkreślał konsekwentnie, iż pojęcie osoby zajmuje wyróżnione miejsce w kulturowym dziedzictwie Zachodu. Ta jednoznaczna ocena stanowi chrześcijańską odpowiedź na alternatywne próby poszukiwania nowej duszy Europy w nurcie głębokich transformacji zachodzących w kulturze postmoderny. Ich wyrazem pozostają antypersonalistyczne deklaracje o dekonstrukcji podmiotu ludzkiego, śmierci człowieka czy wyczerpaniu swej mocy kulturotwórczej przez kategorie personalizmu.

Elementarne zasady antropologiczne i aksjologiczne bywają często podważane w atmosferze polemik znamiennych dla stylu przełomu tysiącleci. Radykalną negację usiłowano ekstrapolować nawet na ogłoszoną w 1948 r. *Deklarację praw człowieka*. Jej współcześni krytycy usiłowali traktować ją jako wyraz „przesądów antropocentrycznych" i wytwór „gatunkowego egoizmu" człowieka, który należy zastąpić egalitaryzmem biotycznym. Alternatywną w stosunku do *Deklaracji* antropologię próbowano rozwijać w opublikowanym w 1997 r. manifeście deklarującym prawo do klonowania istot ludzkich w imię niezawisłości badań naukowych. Orzeka on, że człowiek jest członkiem królestwa zwierząt i nie ma powodu, by traktować go jako istotę wyróżnioną.[2] Wśród sygnatariuszy dokumentu znaleźli się m.in.: Isaac Berlin, Richard Dawkins, Simone Veil, Edward O. Wilson, Kurt Vonnegut.

Podobne manifesty świadczą o głębokich różnicach w pojmowaniu godności osoby ludzkiej. W tej perspektywie spór o duszę Europy przestaje być debatą czysto teoretyczną i okazuje się ważnym świadectwem dylematów ukrytych we współczesnych wersjach humanizmu.

[2] *Deklaracja w obronie klonowania i niezawisłości badań naukowych*, [w:] *Inżynieria genetyczna u progu nowej ery*, red. A. Zimniak, Warszawa 2000, s. 171 i n.

Jaka dusza Europy?

Przy próbach semantycznego sprecyzowania ostatniego pojęcia, Ruth Macklin wyraża opinię wpływowych środowisk akademickich, podkreślając, że pojęcie godności jest bezużyteczne i „beznadziejnie mętne"[3]. Przy próbach filozoficznego przezwyciężenia wieloznaczności podstawowych rozróżnień w tej dziedzinie przydatne okazują się dystynkcje pojęciowe wprowadzone przez Immanuela Kanta. W przyjętej przez królewieckiego filozofa perspektywie poznawczej świat rzeczy różni się od świata osoby tym, iż rzeczom przypisujemy wartość finansową, określając ich cenę, człowiekowi przysługuje natomiast godność, która nie występuje na poziomie istnienia rzeczy. W swych *Podstawach metafizyki moralności* Kant wprowadzał podstawowe rozróżnienia, pisząc: „Wszystko posiada albo cenę, albo godność. Jeśli ma cenę, można wprowadzić na jego miejsce coś innego jako równoważnik. Jeśli zaś jest podniesione ponad wszelką cenę i w ten sposób nie dopuszcza równoważników – wtedy ma ono godność"[4].

Podstawową zasadę proponowanej antropologii stanowi prawda głosząca, że fundament ludzkiej godności stanowi autonomia wyrażająca się w tym, iż człowiek stanowi cel sam dla siebie i nie powinien być nigdy traktowany instrumentalnie. Konsekwentna obrona tego stanowiska okazuje się jednak trudna, gdy z kategorii poznawczych usiłuje się eliminować pojęcie celu, natomiast instrumentalne traktowanie wszystkich wartości stanowi cechę charakterystyczną współczesnego pragmatyzmu. W perspektywie tej istotne pozostaje odwołanie do przesłanek biblijnych ukazujących osobę ludzką jako istotę stworzoną na obraz Boga. Jej godność nie zależy od akceptacji społecznej wyrażonej przez konsens. Stanowi ona nienaruszalny składnik judeo-chrześcijańskiej koncepcji, która jest podstawą współczesnej doktryny o prawach człowieka.

W perspektywie istotnej dla współczesnego rozumienia „duszy Europy", osobę ludzką, obdarzoną poczuciem odpowiedzialności za powierzone jej dzieło stworzenia i ewolucję kultury, należy traktować jako stworzonego współtwórcę, który realizuje się przez autotranscendencję uwzględniającą możliwości jego rozwoju. Nie powinien on być traktowany jako rywal Boga, gdyż został stworzony na Boży obraz jako *imago Dei*. Rozwijanie naturalnych, tzn. danych przez Boga, predyspozycji i przekształcanie dziedziny stworzenia powierzonej człowiekowi nie jest wyrazem rywalizacji z Boskim Stwórcą, lecz przejawem kreatywnego współuczestnictwa w dziele stworzenia, które uwzględnia specyficzną rolę gatunku ludzkiego.

[3] Ruth Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, „British Medical Journal", 327 (2003, no 7429), s. 1419 i n.

[4] Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, New York: Harper & Row 1964, s. 105.

Pomimo utrzymującej się głębokiej różnicy stanowisk na temat przyszłego rozwoju kultury europejskiej, odwołanie się do zasad antropologii biblijnej i obrazu Boga w każdej osobie ludzkiej wprowadza możliwość uznania hierarchii wartości, którą Jan Paweł II zamknął w słowach:

„Jest istotne, aby etyka była dla nas ważniejsza od techniki, byśmy uznawali prymat osoby nad światem rzeczy, wyższość ducha nad materią. [...] Ludzie nauki rzeczywiście okażą pomoc dla ludzkości, jeśli zachowają poczucie transcendencji osoby ludzkiej wobec świata i transcendencji Boga wobec osoby ludzkiej."[5]

Perspektywa ta wprowadza specyficzny świat ludzkich wartości, w którym istotną rolę odgrywają bezinteresowność i altruizm, poświęcenie i solidarność. Chrześcijaństwo nie chce zastrzegać dla siebie wyłączności w kształtowaniu tego świata. Konieczne jest zespolenie różnorodnych tradycji, aby twórczo rozwijać wielkie dziedzictwo kulturowe naszego kontynentu. Nie można ignorować ich roli i traktować dziejów Europy w stylu sugerującym, że historia zaczyna się dopiero od naszego pokolenia.

Zbyt bolesną cenę płaciła Europa w poprzednim stuleciu za nonszalanckie próby „modyfikowania" historii i stosowania zasad etycznych kształtowanych przez ideologię nadczłowieka czy antropologię kolektywu. W obliczu współczesnych wyzwań nie należy poszukiwać nowych wariantów błędnej antropologii, w której pragmatyczny konsens zastąpi obiektywne wartości. Nihilizm przedstawiany jako kontrpropozycja kulturowa niesie zagrożenia, które ukazywał w swej prozie Robert Musil, przedstawiając *Człowieka bez właściwości*. Dla kultury europejskiej poddanej transformacjom trzeciego tysiąclecia nie stanowi racjonalnej propozycji *Człowiek bez historii i bez poczucia wspólnoty wartości*. Poszukiwanie duchowego oblicza przyszłej Europy jest procesem znacznie bardziej złożonym niż sugerują to upraszczające deklaracje o alternatywnych wzorcach aksjologicznych dla nowej Europy.

[5] Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Ex Corde Ecclesiae"*, § 18 (15 sierpnia 1990).

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

Jadwiga Puzynina
(Warszawa)

O wartościach trwałych i istotnych

Wstępem do rozważań na temat zasygnalizowany przez tytuł panelu musi być ustalenie tego, jak każdy z nas, panelistów, będzie rozumiał słowo *wartość*, oraz wyrażenie „dusza Europy u progu XXI wieku", istotne dla proponowanej dyskusji.

W mojej wypowiedzi, podobnie jak moi przedmówcy, ograniczę się do problematyki wartości pozytywnych, a więc tego, co według mówiącego lub osoby, której wypowiedź referuje, jest dobre. Ta ocena może być w pełni skonwencjonalizowana lub nie, ale nie może to być konotacja odosobniona, indywidualna.

W rozważaniu znaczenia słów „dusza Europy u progu XXI wieku" stało się dla mnie ważne znaczenie, jakie frazemowi *dusza narodu* nadaje *Inny słownik języka polskiego* pod red. Mirosława Bańki: „Dusza jakiegoś narodu to coś, co reprezentuje jego istotne i trwałe cechy, wynikające z jego historii i kultury". To, co w tym utartym wyrażeniu odnosi się do narodu, można też odnieść do różnych środowisk ludzkich, a więc także i do *Europy* w jej metonimicznym znaczeniu. Bardzo ważne jest określenie cech – czy też szerzej: pojęć, inaczej: konceptów – o które tu chodzi, jako istotnych i trwałych oraz wynikających z historii i kultury narodu. Tak właśnie chciałabym rozumieć także i wartości Europy u progu XXI wieku. Przy czym trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że przy takim sformułowaniu nie będzie szło o to, co szczególnie wysoko ceni większość ludności współczesnej Europy (odpowiednich badań ankietowych ogólnoeuropejskich zresztą nie ma, a nawet gdyby były, to nie wiem, czy byłyby wiarygodne), ale o to, co uznają za szczególnie ważne, podstawowe i ponadczasowe wartości Europy przedstawiciele przynajmniej części środowisk, które się nad tym problemem poważnie zastanawiają, mają jakąś wiedzę historycznokulturową, a zarazem uznają za sprawdzającą się w historii społeczności ludzkich hipotezę długiego trwania

istotnych cech tych społeczności. Dla całej ludności Europy będą to tylko wartości postulowane, niewątpliwie przez wielu nieuznawane i/lub nierealizowane.

W cytowanych przez prof. Bartmińskiego dokumentach znalazły się takie właśnie wartości podstawowe. Ja chciałabym nieco rozbudować tę grupę, wprowadzając też do niej pewną kategoryzację.

Szukając wartości istotnych dla całej Europy, trzeba mówić o domniemanych jednostkach poziomu mentalnego, nazywanych od pewnego czasu przez wielu naukowców konceptami, jednostkach wyrażanych przez różne w różnych językach elementy leksykalne i/lub gramatyczne. Te elementy leksykalne – słowa – m.in. interesujące nas tu nazwy wartości – są niejednokrotnie mylące, wieloznaczne, nieostre znaczeniowo. Nieostre znaczeniowo bywają też koncepty. Z tą nieostrością badacze muszą się zawsze liczyć.

Wydaje mi się, że bardzo istotną i trwałą wartością, wspólną dla ludzi wierzących i niewierzących, jest człowiek i związane z nim pojęcie jego godności, niezależne od jego funkcji, jakości intelektualnej a nawet moralnej. Jest to wartość, którą w różny sposób, zależnie od światopoglądu, uzasadniamy i do różnego rozumienia „bycia człowiekiem" odnosimy. Dla ludzi wierzących człowiek to dziecko Boże, na podobieństwo Boga stworzone, dla niewierzących – istota rozumna i autonomiczna.[1] Warto przypomnieć też definicję człowieka sformułowaną przed laty przez Annę Wierzbicką: „człowiek – istota taka jak my", którą można traktować jako podsuwającą uzasadnienie wartości człowieka poczuciem tożsamości, braterstwa.

Trwałe i istotne wartości stanowią też związane z człowiekiem jego osobowe cechy i potencje, wśród nich te, które są mu po prostu dane, stanowią dary – dary dla jednych Boga, dla innych natury: samo życie, rozum i wolna wola.

Dużą kategorię wartości stanowią różnego typu elementy realnego (a także wyobrażonego, mitycznego) świata, otaczające osoby ludzkie, po części stanowiące ich wytwory. Podkategorią bliską człowiekowi i dla niego bardzo ważną są wartości społeczne, a spośród nich szczególnie (różnie konceptualizowane) naród i rodzina, a także odmienne bytowo: wolność w sensie społecznym i politycznym, rozumiana jako niezależność od nieuzasadnionego przymusu i przemocy, nauka, praca, pokój i związana z nim wartość bezpieczeństwa człowieka.

Prawda, dobro i piękno, występujące także w cytowanych przez prof. Bartmińskiego dokumentach (a odpowiadające również konceptom różnie przez ludzi ujmowanym), reprezentują z kolei podkategorię istotnych ludzkich idei.

[1] Wydaje się, że tylko ujęcie religijne uzasadnia w sposób konsekwentny przyznawanie godności człowieka dzieciom nienarodzonym od momentu ich poczęcia (a nawet zarodkom ginącym przy stosowaniu metody *in vitro* w jej dotychczasowym kształcie), a także dostrzeganie tej godności w ludziach głęboko upośledzonych umysłowo i tracących w ciężkiej chorobie cechy mentalnej autonomiczności.

Dla ludzi wierzących nadrzędną wartość stanowi Bóg (niegdyś także bogowie) i Jego wola.

Prócz wartości otaczającego świata oraz osobowych – człowiekowi danych, do istotnych i trwałych zarówno dla Europy, jak i dla pozostałych kontynentów należą wartości osobowe określane jako moralne, zależne od tego, jak i w jakich celach chce człowiek postrzegać i realizować swoje możliwości intelektualne, uczuciowe i swoje działanie.[2] Czy zechce je podporządkować ideom prawdy i dobra lub też jakimś mniej ogólnym, ale mieszczącym się w ich obrębie ideałom, czy raczej zechce służyć swoim życiem własnym, różnie rozumianym korzyściom związanym z przeżywaniem przyjemności. Poczynając od czasów starożytnych aż po naszą współczesność współzawodniczą ze sobą filozofie sensu życia skierowanego na trójjednię platońską (tu można też zaliczyć różne odmiany filozofii chrześcijańskiej) – z tymi, które ten sens widzą w hedonizmie i przynajmniej pewnych odmianach utylitaryzmu.[3] Wydaje się, że w przeszłości, a także w myśli i działaniu tych, którzy nadal usiłują dbać o harmonię życia społecznego, a zarazem wewnętrzne doskonalenie człowieka, przewagę mają ci, dla których szczególnie ważne jest dobro i prawda (pomocniczo piękno). Chyba jednak należy uznać za istotne i trwałe w kulturze europejskiej początków XXI wieku także podstawowe wartości utylitarystów i hedonistów: postęp, pożyteczność, przyjemność oraz swoiście rozumianą samorealizację. Poczynając od XIX wieku jedną z wysoko cenionych cech osobowych staje się bycie twórczym.

Jako podstawowe wartości moralne oparte o trójjednię platońską proponuję przyjąć:

1) myślowe (uczuciowe) oraz przejawiające się w działaniu zaangażowanie człowieka w dobro, pojęte jako pomoc w walce ze złem, krzywdą (dotyczącą ludzi i zwierząt), pomoc w cierpieniu (ludzi i zwierząt), w rozwoju intelektualnym i moralnym człowieka, w zachowywaniu szacunku dla każdego człowieka[4];

2) to, co w języku polskim określamy jako prawość, przejawiającą się w prawdomówności, uczciwości, w stawaniu w obronie ukrywanej lub zwalczanej prawdy;

3) i to, co w języku polskim nazywamy mądrością, łączącą sprawność intelektualną z umiejętnością odróżniania dobra od zła i ku dobru skierowaną.

Chciałabym podkreślić ważność wartości moralnych, zarówno tych podstawowych, jak i bardziej szczegółowych, które nasza współczesność i w teo-

[2] Dla ludzi wierzących są to wartości zgodne z wolą Bożą.

[3] Przykładem może tu być utylitaryzm Benthama zrównujący wszelkiego rodzaju „przyjemności" i pozbawiony idei altruizmu.

[4] Brak (przynajmniej w znanych mi językach) jednowyrazowej nazwy tej tak ogólnie rozumianej wartości, która przejawia się zarówno w zróżnicowanych wartościach określanych w języku polskim jako dobroć, życzliwość, szlachetność, altruizm, solidarność, jak też uspołecznienie, społecznictwo, socjocentryzm.

rii, i w praktyce wydaje się lekceważyć, zapatrzona w ideał postępu technicznego, indywidualne, zabawowo-przyjemnościowe traktowanie życia i bardziej też w prawa człowieka w społeczeństwie niż jego powinności moralne gwarantujące urzeczywistnianie owych praw.

Na koniec chciałabym przytoczyć fragment wypowiedzi Zygmunta Baumana, bezpośrednio dotyczący słowa *religia*, ale w nie mniejszym stopniu odnoszący się do bardzo wielu słów należących do języka wartości:

„Religia należy do sporego rodu osobliwych, a często i kłopotliwych pojęć, które rozumiemy znakomicie – do chwili, kiedy żąda się od nas ich definicji. Ród ten prześladowano i skazano na banicję za czasów panowania nowoczesnego, naukowego rozumu; umysł ponowoczesny dla odmiany, z natury łagodniejszy od swego poprzednika i bardziej świadom ułomności ludzkiej wiedzy, zdjął z tego rodu piętno hańby i wydał mu prawo stałego pobytu. Umysł ponowoczesny pogodził się z faktem, że definicje tyleż ukrywają, co odsłaniają i że kaleczą one i zaciemniają to, co rzekomo mają naprostować i objaśnić. Umysł ponowoczesny godzi się i z tym, że nader często doświadczenia i przeżycia ludzkie rozsadzają klatki słowne, w jakich chciałoby się je zawrzeć, że istnieją rzeczy, o których mówić nie sposób i dlatego należałoby o nich się nie wypowiadać, i że to, czego nie da się wypowiedzieć, jest tak samo częścią nieodłączną ludzkiego bytu, jak i owa sieć słowna, w jaką próbujemy (na próżno, jak się okazuje, ale nie mniej z tego powodu wytrwale) je schwytać."[5]

Myślę, że odpowiedzią językoznawców na te słowa musi być (właściwa wielu z nas) postawa pokory, świadomości nienadążania za tym, co się dzieje w przestrzeni ludzkiej myśli, ale też uparte dążenie do opisów znaczeń ważnych słów poszczególnych języków z możliwie daleko idącym chwytaniem w sieci otwartych definicji kognitywnych, otwartych (ich pojęcie zawdzięczamy profesorom Bartmińskiemu i Tokarskiemu) jak najliczniejszych wariantów myśli i uczuć, które te słowa w różnych kulturach i różnych kontekstach sytuacyjnych przekazują.[6] Odpowiedzią musi też być porównawcze poszukiwanie residuum konceptualnego różnych ważnych dla nas wspólnot – m.in. wielkich ludzkich zbiorowości Słowiańszczyzny i Europy – z którymi się w jakiś sposób utożsamiamy.

A swoją drogą, pracując nad językiem wartości, warto przypominać sobie często słowa Norwida, wypowiedziane w eseju *Milczenie*:

„Zaś co do działania przez przybliżenie (*approximative*) – te wydawa mi się być najwłaściwiej doniosłym atrybutem ducha ludzkiego. Nie wiem, zaprawdę, czyli jest jaka forma działalności

[5] *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata: materiały z seminarium profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995–wiosna 1996)*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 110.

[6] W artykule J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, *Definicja semantyczna: czego i dla kogo?* (|w:| *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1993, s. 59) czytamy: „Definicja, którą |... | określamy mianem »eksplikacji«, wykracza poza zespół cech kategoryzujących i dyferencjalnych (koniecznych i wystarczających), w kierunku cech tradycyjnie określanych jako »konotacyjne«, »asocjacyjne«, a będących pochodną wpływu na język wielu czynników kulturowych".

umysłowej odpowiedniejsza położeniu naszemu, jak przybliżenie! Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni kryształem przezroczystym, ale u-obłędniającym poglądy nasze."[7]

Tę nieuniknioną przybliżoność (ważnej) części naszych osiągnięć naukowych w dziedzinie humanistyki – im głębiej wchodzimy w jej problemy – coraz wyraźniej sobie uświadamiamy.

[7] W dalszej części tej wypowiedzi Norwid radzi łączyć myślenie racjonalne („rozwagę umiejętności") z opieraniem się na intuicji („nierozwadze instynktu przyrodzonego"). Uznając takie funkcjonowanie „ducha ludzkiego", „nie odpowiadamy przemilczeniami na pytania żywotne – bynajmniej!" – powiada Norwid (choć oczywiście – musimy dodać – udzielane odpowiedzi nie będą zadowalać zwolenników scjentyzmu).

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

Jörg Oberthür
(Uniwersytet Friedricha Schillera w Jenie)

Wyobrażenia niemieckiej młodzieży o wartościach europejskich

Pytanie, czy istnieje *kanon wartości europejskich*, ma istotny wymiar społeczno-polityczny. Dotyka ono normatywnego układu współrzędnych istotnych dla podejmowania decyzji politycznych i przebudowy systemu instytucjonalnego, co współcześnie dokonuje się w Unii Europejskiej.

Przedmiotem szczególnego zainteresowania jest relacja między strukturami, które regulują funkcjonowanie instytucji politycznych, a wyobrażeniami o wartościach ludzi *młodych*. W procesach przemiany wartości decydującą rolę odgrywa młodzież, a generacja dzisiejszych czternasto- do dwudziestopięciolatków będzie w następnych latach i dziesięcioleciach współdecydować o obliczu Europy.

Na początek dwie uwagi ogólne odnośnie do „wartości europejskich" i zmian w systemie wartości nowoczesnych społeczeństw.

W swoim niedawno wygłoszonym *Orędziu o stanie Unii Europejskiej* przewodniczący Komisji Europejskiej José Barroso sformułował wielokrotnie cytowane zdanie. To, co powiedział, brzmiało: „Europa musi pokazać, że jest czymś więcej niż tylko sumą 27 różnych rozwiązań krajowych" – i dalej: „Sukces osiągniemy tylko wtedy, gdy działając na szczeblu narodowym, regionalnym czy lokalnym, będziemy myśleć w wymiarze europejskim" (Barroso 2010). Europa instytucji, która jednocześnie powinna być Europą obywatelek i obywateli, i której jedność jest tutaj przywoływana, ma w Traktacie z Lizbony podstawę prawną. Jako ważne wartości Unii zostały w nim zamieszczone *godność człowieka, prawa człowieka, wolność, demokracja, równość, praworządność, pluralizm, tolerancja, sprawiedliwość* i *solidarność*.[1]

[1] Por. dla całego ustępu dotyczącego zmian artykułu 1 *Traktatu o Unii Europejskiej*: Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej (2007/C 306/11).

Jak doszło do wyodrębnienia takiego porządku wartości? Można powiedzieć, że oprócz wpływów europejskiej historii idei, w zacytowanym wyliczeniu dają się wyraźnie rozpoznać również następstwa modernizacji instytucjonalnej oraz aktualnej przemiany wartości społeczeństw europejskich. Chodzi w większości o idee i wzorce indywidualnego i zbiorowego samookreślenia, pluralizacji polityczno-kulturowej i różnicowania.

Amerykański politolog Ronald Inglehart twierdził już w latach 70. XX wieku, że zrekonstruowane przez niego „postmaterialistyczne" postawy wobec wartości są psychologicznymi i socjologicznymi reakcjami na wzrastający dobrobyt, podczas gdy akcentowanie wartości „materialistycznych" i konserwatywnych wynika z niepewności sytuacji socjalnej (por. Ingelhart 1977). Toczono spory na temat modelu teoretycznego, jednakże w badaniach dotyczących przemian wartości istnieje zgodność co do tego, że wartości wolnościowe i samorozwojowe są pozytywnie skorelowane ze stopniem doświadczanego bezpieczeństwa socjalnego.

Z tego względu karta wartości europejskich jawi się teraz jako *indeks postmaterializmu*. Opis stanu faktycznego wielu społecznych dziedzin problemowych – takich, jak bezrobocie, nowe ryzyka związane z bezpieczeństwem, przeciwieństwa między biedą a bogactwem itd. – pozwalałby jednak oczekiwać w życiu codziennym wzrostu znaczenia *wartości materialistycznych i tradycyjnych*.

Podczas gdy demokracje narodowo-państwowe walczą już masowo ze znużeniem polityką, można sobie łatwo wyobrazić, że wzmocnienie elementów demokratycznych w polityce *europejskiej* wymagałoby właśnie teraz zwiększenia obywatelskiego zaangażowania – a to oznacza po części również wzmocnienie orientacji na wartości „postmaterialistyczne".

Wychodząc z takiego założenia, chcę wskazać na dwie tendencje w wyobrażeniach młodzieży niemieckiej o wartościach, które mogłyby być istotne również dla wynegocjowanego na tej konferencji kontekstu badań. Kilka dni temu ukazał się w Niemczech raport z szesnastych badań nad niemiecką młodzieżą (*die 16. Shell-Jugendstudie*) (Albert, Hurrelmann, Quenzel 2010). Te badania, przeprowadzane od 1953 roku (co cztery lata) przez przedstawicieli nauk społecznych, służą opisaniu życia codziennego, wartości i kompetencji ludzi młodych w wieku od 14 do 25 lat. Opracowanie to ma w naukach społecznych Republiki Federalnej Niemiec wysoką markę.

Dla roku 2010 wniosek wypływający z badania jest między innymi taki, że współczesna generacja młodzieży charakteryzuje się docenieniem prywatności i pragmatyzmu społecznego (Albert, Hurrelmann, Quenzel 2010: 15) – równocześnie ma ona małe zaufanie do kluczowych instytucji politycznych oraz instytucji ekonomicznych (Albert, Hurrelmann, Quenzel 2010: 21). Jako szczególnie ważne w życiu postrzegane są *przyjaźń* i *życie rodzinne*,

porządek moralny, jak również *wysoki standard życia* (por. Gensicke 2010: 211–214).

Widać więc oznaki przesunięcia wartości w porównaniu z ruchem „postmaterialistycznym" z lat 70. i 80. XX wieku. Równocześnie według badań Shell wysoko stawiane są również idea odpowiedzialności własnej oraz sukces – młodzież wie, że warunki społeczne są o wiele trudniejsze niż kiedykolwiek wcześniej, jednak w większości optymistycznie zakłada, że jest w stanie osiągnąć osobisty sukces (por. Albert, Hurrelmann, Quenzel 2010: 31). Tkwi w tym pewna sprzeczność, która wymaga wyjaśnienia, tym bardziej, że odmienne (bardziej pesymistyczne) są wyniki badań dotyczących osób z niższych warstw społecznych (por. Leven, Quenzel, Hurrelmann 2010: 125).

Oprócz obiektywnych szans młodzieży muszą zostać zbadane również dominujące sposoby rozumienia indywidualnego szczęścia w życiu i ich związek z dyskursami posiadającymi legitymizację społeczno-polityczną.

Stephan Lessenich mówi na przykład już od jakiegoś czasu o „neosocjalnym państwie aktywizującym", które w obliczu kryzysów socjalnych uzyskuje swoją polityczną legitymizację przede wszystkim poprzez dyskurs odpowiedzialności własnej (por. Lessenich 2009). Sukces i porażka są w przeważającym stopniu przypisywane sobie osobiście, chociaż rzeczywiste możliwości osobistego wywierania wpływu po części nawet się kurczą. Być może w strukturze postaw młodzieży widać również skutki tego stanu rzeczy.

Oznacza to więc, po pierwsze, że zorientowanie na wartości w społeczeństwach europejskich zależy od instytucjonalnych możliwości ich realizacji, przy czym od jakiegoś czasu daje się zauważyć przesunięcie w kierunku tradycyjnego systemu wartości. Po drugie, okazuje się, że również znaczenia *pojęć* nazywających wartości, które zostały przejęte przez autorów badania Shell, ulegają zmianie pod względem treści.

Samookreślenie i zaangażowanie społeczne są ważnymi pojęciami bazowymi również dla współczesnej generacji młodzieży – zaangażowanie polityczne w ramach klasycznych form wyrazu (udział w wyborach, przynależność do partii politycznych itd.) odgrywa jednakże jedynie rolę marginalną (por. Schneekloth 2010: 142 i następne). Wysoka jest natomiast akceptacja *demokracji* jako ustroju państwowego (i wartości). Jednakże, jeżeli zapytać, jakim instytucjom państwowym najbardziej się ufa, to okazuje się, że są to na przykład policja i sądy, podczas gdy znowu źle wypadają rząd i partie polityczne (por. Schneekloth 2010: 140).

Prawdopodobnie wraz z docenieniem sfery prywatności i *względną* abstynencją polityczną generacji przebadanej w badaniu Shell zaczną słabnąć określone idee autonomii cywilno-społecznej, które są istotne dla demokracji jako europejskiego ustroju państwowego. Możliwe jest jednak również, że powstaną

nowe formy zaangażowania, a wraz z nimi nowe idee polityczne i projekty. Jeżeli ponad granicami państw powstają dzięki Internetowi społeczno-polityczne grupy dyskusyjne lub kiedy podejmowane są polityczne decyzje konsumenckie, wtedy być może uwidaczniają się podstawowe formy demokratycznego uczestnictwa (korzystanie z wolności informacji, polityka konsumencka itd.), które nie powinny zostać zaniedbane.

Wniosek: W przyszłości dalej będą sie toczyć dyskusje i spory na temat wartości kultury europejskiej. Z naukowego punktu widzenia szczególnie ważne są przy tym dwa problemy: Po pierwsze, jakie skutki mają współczesne przemiany społeczne dla systemu wartości. Po drugie, co się naprawdę ma na myśli, kiedy mówi się o wartościach takich, jak demokracja, odpowiedzialność własna i wolność, i jakie funkcje społeczne i polityczne spełniają one w różnych kontekstach. W tym zakresie pożądane jest silniejsze powiązanie badań socjologicznych i analiz językoznawczych.

Z niemieckiego przełożyła Monika Grzeszczak

Literatura

Albert M., Hurrelmann K., Quenzel G., 2010, *16. Shell Jugendstudie. Jugend 2010*, Frankfurt am Main.

Amtsblatt der Europäischen Union, (2007/C 306), *Vertrag von Lissabon zur Änderung des Vertrags über die Europäische Union und des Vertrags zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft*, unterzeichnet in Lissabon am 13. Dezember 2007. http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2007:306:SOM:DE:HTML Besucht am 1.11.2010.

Barroso J. M. D., 2010, *State of the Union*. http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=SPEECH/10/41 1. Besucht am 1.11.2010.

Gensicke T., 2010, *Wertorientierungen, Befinden und Problembewältigung*, [in:] Mathias Albert u.a., *16. Shell-Jugendstudie. Jugend 2010*, Frankfurt am Main. S. 187–242.

Ingelhart R., 1977, *The silent Revolution: Changing Values und political Styles among Western Publics*, Princeton.

Lessenich S., 2009, *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft*, [in:] Klaus Dörre, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa (Hrsg), *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, S. 126–177.

Leven I., Quenzel G., Hurrelmann K., 2010, *Familie, Schule, Freizeit: Kontinuitäten im Wandel*, [in:] Mathias Albert, Klaus Hurrelmann, Gudrun Quenzel, *16. Shell Jugendstudie. Jugend 2010*, Frankfurt am Main. S. 53–121.

Schneekloth U., 2010, (142ff.), *Jugend und Politik. Aktuelle Entwicklungstrends und Perspektiven*, [in:] Mathias Albert, Klaus Hurrelmann, Gudrun Quenzel, *16. Shell Jugendstudie. Jugend 2010*, Frankfurt am Main. S. 129–164.

I. Panel:
Jakie wartości współtworzą „duszę" Europy u progu XXI wieku?

Алексей В. Юдин
(Гент)

Европейские ценности из западной и восточной перспективы

Что такое Европа?

Существует самое меньшее четыре понимания, вкладываемые в слово «Европа». Это прежде всего «географическая Европа», восточные границы которой проходят по Уралу и Большому Кавказскому хребту (как сказал Шарль де Голль, «Европа от Атлантики до Урала»). Это понятие имеет свою научную традицию, но пригодно скорее для исследований природы, чем культуры. Оно не вполне соответствует нашему интуитивному представлению о «Большой Европе», поскольку разделяет русское население по две стороны Уральского хребта, хотя трудно найти культурные различия между русскими в европейской части России и, например, в Новосибирске или Томске. Такое понимание также оставляет за пределами Европы Грузию и Армению. Однако путешественник, пересекший турецко-армянскую границу, обнаружит, как заметил один бельгийский документалист, что «Европа начинается в Армении» (он сослался на появление множества дискотек с девушками в мини-юбках и на высоких каблуках).

Более реальна как некое культурное единство «Большая Европа», которую иногда определяют как «Евразийскую (пост)христианскую цивилизацию» (правильнее было бы «постиудеохристианскую). Такая концепция означает включение в Европу России («Европа от Атлантики до Тихого океана»[1]) и христианского Закавказья, но оставляет за бортом Турцию. От-

[1] Ср., например, название прошедшего 9 ноября 2009 г. в Брюсселе в здании Европарламента Третьего Европейского русского форума: «Единая Европа от Атлантики до Тихого океана: мечты или возможность?» Здесь же недавнее заявление вице-премьера России Игоря Шувалова: «Наша цель – Европа без визового режима. Причем Европа от Атлантики до Тихого океана».

крытым остается и вопрос о «европейскости» миллионов мусульман, уже в третьем поколении живущих в западноевропейских странах.

В более узком смысле Европа ассоциируется с нынешними границами Европейского Союза (плюс Швейцария и Норвегия), включая нынешних и будущих кандидатов на вступление. Такая Европа исключает Россию, но в принципе допускает (скорее в далекой перспективе) включение Турции, Украины, Грузии.

Наконец, в наиболее узком, но все еще употребляемом значении «Европа» означает Западную или «Старую» Европу, т.е. Евросоюз до большого расширения 2000-х гг. Кстати, эта Старая Европа в общем совпадает со «Старым Светом» (франц. *Vieux Continent*) в противопоставлении «Новому Свету», Америке (*Nouveau Monde*), так что за представлением о ней стоит давняя историческая традиция.[2] Таким образом, говоря о Европе, всегда нужно иметь в виду, какое именно ее понимание используется в данном контексте. А выбор понимания зависит среди прочего от аксиологической базы говорящего, от того, какие (осознанные или нет) критерии он применяет и какие ценности разделяет.

Почему европейские ценности необходимо изучать?

Научная и общественная дискуссия о европейских ценностях, идущая на Западе уже более тридцати лет, стала особенно актуальной после расширения Европейского Союза. Оказалось, что нужно найти «общеевропейские» идеи и ценности, способные объединить достаточно разнородное образование, которым Союз стал в 2000-е гг. На их базе должно произойти своего рода достраивание «европейского» уровня идентичности. Эта дискуссия служит и определению «цивилизационных границ» Европы, чтобы тем самым обосновать подведение черты под расширением Евросоюза. Невозможно ясно ответить на вопрос, насколько «европейскими» странами являются Турция, Израиль, Украина, Грузия, Армения, Россия, пока не будут эксплицированы критерии «европейскости». Хотя, конечно, заранее ясно, что канон общих ценностей сельских жителей Восточной Турции и городских автохтонных голландцев или шведов будет уже недалек от претензии на «общечеловечность», т.е. в значительной мере потеряет специфику. Сегодня в качестве критериев «европейскости» рассматриваются, кроме территориальной близости к Европе, признание прав человека (в частности, прав женщин и различных меньшинств), демократическое правовое секулярное государство, минимизация коррупции, национальный консенсус о присоединении

[2] Замечание Анн Делиз.

к Евросоюзу. Дискуссия о европейской перспективе Турции показывает, однако, что рядом с этими критериями известную роль играют антиисламские идеи и просто боязнь слишком большого и не вполне предсказуемого «чужака».

С другой стороны, эта дискуссия важна для решения проблемы интеграции неевропейских мигрантов. Здесь кроется, возможно, главный внутренний культурный и социальный вызов Евросоюза. Если в его столице Брюсселе (даже в центре) есть улицы и целые районы, где трудно встретить в кафе женщину (точнее, найти кафе, куда женщины «вхожи»), значит «традиционные европейские ценности» изменяются (хотя, конечно, к их числу принадлежит и *толерантность*). Центрально-Восточная Европа пока (надолго ли?) относительно защищена от массовой внешней миграции более низким уровнем жизни, относительной слабостью социальных систем и малой известностью в остальном мире своих языков. А положение дел в европейской России (по крайней мере, в Москве и других больших городах) уже начинает напоминать западное: рядом с «автохтонным» населением живут большие общины выходцев с юго-востока бывшего СССР (Средняя Азия, Кавказ и Закавказье). Много в России также вьетнамцев и особенно китайцев. В ответ растет ксенофобия славянского населения, свидетельством чему, среди прочего, беспорядки в Москве в конце 2010 г.

Наконец, пересмотра требуют и утилитарно-гедонистические ценности, доминирующие сейчас в Европе, как и в других частях так называемого «экономически развитого мира». Основанная на них культура (сверх)потребления (вызвавшая массовую индустриализацию и, в свою очередь, подстегиваемая последней) сегодня столкнулась с естественными границами экосистемы планеты и грозит необратимым изменением климата, массовым вымиранием животных, ядерными катастрофами. «Долгосрочная» (durable) экономика, основанная на экологичном производстве и разумном умеренном потреблении, останется утопией, пока не будут скорректированы массовые ценности, направляющие поведение миллионов людей. Исследования изменений ценностей в этом плане также первостепенно важны.

Что представляют собой «европейские ценности»?

Ценности, разделяемые европейцами, можно подразделить на четыре категории: 1) общечеловеческие, 2) общедемократические, 3) специфически европейские, 4) национальные и региональные ценности европейских народов.

Примерами первой категории (общечеловеческие) будут, очевидно, витальные и близкие им материальные ценности, как *жизнь*, *здоровье*, *пища*,

дом (*кров*) и *очаг* (в различных культурных вариантах понятия «своего» локуса, начиная просто от теплого места вокруг костра) и др. Здесь же универсальные моральные ценности: *добро*, *доброта* (понимаемая как положительное отношение к людям, *делание добра*), *правда*, *мудрость* (не обязательно интеллектуальная), *польза*, вероятно, *разум*, а также ценности общественные: прежде всего *мы* в противоположность *им* / *остальным*, и конкретизации этого *мы*: *семья и ее члены*, прежде всего *мать и отец*, *род*, *племя*, *друзья*... Можно предположить, что все или почти все эти ценности разделялись людьми еще в каменном веке. Позднее к ним прибавились *земляки*, *народ*, *нация*. Но есть и ценности, понимание которых сегодня зависит от мировоззрения носителя. Они остаются общечеловеческими, но как бы раздваиваются. К ним относится, например, *свобода*: существует немало культур, где люди, номинально признав ее важность и позитивность, тут же подчинят ее куда более важным для них понятиям, таким как «порядок» или «Божья воля», и расскажут об опасности свободы, особенно неограниченной. Для европейской традиции свойственно сочетание *свободы* с *ответственностью* (за свои поступки перед другими людьми, их сообществами, природой...), что далеко не везде так же очевидно (я читал интернетную дискуссию, где многие русские горячо отвергали эту идею, подозревая в ней какую-то ловушку, скрытое ограничение свободы). По-разному понимается *любовь*, поскольку представители разных культур вкладывают в это понятие достаточно разное значение, в частности, возводя его или нет к трансцендентному образцу. То же можно сказать и о *справедливости*, ибо она может отсылать как к идее права, так и к высшему закону, року или божественной воле, что дает разное смысловое наполнение понятия (например, в арабском и вообще мусульманском мире нередко первой реакцией на террористический акт в Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. было: «Это справедливо!» – имелась в виду справедливость божественного возмездия «Большому Сатане», поддерживающему «малого» – Израиль).

Ко второй категории (общедемократические) я бы отнес гуманистические и индивидуалистические ценности: *права человека*, *честь*, *достоинство*, *свобода* (как свобода выбора, свобода от принуждения, не санкционированного обществом через право, – но и свобода творческой самореализации, слова) и др. Важны также социальные ценности: *демократия*, *равенство*, *плюрализм*, *социальность*, *солидарность* (механизмы солидарности существуют всюду в мире, но необходимо признание ценности атомизированных индивидуумов, чтобы признать ценность солидарности между ними) и др. Существенны здесь и интеллектуальные ценности (*рациональность*, *здравый смысл*). Понимание этих ценностей в «постхристианских» и, скажем, «(пост)буддистских» культурах будет, видимо, несколько от-

личаться. Рядом с общими ценностями «демократического мира» (включающего как минимум Японию и Южную Корею) можно, видимо, выделить ценности «Западного мира» (включающего Австралию, Новую Зеландию), разделяемые и западными европейцами. Главным отличием их будет, видимо, более сильный акцент на *индивидуализме* и выводимых из него ценностях, а соответственно, меньшая важность в жизни человека коллективного и семейного (в широком смысле слова) начала. Здесь Европа не едина: семейно-родственные отношения очень важны и тесны, например, у грузин или армян, и в меньшей, но все же значительной степени у русских, украинцев, поляков, болгар, греков, итальянцев и др. На Северо-Западе отношения родителей и взрослых детей значительно более дистанцированные, причем обоюдно. Достаточно вспомнить совершенно разное в западно- и центрально-восточноевропейских культурах отношение к пребыванию пожилых родителей в домах престарелых, как бы хороши они ни были, а также о том, как часто в среднем отдельно живущие дети на западе и востоке Европы разговаривают по телефону с родителями. Однако ясно, что все же существует общее аксиологическое ядро, позволяющее говорить о «ценностях демократического мира» вообще. Они доминируют в Западной Европе и с разной скоростью внедряются в жизнь в Европе Центрально-Восточной.

К четвертой категории (национальные и региональные) можно отнести, например, специфические национальные символы и *lieux de memoire*: *Orzeł Biały* для поляков, *Куликовская битва* для русских, *червона калина* для украинцев, *Marianne*[3] для французов, *Guldensporenslag*[4] для фламандцев и др., которые важны для человеческой идентичности, но нередко остаются малоизвестными за пределами «своих» стран. Здесь же будут национальные традиции, обычаи и т. п.

Я не случайно пропустил третью категорию – ценности специфически европейские. Как кажется, их практически не существует: даже сама Европа как географический контур на евромонетах, явно демонстрирующий нерешенность вопроса об Украине, России и Турции, не вызывает, как кажется, у европейцев особых чувств – во всяком случае, куда меньше, чем очертания их собственных стран. Едва ли на статус «специфической европейской ценности» может претендовать и «общее прошлое» – некая совокупность национальных версий европейской истории, где многие воевали против многих

[3] Женщина во фригийском колпаке, персонификация свободы и разума, эмблема-символ республиканской Франции и ее ценностей (свободы, равенства, братства, Республики и рациональности).

[4] Битва золотых шпор, название знаменитой битвы фламандского ополчения с рыцарями французской королевской армии (1302), завершившейся победой фламандцев и ставшей в романтическую эпоху одним из символов фламандского национального движения.

или угнетали многих. Сошлюсь только на заметное даже в самом молодом поколении бельгийцев отторжение всего, что связано с немецким языком и культурой. Если среди нидерландоязычных фламандцев еще встречаются «германофилы», найти их среди франкоязычных валлонов, как и среди французов, куда труднее (за пределами отделений германской филологии). Внешне полностью преодоленное наследие двух мировых войн до сих пор влияет на национальные стереотипы и каноны ценностей.

Нередко, как было сказано выше, Европу пытаются определить как «постхристианскую» территорию, наследницу христианизированной греко-римской цивилизации, т.е. «традиции Акрополя, Капитолия и Голгофы», как заметил в этой дискуссии архиепископ Юзеф Жычиньски. Но даже если мы составим некий список «гуманистических постхристианских» ценностей, они практически совпадут с выделенными выше «западными демократическими» (вторая категория) и едва ли позволят отличить Европу от США или Австралии (бóльший акцент на свободе в США и на солидарность в Европе объясняется историей, более поздней чем античная и даже средневековая). А в более широкой перспективе пришлось бы включить в этот же (пост)христианский круг Латинскую Америку и отчасти Африку, не говоря уже о России. Кстати, невозможно уже признать ни общечеловеческими, ни общеевропейскими, ни национальными (в Европе) такие ценности, как «Бог» и «религия», не говоря уже о таких понятиях, как «христианство» или «ислам» (первое в лучшем случае принадлежит «наследию европейской традиции»). В сегодняшней Европе они относятся к числу индивидуальных ценностей конкретного человека (хотя, конечно, есть страны и регионы мира, где это еще не так).

Возможно ли быть в меньшей или большей степени европейцем?

В целом можно предположить, что главная ценность Европы для европейцев определяется ценностью для них их «малой родины», места рождения и региона, и затем своей страны (и ее культурной специфики, нередко, как в случае Франции, энергично защищаемой), а прочие регионы и страны оцениваются по тому, насколько по образу жизни, внешнему архитектурному и ландшафтному облику, богатству и красоте они похожи на родные места: «европейским» признается (почти) такое же или кажущееся даже лучшим. Чем меньше сходство и чем больше бедность оцениваемого места – тем ниже его ценность, и тем менее наблюдатели склонны признавать его «европейским».

Важное место в этом процессе оценки занимают также этнокультурные стереотипы европейцев о ближайших и хотя бы некоторых дальних соседях. Стереотипы всегда включают элемент оценки, что приводит к внутренней структурированности европейского пространства в массовом сознании его жителей. Она состоит в установлении градации по принципу близости к некоему существующему в сознании людей прототипу «европейскости» (интуитивному, не дефинируемому четко и опирающемуся на автостереотип, образ *себя* и *нас*). То есть в глазах других можно быть (или представляться) европейцем в разной степени. Скажем, от бельгийцев, побывавших в Словении (самой богатой и «европейской» из республик бывшей Югославии) можно услышать: сразу видно, что они там не европейцы – одеваются слишком крикливо, безвкусно и по моде прошлого года. Но можно предположить, что словенцы будут все же признаны европейцами по сравнению с украинцами. От побывавших на Украине (в Крыму или в Одессе) можно услышать и такое: «Девушки там одеты и выглядят как проститутки». Но и русскую или украинку, приехавшую в Бельгию, поразит, как некрасиво (с ее точки зрения) одеваются фламандки: предпочитают коричневое или черное, никакой женственности, никаких высоких каблуков... Мы видим, что реконструкция различных «прототипических образов» Европы и ее жителей у разных ее народов могла бы стать интересной частью исследования европейских ценностей. Пока приведу только свои субъективные наблюдения, основанные прежде всего на разговорах с европейскими жителями.

Для западного европейца модель Европы концентрична, причем она структурно совпадает с уровнями его идентичности. Скажем, немецкоязычный швейцарец чувствует себя прежде всего швейцарцем из своего кантона, затем человеком немецкоязычной культуры, затем представителем северо-западной «германской Европы» с ее ценностями порядка, эффективности и трудолюбия, простоты, умеренности, но и не выставляемого напоказ, но значительного богатства. Французов он, разумеется, признáет европейцами, высоко оценит их культуру, но с долей пренебрежения отзовется об отсутствии у них порядка и о глупой бюрократизации французского общества. Еще большим будет его скепсис по адресу итальянцев и тем более греков, а поляки или венгры будут признаны европейцами только с определением «восточные» (центральными европейцами швейцарцы считают самих себя, поскольку они находятся на примерно равном расстоянии от таких столиц, как Берлин, Вена, Париж и Рим). Россия и Турция из понятия Европы будут наверняка исключены. Сходным образом будет организовано «европейское пространство», например, бельгийца: в центре будет свой регион (Валлония, Фландрия или Брюссель) затем Бенилюкс, Франция и Германия (и отдельно, как что-то особенное – Великобритания). Менее «европейской» периферией

окажутся страны средиземноморской Европы. Страны бывшего «Восточного блока» также получат определение «восточные» (т.е. интуитивно пока еще не вполне европейские).

Европейское пространство жителя Центрально-Восточной Европы будет организовано сложнее, скорее в виде двух концентров. Поляк, скажем, будет видеть Европу с одной стороны, с точки зрения *kraja*, своей страны, в сравнении с региональными соседями, и наверняка признает себя бóльшим европейцем, чем, скажем, румына, украинца или албанца. Но с другой стороны, и для него будет существовать другая Европа, *Zachód*, и оценка ее будет иной. Различия, например, Германии и Франции или Франции и Италии будут в этой модели не так релевантны, как для западных европейцев, но ясно, что и здесь разрыв между немцами и греками будет существенным. Западный украинец будет видеть Европу скорее из перспективы по ошибке оставленного на обочине, не принятого в клуб. Глядя на соседних словаков или румын, он будет задаваться вопросом: «Чем же они лучше нас»? Он чувствует себя европейцем, но не чувствует, что живет в Европе, и это служит источником фрустрации, оборачивающейся раздражением по адресу России и русифицированной Восточной Украины как исторических виновников происшедшего. Однако украинцы в целом почти единодушны в своем желании вступить в Евросоюз (зато их разделяет отношение к НАТО и России) и считают себя скорее европейцами, а понятие «европейские ценности» часто звучало в последние семь лет в украинском официальном дискурсе.

Наконец, русский будет тоже скорее всего думать о двух Европах («Запад» и «бывшие соцстраны»), не видя их пока единым целым. Идея «славянскости» для современных русских уже почти нерелевантна и не особенно влияет на образ Европы: чехи русскому, живущему в России, в общем, не ближе венгров. Многие образованные русские не считают себя европейцами (хотя русскую культуру почти все они признáют хотя и самобытной, но все же европейской), еще меньше в России будет тех, кто назовет европейской свою страну, а для простого человека там идея Европы вообще малоактуальна. В российской публицистике популярен скептический тон, когда речь заходит о «европейских ценностях»; авторы скорее предпочитают подчеркивать отсутствие подлинного европейского единства. Комплекс неевропейскости России выражается в сильном «евразийском» направлении в русской мысли, противопоставляющем Россию Европе как особую цивилизацию со своим путем, скорее наследницу традиций Византии и Золотой Орды, чем западного мира. Русские западники отвечают на эти идеи обидным словечком «Азиопа», рифмующимся известно с чем и подчеркивающим негативность «азиатского» начала, «азиатчины» в российской жизни. Про-

блема также в том, что о России трудно говорить как о едином культурном целом: побывав, например, в буддистских Бурятии или Туве, вы почувствуете, что вы в Азии, мусульманский Северный Кавказ также не произведет «европейского» впечатления, тогда как в Петербурге вы увидите немало общего, например, с Хельсинки или Стокгольмом. Двойственность заметна и во внешней политике России, которая то сближается с Западом, то снова начинает противостоять ему. Если политические колебания Украины между проевропейской и пророссийской ориентацией связаны скорее с «ценностным разрывом» между украиноязычным и русскоязычным населением, в России этот разрыв проходит внутри общенародного «канона ценностей».

Мы видим, что изучение «европейских ценностей» необходимо – даже если мы не вполне представляем себе, что это такое, и не можем однозначно ответить на вопрос о «европейскости» тех или иных стран. Но это должно быть изучение также и «точек зрения» на Европу и европейцев, на их ценности из разных европейских перспектив – северо-западной, южной, центрально-восточной и юго-восточной (балканской), а также из перспектив Украины, Белоруссии, России, Грузии, Армении. Очень важны и «внешние» взгляды: из Турции, Израиля, арабского мира... Сопоставление внутренней и внешней рефлексии, канонов ценностей, образов и стереотипов, помогло бы обоснованно ответить на вопросы, какие страны могут и должны стать частью объединенной Европы, что́ объединяет Европу уже сейчас и что́ послужит ее объединению в будущем.

Anna Wierzbicka
(Australian National University)

Polskie słowa-wartości w perspektywie porównawczej. Część I. Dobroć[1]

Artykuł poświęcony jest polskiemu słowu *dobroć* rozpatrywanemu w perspektywie porównawczej. U jego podstawy leży założenie, że szczególnie miarodajnym źródłem wglądu w wartości danego społeczeństwa są pewne charakterystyczne dla niego słowa-klucze. W języku polskim jednym z takich słów-kluczy jest *dobroć*. Analizując semantykę tego słowa w perspektywie porównawczej autorka pokazuje różnice między znaczeniami najbliższych jego odpowiedników w językach europejskich: angielskiego *goodness*, francuskiego *honté* czy rosyjskiego *dobrotá*. W polskiej hierarchii wartości *dobroć* zajmuje wysoką pozycję jako pozytywnie oceniana cecha ludzka, przejawiająca się w uczuciach, w woli i w postępowaniu. Angielskie słowo *goodness* (derywowane od przymiotnika *good* 'dobry'), różni się w sposób istotny od polskiej *dobroci* w szczególności tym, że nie sugeruje ono dobrych uczuć dla innych ludzi. Z kolei francuskie *honté*, choć jest używane w odniesieniu do ludzi, którzy chcą i faktycznie robią dobre rzeczy dla innych ludzi, to jednak w odróżnieniu od *dobroci*, nie zakłada elementu uczuciowego. Natomiast rosyjskie słowo *dobrotá* różni się od polskiego słowa *dobroć* tym, że jest używane przede wszystkim w stosunku do czyjegoś nastawienia uczuciowego wobec innych ludzi (ekspresywnie wyrażanego w wyrazie twarzy albo głosie), a nie postępowania wobec innych ludzi. Autorka wysuwa hipotezę, że znaczenie słowa *honté* nie zawiera komponentu uczuciowego (obecnego w znaczeniu polskiej *dobroci*), rosyjskie słowo *dobrotá* nie zawiera komponentu 'zachowaniowego' (obecnego i w *dobroci* i w *honté*). *Dobrotá* nie zajmuje też centralnego miejsca wśród wartości wyróżnionych w kulturze rosyjskiej – miejsce to zajmuje *žalost'* – kategoria aksjologiczna, która nie ma swojego odpowiednika w języku polskim. Podobnie w sferze współczesnego języka angielskiego to *kindness* raczej niż *goodness* uznawana jest powszechnie za wielką wartość.

[1] Część II – 'prawość' i 'odwaga' – ukaże się w t. 24 „Etnolingwistyki" (Red.).

Po ustaleniu znaczenia słowa *dobroć*, autorka docieka również korzeni historyczno-kulturowych wpisanego w nie pojęcia i próbuje wyjaśnić źródła jego unikalności. Wysuwa hipotezę, że w kulturze polskiej prototypem nastawienia serca i woli, które znalazło swoje odzwierciedlenie w pojęciu 'dobroć' (to znaczy w semantyce słowa *dobroć*) jest Matka Boska.

Moje rozważania o „polskich wartościach", czyli o tym, co się w Polsce szczególnie wysoko ceniło i ceni w ludziach, opierają się na trzech założeniach. Po pierwsze, szczególnie miarodajnym źródłem wglądu w wartości danego społeczeństwa są używane w nim słowa identyfikujące owe wartości z punktu widzenia użytkowników danego języka. Po wtóre, żeby dobrze zrozumieć, jakie to wartości wpisane są w znaczenia pewnych słów, potrzebna jest wnikliwa analiza semantyczna tych znaczeń. Po trzecie, żeby taka analiza mogła być skuteczna, to znaczy prowadzić do autentycznego zrozumienia, na czym wpisane w znaczenie słów wartości polegają, potrzebna jest odpowiednia metodologia.

Pierwsze z tych założeń zilustruję najpierw kilkoma przykładami z języka angielskiego. Wstępne badania (zob. np. Travis 1997) pokazują to, co widać również gołym okiem, a mianowicie, że wielu użytkowników języka angielskiego szczególnie ceni cechy określone jako *kindness* i *fairness*. Nie chodzi tu oczywiście o to, żeby same te cechy miały być bardziej rozpowszechnione w społeczeństwach anglojęzycznych niż w innych, ale o to, że użytkownicy języka angielskiego często mówią – a więc zapewne i myślą – w takich kategoriach. Pozytywna ocena wpisana w samo znaczenie tych słów wskazuje przy tym, że cechy, które te słowa identyfikują, oceniane są przez mówiących pozytywnie.

Ważny tu jest nie tylko sam fakt istnienia pewnych słów w języku angielskim – słów, które nie mają swoich dokładnych odpowiedników semantycznych w wielu innych językach. Ważne jest również to, że słowa, o które chodzi, są potoczne i bardzo często używane. W stosunku do słów, które nie są polisemiczne, łatwo jest dziś porównywać częstotliwość ich użycia przy pomocy korpusów dostępnych elektronicznie.

Patrząc z tej perspektywy na współczesny język polski, można by się zapewne zgodzić, że wielu użytkowników języka polskiego ceni między innymi dobroć, prawość i odwagę. Nie znaczy to oczywiście, że nie cenią oni tego, co po angielsku określa się jako *kindness* i *fairness*, ale że normalnie Polacy nie myślą o ludziach w takich kategoriach – ich podstawowych kategorii interpretacyjnych i wartościujących dostarczają im słowa polskie, a nie ma słów polskich odpowiadających dokładnie angielskim słowom *kindness* i *fairness*.

Polskie słowa dostarczają również Polakom wspólnej waluty pojęciowej w porozumieniu międzyosobowym. Gdyby nawet ten czy ów Polak, który przeżył kilka lat w jakimś kraju anglojęzycznym, zaczął cenić angielską *fairness* wyżej niż polską *sprawiedliwość*, nie mógłby on polegać na tym pojęciu w komunikowaniu się z innymi Polakami, tak jak może polegać na pojęciu 'sprawiedliwości'.

Sami mówiący nie uświadamiają sobie dokładnie, co właściwie mają na myśli, kiedy mówią na przykład o 'sprawiedliwości', 'dobroci' albo 'prawości', i na ogół niełatwo byłoby im te pojęcia zdefiniować, ale chociaż rozumienie tych pojęć nie jest w pełni świadome, na co dzień jest ono zwykle wystarczające dla intuicyjnego porozumienia się z innymi użytkownikami tego samego języka.

Żeby jednak w pełni zrozumieć, jakie to ideały, jakie wartości, kryją się za takimi intuicyjnie tylko rozumianymi słowami, albo czym właściwie różnią się te wartości od wartości wpisanych w bliskie im z pozoru słowa innych języków, potrzebna jest dociekliwa i systematyczna analiza semantyczna, a taka analiza z kolei wymaga odpowiedniej metodologii. W moim przekonaniu, takiej metodologii dostarcza teoria NSM, szczegółowo przedstawiona w całym szeregu publikacji moich własnych i moich bliskich współpracowników (z prac wydanych po polsku zob. np. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, 2006, wyd. 2, 2010).

Głównym narzędziem opisowym i analitycznym, jakiego dostarcza teoria NSM, jest „naturalny metajęzyk semantyczny" (znany w literaturze anglojęzycznej jako „NSM"). Metajęzyk ten to mini-język odpowiadający, w swoim słownictwie i w swojej gramatyce, wspólnemu jądru wszystkich języków naturalnych. Wieloletnie badania porównawcze nad wieloma językami świata prowadzą do wniosku, że na przykład wszystkie języki mają słowa odpowiadające znaczeniowo polskim słowom *dobry* i *zły*, użytym w pewnych kontekstach kanonicznych, takich na przykład jak *ten* ktoś *zrobił coś złego* albo ten ktoś *zrobił coś dobrego*.

Elementów semantycznych takich jak 'dobry' i 'zły', które znaleźć można we wszystkich językach, jest, jak wykazują szeroko zakrojone badania empiryczne, sześćdziesiąt kilka. Mini-język semantyczny oparty na tych sześćdziesięciu kilku elementach wspólnych wszystkim językom daje nam wspólną miarę – *tertium comparationis* – przy pomocy której można porównywać kategorie wartościowania, jakie wyłoniły się i utrwaliły w różnych językach, takie jak na przykład 'kindness' i 'fairness' w języku angielskim i 'dobroć' oraz 'prawość' w języku polskim.

Ponieważ te pojęcia uniwersalne są zarazem bardzo proste i intuicyjnie jasne, analiza złożonych i nieuniwersalnych pojęć, takich jak 'kindness' i 'dobroć' sformułowana w takich terminach jest jednocześnie dostępna dla intuicyjnej weryfikacji przez nosicieli danego języka.

Eksplikacje semantyczne sformułowane w terminach pojęć prostych i intuicyjnie jasnych pozwalają nie tylko na wydobycie na światło dzienne ukrytej treści pojęć złożonych i na porównywanie pojęć z różnych języków, ale także na formułowanie hipotez co do historycznych i kulturowych uwarunkowań tych pojęć.

Na przykład, żeby próbować dociec, dlaczego w języku polskim wyłoniło się pojęcie 'odwagi', odmienne od angielskiego pojęcia 'courage', dobrze jest wiedzieć dokładnie, na czym polega specyfika semantyczna polskiego słowa *odwaga*. Podobnie, żeby próbować dociec, dlaczego i w jakich warunkach wyłoniło się w języku angielskim unikalne pojęcie 'fairness', dobrze jest wiedzieć dokładnie, na czym polega specyfika semantyczna angielskiego słowa *fairness* w porównaniu ze słowami takimi, jak polskie słowo *sprawiedliwość* czy angielskie słowo *justice* (zob. Wierzbicka 2006).

Takie są założenia i hipotezy, które zilustruję tutaj próbą analizy trzech wybranych polskich słów-wartości. Te słowa to *dobroć*, *prawość* i *odwaga*.[2]

Zestaw pojęć prostych i uniwersalnych, w wersji polskiej, podany jest w tabeli 1.

ja, ty, ktoś, coś, ludzie, ciało	rzeczy i osoby
rodzaj, część	relacje
ten, ten sam, inny	determinatory
jeden, dwa, dużo, mało, niektórzy/niektóre, wszyscy/wszystko	kwantyfikatory
dobry, zły	ewaluatory
duży, mały	deskryptory
myśleć, wiedzieć/znać, chcieć, czuć, widzieć, słyszeć	predykaty mentalne
powiedzieć/mówić, słowo, prawda	mowa
robić, dziać się/stać się, ruszać się, dotykać	czynności, dzianie się, ruch, kontakt
być (gdzieś), być (istnieć), mieć, być (czymś/kimś)	miejsce, istnienie, posiadanie, identyfikacja
żyć, umrzeć	życie i śmierć
kiedy/czas, teraz, przed, po, długo, krótko, przez pewien czas, chwila (w jednej chwili)	czas
gdzie/miejsce, tutaj, nad, pod, wewnątrz/w, z (której) strony, blisko, daleko	przestrzeń
bo/z powodu, jeżeli, nie, być może, móc	pojęcia logiczne
bardzo, więcej	augmentor, intensyfikator
tak (jak)	podobieństwo

Tabela 1. Tablica pojęć uniwersalnych

– Pojęcia elementarne istnieją jako specyficzne znaczenia pewnych słów (nie jako jednostki leksykalne).

[2] Zob. przypis 1. (Red.).

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

Polskie słowo *dobroć* i związane z nim wartości kulturowe

Plan części tego artykułu poświęconej dobroci jest następujący. Najpierw omówię wagę i znaczenie samego słowa *dobroć*, potem brak dokładnych odpowiedników semantycznych w językach angielskim, francuskim i rosyjskim, następnie korzenie historyczno-kulturowe polskiej 'dobroci', i na koniec znaczenie najbliższych mu kulturowo odpowiedników w języku angielskim i rosyjskim: angielskiego słowa *kindness* i rosyjskiego słowa *žalost'*.

Znaczenie polskiego słowa *dobroć*

O wysokiej pozycji dobroci w polskiej hierarchii wartości (o ile można mówić o „polskiej hierarchii wartości") świadczy wymownie hołd złożony jej przez Norwida:

> Zniknie i przepełznie obfitość rozmaita,
> Skarby i siły przewieją – ogóły całe zadrżą,
> Z rzeczy świata tego zostaną tylko dwie,
> Dwie tylko: poezja i dobroć... i więcej nic...
> Umiejętność nawet bez dwóch onych zblednieje w papier,
> Tak niebłahą są dwójcą te siostry dwie!...

Norwid cenił wysoko poezję, bo był poetą i poezji poświęcił swoje życie. Z dobrocią jednak rzecz się ma trochę inaczej. Choć zdaję sobie sprawę, że może to brzmieć prowokacyjnie, ośmieliłabym się zasugerować, że dobroć umieszczał tak wysoko na skali wartości trochę dlatego, że taką właśnie perspektywę podsuwał mu język polski: gdyby był Anglikiem a nie Polakiem, to wydaje się prawdopodobne, że jego *dwójca* obejmowałaby poezję (*poetry*) i *kindness*; a *kindness* to bynajmniej nie to samo co *dobroć*.

Wbrew pozorom dobroć, tak ważna w kulturze polskiej, nie jest wartością uniwersalną. Wprawdzie badania wskazują, że przymiotnik *dobry* ma odpowiedniki we wszystkich innych językach, ale tego samego nie można powiedzieć o rzeczowniku *dobroć*. W języku angielskim najbliższe odpowiedniki polskiej *dobroci* to *goodness* i *kindness*, i takie właśnie dwie glosy przypisuje *dobroci*

polsko-angielski słownik pod redakcją Fisiaka (1996). Jednak żadne z tych słów angielskich nie znaczy dokładnie tego samego co *dobroć*.

Dobrym kluczem do znaczenia polskiej *dobroci* jest frazeologia i derywacja semantyczna. Na przykład użyty w poprzednim zdaniu zwrot *dobry klucz* nie tłumaczy się we współczesnym języku polskim na *dobroć klucza*, bo *dobroć* łączy się dzisiaj w zasadzie tylko z rzeczownikami oznaczającymi osoby (chociaż Żeromski pisał jeszcze o „niezrównanej dobroci kaszy", *SJP*). Wyjątkiem jest tutaj *serce*: *dobroć serca* jest i dzisiaj jeszcze możliwa. *Słownik języka polskiego* pod redakcją Doroszewskiego (1958–1969) przytacza przykład z Niemcewicza, oczywiście stary, ale nie całkowicie przestarzały: „Nadobne pacholę! ... cały wizerunek matki... miły mi jest... łączy dobroć serca z kształtem postaci..."

W zasadzie jednak *dobroć* jest we współczesnym języku polskim tylko cechą osób. Zwrot *dobroć serca* jest przy tym nie tylko wyjątkowy, ale i pouczający: sugeruje on, że we współczesnym języku *dobroć* ma coś wspólnego z uczuciami. Na przykład zwroty *dobry charakter* czy *dobra głowa* nie tłumaczą się na *dobroć charakteru* ani tym bardziej *dobroć głowy*.

Fakt, że Żeromski mógł pisać o *dobroci kaszy* nie musi bynajmniej wskazywać na zmianę znaczenia słowa *dobroć* używanego w sensie dobroci ludzkiej. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że chodzi tu o wyjście z użycia drugiego znaczenia słowa *dobroć*, derywowanego od drugiego znaczenia przymiotnika *dobry*. Poza *dobrocią serca*, inne charakterystyczne zwroty frazeologiczne związane z *dobrocią* to *anielska dobroć*, *ludzka dobroć* i *gołębia dobroć*.

Zanim zaproponuję eksplikację semantyczną słowa *dobroć*, przytoczę parę innych przykładów ze słownika Doroszewskiego:

Hanka była uosobieniem subtelności, uczucia, kobiecej dobroci. KUREK Ocean 181. Jeśli Zofia się nim tak gorąco zajmowała, to tylko przez wrodzoną dobroć. PERZ. *Las 198*. W pięknej twarzyczce, w rozumnym i łagodnym spojrzeniu jej prześlicznych oczu malowała się wielka dobroć. LIM. *Pam. 179*. Mnie dobrocią do piekła by można zaprowadzić... SIENK. *Połan. II, 37*. Ty się zmuszasz, aby mi dobroć okazywać... DYGAS. *Now. V, 107*.

W żadnym z tych przykładów nie można by zastąpić słowa *dobroć* słowem *prawość*. Nie ma wyrażeń *kobieca prawość* ani *wielka prawość*, *prawość* nie maluje się normalnie w spojrzeniu, a tym bardziej w uśmiechu, *prawością* nie można by nikogo do piekła zaprowadzić, i nie można nikomu „okazywać prawości".

Te obserwacje potwierdzają częściową – ale tylko częściową – słuszność definicji *Słownika* Doroszewskiego: „dobroć 1. 'skłonność do czynienia dobrze; życzliwe, łagodne postępowanie; łagodność, życzliwość'". Sformułowanie *skłonność do czynienia dobrze* nie precyzuje, że chodzi tu o „świadczenie dobra innym ludziom" raczej niż o „dobre postępowanie" w sensie bardziej ogólnym. Na ten aspekt *dobroci* wskazuje natomiast, słusznie, glosa *życzliwość*. Glosa *łagodność*

nie jest tutaj szczególnie trafnie wybrana, bo brak łagodności nie musi oznaczać braku dobroci. Przede wszystkim jednak brakuje w tej definicji słownikowej „serca" (a więc „czucia", „czucia dobrych uczuć" względem innych ludzi).

Posługując się NSM, możemy wyeksplikować pojęcie 'dobroci' następująco:

dobroć
a. może być tak: ktoś jest taki:
b. ten ktoś często czuje coś dobrego wobec innych ludzi
c. z tego powodu ten ktoś często chce robić coś dobrego dla innych ludzi
d. z tego powodu ten ktoś często robi coś dobrego dla innych ludzi
e. dobrze jest, jeśli ktoś jest taki

Wedle tej eksplikacji, 'dobroć' to cecha ludzka (komponent a), która przejawia się trojako: w uczuciach (b), w woli (c) i w postępowaniu (d). Tak skonstruowane pojęcie 'dobroci' zakłada przy tym ocenę pozytywną (komponent d): 'dobroć' nie jest pojęciem semantycznie neutralnym, tak jak na przykład 'jowialność', ani tym bardziej negatywnym, tak jak na przykład 'lenistwo', ale właśnie inherentnie pozytywnym.

Brak odpowiedników semantycznych 'dobroci' w innych językach europejskich

Język angielski

Angielskie słowo *goodness*, derywowane od przymiotnika *good* 'dobry', różni się w sposób istotny od polskiej *dobroci*. Wskazują na to między innymi definicje słownikowe, takie jak na przykład następująca:

1. "*Goodness* – the state or quality of being good." ('Stan albo cecha bycia dobrym.') (*The Longman Dictionary of the English Language* (1984))

Jak widać z tej definicji, słowo *goodness* jest abstrakcyjne i może być zastosowane w bardzo wielu różnych kontekstach. W szczególności, nie sugeruje ono dobrych uczuć wobec innych ludzi (choć oczywiście bynajmniej ich nie wyklucza). Przykłady współczesnego użycia tego słowa zgromadzone w korpusie Cobuild Bank of English wskazują na to samo. Przytoczę trzy:

1. "Or is there no design, just a random universe where some people live and others die, with no justice or fairness or reward for **goodness** and punishment for badness?"
('Więc nie ma żadnego planu twórczego, tylko przypadkowy wszechświat, gdzie niektórzy ludzie żyją a inni umierają, bez żadnej sprawiedliwości ani nagrody za *goodness* i *badness*?')

2. "Images of her father crowded in; his **goodness**, the sense of how much better he was than anyone else she had ever known"
('Obrazy ojca tłoczyły się w jej pamięci: jego *goodness*, poczucie, że był on o wiele lepszy niż ktokolwiek inny kogo kiedykolwiek znała.')

3. "Christians strove for goodness by fasting in order to purge themselves of the evils of the flesh. It is this urge to reach an impossible goal of **goodness** which today drives many young women and some young men to starve themselves."

('Chrześcijanie starali się osiągnąć *goodness* przez posty [...]. To właśnie ta chęć osiągnięcia niemożliwego celu, jakim jest *goodness*, popycha dzisiaj wiele młodych kobiet i niektórych młodych mężczyzn do tego, żeby się głodzić na śmierć.')

W pierwszym z tych przykładów słowo *goodness* ('bycie kimś dobrym') przeciwstawione jest słowu *badness* ('bycie kimś złym'). W drugim 'goodness' jest jakby stopniowalna i wymierzalna. W trzecim *goodness* odnosi się do czegoś w rodzaju doskonałości moralnej. W żadnym z tych przykładów nie można by oddać angielskiego słowa *goodness* polskim słowem *dobroć*.

Język francuski

Francuskie słowo *bonté* jest na pewno bliższe polskiej *dobroci* niż angielska *goodness*, jako że używa się go zazwyczaj w odniesieniu do ludzi, którzy często chcą robić coś dobrego dla innych ludzi, i faktycznie często robią coś dobrego dla innych ludzi. Jednakże w odróżnieniu od *dobroci*, *bonté* nie zakłada, jak się wydaje, elementu uczuciowego. Wskazują na to m.in. słowniki francuskie, które definiują pojęcie 'bonté' bez odwoływania się do uczuć:

1. **Bonté**: Qualité de celui qui est bon pour les autres. Traiter quelqu'un avec bonté. (Hatzfeld et al. 1964)

2. **Bonté**: Qualité qui pousse à faire le bien, à être bon envers autrui. *Hachette* (n.d.).

3. **Bonté**: Qualité morale qui porte à faire le bien, à être bon pour les autres. *Le Grand Robert* (1986).

Frazeologia słowa *bonté* również wskazuje przede wszystkim na postawę i sposób postępowania wobec innych ludzi raczej niż na okazywane im serce. Charakterystyczne są tutaj zwroty takie jak *des actes de bonté* ('akty *bonté*'), formuły uprzejmościowe takie jak *voudriez-vous avoir la bonté de faire...* ('czy byłby Pan (Pani) tak dobry (dobra) żeby zrobić...'); *ayez la bonté de faire* ('bądź tak dobry/dobra, żeby zrobić (to czy owo)').

W języku polskim podobne formuły grzecznościowe, przy pomocy których prosi się, żeby adresat coś zrobił, posługują się przymiotnikiem *dobry*, a nie rzeczownikiem *dobroć*. Zarówno frazeologia, jak i materiał przykładowy z korpusów języka francuskiego sugerują, że słowo *bonté* (w odróżnieniu od zwrotu *bonté de coeur*, '*bonté* serca') jest 'chłodniejsze' od polskiej *dobroci* i zawiera tylko dwa z trzech elementów definicyjnych *dobroci* (uczuć, woli, aktów):

bonté

a. może być tak: ktoś jest taki:
b. ten ktoś często chce robić coś dobrego dla innych ludzi
c. z tego powodu ten ktoś często robi coś dobrego dla innych ludzi
d. dobrze jest, jeśli ktoś jest taki

Użycie słowa *bonté* w języku francuskim zilustruję poniżej kilkoma cytatami z pierwszego tomu powieści Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*:

1. ... la bonté incessante qu'il s'ingeniait à nous temoigner... (s. 737) 'nieustanna dobroć (*bonté*), którą on starał się nam okazywać...'

2. Alors, Gilberte me dit avec bonté: ... (s. 494) 'wtedy Gilberte powiedziała do mnie z dobrocią (*bonté*): ...'

3. ... tout en me parlant avec bonté... (s. 452) '... mówiąc do mnie przez cały czas z dobrocią (*bonté*)...'

4. ...je me demandais si mon desir d'écrire était queque chose d'assez important pour que mon père dépensât à cause de cela tant de bonté. (s. 482) '...zastanowiałem się, czy moja chęć pisania była czymś na tyle ważnym, żeby mój ojciec inwestował [we mnie] z tego powodu tyle dobroci (*bonté*).'

5. Monsieur Swann, voudriez-vous avoir la bonté de me permettre de vous presenter notre ami Saniette. (s. 203) 'Panie Swann, czy byłby Pan tak dobry [miał tyle *bonté*], żeby pozwolić mi przedstawić mu naszego przyjaciela Saniette.'

We wszystkich tych przykładach mowa jest o 'dobroci' (*bonté*) okazywanej jakimiś uczynkami. Mówiący nie odwołuje się przy tym do dobrych uczuć wyrażonych w ten sposób. Oczywiście nie znaczy to, że takich uczuć nie ma, ale nie są one, o ile można sądzić, elementem inherentnym samego znaczenia słowa *bonté*, tak jak są inherentnym elementem znaczenia polskiego słowa (rzeczownika) *dobroć*.

Język rosyjski

Nie sposób oczywiście omawiać tutaj wszystkich innych języków europejskich, a tym bardziej nieeuropejskich, żeby udokumentować specyfikę polskiej *dobroci* w perspektywie porównawczej. Przynajmniej jeden jeszcze język trzeba tu jednak wspomnieć: rosyjski, ponieważ rosyjskie słowo *dobrotá* może się wydawać szczególnie bliskie polskiego słowa *dobroć*, i rzeczywiście jest mu bardzo bliskie. Analiza dużego materiału przykładowego sugeruje jednak, że chociaż bliskie sobie, nie są to pojęcia identyczne.

Uderza przede wszystkim fakt, że słowa *dobrotá* używa się najczęściej w stosunku do czyjegoś nastawienia uczuciowego wobec innych ludzi wyrażającego się w wyrazie twarzy albo głosie. Ilustrują to następujące przykłady z Rosyjskiego Korpusu Narodowego:

Vanja našel v lice svekrovi vseproščajuščuju ljubov' i dobrotu.
'Wania zobaczył w twarzy teściowej wszystko przebaczającą miłość i dobroć.'

Takoj že ljubov'ju i dobrotój svetjat glaza ego (1995–1999)
'W jego oczach świeci się miłość i dobroć.'

Čelovek iskrjaščijsja dobrotój...
'Człowiek iskrzący się dobrocią...'

...lučas' dobrotóju...
'promieniując dobrocią'

I takaja dobrotá na ètom lice! (1987)
'W tej twarzy była taka dobroć!'

Ona vsja svetilas' svetom svoej dobroty.
'Cała świeciła blaskiem swojej dobroci.'

Lik čudesnoj Essi sijal krasotoj i dobrotój.
'Twarz uroczej Essi promieniowała pięknością i dobrocią.'

Ot nee šel milyj svet dobroty, ženstvennosti.
'Biło od niej miłe światło dobroci, kobiecości.'

...vzgljanula temnymi, polnymi dobroty i uma glazami.
'Popatrzyła ciemnymi oczami pełnymi rozumu i dobroci.'

Skol'ko nežnosti, ustupčivosti i dobroty bylo v ee golose!
'Ileż było czułości, ustępliwości i dobroci w jej głosie!'

veselaja atmosfera radosti i dobroty
'wesoła atmosfera radości i dobroci'

prostyje čelovečeskie čuvstva, ta že dobrotá
'proste ludzkie uczucia, właśnie dobroć'

Słowniki rosyjskie również skupiają się w swoich definicjach *dobroty* nie tyle na postępowaniu człowieka wobec innych ludzi, ile na jego nastawieniu uczuciowemu wobec innych i ekspresji.

Słownik Rosyjskiej Akademii Nauk (1981):
Dobrotá: Otzyvčivost', sočuvstvie, družeskoe raspoloženie k ljudjam ('wrażliwość, współczucie, przyjazne nastawienie do ludzi').

Przykłady (w przekładzie polskim):
W oczach, w głosie, we wszystkich rysach twarzy, świeciła się starcza [sic!] mądra przyjazna *dobrotá* – owoc długiego życia i praktycznej mądrości. (Gonczarow)
Nieraz zauważałem niezwykły wyraz w oczach ludzi zakochanych, czułem szczególną *dobrotú* kochających. (Gorki)

Słownik Vladimira Dalja (1978 [1863–1866]):
„*dobrotá*: dobrodušie, dobroželatel'stvo, naklonnost' k dobru kak kačestvo čeloveka" ('dobroduszność, życzliwość, skłonność do dobrego jako cecha człowieka').

Słownik antonimów Kolesnikova (1972)
dobrotá – otzyvčivost', sočuvstvie, družeskoe raspoloženie k ljudjam ('żywe reagowanie na [potrzeby] innych, dobroduszność, współczucie, życzliwa postawa wobec ludzi'); *zloba* – čuvstvo nedobroželatel'nosti, vraždebnosti po otnošeniju k komu-libo; želanie pričinit' zlo ('uczucie nieżyczliwości, wrogości wobec kogoś; chęć wyrządzenia komuś zła').

Nietrudno zauważyć, że są to wszystko definicje, by tak rzec, psychologiczne raczej, niż dotyczące postępowania, jak w wypadku definicji słowa *bonté* w słownikach francuskich.

Nasuwa się więc hipoteza, że o ile znaczeniu słowa *bonté* brakuje komponentu uczuciowego (zawartego w znaczeniu polskiej *dobroci*), rosyjskiemu

słowu *dobrotá* brakuje komponentu 'zachowaniowego' (zawartego i w *dobroci*, i w *bonté*).

W odróżnieniu od *dobroci* i *bonté*, *dobrotá* zawiera natomiast, jak się wydaje, komponent 'ekspresywny': 'promieniowanie' wyczuwalne dla otoczenia. (W eksplikacji *dobroty* podanej poniżej jest to komponent (d).)

dobrotá

a. może być tak: ktoś jest taki:
b. ten ktoś często czuje coś dobrego dla innych ludzi
c. z tego powodu ten ktoś często chce robić coś dobrego dla innych ludzi
d. kiedy inni ludzie są z tym kimś przez jakiś czas, ci ludzie mogą wiedzieć, że ten ktoś jest taki
e. dobrze jest, jeśli ktoś jest taki

Warto też odnotować tutaj, że *dobrotá* nie wydaje się zajmować aż tak centralnego miejsca wśród wartości wyróżnionych w kulturze rosyjskiej jak *dobroć* w sferze wartości polskich. Bardziej centralne miejsce wydaje się zajmować w kulturze rosyjskiej *žalost'* – kategoria aksjologiczna, która nie ma swojego odpowiednika w języku polskim i której pisarze rosyjscy składali nieraz hołd podobny do tego, jaki Norwid złożył *dobroci*.

Pojęcie 'dobroty' jako cechy duszy człowieka (cechy, która niekoniecznie wyraża się w postępowaniu) dobrze ilustruje fragment z listu Lwa Tołstoja do syna Andrieja. Rodzona matka, Sofia Andriejewna, pisała w liście do siostry, że Andriej żyje gorzej (w sensie etycznym), niż którekolwiek inne z dzieci, a mimo to jest ulubieńcem ojca. *U tebja dobroe serdce* („masz dobre serce"), pisał Tołstoj do niego (Basinskij 2011: 240). *U tebja est' samoe dorogoe i važnoe kačestvo, kotoroe dorože vsech na svete – dobrotá* |... | *Ty dobr v duše*. („Masz najcenniejszą i najważniejszą cechę, droższą niż wszystko inne – to *dobrotá*. Jesteś dobry w duszy."). Andriej był dobrze znany ojcu jako pijak, karciarz, kobieciarz, człowiek, który porzucił żonę i dzieci dla innej kobiety, którą oderwał z kolei od męża i sześciorga dzieci, entuzjastyczny zwolennik kary śmierci dla uczestników rewolucji 1905 roku. Jednak duszę Andrieja cechowała, zdaniem ojca, *dobrotá*.

Na „wewnętrzny" charakter rosyjskiej *dobroty*, która przejawia się w głosie, twarzy, spojrzeniu, ale niekoniecznie w czynieniu dobrze innym ludziom, wskazuje też utarte wyrażenie *dejstvennaja dobrotá*, *czynna dobrotá*. *Dobrotá* może oczywiście przejawiać się w uczynkach, zasługując wtedy na określenie *dejstvennaja dobrotá*. Oto kilka przykładów z korpusu „Jandex":

Какое качество вы особенно цените в человеке? Действенная доброта.
'Jaką cechę najbardziej ceni Pan/Pani w człowieku? – Czynna *dobrotá*'.

Его действенная доброта не имела границ. Многим людям, соприкасающимся с ним, Жуковский облегчил жизненный путь.

'Jego czynna *dobrotá* nie miała granic. Wielu ludziom, z którymi się stykał, Żukowski bardzo ulżył w ich trudnościach życiowych.'

Действенная доброта Мышкина, Алеши становится силой, которая, по мысли Достоевского, сама, способна преобразовать действительность.

'Czynna *dobrotá* Myszkina, Aloszy, staje się siłą, która według Dostojewskiego sama przez się jest w stanie zmienić rzeczywistość.'

Помните, образ Пьера Безухова и понятие «действенная доброта».

'Pamiętacie obraz Pierre'a Bezuchowa i pojęcie „czynnej *dobroty*."'

Им нужна помощь, реальная, действенная доброта окружающих, материальная поддержка...

'Potrzebna im jest pomoc, realna, czynna *dobrotá* otoczenia, poparcie materialne.'

Samo istnienie utartego wyrażenia *dejstvennaja dobrotá* pokazuje jednak, że sama przez się *dobrotá* nie musi być „czynna". Wyrażenie *dejstvennaja dobrotá* nie ma swojego odpowiednika w języku polskim, bo „czynna dobroć" to by było „masło maślane": *dobroć* musi przejawiać się w uczynkach.

Oczywiście nie chodzi tu bynajmniej o to, żeby kultura polska ceniła pomaganie innym ludziom bardziej niż rosyjska, ale o semantykę słów *dobroć* i *dobrotá*. Wielka wartość, jaką kultura rosyjska przypisuje *žalosti* (która nie ma odpowiednika w języku polskim) pokazuje, że tak nie jest i że pomaganie cierpiącym było zawsze szczególnie cenione w Rosji. Ale 'dobrotá' i 'žalost" to są różne pojęcia. Różnymi pojęciami są też *dobrotá* i *dobroć*.

Korzenie historyczne i kulturowe polskiej 'dobroci'

W swojej książce *Kulturowe ramy zachowań społecznych* psycholog Paweł Boski stawia pytanie o wartości charakterystyczne dla polskiej kultury i psychologii społecznej i w swojej odpowiedzi akcentuje szczególnie „ludzką dobroć", w której widzi jeden z rdzennych wymiarów kultury polskiej.

Po dwudziestu latach doświadczeń badawczych humanizm w ramach kultury polskiej jawi się w sposób bardziej złożony niż początkowo. Zakłada on personalizację przestrzeni społecznej, wytyczającą obszar osób bliskich, wobec których obowiązują nas szczególne (partykularne) zasady *ludzkiej dobroci*.

Mówiąc o kulturotwórczej roli katolicyzmu w „genezie polskiej mentalności" Boski podkreśla przede wszystkim humanistyczny, personalistyczny i „macierzyński" – związany z kultem Matki Boskiej – profil polskiego katolicyzmu i jego wpływ na kształt polskiej kultury. Rozważania Boskiego na ten temat są tak ważne dla omawianego tu tematu, że przytoczę dłuższy fragment z jego książki:

Podstawowym argumentem za tezą o rodzajowym nacechowaniu danej religii są charakterystyki psychologiczne głównych postaci *sacrum*, określanych najczęściej w kategoriach ról rodzinnych (ojciec, syn, matka). W **katolicyzmie bardzo eksponowane jest znaczenie Matki Chrystusa, które w obszarze kultury polskiej rozwinęło się w kult maryjny na skalę niespotykaną nawet w innych, tradycyjnie katolickich krajach.**

Początki kultu maryjnego sięgają średniowiecza (np. hymn *Bogurodzica Dziewica*); w postaci skrystalizowanej liczy on przynajmniej 350 lat; począwszy od obrony Częstochowy i koronowania Matki Boskiej na Królową Polski przez Jana Kazimierza podczas wojen szwedzkich (1656). W czasach współczesnych odnowienie kultu wiąże się z obchodami milenijnymi, których program nakreślił Prymas Tysiąclecia, kardynał Stefan Wyszyński w formie nowenny jasnogórskiej i wędrówki ikony Czarnej Madonny po kraju. Były to obchody 1000-lecia konkurencyjne wobec tych, które firmowały władze PRL. Maryjność katolicyzmu została wreszcie utrwalona w okresie pontyfikatu Jana Pawła II, z rozszerzeniem poza Polskę, zwłaszcza w postaci Matki Boskiej Fatimskiej.

Godna podkreślenia jest konkretyzacja kultu w postaci wielości lokalnych wcieleń Matki Bożej. Parafie pod jej wezwaniem starają się nadać większe znaczenie lokalnej Maryi (np. przez koronowane obrazu, podniesienie kościoła do rangi bazyliki, tradycję pielgrzymek); prototypem jest oczywiście Matka Boska Częstochowska. **W każdej postaci jest to kult miłosiernej bogini opiekunki, dającej wsparcie emocjonalne w życiowych trudnościach i oddalającej katastrofy jednostki, rodziny bądź większej wspólnoty (ojczyzny). W konsekwencji, profil psychologiczny polskiego katolicyzmu przedstawia się jako religia macierzyńska, opiekuńcza, wspierająca człowieka w jego trudnych chwilach i słabościach**, a nie w działaniach przedsiębiorczych, nakierowanych na osiągnięcia. [podkreślenia moje, A.W.]

Być może jest to zwykły przypadek, że Maryja ze średniowiecznego hymnu polskiego to *Bogurodzica Dziewica* raczej niż *Matka Boska*, ale nawet gdyby tak było, byłby to przypadek znamienny. W innych językach europejskich o Maryi mówi się zwykle potocznie jako o *Pannie*, *Dziewicy* czy *Pani*: *Our Lady* w języku angielskim, *La Madonna* we włoskim, *La Sainte Vierge* we francuskim, *die Jungfrau Maria* w niemieckim. Na przykład:

I had been praying to Our Lady for strength and perseverance. (Thomas Merton, *A Search for Solitude: Journals 1952–1960* (1996), vol. 3, p. 25)
'Modliłem się do Naszej Pani o siłę i wytrwałość.'

„Devotion to Our Lady." (Gerard Manley Hopkins, *Poetry and Prose*, 1995, p. 203)
'Nabożeństwo do Naszej Pani.'

Natomiast w Polsce, przynajmniej od czasów obrony Częstochowy i rozpowszechnienia się kultu Matki Boskiej Częstochowskiej, Maryja matka Jezusa stała się w polskim potocznym użyciu językowym przede wszystkim *Matką Boską*. Jednocześnie ta *Matka Boska* stała się w szeroko rozpowszechnionym sposobie myślenia „matką ludzi", „serdeczną matką, opiekunką ludzi" (jak to ujmuje popularna polska pieśń religijna *Serdeczna Matko*).

Posuwając się szlakiem rozważań Boskiego, można wysunąć hipotezę, że to właśnie *Matka Boska* stała się w kulturze polskiej prototypem nastawienia

serca i woli, które znalazło swoje odzwierciedlenie w pojęciu 'dobroć', to znaczy w semantyce słowa *dobroć* tak jak się go używa we współczesnym języku polskim. O roli, jaką odegrał tutaj najprawdopodobniej kult Matki Boskiej Częstochowskiej, dobrze świadczy znany wiersz Lechonia:

O Ty, której obraz widać w każdej polskiej chacie
I w kościele i w sklepiku i w pysznej komnacie,
W ręku tego, co umiera, nad kołyską dzieci,
I przed którą dniem i nocą wciąż się światło świeci.
Która perły masz od królów, złoto od rycerzy,
W którą wierzy nawet taki, który w nic nie wierzy,
Która widzisz z nas każdego cudnymi oczami,
Matko Boska Częstochowska, zmiłuj się nad nami! [...]

Jest też rzeczą znamienną, że tradycyjne polskie modlitwy i pieśni maryjne z reguły przedstawiają obraz Maryi jako, przede wszystkim, „opiekunki ludzi", „Serdecznej Matki", u której „serce otwarte każdemu, a osobliwie, nędzą strapionemu". Często pojawia się w takich tekstach maryjnych słowo *dobroć*. Przytoczę dwa bardzo charakterystyczne przykłady – fragmenty z dwóch popularnych pieśni maryjnych:

Idźmy tulmy się jak dziatki
Do serca Maryi Matki, [...]
Ach to serce dobroć sama
Najczulszej z córek Adama.

Do Ciebie Matko szafarko łask
Błagalne pienia wciąż płyną
Twa dobroć świeci nad słońca blask
Nadzieją Tyś nam jedyną.

Maryja Matka jest pomyślana w tych pieśniach jako matka ludzi, czuła, kochająca i chętna do pomocy („szafarko łask"). Jest to obraz zgodny z semantyką słowa *dobroć*, z jego trzema kluczowymi elementami: „serce" (dobre uczucia), wola, działanie. Ten sam utrwalony w tradycji polskiej i w języku obraz Maryi przejawia się też w wykrzykniku *Matko Boska!*, który wyraża trwogę, jakby instynktowne szukanie pomocy (jak na przykład w zdaniu z powieści Leona Kruczkowskiego: „Matko Boska! A cóż wy wójcie wyrabiacie!", przytoczonym przez *Słownik* Doroszewskiego).

Chociaż na pierwszy rzut oka może się wydawać, że ten wykrzyknik ma swoje paralele w innych językach europejskich, bliższe przyjrzenie się rzeczy pokazuje, że są to podobieństwa powierzchowne. Na przykład włoskie wyrażenie *Madonna mia!* (dosłownie „Pani moja!") nie nazywa Maryi „matką", a poza tym nie wyraża trwogi, jak *Matko Boska!*, ale, jak to ujmują włoskie słowniki, zniecierpliwienie, niezadowolenie itp. Ilustrują to między innymi przykłady podawane w tych słownikach:

Madonna mia, che schifo. (*Madonna mia*, jakie to paskudne)

Madonna mia, che è brutto. (*Madonna mia*, ależ on jest brzydki.)

Madonna mia, e che ho ditto! piagnucolo poi. (*Madonna mia*, a co ci mówiłem! popłakiwał potem.)

Madonna, che confusione in questa stanza! (*Madonna mia*, co za bałagan w tym pokoju!)

Madonna, com'è lunga questa attesa! (*Madonna mia*, jak długo się tu czeka!)

Madonna! Che spavento mi hai fatto! (*Madonna mia*! Ależ mnie przestraszyłeś!)

Santa Madonna! (*Madonna* Święta!)

Madonna benedetta! Ma dove si va trovare la legna a quest'ora? (*Madonna* błogosławiona! Gdzież tu można znaleźć drwa o takiej porze?)

Takie zniecierpliwione wyrażenia wykrzyknikowe mają pewną paralelę w polskim wyrażeniu *Jezus Maria*. Ale intonacja wykrzyknika *Matko Boska!* jest inna: sugeruje ona poważny przestrach, poczucie bezradności i potrzeby pomocy.

Więc chociaż okrzyk *Matko Boska!* stał się częścią języka polskiego i jest używany zarówno przez ludzi wierzących jak i niewierzących, zakodowana w nim postawa uczuciowa wywodzi się z polskiej tradycji maryjnej, z jej wizerunkiem „serdecznej matki", której serce to „dobroć sama".

Angielskie słowo *kindness*

Jak już wspomniałam, słownik polsko-angielski Fisiaka przypisuje słowu *dobroć* dwie angielskie glosy, *goodness* i *kindness*. Istotnie, w wielu kontekstach, w których nie dałoby się przetłumaczyć słowa *dobroć* na *goodness*, można by użyć słowa *kindness*. Ale z kolei słowa *kindness* w wielu kontekstach nie można by przetłumaczyć na polski słowem *dobroć*. Oto parę przykładów z korpusu Cobuild, Bank of English:

It would be an act of kindness to leave her alone.
'Byłoby aktem ?dobroci (*kindness*) zostawić ją samą.'

... small thank you for your great kindness yesterday
'mały znak wdzięczności za twoją wielką ?dobroć (*kindness*) wczoraj.'

[I] will do all that is possible to repay your kindness.
'Zrobię wszystko co w mojej mocy, żeby odwdzięczyć ci się za twoją ?dobroć (*kindness*)'.

I will never forget the kindness we received in those difficult days.
'Nigdy nie zapomnę ?dobroci (*kindness*), jaką otrzymaliśmy w tamtych trudnych dniach.'

... small words of kindness.
'małe słowa ?dobroci (*kindness*).'

Lucy ... felt that the kindness of strangers was reserved for others, not for her.
'Lucy ... czuła, że ?dobroć (*kindness*) ludzi obcych była zarezerwowana dla innych, nie dla niej.'

Jak widać z tych przykładów, słowo *kindness* odnosi się przede wszystkim do określonych dobrych uczynków, dokonanych przez kogoś w pewnych sytuacjach raczej niż do stałej skłonności, uczuciowej i wolitywnej, przejawiającej się w dobrych uczynkach wobec kogoś innego.

W swoim wierszu *Przyczynek do statystyki* Wisława Szymborska pisze o nielicznych ludziach (na stu „czterech, no może pięciu"), „dobrych zawsze, bo nie potrafią inaczej". Chociaż Szymborska użyła tu słowa *dobry* raczej niż *dobroć*, jej sformułowanie jest przyczynkiem nie tylko do statystyki, ale i do semantyki wartości, w tym również *dobroci*. Słowo *dobroć* sugeruje, że ten, komu można taką cechę przypisać, chce robić dobrze dla innych, bo „nie potrafi inaczej" – po prostu takie ma serce. Nie ma takiej implikacji w znaczeniu słowa *kindness*.

Trudno mówić po polsku o „aktach dobroci" czy „małych słowach dobroci", bo słowo *dobroć* sugeruje, że chodzi o „serce", a nie tylko o akty czy słowa. Nie mówi się też po polsku o dobroci „otrzymanej" od kogoś, podczas kiedy zwroty takie jak *the kindness we received from you* są częste. Trudno też przetłumaczyć na język polski częsty angielski zwrot *the kindness of strangers*, bo polski zwrot „dobroć obcych" sugerowałby, że chodzi o inherentną dobroć jakichś obcych osób, a nie o pomoc czy życzliwość zaznaną od osób obcych w pewnych sytuacjach.

To nie znaczy, że *kindness* odnosi się *tylko* do pewnego postępowania, a mianowicie do świadczenia innym ludziom dobra, na dużą czy małą skalę, w określonych sytuacjach. Chodzi też o motywację, jaką mówiący przypisuje osobie, której postępowanie postrzega poprzez pryzmat słowa *kindness*. Tę motywację pokazuje „scenariusz myślowy" przedstawiony w komponentach (c)–(f). Nie ma takiego – ani żadnego innego – scenariusza myślowego w eksplikacji słowa *dobroć*, która wiąże znaczenie tego słowa bezpośrednio z pewnymi uczuciami i „chceniami", a więc widzi za nim postawę mniej refleksyjną niż ta wpisana w znaczenie słowa *kindness*.

Opierając się na tych rozważaniach, a także na analizie pojęcia *kind* przeprowadzonej przez Catherine Travis (1997), zaproponowałabym następującą eksplikację słowa *kindness*:

kindness

a. może być tak:
b. ktoś robi coś dobrego dla kogoś innego, bo ten ktoś tak myśli o tym kimś innym:
c. „wiem, że mogę zrobić dla tego kogoś coś dobrego
d. jednocześnie wiem, że mogę tego nie zrobić
e. chcę to zrobić
f. chcę, żeby ten ktoś czuł coś dobrego, nie chcę, żeby ten ktoś czuł coś złego"
g. dobrze jest, jeśli ktoś tak robi, bo tak myśli

Jak wiele innych angielskich słów i wyrażeń, wyeksplikowane tu pojęcie sugeruje uwagę dla uczuć innych ludzi raczej niż chęć wyrażania własnych (Wierzbicka 2001). Chęć działania dla dobra innych ludzi (świadczenia im przysług itp.) jest tu przedstawiona jako płynąca bardziej z uważnej myśli o drugim człowieku i jego potencjalnych uczuciach niż z własnych dobrych uczuć skierowanych na tego człowieka.

W sferze współczesnego języka angielskiego to *kindness* raczej niż *goodness* uznawana jest powszechnie za wielką wartość. Jedno ze zdań przytoczonych w korpusie Cobuild pod hasłem *kindness* mówiące o tym, „co jest w ludziach najlepsze" (*what is best in human beings*) wymienia tutaj *tolerance, kindness, generosity, love* – z wyjątkiem ostatniego słowa *love* wszystkie nieprzetłumaczalne na język polski (bo wbrew pozorom, nawet *tolerance* to nie zupełnie to samo, co *tolerancja*).

Brak pojęcia 'kindness' w kulturze polskiej dobrze odzwierciedla komentarz Ewy Hoffman, która jako trzynastoletnia dziewczynka musiała rozpocząć życie w nowym języku w Kanadzie, i którą zafrapowało między innymi obce jej angielskie pojęcie 'kindliness' (zob. Besemeres 2002: 51).

> Angielskie słowa nie zaczepiają się u mnie o nic. Próbuję, naumyślnie, wybrać kilka dopasowanych do sytuacji. Czy ci ludzie są *pleasant* (mili) czy *dull* (nudni)? *Kindly* czy *silly* (niemądrzy)? Słowa pływają w niepewnej przestrzeni. Przychodzą one z części mojego mózgu, która może produkować etykietki, ale która nie ma związku z moimi instynktami, szybkimi reakcjami, wiedzą. Nawet najprostsze przymiotniki powodują zamieszanie w moim umyśle. Za angielską 'kindliness' kryje się cały system moralności, a system, w którym 'kindness' jest wartością całkowicie pozytywną. Polska 'kindness' ma w sobie malutki element ironii.

Nie jest zupełnie jasne, co Hoffman ma na myśli, kiedy mówi *Polish kindness*, 'polska *kindness*', bo jak sama słusznie zauważa, słowo *kindness* nie ma odpowiednika w języku polskim. Co więcej jednak, pojęcie 'kindness' nie ma swojego odpowiednika w polskich pojęciach i polskich wartościach, i dlatego słowo *kindness* „nie ma się o co zaczepić". Element ironii, który Hoffman wspomina, bierze się zapewne właśnie stąd, że *kindness* jest czymś innym i w jej odczuciu bardziej refleksyjnym i mniej z serca płynącym niż *dobroć*. Pewną rolę odgrywa tu także zapewne wpisany w znaczenie słowa *kindness* komponent myślowy „wiem, że mogę tego nie zrobić".

Nie chodzi tu na pewno tylko o semantykę leksykalną, chodzi też o pewne skrypty kulturowe. W języku angielskim i w kulturze anglosaskiej szeroko rozpowszechnione są normy kulturowe, które zachęcają do dziękowania różnym ludziom za okazaną nam przez nich, z ich własnej inicjatywy, dobrą wolę i pomoc i słowa *kind* i *kindness* odgrywają tutaj szczególnie ważną rolę. Używa się ich powszechnie nawet w stosunku do bardzo drobnych oznak życzliwości i dobrej

woli. Współczesne znaczenie leksykalne słowa *kindness* jest z tymi skryptami blisko związane.

Rzecz charakterystyczna, że w anglojęzycznej literaturze naukowej, w szczególności w biologii ewolucyjnej, słowo *kindness* zrobiło ostatnio wielką karierę i odpowiadające mu pojęcie jest nieraz reifikowane i absolutyzowane. Ilustrują to na przykład następujące cytaty z prac znanego biologa Orena Harmana (pierwszy z nich to tytuł jego niedawno wydanej książki):

Oren Harman, 2010, *The Price of Altruism: George Price and the search for the origins of kindness*. New York: Norton.

'Cena altruizmu: George Price i poszukiwanie korzeni *kindness*'

"...using Darwin's great insight to penetrate the system of kindness, Price came to see what had eluded many before him." (Harman p. 4)

'Price wykorzystywał idee Darwina do tego, żeby przeniknąć tajemnicę *kindness*.'

"This is the timeless story of the search for the origins of kindness" (Harman, p. 5)

'Długa historia poszukiwania korzeni *kindness*.'

Wartość skonstruowana przez współczesny język angielski przy pomocy pojęcia 'kindness' jest tutaj traktowana jako pewne biologiczne uniwersalium, którego przejawy znaleźć można nawet w świecie zwierzęcym.

Biolog, który myśli o świecie w kategoriach, jakie podsuwa mu język polski, byłby zapewne bardziej skłonny pytać o korzenie ewolucyjne 'dobroci'. Nie chodzi tu bynajmniej o lansowanie relatywizmu czy negowanie zarodków czegoś takiego jak 'kindness' albo 'dobroć' w świecie zwierzęcym. Chodzi raczej o zwrócenie uwagi, że jeśli jest tu jakieś uniwersalium biologiczne, to nie da się go zidentyfikować przy pomocy pojęć specyficznych dla jednego języka i jednej kultury takich jak na przykład 'kindness'. Użycie NSM zmusza badacza do stawiania pytań kulturowo bardziej neutralnych i do szukania odpowiedzi bardziej precyzyjnych. Czy mowa jest o tym, że ktoś „czuje coś dobrego" dla kogoś innego? Czy o tym, że ktoś „chce robić coś dobrego dla kogoś innego"? Czy chodzi o to, żeby ktoś inny nie czuł czegoś złego? A może jeszcze o coś innego?

Warto też odnotować, że słowo *kindness*, którego znaczenie reifikowane jest nieraz we współczesnej biologii (i nie tylko biologii), zmieniło swoje znaczenie w języku angielskim w ciągu ostatnich dwustu lat. Na przykład filozof osiemnastowieczny David Hume pisał o czymś, co określał jako *kindess*, tak:

I learn to do service to another, without bearing him any real kindness, because I foresee that he will return my service, in expectation of another of the same kind. (David Hume, 1739)

'Uczę się oddawać usługi innym, nie dlatego, że żywię dla nich jakąś rzeczywistą *kindness*, ale dlatego, że oczekuję, że mi się odwdzięczą tym samym.'

Dzisiaj już by się tak słowa *kindness* nie użyło: 'kindness' nie jest dzisiaj czymś, co można 'żywić' (*bear*) wobec kogoś innego, ale czymś, co się komuś

innemu okazuje (*shows*). Okazuje się, że to, co się dzisiaj nazywa słowem *kindness*, to wartość specyficzna nie tylko dla jednego języka i kultury, ale także dla jednej epoki.

Historia semantyczna słowa *kindness* zasługuje na szczegółowe zbadanie, bo mogłaby rzucić cenne światło na zmiany w myśleniu o wartościach, jakie zaszły w świecie anglojęzycznym w ciągu ostatnich stuleci. To samo powiedzieć można o historii semantycznej polskiego słowa *dobroć*.

Rosyjskie słowo *žalost'*

Rosyjski filozof chrześcijański Władimir Sołowiew uważał 'żalost'' za fundamentalną wartość etyczną. Pisał na przykład:

„Żalost' to podstawa moralnego stosunku do innych istot ludzkich i do żywych stworzeń w ogóle." (Solov'ev 1966, t. 7, s. 57)

„*Žalost'* to jest dobro; człowieka, który przejawia to uczucie, nazywa się dobrym." (Solov'ev 1966, t. 8, s. 960)

Psycholog społeczny Geoffrey Gorer (1949: 165) pisał o rosyjskiej 'żalości' tak:

Ze wszystkich czułych uczuć, jakie Rosjanie wyrażają |...| najbardziej dramatyczna jest miłość, ale o wiele bardziej rozpowszechnione jest to, co Rosjanie określają słowem *žalost'* |...| Nie ma słowa angielskiego, które by niosło ze sobą te same konotacje. Oznacza ono zrozumienie i współczucie dla moralnego i duchowego cierpienia, jakie przeżywają inni ludzie.

Warto też odnotować, co powiedziała w rozmowie z Czesławem Miłoszem rosyjska pisarka Tatjana Tołstaja. Miłosz zapisał w swoim dzienniku, że mówił pisarce o współczuciu w jej opowiadaniach. Jej odpowiedź: „Żalost'. Cóż innego nam pozostaje, biednym istotom ludzkim, jeśli nie *žalost'*?" (Miłosz 1990: 169).

Na kluczowe miejsce 'żalości' w tradycyjnej rosyjskiej hierarchii wartości wskazuje między innymi wysoka częstotliwość słowa *žalost'* wśród rosyjskich słów-wartości. Ilustrują to dane porównawcze z Rosyjskiego Korpusu Narodowego:

Žalost'	– 4786
Dobrotá	– 3348
Iskrennost'	– 2202
Čestnost'	– 2012
Terpimost'	– 867
Čelovečnost'	– 770
Mužestvo	– 4178
Otvaga	– 1240

Taka wysoka częstotliwość słowa *žalost'* we współczesnym materiale językowym jest tym bardziej uderzająca, jeśli się weźmie pod uwagę, że w czasach

sowieckich 'żalost'' była tępiona przez oficjalną ideologię i propagowany był slogan *žalost' unižaet čeloveka* 'żalost' poniża człowieka' (zob. Levontina 2004). Ten negatywny stosunek do 'żalosti'' lansowany przez oficjalną sowiecką ideologię dobrze ilustruje reakcja bohatera powieści Sołżenicyna *V kruge pervom* na pozytywne wzmianki o 'żalosti'' w *Notatkach etycznych* jego matki:

„Žalost'? Eto čuvstvo postydnoe i unizitel'noe dlja togo, kto žaleet, i dlja togo, kogo žalejut – tak vynes on iz školy, i iz žizni." (*V kruge pervom*, 1978, s. 65)

(Żalost'? To uczucie upokarzające i dla tego, kto je żywi dla kogoś innego, i dla tego, kto jest jego przedmiotem. Tak nauczano go w szkole, tak uczyło go życie.)

Jednak poza sferą oficjalnej ideologii sowieckiej w znaczenie słowa *žalost'* wpisana jest, po dziś dzień, ocena pozytywna (zob. Levontina 2004). W eksplikacji tego słowa podanej poniżej odpowiada tej ocenie komponent (h).

žalost'
a. może być tak:
b. ktoś często tak myśli o innych ludziach:
c. „bardzo złe rzeczy mogą się dziać wszystkim ludziom
d. wszyscy ludzie mogą czasami czuć z tego powodu coś bardzo złego"
e. kiedy ten ktoś tak myśli o innych ludziach, ten ktoś czuje wobec nich coś dobrego
f. ten ktoś nie może wtedy tak nie czuć
g. ludzie mogą tak myśleć o wszystkich żywych stworzeniach
h. dobrze jest, jeśli ktoś tak myśli, dobrze jest, jeśli ktoś tak czuje

W swoim szczegółowym porównaniu znaczenia słowa *žalost'* ze znaczeniami pokrewnych semantycznie słów *sočuvstvie*, *sostradanie* i *učast'e*, Lewontina (2004) podkreśla między innymi, że *žalost'* sugeruje uczucie intensywne i niekontrolowane, skierowane na ludzi, o których się myśli – niekoniecznie obecnych, niekoniecznie żywych, niekoniecznie cierpiących (zob. też Wierzbicka 1992, 165–167).

Profil semantyczny *žalosti*, jaki się wyłania ze studium Levontinej (a także z uwag Sołowiowa), wydaje się zgodny z zaproponowaną tu eksplikacją. Komponent (b) tej eksplikacji mówi o „wszystkich ludziach" (a nie o „kimś innym"), komponent (f) zgodny jest z uwagami o intensywności i „żywiołowości" *žalosti*, komponent (g) pokazuje, że *žalost'* może być rozciągana z ludzi na wszelkie żywe stworzenia, a komponent (h) wyraża pozytywne wartościowanie, które Levontina wiąże z chrześcijańskimi korzeniami tego pojęcia i ze związaną z nimi „miłością do słabego człowieka" (s. 330).

Warto tu jednak podkreślić, że specyfika semantyczna rosyjskiej *žalosti* prawdopodobnie ma swoje korzenie nie tyle w chrześcijaństwie w sensie ogólnym, ile w specyfice religijnej i kulturowej prawosławia. Wartość uniwersalnego 'współczucia' (*žalosti*) dla wszystkich ludzi (a nawet wszystkich stworzeń) wiąże się,

jak się wydaje, z prawosławnym naciskiem na 'soborność', a także z charakterystyczną dla prawosławia nadzieją na powszechne zbawienie (zob. np. Bulgakov 1976: 126–127, 134–135; zob. też Wierzbicka 1992). Te związki między semantyką, religią i kulturą 'żalosti' zasługują na szczegółowe zbadanie.

Literatura

Apresjan Jurij (red.), 2004, *Novyj ob'jasnitel'nyj slovar' sinonimov russkogo jazyka*, Moskva–Vienna: Jazyki Slavjanskoj Kul'tury, Wiener Slavistischer Almanach.

Basinskij Pavel, 2011, *Lev Tolstoj: Begstvo iz Raja*, Moscow: „Ast Astrel".

Besemeres Mary, 2002, *Translating One's Self: Language and selfhood in cross-cultural autobiography*, Oxford–Bern: Peter Lang.

Boski Paweł, 2009, *Kulturowe ramy zachowań społecznych: podręcznik psychologii międzykulturowej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bulgakov Sergius, 1976, [in:] *A Bulgakov Anthology*, eds. James Pain, Nicolas Zernov, Philadelphia: Winchester press.

COBUILD Corpus, Bank of English, http://www.collins.co.uk/books.aspx?group=153.

Collins Cobuild English Language Dictionary, 1991, London: Harper Collins.

Fisiak Jacek, 1996, *Collins słownik angielsko-polski* (Collins English-Polish Dictionary), Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza.

Gerard Manley Hopkins Poems and Prose, 1995, London: David Campbell.

http://yandex.ru/yandsearch?text=%22действенная+доброта%22&lr=21211.

Gorer Geoffrey, 1949, *Some aspects of the psychology of the people of Great Russia*, "The American Slavic and East European Review", 8.3, 155–166.

Hachette Dictionnaire du Francais, 1987, n.p. Hachette.

Harman Oren, 2010, *The Price of Altruism: George Price and the search for the origins of kindness*, New York: Norton.

Hatzfeld Adolphe et al., 1964, *Dictionaire General de la Language Francais*, n.p., Delagrave.

Hoffman Eva, 1989, *Lost in translation: A life in a new language*, New York: Dutton.

Hoffman Eva, 1995, *Zagubione w przekładzie*, tłum. z angielskiego Michał Ronikier, Londyn: Aneks.

Hume David, 1978 [1739], *A Treatise of Human Nature*, Oxford, England: Clarendon.

Le Grand Robert, 1986, Paris: Dictionnaires Le Robert.

Levontina Irina B., 2004, *Zhalost'*, [w:] Apresjan (red.), 327–331.

Longman Dictionary of the English Language, 1984, Harlow, Essex, England: Longman.

Merton Thomas, 1996, *A search for Solitude: Journals 1952–1960*, 3, 25.

Miłosz Czesław, 1990, *Rok myśliwego*, Paris: Instytut Literacki.

Nacional'nyj korpus russkogo jazyka [Rosyjski Korpus Narodowy], http://www.ruscorpora.ru/ (Russian National Corpus).

Oxford English Dictionary Online, 2011, Oxford: Oxford University Press.

SJP, 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 1–11, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Solov'ev Vladimir, 1966–1970, *Sobranie sočinenij*, 14 vols, St Petersburg: Prosveščenie / Brussels, Foyer Oriental Chrétien.

Travis Catherine, 1997, *Kind, considerate, thoughtful: A semantic analysis*, "Lexicos", 7, 130–152.

Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-specific Configurations*, New York: Oxford University Press.

Wierzbicka Anna, 2001, *A culturally salient Polish emotion: Przykro (pron. pshickro)*, [in:] *Emotions in Crosslinguistic Perspective*, eds. Jean Harkins and Anna Wierzbicka, Berlin: Mouton de Gruyter.

Wierzbicka Anna, 2006, *Semantyka: Jednostki elementarne i uniwersalne*, tłum. z angielskiego Adam Głaz, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

POLISH "VALUE WORDS" IN COMPARATIVE PERSPECTIVE: *DOBROĆ*

The article deals with the Polish word *dobroć* in comparative perspective. An assumption is made that an especially precious source of insight into the values of a given society are the key words used in that society. One of such words in Polish society is *dobroć*. By analyzing the word's semantics, the author shows the differences between that word and its closest equivalents in a few European languages: the English *goodness*, the French *bonté* or the Russian *dobrotá*. In the Polish hierarchy of values, *dobroć* ranks high as a positive human feature, manifested in people's feelings, will and actions. The English *goodness* (derived from the adjective *good*) differs from the Polish *dobroć* in that it does not imply good feelings towards other people. The French *bonté*, in turn, although used in reference to people who want to do and actually do good things for others, it does not, in contrast to *dobroć*, imply emotional overtones. On the other hand, the Russian *dobrotá* differs from *dobroć* in that it is primarily used in reference to someone's emotional attitude towards others (expressed in one's facial appearance or the tone of voice) but not actions. The author hypothesizes that *bonté* does not contain the emotional component (present in *dobroć*), and that *dobrotá* does not contain the element of action (present in *dobroć* and *bonté*). Neither does *dobrotá* occupy the central position among Russian values: that place is reserved for *žalost'*, an axiological category without a Polish equivalent. Similarly, in contemporary English-speaking cultures greater importance is attached to *kindness* than to *goodness*.

Having discussed the semantics of *dobroć*, the author inquires into the historical and cultural origin of the associated concept and attempts to explain its uniqueness. A hypothesis is put forward that in Polish culture the attitude of the heart and will, reflected in the concept of 'goodness', finds its prototype in the figure of the Virgin Mary.

Agnieszka Mikołajczuk
(Warszawa)

Mówiąc o uczuciach: między naturą i kulturą. O podstawach konceptualizacji uczuć w kontekście semantycznych badań porównawczych

Artykuł stanowi przegląd najważniejszych propozycji metodologicznych, sformułowanych przez badaczy zajmujących się konceptualizacją uczuć. Przedstawione w nim ujęcia, powstałe na gruncie trzech dyscyplin naukowych – psychologii, antropologii kulturowej i lingwistyki – są rozpatrywane w kontekście pytania o relacje między wpływem natury a oddziaływaniem kultury na utrwalone w różnych językach sądy o uczuciach. Referowane tezy zostały zilustrowane przykładami reprezentującymi kategorie GNIEWU, STRACHU, RADOŚCI i WSTYDU. Sporo uwagi poświęcono możliwościom ustalenia, co w językowych obrazach uczuć stanowi „artefakt kulturowy", co zaś wynika z ogólnoludzkiego doświadczenia i z fizycznego wyposażenia człowieka. Autorka wskazuje na problematyczność rozróżnienia między tym, co relatywne, a tym, co uniwersalne w językowej konceptualizacji uczuć. Opowiada się za drobiazgowym badaniem kompleksów pojęciowych, które kryją się za ich nazwami w różnych językach, i porównywaniem ich ze sobą, z uwzględnieniem szerszego kontekstu kulturowego i psychologicznego.

Sposoby mówienia o uczuciach w różnych językach są na pierwszy rzut oka bardzo różne – każda społeczność językowa dysponuje własnym repertuarem nazw uczuć i związków frazeologicznych oraz norm ich używania, zatem zdawałoby się, że zróżnicowanie kulturowe jest tu nieuniknione. Z drugiej strony jednak można przypuszczać, że przynajmniej pod częścią tych różnorodnych wyrażeń językowych kryją się podobne, a niekiedy wręcz te same pojęcia, skoro wszyscy ludzie są obdarzeni przez naturę takim samym ciałem i podobnym zestawem podstawowych potrzeb oraz zasobem możliwych rodzajów doświadczeń, które wiążą się z zaspokajaniem owych potrzeb. Dlatego pytanie o relację między wpływem natury i kultury na rozumienie uczuć wydaje się pytaniem

uzasadnionym w analizie języka emocji i w badaniach nad pojęciami uczuć wykorzystywanymi przez różne społeczności językowo-kulturowe. Takie pytanie postawimy sobie na wstępie tego artykułu.

Za Claudem Lévi-Straussem możemy przyjąć, że:

> **Naturę**[1] stanowi to wszystko, co jest w nas dziedzictwem biologicznym, **kulturę**, na odwrót, to wszystko, co mamy z tradycji zewnętrznej [...], wszystkie zwyczaje lub umiejętności nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa. Istnieją więc tutaj dwa wielkie porządki faktów, jeden, dzięki któremu wiążemy się ze światem zwierzęcym przez to wszystko, czym jesteśmy z samego faktu naszych narodzin i cech, jakie nam przekazali nasi rodzice i przodkowie, cech odnoszących się do biologii, czasem do psychologii. Z drugiej strony cały ten sztuczny świat, świat, w którym żyjemy jako członkowie społeczeństwa. (Lévi-Strauss 1991: 13)

Tym, co ów świat kultury reprezentuje najlepiej, jest język jako „najbardziej zasadniczy fakt kulturowy" – nabywany w procesie wychowania, będący więc częścią kultury, i używany w procesie socjalizacji i „kulturyzacji", stając się „uprzywilejowanym środkiem, dzięki któremu przyswajamy kulturę naszej grupy" (zob. Lévi-Strauss 1991: 14). Zapisane w języku pojęcia, także pojęcia uczuć, mogą zatem stać się obiektem badań lingwisty jako wytwory kultury danej społeczności językowej. A skoro przeżycia psychiczne stanowią składnik ludzkiej psychiki, są one ważnym obiektem badań psychologów, odwołujących się do źródeł natury. Język uczuć tworzy więc wspólny obszar zainteresowań lingwistów i psychologów, ale nie tylko.

O tym, że fenomen uczuć stanowi współcześnie przedmiot badań wielu dyscyplin naukowych świadczą liczne publikacje o nachyleniu interdyscyplinarnym. Warto wymienić w tym miejscu m.in. tomy zbiorowe, które ukazały się ostatnio w Polsce w tłumaczeniu (z języka angielskiego) – zwłaszcza *Natura emocji* (Ekman, Davidson 1998) i *Psychologia emocji* (Lewis, Haviland-Jones 2005), jednoczące psychologów, w tym psychologów kulturowych, oraz antropologów, socjologów i neurobiologów w zgłębianiu tajemnic uczuć. Na uwagę zasługują też prace w oryginale tworzone po polsku, np. *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata* (Duszak, Pawlak 2003), *Anatomia szczęścia: emocje pozytywne w językach i kulturach świata* (Duszak, Pawlak 2005) czy *Fenomen radości* (Grzegorczyk, Grad, Szkudlarek 2006) – łączące wysiłki filozofów, literaturoznawców i kulturoznawców oraz lingwistów w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o naturę uczuć i biologiczne podstawy przeżyć, ich rolę w życiu jednostek i grup społecznych, sposób ich rozumienia i związek z językiem, kulturą, systemami wartości. Nazwiska takich badaczy, jak Anna Wierzbicka, Zoltán Kövecses i George Lakoff oraz Iwona Nowakowska-Kempna powinny zostać tutaj także przywołane na dowód tego, że interesujący nas przedmiot rozważań zajmuje ważne miejsce w praktyce badań lingwistycznych. W ar-

[1] Podkreślenia pochodzą od autorki tekstu.

tykule skoncentruję się na koncepcjach sprawdzanych empirycznie przez psychologów i antropologów oraz językoznawców.

Problem „emocji podstawowych"

Jak już zostało to zasygnalizowane, jednym z najważniejszych pytań motywujących badania porównawcze nad uczuciami jest pytanie o to, na ile uniwersalne (i bliższe naturze), a na ile zróżnicowane kulturowo są różne rodzaje przeżyć opisywane (i rozpoznawane) w różnych językach i kulturach.

Wśród znacznej liczby psychologów – zwłaszcza w pracach Paula Ekmana, W.V. Friesena, C.E. Izarda, Richarda Lazarusa, Jaaka Panksеppa i in. (zob. m.in. Ekman, Davidson 1998; Lewis, Haviland-Jones 2005) – dominuje pogląd, zgodnie z którym istnieje ograniczony **zbiór emocji podstawowych** dostępnych każdemu człowiekowi, czyli takich, które:

a) są wspólne wszystkim ludziom – ujawniają się najwcześniej w ontogenezie i są rozpoznawalne niezależnie od kultury;

b) są wrodzone, ewolucyjnie umotywowane;

c) można je zaobserwować także u zwierząt wyższych (np. małp, psów, słoni i in.);

d) obejmują specyficzne wzorce pobudzenia centralnego układu nerwowego i określone reakcje fizjologiczne oraz ekspresywne;

e) są mimowolne, szybko i automatycznie uruchamiane w odpowiedzi na określone rodzaje sytuacji;

f) wiążą się z rozpoznawalnymi niezależnie od kultury specyficznymi rodzajami zdarzeń interpretowanych jako zdarzenia sprawcze tych uczuć;

g) stanowią podstawę rozumienia innych, bardziej złożonych i kulturowo uwarunkowanych przeżyć (por. Keltner, Ekman 2005; Łosiak 2007).

Na listę emocji podstawowych badacze wpisują najczęściej od trzech do dziewięciu przeżyć. W języku angielskim odpowiadałyby im następujące określenia, stosowane m.in. przez Ekmana: 1. *anger*, 2. *fear*, 3. *sadness*, 4. *happiness*, 5. *surprise*, 6. *disgust* (i/lub *contempt*), 7. *shame*, 8. *love*, 9. *interest*. W polszczyźnie można je oddać za pomocą następujących określeń (stosowanych w tłumaczeniach, choć nie zawsze w pełni tożsamych): 1. *gniew / złość*, 2. *strach*, 3. *smutek*, 4. *radość / szczęście / zadowolenie*, 5. *zdziwienie / zaskoczenie*, 6. *wstręt / obrzydzenie* (i/lub *pogarda*), 7. *wstyd*, 8. *miłość*, 9. *zainteresowanie* (zob. m.in. Shweder, Haidt 2005: 509).

O uniwersalności sześciu pierwszych przeżyć świadczą, zdaniem badaczy, m.in. wyniki obserwacji i eksperymentów dotyczących powszechności rozpoznawalnych **mimicznych objawów** uczuć. Już Karol Darwin w 1872 roku w pracy

O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt wskazywał na istnienie sześciu uniwersalnych przeżyć: gniewu, strachu, smutku, radości, zdziwienia i obrzydzenia, rozpoznawalnych na podstawie obserwacji mimiki ludzi oraz zwierząt (zob. Darwin 1988). Sto lat później Paul Ekman zapytał niepiśmiennych mieszkańców Nowej Gwinei o uczucia, jakie rozpoznają w wyrazach twarzy białych Amerykanów prezentowanych im na fotografiach. Podobne badania były następnie modyfikowane i poszerzane o coraz to odleglejsze kultury, ostatnio na początku tego tysiąclecia za pośrednictwem „National Geographic" i Internetu – zyskały zasięg ogólnoświatowy (zob. Matsumoto, Ekman 2005). Na „wzorcowe" schematy mimiczne powołują się również lingwiści, np. Iwona Nowakowska-Kempna w pracy na temat językowej konceptualizacji uczuć (zob. Nowakowska-Kempna 2000: 189).

Zarówno w badaniach Nowakowskiej-Kempnej, jak i w wielu innych **kognitywnych** badaniach **językoznawczych** nad **metaforami i metonimiami pojęciowymi** (zapoczątkowanych przez Lakoffa i Kövecsesa) – prowadzonych drogą analizy semantycznej frazeologizmów i derywatów oraz z wykorzystaniem wiedzy o etymologii nazw uczuć w różnych językach – potwierdzona została istotna rola **objawów mimicznych** w konceptualizacji emocji i duża zgodność w obrazowaniu określonych kategorii przeżyć za pomocą podobnych wzorców mimicznych. Niech za przykład posłuży nam kategoria GNIEWU. Śledząc metonimiczno-metaforyczne podstawy opisywania gniewu w polszczyźnie za pomocą takich związków, jak: *ktoś poczerwieniał ze złości, zrobił się czerwony/purpurowy z gniewu / z wściekłości; ktoś zmarszczył czoło/brwi z gniewu, gniew wykrzywia czyjąś twarz, grymas złości; ktoś zgrzyta zębami ze złości, ktoś zaciska zęby/usta w gniewie; ktoś ma iskry/pioruny/płomień gniewu w oczach, oczy płoną komuś gniewem/nienawiścią*, dostrzegamy, że do mówienia o tym rodzaju uczuć wykorzystuje się odwołania do takich objawów, jak zaczerwienienie twarzy, marszczenie brwi i grymas twarzy, zaciskanie ust i zgrzytanie zębami oraz groźny wyraz oczu. Porównując to zestawienie z wynikami badań nad innymi językami, nie tylko europejskimi, musimy uznać bardzo dużą zgodność obrazowania (m.in. w języku szwedzkim, zbadanym przez Ewę Gruszczyńską, w języku chińskim, analizowanym przez Pawła Kornackiego, częściowo również w języku japońskim, co pokazuje prof. Romuald Huszcza, czy arabskim, opisywanym przez Marka Dziekana – zob. Duszak, Pawlak 2003). Tabela 1 przedstawia przykłady zaczerpnięte z trzech wybranych języków.

Badania porównawcze ujawniają jednak nie tylko zbieżność obrazowania tego rodzaju, potwierdzającą wspólnotę ludzkich doświadczeń i biologiczne podstawy przeżyć, pomagają bowiem także wychwycić **odmienności** (niekiedy zresztą motywowane odmiennymi czynnikami biologicznymi). I tak np. jako utrwalone językowo objawy uczuć w rodzaju gniewu niepotwierdzone powszech-

Tabela 1. Objawy mimiczne uczuć z rodziny GNIEWU w językach polskim, szwedzkim i chińskim (zob. Mikołajczuk 1998, 2003; Gruszczyńska 2003; Kornacki 2003)

	Język polski	Język szwedzki	Język chiński
1.	*X zrobił się czerwony/ purpurowy ze złości, z gniewu*	*Clownen rodnade av vrede* 'Klown poczerwieniał z gniewu'	*Nu de lian bozicu* 'tak *nu*, że twarz czerwieni się, a kark staje się gruby'
2.	X *zmarszczył czoło/ brwi z gniewu, grymas złości*	*Ide rynkade pannan i vrede* 'Ide zmarszczył czoło w gniewie'	*Nu de hengmei shu yan* 'tak *nu*, że brwi stają się poziome, a oczy pionowe' = 'marszczyć brwi i mrużyć oczy'
3.	X *zaciska usta w gniewie, zgrzyta zębami ze złości*	*Han skar tänder av vrede* 'Zgrzytał zębami z gniewu'	*Nu de yao yaqie chi* 'zaciskać zęby i zgrzytać nimi [w] *nu*'
4.	*pioruny/płomień gniewu w oczach*	*Stora ögonen glänste av vrede* 'Wielkie oczy błyszczały w gniewie'	*Nu de liang yan mao huo* 'tak *nu*, że oczy zieją ogniem'

nie odnotowano takie cechy wyglądu twarzy gniewnego człowieka, jak: w kulturze chińskiej – „długa twarz" (o czym wspomina Wierzbicka 1999a: 295); w języku afrykańskiego plemienia Zulu – zaczerwienienie oczu (Taylor, Mbense 1998: 203), a w języku arabskim – przekrwione oczy (Dziekan 2003: 146). Nawet jeśli objawy te mogą zostać rozpoznane i skojarzone z odpowiednimi uczuciami niezależnie od kultury (wspominał o nich Darwin), to właśnie dzięki faktom językowym dowiadujemy się, że dana społeczność specjalnie je wyróżniła, kodując w specyficznym dla siebie wyrażeniu językowym. Można tu mówić o **kulturyzacji** elementów świata przyrodniczego (tu: psychofizycznego) za pośrednictwem języka – jak to określa Jurij Łotman (2008: 22).

Z perspektywy teorii emocji podstawowych istotne dla ich wskazania jest występowanie nie tylko uniwersalnych wyrazów twarzy z nimi kojarzonych, ale także charakterystycznych **objawów fizjologicznych**. Z tego punktu widzenia ciekawe okazują się znowu badania nad kategorią GNIEWU w różnych językach, dla której kognitywiści odkryli powtarzalność obrazowania z odesłaniem do pojęć wątroby, żółci oraz krwi. Pokazuje to na przykładach języków japońskiego, chińskiego, angielskiego, węgierskiego i (częściowo też) wolof Zoltan Kövecses (1995). Potwierdzają też moje badania nad polszczyzną (Mikołajczuk 1998; 1999). Jednak przeciwko uznaniu tego faktu za dowód uniwersalności pewnych sposobów konceptualizacji i przeżywania uczuć opowiadają się Geeraerts i Grondelaers (1995), którzy twierdzą, że podobieństwa w językach europejskich związane z wykorzystaniem tych obrazów mają podłoże kulturowe. Jest to ich zdaniem ślad antycznej „teorii humorów" Hipokratesa, upowszechnionej w średniowiecznej Europie i żywej w potocznym myśleniu do połowy

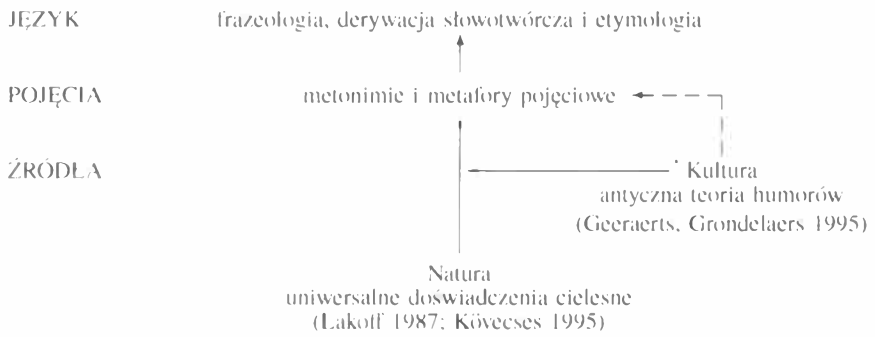
XIX w. Teoria ta łączyła temperament choleryczny z żółcią, wątrobą i zaburzeniem krwi.

Prześledzenie etymologii angielskich nazw odnoszących się do gniewu, gniewnych osób i zachowań – czego próbkę przedstawia tabela 2 – pozwoliło badaczom odkryć te niewidoczne już dla współczesnych użytkowników języka ślady dawnego, „humoralnego" myślenia o ludzkim organizmie i psychice.

Tabela 2. Ślady „teorii humorów" w językach angielskim i polskim

Język angielski (zob. Geeraerts, Grondelaers 1995)	Język polski (Mikołajczuk 1998, 1999)
– *choler* = żółć 'anger' – *gall* = żółć 'anger' – *rouse one's choler* = poruszyć czyjąś żółć 'to elicit anger' – *stir one's bile* = poruszyć czyjąś żółć 'to elicit anger' – *choleric* = żółciowy, *liverish* = wątrobowy, *splenetic* = śledzionowy 'irascible' – *hot-blooded* = gorącokrwisty, *fiery* = ognisty 'irascible'	– *choleryk, choleryczny* – *cholera kogoś bierze* – *poruszyć w kimś żółć* – *żółć kogoś zalewa* – *wylać na kogoś całą żółć* – *mieć coś na wątrobie* – *wątroba się w kimś przewraca* – *zapalczywy* – *gorąca krew* – *krewki* – *coś narobiło wiele złej krwi* – *napsuć komuś krwi*

Twierdzę jednak, że nie przeczy to tezie kognitywistów o „ucieleśnieniu" języka i związku tego obrazowania z doświadczeniem, teoria humorów bowiem jako wytwór kultury europejskiej mogła mieć podłoże w obserwacji ludzkiego ciała i emocji, a fakt, że podobne obrazowanie występuje również w wielu innych, egzotycznych dla Europejczyków językach, potwierdza istnienie wspólnych podstaw biologicznych, niezależnych od kultury. Teoria humorów byłaby zatem rodzajem uwarunkowanej kulturowo interpretacji tego, co w podstawowym zarysie jest możliwe do zaobserwowania w biologicznie uwarunkowanym psychicznym funkcjonowaniu człowieka (zob. rysunek 1).



Rysunek 1. Ciało i umysł – metonimie i metafory pojęciowe

Teoria artefaktów kulturowych w interpretacji pojęć emocjonalnych

Do pojęcia kulturowej interpretacji uczuć odwołuje się Anna Wierzbicka, polemizując z teorią emocji podstawowych. Sprzeciwia się ona uznawaniu anglojęzycznych nazw uczuć za określenia uniwersalnych, podstawowych emocji, rozpoznawalnych niezależnie od kultury i języka. Przywołując wyniki badań Ekmana nad rozpoznawalnością wyrazów twarzy w kulturach japońskiej, brazylijskiej, chilijskiej, argentyńskiej i północnoamerykańskiej (co pokazane jest na rysunku 2), Wierzbicka zwraca uwagę na brak pełnej zgodności i znaczną rozpiętość rozpoznań poszczególnych kategorii uczuć wśród reprezentantów przebadanych społeczności językowych. Uznaje to za jeden z dowodów wskazujących na to, że słowa angielskie (i związane z nimi pojęcia), takie jak *happiness, fear, surprise, anger, disgust* czy *sadness*, są **kulturowymi artefaktami**, wytworami społeczności anglojęzycznej, która w trakcie historycznego rozwoju wykształciła (i zapisała w swoim języku) ważne dla siebie kategorie pojęciowe uczuć, zabarwiając je właściwymi sobie systemami wartości, wiedzy i reguł działania.

Warto spojrzeć na fotografię podpisaną słowem *anger* na rysunku 2. Kövecses i Lakoff (1987) podkreślają w rozumieniu 'anger' nacisk na kontrolę przeżyć, co zgadza się z przedstawionym na zdjęciu obrazem. Jak jednak wykazały moje badania nad konceptualizacją tej kategorii uczuć w języku angielskim i polskim, aspekt kontroli nie jest tak mocno eksponowany w polszczyźnie i nie był – w dawnej angielszczyźnie (zob. Mikołajczuk 1998; 2003). Dziś przestarzały, a stosowany w odniesieniu do gniewu w języku staroangielskim i średnioangielskim rzeczownik *wrath* służył dawniej do mówienia o bardzo silnych przeżyciach, zwłaszcza Boga, władców, osób o wyższym statusie – jako „sprawiedliwych, słusznych" reakcjach na złamanie przez innych obowiązujących norm

	Happiness	Fear	Surprise	Anger	Disgust Contempt	Sadness
Japan	87	71	87	63	82	74
Brazil	97	77	82	82	86	82
Chile	90	78	88	76	85	90
Argentina	94	68	93	72	79	85
United States	97	88	91	69	82	73

Rysunek 2. Wyniki badań porównawczych Paula Ekmana nad rozpoznawalnością emocji podstawowych na podstawie obserwacji wyrazu twarzy (materiały przywołane za: Wierzbicka 1992)

– co uzasadniało użycie siły, aktywne przeciwdziałanie złu. Pod tym względem pojęcie 'wrath' jest bliskie żywemu do dziś w polszczyźnie pojęciu 'gniewu', ale nie 'złości'. Przedstawiona przez Ekmana fotografia nie pasuje do tego rodzaju przeżyć, choć bez zastrzeżeń można ją wykorzystać do pokazania mniej „dystyngowanego", bardziej kontrolowanego niż 'wrath' współczesnego (od XIII/XIV wieku) uczucia 'anger'.

Równie interesujące są pojęcia opisywane za pomocą dwóch **niemieckich** nazw uczuć z kategorii STRACHU, analizowane przez Wierzbicką w tomie *Emotions accross Languages and Cultures* (1999a). Rzeczownik ***Furcht*** – najbliższy niemiecki odpowiednik *fear* zastosowanego przez Ekmana na liście (nazw) uczuć podstawowych – jest rzadko używany w codziennej mowie, co potwierdza przywołany przez Wierzbicką słownik frekwencyjny niemieckiego języka mówionego (Ruoff 1981 – za: Wierzbicka 1999a).[2] ***Angst*** natomiast pojawia się w niemieckojęzycznych tekstach często i odnosi się do stanu psychicznego nierzadko pozbawionego skonkretyzowanej przyczyny, do niejasnego poczucia wszechobecnego zagrożenia, przed którym nie ma ucieczki (zob. Wierzbicka 1999a: 123–167). Mimo że *Angst* nie jest dokładnym odpowiednikiem *fear*, to w kulturze niemieckiej zajmuje kluczowe miejsce w porównaniu z rzadko stosowanym *Furcht*. Specyfikę *Angst* Wierzbicka tłumaczy ogromnym wpływem języka i myśli Lutra na kulturę niemiecką od XVI w. Opisuje rozwój znaczenia *Angst* od staroniemieckiego sensu 'udręki, cierpienia, zmartwienia', przez Lutерańskie znaczenie 'udręki, często wywołanej niepokojem o przyszłość – życie

[2] W słowniku tym leksem *Furcht* nie został odnotowany ani razu – w przeciwieństwie do rzeczownika *Angst*, potwierdzonego 52 razy w półmilionowym korpusie.

wieczne lub potępienie', po współczesne odniesienie do 'nieokreślonego niepokoju, strachu' związanego z brakiem poczucia bezpieczeństwa. Rozwój znaczenia *Angst* dokonywał się w czasach nie tylko wielkiej przemiany religijnej, lecz także zmian społeczno-ekonomicznych, które go wzmacniały. Ten przykład dowodzi, zdaniem Wierzbickiej, że nie biologia, lecz kultura leży u podłoża pojęć emocji – kształtowanych w określonych warunkach historycznych, społecznych (obyczajowych), duchowych (wyznaniowych) (Wierzbicka 1999a: 167).[3]

Jak badać pojęcia uczuć utrwalone w różnych językach?

Przedstawione wyżej przykłady pokazują, że wykorzystanie nazw zaczerpniętych z jednego języka (zwykle angielskiego) w badaniach porównawczych nad emocjami i pojęciami uczuć może być zawodne. Ze względu na możliwe różnice w interpretacji tych nazw, konieczne wydaje się stosowanie takich procedur, które pozwolą na ustalenie wspólnego punktu odniesienia. Jeśli badacz potraktuje wszelkie pojęcia emocjonalne (zarówno zakrzepłe w jego języku, jak i obce) jako **złożone kompleksy konceptualne**, opisywalne za pomocą prostszych (powszechniej zrozumiałych) pojęć, to ma szansę uniknąć etnocentryzmu. Zgadzają się z takim podejściem również ci z psychologów i antropologów, którzy polemizując z teorią emocji podstawowych, są zwolennikami konstruktywizmu społecznego (np. Averill 1998; Shweder 1998; Shweder, Haidt 2005). Ich zdaniem poszczególne komponenty mogą się powtarzać w różnych pojęciach uczuć, ale kombinacje tych komponentów składające się na dane pojęcie są unikalne i właściwe tej kulturze, która je skonstruowała wedle własnych potrzeb (por. Łosiak 2007: 42).

Dlatego w badaniach nad znaczeniami nazw uczuć przyjęło się stosować metodę modelowania ich znaczeń w postaci scenariuszy przeżyć, które są rekonstruowane na podstawie analizy różnych danych językowych (por. Apresjan 1994; Grzegorczykowa 1999; Kövecses 1998, 2003; Mikołajczuk 1998, 1999, 2009; Wierzbicka 1999a, 1999b). W ogólnym modelu uczuć (wypełnianym w różny sposób w zależności od danego uczucia) nie może zabraknąć charakterystyki następujących aspektów przeżyć:

[3] W kontekście powyższych ustaleń interesujące byłoby zbadanie, jakimi określeniami społeczność niemieckojęzyczna opisywałaby neurologiczne mechanizmy STRACHU wykryte przez Josepha LeDoux (2000: 192), działające równolegle na dwóch poziomach funkcjonowania mózgu: niższym, limbicznym, prowadzącym bezpośrednio od wzgórza sensorycznego do ciała migdałowatego (szybko, automatycznie, ale nieprecyzyjnie, bez różnicowania, „z grubsza"), oraz wyższym, angażującym również korę sensoryczną (wolniej, z udziałem świadomości, precyzyjnie, hamując lub wzmacniając reakcję zapoczątkowaną na niskim poziomie) (zob. LeDoux 2000: 192; Łosiak 2007: 116–119; Mikołajczuk 2004).

1. Zdarzenie poprzedzające emocję ujmowane jako jej PRZYCZYNA (z ewentualnym SPRAWCĄ uczucia).[4]

2. PODMIOT uczucia, czyli osoba (lub zwierzę czy istota nadprzyrodzona), która je przeżywa.

3. OCENA (przyczyny, uczucia, niekiedy też podmiotu, sprawcy, objawów) i związane z nią pragnienie kontynuacji przeżycia (jeśli jest oceniane pozytywnie) lub jego likwidacji, ustania (jeśli jest oceniane negatywnie).

4. UCZUCIE (i jego charakterystyka czasowa, intensywność/głębokość/zakres, udział elementu intelektualnego i wolitywnego, w tym możliwość lub brak kontroli). Zdaniem badaczy samo przeżycie emocji jest nieopisywalne, nie można go zdefiniować za pomocą cech koniecznych i wystarczających, daje się przybliżyć jedynie za pośrednictwem metafor i metonimii pojęciowych oraz prototypu (ze wskazaniem typowej przyczyny i/lub objawów) – także w definicjach leksykograficznych (por. np. Wierzbicka 1999c; Grzegorczykowa 1999: 200).

Do aspektów ważnych w charakterystyce językowej uczuć zaliczane też bywają:

5. OBJAWY przeżyć (fizjologiczne i zewnętrzne, w tym zachowania ekspresywne).

6. UCZUCIA towarzyszące i przeciwstawne.

Chociaż, zdaniem Wierzbickiej, wypełnienie ogólnego scenariusza szczegółami składającymi się na bardziej konkretny pojęciowy model danego uczucia, skorelowanego z określoną nazwą, jest uzależnione od kultury, w której ta nazwa funkcjonuje, to jednak można odkryć kilka **powtarzających się sytuacji** kojarzonych niezależnie od kultury z pewnymi podstawowymi rodzajami przeżyć. Opis tych sytuacji można traktować jako opis zalążkowych scenariuszy uczuć, mających charakter uniwersalny, motywowanych wspólnym, ogólnoludzkim doświadczeniem. Wierzbicka włączyła do nich jako najpewniejsze następujące charakterystyki, które mówiący wiąże jako myśl o typowej sytuacji z określoną kategorią uczucia:

I	'Może mi się stać coś złego nie chcę, żeby mi się to stało'	uczucia w rodzaju STRACHU
II	'Ktoś zrobił coś złego nie chcę, żeby ten ktoś robił takie rzeczy'	uczucia w rodzaju GNIEWU
III	'Stało się (dzieje (mi) się) coś złego nie chcę, żeby (mi) się działy takie rzeczy'	uczucia w rodzaju SMUTKU
IV	'Ludzie mogą myśleć o mnie coś złego nie chcę tego'	uczucia w rodzaju WSTYDU

[4] Apresjan wydziela tu przyczynę pierwszą, zewnętrzną, czyli spostrzeżenie zdarzenia, i przyczynę bezpośrednią – jego ocenę pozytywną lub negatywną (Apresjan 1994) (por. punkt 3).

Zapewne wszyscy bylibyśmy w stanie wskazać ogólne rodzaje uczuć, skojarzone z tymi sytuacjami. Przywołane tu zalążki scenariuszy uczuć łączą wiele pokrewnych pojęć emocjonalnych. Wiązki takich wewnętrznie zróżnicowanych przeżyć podzielających ten sam uogólniony scenariusz można określić mianem „rodzin uczuć" lub – jak to robi Ekman w swoich nowszych opracowaniach (np. w: Ekman 1998; Goleman 1997: 442–443) – „rodzin emocji podstawowych", co Wierzbicka opisuje jako „uczucia w rodzaju" np. GNIEWU (por. *anger-like-emotions*).

Zauważmy, że na zaprezentowanej liście brakuje jakiegokolwiek odniesienia do **uczuć pozytywnych**. Wierzbicka tłumaczyła to brakiem dostatecznej ilości danych, wynikającym z nikłego zainteresowania badaczy emocjami pozytywnymi. Psycholodzy mogliby dodać argument o słabym zróżnicowaniu wewnętrznym uczuć pozytywnych (m.in. braku specyficznych objawów mimicznych czy fizjologicznych i późniejszym wykształcaniu się ich podstaw neurologicznych). Natomiast antropolodzy pokazaliby, jak w różnych kulturach różnie rozwarstwione są te rodzaje uczuć. Dla przykładu można tu przywołać analizowaną przez Shwedera i Haidta listę dziewięciu nazw uczuć podstawowych prezentowaną w kanonicznym tekście sanskryckim *Nāṭyaśāstra* (z III–V w. n.e.; opisującym rodzaje uczuć i środki reprezentowania ich w teatrze). Na liście tej tylko trzy nazwy mogą być bezpośrednio odnoszone do nazw wskazywanych przez Ekmana: *śoka* 'smutek', *krodha* 'złość' i *bhaya* 'strach lub przerażenie' (Shweder, Haidt 2005: 507). Z sześciu pozostałych aż pięć – czyli większość – reprezentuje przeżycia wartościowane pozytywnie: *hāsa* 'wesołość, śmiech, humor albo radość' (obejmujące m.in. szydercze wyśmiewanie, a więc i rodzaj pogardy[5]), *vismaya* 'rozbawienie, zadziwienie, zaskoczenie, zdumienie' i *rati* 'namiętność seksualną, miłość lub rozkosz' oraz – w kulturze Zachodu niekojarzone w ogóle z emocjami – *utsāha* 'wytrwałość, energię, bohaterstwo' i *sama* 'spokój, ukojenie'. Trudno dla nich stworzyć taką formułę eksplikacyjną, która mogłaby dołączyć do listy zaproponowanych przez Wierzbicką „zalążkowych" scenariuszy uczuć – chyba że ujmie się ją najogólniej: 'dzieje się coś dobrego – chcę tego' albo 'nie dzieje się nic złego – chcę, żeby tak było'. Na tym przykła-

[5] Jak komentują autorzy: „Bez wątpienia średniowieczna hinduska wesołość (obejmująca między innymi pogardliwe, potępiające czy szydercze wyśmiewanie błędów i niższego statusu innych ludzi) nie jest równoznaczna z amerykańską radością, która kojarzy się ze świętowaniem. Co więcej, radość, wstyd, oburzenie, arogancja i niektóre emocje zbliżone do pogardy są w [tym tekście – A.M.] zaliczane jednoznacznie do trzydziestu trzech pochodnych („towarzyszących") stanów psychicznych. Uzasadnione wydaje się twierdzenie, że podstawowa emocja określana przez hinduskich filozofów jako „wesołość" nie może być przekładana ani jako „radość", ani jako „pogarda". (... jest nader wątpliwe, że „wstyd" i „radość" mają podobne implikacje, budzą identyczne skojarzenia, czy też odgrywają taką samą rolę psychologiczną w Indiach i Stanach Zjednoczonych)" (Shweder, Haidt 2005: 511).

dzie wyraźnie widać, jak bardzo potrzebne jest wypracowanie wspólnego języka opisu w badanich porównawczych.

Zauważmy, że na przywołanej tu liście nazw hinduskich brakuje odniesienia do kategorii WSTYDU. Schweder i Haidt odnajdują jej reprezentanta na dodatkowej liście uczuć pochodnych. Współcześnie Hindusi używają dla jej oznaczenia słowa *lajja*. Opisuje ono przeżycie typowe zwłaszcza dla kobiet, związane z poszanowaniem autorytetów, akceptacją hierarchii społecznej i władzy. Przejawem tego przeżycia jest np. unikanie przez mężatkę bezpośredniej rozmowy z teściem lub starszym bratem męża. Według antropologów przeżycie to pozostaje w zgodzie z wysokim wartościowaniem porządku społecznego opartego na systemie przywilejów i hierarchii w kulturze hinduskiej. Zauważmy, że w rozumieniu polskiej kategorii WSTYDU możemy wskazać językowo potwierdzony model wstydu wspólnotowego (np.: *ktoś narobił komuś wstydu, ktoś przynosi komuś wstyd, ktoś wstydzi się za kogoś*). Wydaje się jednak, że u podłoża tego wariantu przeżycia w polszczyźnie leży poczucie wspólnej odpowiedzialności za dobre imię własne i grupy, z którą jednostka się utożsamia. Według Shwedera i Haidta pojęcie 'lajja' nie pasuje do umysłowości społeczeństw, w których ponad wartość zbiorowości przedkłada się wartość jednostki, co – jak pokazują zaproponowane przez Wierzbicką (1999a) analizy pojęć angielskojęzycznych: 'shame 1', 'shame 2' i 'embarrasment' – ma miejsce w kulturze anglosaskiej.

Zakończenie

Przywołane przykłady pokazują, że spojrzenie na różne języki i kultury umożliwia lepsze poznanie kultury własnej, wykrycie w niej tego, co wspólne wszystkim ludziom, oraz tego, co jest jej specyficzną wartością. Ukazuje też, jak bardzo złożone relacje zachodzą między naturą i kulturą, wzajemnie się warunkującymi i modyfikującymi. Wzmacnianie i wygaszanie pewnych tendencji wrodzonych i równoczesna interpretacja nakładana na świat doznań i przeżyć, zgodna z przekonaniami i wartościami żywymi w danej kulturze czynią badania nad konceptualizacją uczuć fascynującymi nie tylko dla lingwistów, lecz także dla przedstawicieli innych dziedzin. Współpraca między nimi wydaje się więc nie tylko możliwa, ale i pożądana.

W tym kontekście teoria emocji podstawowych okazuje się użyteczna na bardzo ogólnym poziomie analiz i interpretacji. Aby wniknąć w szczegóły, musimy badać drobiazgowo poszczególne kompleksy pojęciowe, które kryją się pod odrębnymi nazwami uczuć w różnych językach, i porównywać je ze sobą, biorąc pod uwagę szerszy kontekst kulturowy i psychologiczny. Potrzebę takiego przejścia od ogółu do szczegółu zaczynają ostatnio dostrzegać również psycholodzy,

w tym zwolennicy teorii emocji podstawowych. Świadczy o tym m.in. postulat Paula Ekmana, wyrażony w 2003 roku w artykule *Sixteen Enjoyable Emotions*, aby badać szczegółowe rodzaje uczuć składające się na szerszą kategorię HAPPINESS (por. Ekman 2003: 7).

Literatura

Apresjan Jurij D., 1994, *Naiwny obraz świata a leksykografia*, „Etnolingwistyka" 6, s. 5–12.

Athanasiadou Angeliki, Tabakowska Elżbieta (red.), 1998, *Speaking of Emotions. Conceptualisation and Expression*, Berlin–New York: Mouton de Gruyter.

Averill James, 1998, *W oku patrzącego*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. Paul Ekman, Richard J. Davidson, Gdańsk: GWP, s. 13–20.

Darwin Karol, 1988, *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*, Warszawa: PWRiL.

LeDoux Joseph E., 2000, *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego*, Poznań: Media Rodzina.

Duszak Anna, Pawlak Nina (red.), 2003, *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

Duszak Anna, Pawlak Nina (red.), 2005, *Anatomia szczęścia: emocje pozytywne w językach i kulturach świata*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

Dziekan Marek M., 2003, *Gniewać się po arabsku. Etiuda leksykograficzno-etnograficzna*, [w:] *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak, Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 139–148.

Ekman Paul, 1992, *An Argument for Basic Emotions*, „Cognition and Emotion" 6 (3/4), s. 169–200.

Ekman Paul, 1998, *Wszystkie emocje są podstawowe*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. Paul Ekman, Richard J. Davidson, Gdańsk: GWP, s. 20–25.

Ekman Paul, 2003, *Sixteen Enjoyable Emotions*, „Emotion Researcher" 18, s. 6–7.

Ekman Paul, Davidson Richard J. (red.), 1998, *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, Gdańsk: GWP.

Frijda Nico H., 2005, *Punkt widzenia psychologów*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 88–107.

Geeraerts Dirk, Grondelaers Stefan, 1995, *Looking back at anger: Cultural traditions and metaphorical patterns*, [w:] *Language and the Cognitive Construal of the World*, red. John R. Taylor, Robert E. MacLaury, Berlin–New York: Mouton de Gryter, s. 153–179.

Goleman Daniel, 1997, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań: Media Rodzina.

Gruszczyńska Ewa, 2003, *Gniew po polsku i po szwedzku. Próba porównania*, [w:] *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak, Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 125–137.

Grzegorczyk Anna, Grad Jan, Szkudlarek Paulina (red.), 2006, *Fenomen radości*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Grzegorczykowa Renata, 1999, *Z badań nad porównawczą semantyką leksykalną: nazwy 'tęsknoty' w różnych językach*, [w:] *Semantyka a konfrontacja językowa*, red. Zbigniew Greń, Violetta Koseska-Toszewa, Warszawa: SOW, s. 199–204.

Grzegorczykowa Renata, 2004, *Idee kognitywizmu jako podstawa badań porównawczych w zakresie semantyki*, „Etnolingwistyka" 16, s. 75–84.

Huszcza Romuald, 2003, *Emocje negatywne we frazeologii języka japońskiego*, [w:] *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak, Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 149–159.

Jędrzejko Ewa, 2000, *O językowych wykładnikach pojęcia WSTYD w różnych koncepcjach opisu*, [w:] *Język a Kultura*, t. 14: *Uczucia w języku i tekście*, red. Iwona Nowakowska-Kempna, Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 59–77.

Keltner Dachner, Ekman Paul, 2005, *Wyrażanie emocji twarzą*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 307–323.

Kemper Theodore W., 2005, *Modele społeczne w wyjaśnianiu emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 72–87.

Kornacki Paweł, 2003, *Pojęcia gniewu w języku chińskim*, [w:] *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak, Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 161–173.

Kövecses Zoltàn, 1995, *Anger: Its language, conceptualisation, and physiology in the light of cross-cultural evidence*, [w:] *Language and the Cognitive Construal of the World*, red. John R. Taylor, Robert S. MacLaury, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 181–196.

Kövecses Zoltàn, 1998, *Are there any emotion-specific metaphors?*, [w:] *Speaking of Emotions. Conceptualisation and Expression*, red. Angeliki Athanasiadou, Elżbieta Tabakowska, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 127–151.

Kövecses Zoltàn, 2003, *Metaphor and Emotion. Language, Culture, and Body in Human Feeling*, wyd. wznowione z 2000, Cambridge, Paris: Cambridge University Press.

Lakoff George, 1987, *Woman, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, Chicago–London.

Lewis Michael, 2005, *Wyłanianie się ludzkich emocji*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 342–360.

Lewis Michael, Haviland-Jones Jeanette M. (red.), 2005, *Psychologia emocji*, Gdańsk: GWP.

Lévi-Strauss Claude, 1991, *Kultura i język*, [w:] *Wiedza o kulturze*, cz. 2: *Słowo w kulturze. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. Michał Boni, Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 13–16. [Przedruk z książki George'a Charbonniera, 1968, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, Warszawa, s. 139–145.]

Łosiak Władysław, 2007, *Psychologia emocji*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Łotman Jurij, 1977, *O semiotyce pojęć 'wstyd' i 'strach' w mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, oprac. Elżbieta Janus, Maria R. Mayenowa, Warszawa: PIW, s. 171–174.

Łotman Jurij, 2008, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Matsumoto David, Ekman Paul, 2005, *Angry, Angrier, Angriest: Can you tell?*, „National Geographic", http://ngm.nationalgeographic.com/ngm/survey2005/results.html [dostęp: styczeń 2010].

Matsumoto David, Juang Linda, 2007, *Psychologia międzykulturowa*, Gdańsk: GWP.

Mikołajczuk Agnieszka, 1998, *The metonymic and metaphorical conceptualisation of anger in Polish*, [w:] *Speaking of Emotions: Conceptualisation and Expression*, red. Angelika Athanasiadou, Elżbieta Tabakowska, Berlin–New York: Mouton de Gruyter, s. 153–190.

Mikołajczuk Agnieszka, 1999, *Gniew we współczesnym języku polskim*, Warszawa: Energeia.

Mikołajczuk Agnieszka, 2003, *Konceptualizacja gniewu w polszczyźnie w perspektywie porównawczej*, [w:] *Anatomia gniewu: emocje negatywne w językach i kulturach świata*, red. Anna Duszak, Nina Pawlak, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 111–123.

Mikołajczuk Agnieszka, 2004, *Uczucia w języku – między naturą a kulturą*, „Poradnik Językowy" z. 6, s. 33–46.

Mikołajczuk Agnieszka, 2008, *O metaforycznej konceptualizacji radości i szczęścia w języku polskim w kontekście porównawczym (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Pojęcie – Słowo – Tekst*, red. Renata Grzegorczykowa, Krystyna Waszakowa, Warszawa: Wydawnictwa UW, s. 45–59.

Mikołajczuk Agnieszka, 2009, *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa: Semper.

Nowakowska-Kempna Iwona, 1986, *Konstrukcje zdaniowe z leksykalnymi wykładnikami predykatów uczuć*, Katowice: Uniwersytet Śląski.

Nowakowska-Kempna Iwona, 1995, *Konceptualizacja uczuć w języku polskim. Prolegomena*, Warszawa: WSP.

Nowakowska-Kempna Iwona, 2000, *Konceptualizacja uczuć w języku*, cz. 2, *Data*, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej.

Pajdzińska Anna, 2004, *Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: UMCS, s. 83–101.

Shweder Richard A., 1998, *„Nie jesteś chory, tylko się zakochałeś" – emocja jako system interpretacji*, [w:] *Natura emocji. Podstawowe zagadnienia*, red. Paul Ekman, Richard J. Davidson, Gdańsk: GWP, s. 36–47.

Shweder Richard A., Haidt Jonathan, 2005, *Psychologia kulturowa emocji – od starożytności po czasy współczesne*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 504–524.

Taylor John R., Mbense Thandi G., 1998, *Red dogs and rotten mealies: How Zulus talk about anger*, [w:] *Speaking of Emotions: Conceptualisation and Expression*, red. Angelika Athanasiadou, Elżbieta Tabakowska, Berlin, New York: Mouton de Gruyter, s. 191–226.

Tomasello Michael, 2002, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, Warszawa: PIW.

White Geoffrey M., 2005, *Reprezentacje znaczenia emocjonalnego: Kategoria, metafora, schemat, dyskurs*, [w:] *Psychologia emocji*, red. Michael Lewis, Jeanette M. Haviland-Jones, Gdańsk: GWP, s. 53–71.

Wierzbicka Anna, 1992, handout z wykładu nt. badań porównawczych nad emocjami podstawowymi.

Wierzbicka Anna, 1999a, *Emotions accross Languages and Cultures: Diversity and Universals*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wierzbicka Anna, 1999b, *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: PWN.

Wierzbicka Anna, 1999c, *Prototypy i inwarianty*, [w:] tejże, *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 27–48.

Wierzbicka Anna, 2003, *Różne kultury – różne uczucia? Spór z Martą Nussbaum*. Referat wygłoszony na Uniwersytecie Warszawskim [zob. też *Emotion and Culture: arguing with Marta Nussbaum*, „Ethos", 31 (4), 2003, s. 577–600].

Wierzbicka Anna, 2004, *„Happiness" in a cross-cultural perspective*, „Daedalus", Spring, s. 34–43.

Wierzbicka Anna, 2007a, *„HAPPINESS" in cross-linguistic and cross-cultural perspective*, „Slovo a smysl. Word & Sense", IV, t. 8, s. 69–83.

Wierzbicka Anna, 2007b, *Słowa klucze. Różne języki, różne kultury*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

Zimbardo Philip G., 2000, *Nieśmiałość. Co to jest? Jak sobie z nią radzić?*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Speaking about emotions: between nature and culture. The bases for conceptualizing emotions in the context of comparative semantic research

The article surveys the most important methodological proposals put forward by researchers in the conceptualization of emotions. The approaches presented, deriving from psychology, cultural anthropology and linguistics, are considered with a view to the question of the relationship between the influence of nature and culture on emotion judgments in various languages. Examples include the categories of ANGER, FEAR, JOY and SHAME. Attention is devoted to the question of what in linguistic pictures of feelings is a "cultural artefact", and what derives from general experience or the physical constitution of humans. The author points to the problematic nature of the distinction between the relative and the universal in linguistic conceptualization of emotions. She proposes to meticulously study emotional complexes hidden behind the names of emotions in various languages, and to compare them in a broader cultural and psychological context.

Wojciech Chlebda
(Opole)

Szkice do językowego obrazu pamięci. Pamięć jako wartość

W ostatnich latach w wielu sferach polskiego dyskursu publicznego sposób mówienia o pamięci radykalnie się zmienił. Z artykułów prasowych minionego 10-lecia oraz szeregu monografii poświęconych pamięci zbiorowej wyekscerpowano 300 kolokacji z komponentem *pamięć*, odnotowując m.in., że wyraz *pamięć* regularnie przybiera postać liczby mnogiej i zdecydowanie zwiększył zakres swojej łączliwości o wyrazy, z którymi nigdy wcześniej w polszczyźnie się nie łączył. Zmiana sposobu mówienia wywołana jest zmianą sposobu myślenia o pamięci i sposobu jej postrzegania. Pozostając niezmiennie wartością, w polskim językowym obrazie świata pamięć jest już nie tylko dyspozycją umysłu, pojemnikiem i przenośnikiem obrazów i wrażeń, ale także materią służącą tworzeniu i podlegającą przetwarzaniu, obiektem świadomych działań i zabiegów. Zmiana ta, związana bezpośrednio z debatą toczoną wokół polskiej pamięci i niepamięci zbiorowej oraz reguł prowadzenia polityki historycznej, jest istotnym czynnikiem kształtowania polskiego dyskursu tożsamościowego.

> Zasadą nie jest tu „przebacz i zapomnij", lecz: pamiętaj w taki sposób, aby przebaczenie stało się możliwe, a uznanie tego, co minione, za minione, było nadzieją na przyszłość.
>
> Dominick LaCapra[1]

> Historia była jedna. Pamięci było wiele.
>
> Pierre Nora[2]

Coś szczególnego stało się z naszą pamięcią. Kto ma oczy do patrzenia i uszy do słuchania, musi przyznać, że pamięć wyszła z opłotków naszej prywatności

[1] D. LaCapra, *Psychoanaliza, pamięć i zwrot etyczny*, [w:] Domańska 2006: 147.
[2] P. Nora, *Epoka upamiętniania*, [w:] Żakowski 2002: 64.

i wkroczyła na forum debaty publicznej. Mówiliśmy dotychczas: „mam fotograficzną pamięć", „mam pamięć dobrą, ale krótką", „ostatnio zawodzi mnie pamięć", „on ma dziurawą pamięć", „puściła mu zdrady w niepamięć". Zaczęliśmy mówić także – a przynajmniej słyszeć – „rewanż pamięci", „kultura pamięci", „polityka pamięci", „etyka pamięci", „pamięć oficjalna", „pamięć kulturowa", „pamięć nieprzyswojona", chyba najczęściej – „pamięć zbiorowa", rzadziej – „zbiorowa niepamięć".

Kolokacje te bynajmniej określeń pamięci prywatnej z naszego języka nie wyrugowały, ale się do nich dołączyły, poszerzając skalę możliwych środków wypowiadania się o pamięci w sposób znaczący, choć liczbowo dotąd nieokreślony. Ale fakt, że mówimy dziś – a przynajmniej możemy mówić – nie tylko o „dziurawej pamięci" tego czy innego człowieka, ale także o „polityce pamięci", o „rewanżu pamięci", o „pamięciach wspólnotowych", „społecznych ramach pamięci" (i „społecznych ramach niepamięci"), nie jest faktem jedynie językowym: pojawienie się w stosunkowo krótkim czasie – lat mniej więcej 15 – całej fali nienotowanych wcześniej kolokacji z komponentem *pamięć* jest efektem – a zarazem świadectwem – przemian, które zachodzą w głębszym, pojęciowym podłożu dyskursu społecznego, w tej warstwie jego całościowej struktury, gdzie kształtują się, ucierają i ustalają obowiązujące lub choćby powinnościowe kategorie poznawcze i wartościujące, w których rytmie, nawet pod których dyktando – nie zawsze sobie to uświadamiając – z wolna zaczyna myśleć i postępować dana wspólnota.

Dlaczego jednak w periodyku z nazwy i charakteru etnolingwistycznym w ogóle zwracam się ku problemom pamięci? Pamięci, z którą miewaliśmy dotąd problemy raczej w życiu prywatnym, pamięci, która „od stu kilkudziesięciu [lat stanowi] przedmiot licznych badań prowadzonych przez naukowców różnych specjalności: biologów, psychologów i socjologów" (Hankała 2001: 7)? Gdzie tu miejsce dla etnolingwistyki?

Przyjęliśmy swego czasu, że „badania etnolingwistyczne [...] są z samej swojej istoty badaniami tożsamościowymi, ściślej – badaniami nad tożsamością wspólnotową" (Bartmiński, Chlebda 2008: 11–12). Tożsamość zaś i pamięć ściśle przenikają się wzajemnie: jak mówił Pierre Nora, klasyk badań nad relacją historii i pamięci, „poczucie obowiązku tworzy decydującą więź między pamięcią i tożsamością. Pamięć i tożsamość stały się niemal synonimami" (Nora 2002: 65). Jeżeli zaś istotą tożsamości jest poczucie ciągłości i trwałości pewnego „ja", a poczucie to w sposób oczywisty opiera się na przeszłości i jej pamięci, to „pamięć przeszłości jest [...] najważniejszym składnikiem tożsamości" – wtóruje francuskiemu historykowi Marian Golka, zaznaczając, że uwaga ta odnosi się również do „ja" zbiorowego – „do tożsamości grupowych i pamięci społecznej grupy" (Golka 2009: 52–53).

Powiedzmy więcej: skoro zgadzamy się od dawna, że przedmiotem badań etnolingwistycznych jest przede wszystkim kultura zawarta w języku – sposób, w jaki dana kultura odkłada się na różnych piętrach systemu języka i w różnych jego jednostkach – to nie możemy przeoczyć i twierdzeń, iż „kultura jest pamięcią lub, inaczej mówiąc, zapisem w pamięci minionych przeżyć społeczeństwa, jest z konieczności związana z minionym doświadczeniem historycznym", jak to ujęli Jurij Łotman i Borys Uspienski (1977: 151).

Badania etnolingwistyczne obejmują więc przestrzeń zamkniętą w trójkącie, którego wierzchołki wyznaczają: kultura – tożsamość – pamięć. Ich etniczność dowodzenia, jak sądzę, nie wymaga, lingwistyczność zaś jest funkcją językowego charakteru, językowości czy – wyraz ten wydaje mi się najbardziej trafny – ujęzykowienia wszystkich tych fenomenów: kultury, tożsamości i pamięci[3]. Odnoszę jednak wrażenie, że o ile kultura stanowiła przedmiot zainteresowań i analiz etnolingwistyki od samych jej początków (wchodząc wręcz w skład definicji tej dyscypliny wiedzy), a tożsamość *explicite* poczęto wprowadzać do obszaru badań etnolingwistycznych u progu lat dwutysięcznych (umownie biorąc – od publikacji wystąpienia Jerzego Bartmińskiego *Językowy obraz świata jako podstawa tożsamości narodowej*; Bartmiński 2000[4]), to pamięć swego należnego jej miejsca dotychczas w etnolingwistyce nie znalazła. Jednak przedstawienie fenomenu pamięci w kategoriach etnolingwistycznych przekracza nie tylko ramy jednego szkicu, ale i możliwości badawcze jednego człowieka; jest to, jak sądzę, zadanie dla zespołu badawczego w dłuższej perspektywie czasowej. Dlatego przedstawię tu jedynie wstępny szkic do językowego obrazu pamięci.

Zadanie, jakie sobie postawiłem, sprowadzało się w sensie technicznym do wyodrębnienia z dzisiejszych źródeł połączeń wyrazowych z komponentem *pamięć* i porównania tego korpusu z zestawem analogicznych połączeń utrwalonych w słownikach języka polskiego od, umownie mówiąc, *Słownika języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego po *Inny słownik języka polskiego* pod red. Mirosława Bańki. Przez „źródła dzisiejsze" rozumiem przede wszystkim publicystykę polską ostatniego 15-lecia (ze zdecydowaną przewagą „Gazety Wyborczej" i „Polityki"), a także te wywiady, eseje, artykuły czy opracowania monograficzne, które ukazały się w postaci książkowej, ale wchodziły z publicystyką w żywy dialog. Odnotujmy na marginesie, że już same tytuły tych prac zwartych tworzą swoistą ramę, która wyznacza przestrzeń współczesnego polskiego dyskursu pamięci, i same w sobie stanowią materiał językowy do

[3] Treści pojęcia „ujęzykowienie" poświęciłem referat *Pamięć ujęzykowiona*, którego tekst ukaże się w tomie materiałów konferencji „Pamięć jako kategoria rzeczywistości społeczno-kulturowej" (Baranów Sandomierski, 6–9 czerwca 2011 r.).

[4] Tekst ten, w zmienionej wersji i pod tytułem *Język symbolem tożsamości narodowej i świadectwem otwartości*, ukazał się także w tomie Bartmiński 2007: 11–31.

zapowiedzianej analizy. To przede wszystkim wznowione *Społeczne ramy pamięci* (Halbwachs 2008), a także m.in.: *Pamięć, historia, zapomnienie* (Ricoeur 2006), *Pamięć i historia* (Le Goff 2007), *Historia. Nauka wobec pamięci* (Pomian 2006), *Pamięć, etyka i historia* (Domańska, red., 2002), *Czas przeszły, pamięć, mit* (Szacka 2006), *Pamięć społeczna i jej implanty* (Golka 2009), *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji* (Kwiatkowski 2008), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (Saryusz-Wolska, red., 2009), *Kształty pamięci zbiorowej* (Sepkowski 2007), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów* (Szpociński, red., 2009), *Polska polityka pamięci* (Nijakowski 2008), *Władza i pamięć* (Cichocki 2005), *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady* (Steinlauf 2001), *Rewanż pamięci* (Żakowski 2002), *Nośniki pamięci historycznej* (Kula 2002), *Pamięć wypędzonych* (Buras, Majewski, red., 2003), *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu* (Kula 2004), *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944–1950* (Wóycicka 2009), *Od „Shoah" do „Strachu". Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych* (Forecki 2010), *Widma pamięci* (Kurek, Maliszewski, red., 2010), *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)* (Wolff-Powęska 2011[5]). Tych z górą 20 książek ukazało się na przestrzeni ostatnich 10 lat: nigdy wcześniej nie opublikowano u nas w jednym czasie takiej obfitości prac zwartych z *pamięcią* w tytule – i nigdy wcześniej *pamięć* nie wchodziła u nas w takie związki leksykalne i kontekstowe, jak już w samych tylko przytoczonych wyżej tytułach.[6]

Sumienne opracowanie Anny Pajdzińskiej *Obraz pamięci w języku polskim* (Пайдзиньска 2005; zob. też Pajdzińska 2004 i 2007) zwalnia mnie w zasadzie z obowiązku samodzielnego budowania płaszczyzny porównania dla współczesnych wyrażeń z *pamięcią* w składzie. Pajdzińska rekonstruuje bowiem polski obraz pamięci na podstawie danych słownikowych – właśnie „od Doroszewskiego do Bańki" (z nawiązaniami do *Słownika etymologicznego* Brücknera i *Słownika warszawskiego*), ograniczam się więc w tym momencie tylko do zrelacjonowania ustaleń lubelskiej badaczki.

Tak więc słowniki języka polskiego (wzięte *en bloc*) przynoszą utrwalone

[5] Monografia Anny Wolff-Powęskiej ukazała się już po skierowaniu niniejszego tekstu do druku, wprowadzam ją jednak do bibliografii ze względu na wagę tej pozycji dla podjętego tu tematu.

[6] Liczba tych pozycji jest znacznie większa; wyliczam tylko te, które znam z bezpośredniej lektury. Dodać by tu należało także tematyczne wydania czasopism, np. *Historia a pamięć* („Przegląd Zachodni" 2007, nr 1), *Historia i pamięć* („Kultura i Społeczeństwo" 2001, nr 3–4), *Pamięć po komunizmie* („Przegląd Polityczny" 2005, nr 73/74) itp. Ilość tytułów artykułów poświęconych pamięci zbiorowej idzie już u nas w setki.

w licznych połączeniach wyrazowych świadectwo istnienia w polszczyźnie takich organicznie z sobą związanych i trudnych do rozdzielenia znaczeń wyrazu *pamięć*, jak:

1) mniejsza lub większa, ogólna bądź wyspecjalizowana dyspozycja umysłu ludzkiego do gromadzenia, przechowywania i odtwarzania obrazów rzeczy minionych (*mieć dobrą, chłonną, fotograficzną pamięć, mieć krótką, kurzą, dziurawą pamięć, dysponować świetną pamięcią, mieć pamięć wzrokową, słuchową, pamięć do liczb, twarzy*);

2) część umysłu ludzkiego, w której rzeczy minione są zbierane i przechowywane i skąd są wydobywane (*zachować co w pamięci, nosić co w pamięci, co zapadło w pamięć, co pozostanie na długo, na zawsze w pamięci, co wbiło się komu w pamięć, grzebać, szukać w pamięci, zapisać się w czyjej pamięci, wymazać co, kogo z pamięci, utkwić w pamięci, przetrwać w pamięci, odtworzyć co z pamięci*; w ramach tego znaczenia mieszczą się także zwroty związane z pamięcią komputera);

3) obraz rzeczy minionych przywoływany dla ich poszanowania bądź uczczenia, a także sama ta cześć i szacunek (*pamięć kogo, czego, synowska pamięć, serdeczna pamięć, wdzięczna pamięć, dowody pamięci, ktoś świętej, świetlanej, błogosławionej, nieodżałowanej pamięci, cześć jego pamięci, żyć czyjąś pamięcią, uczcić pamięć kogo, czego* np. minutą ciszy, *miejsca pamięci, pomnik poświęcony pamięci kogo, czego, pamięć bohaterów* np. getta itp.).

Zdaniem Pajdzińskiej, wyrażenia takie (których, dodam, np. słownik pod red. Bańki utrwala ok. 30, pod red. Doroszewskiego ok. 90, *Słownik frazeologiczny* Skorupki – ok. 110, a *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. Zgółkowej – ok. 130, w tym 55 wyrażeń związanych z pamięcią w sensie informatycznym) realizują kilka metafor (w sensie Lakoffa i Johnsona). Najważniejsza z nich, oparta na obrazie ograniczonej przestrzeni i umiejętności odróżniania tego, co wewnątrz, od tego, co jest wobec niej zewnętrzne, traktuje pamięć jako pojemnik. Inna zrównuje pamięć ze środkiem przemieszczania się w przestrzeni (ściślej – czasoprzestrzeni), jeszcze inna – z pewnym materialnym obiektem, służącym do utrwalania informacji. Niezależnie od domeny, pamięć Polacy traktują jako wartość: rzecz cenną samą w sobie, bagaż doświadczeń zdobytych przez lata życia (jednostki czy całych pokoleń), czasami jedyną rzecz, jaka człowiekowi pozostaje, gdy straci dobra materialne. Utrata pamięci to w życiu człowieka bolesna wyrwa, odzyskanie pamięci przynosi ulgę, zadowolenie, równowagę (por. Пайдзиньска 2005: 198–199, Pajdzińska 2007).

Taki jest – w największym skrócie – polski językowo-słownikowy obraz pamięci na koniec XX wieku. Chciałem sprawdzić, czy te szczególne w życiu Polski i Europy dwie dekady – dekady integracji europejskiej, a równocześnie wybijania się narodów na niepodległość bądź suwerenność, dekady budzenia

się dumy i świadomości narodowej, a czasem narodowych demonów i upiorów, dekady zwane niekiedy właśnie „czasem pamięci" (Pierre Nora) – czy dekady te wniosły do obrazu pamięci jakieś nowe rysy. Siłą rzeczy ten obraz pamięci musi mieć podłoże tekstowe.

Obfitość materiału przekroczyła wstępne wyobrażenia, dlatego dla potrzeb niniejszej analizy wybrałem teksty z „Gazety Wyborczej" i jej dodatków oraz „Polityki" jedynie z lat 2009 i 2010, a także wspominane wcześniej prace zwarte Marcina Kuli (2002, 2004), Lecha M. Nijakowskiego (2008), Andrzeja Sepkowskiego (2007), Jacka Żakowskiego (2002) i Mariana Golki (2009), prace zbiorowe pod red. Ewy Domańskiej (2006), Piotra Burasa i Piotra M. Majewskiego (2003) oraz zbiór studiów Joanny Tokarskiej-Bakir (2004). O ile wszystkie prace zwarte (prócz książki Tokarskiej-Bakir) mają wyraz *pamięć* już w tytule, o tyle konteksty z wyrazem *pamięć* wypisywane były z artykułów prasowych o tematyce bardzo zróżnicowanej: polityka zagraniczna polskiego rządu, spory wokół tzw. krzyża smoleńskiego, dyskusja na temat modelu patriotyzmu, artykuły rocznicowe z okazji 65-lecia wybuchu II wojny światowej, reportaże z motywem „małych ojczyzn" i lokalnych wspólnot obywatelskich, spory wokół wypędzeń i wysiedleń powojennych, a także budowy w Niemczech „widocznego znaku" tych działań itp. Pod względem gatunkowym materiał ten składa się z wypowiedzi polityków i artystów, z esejów, reportaży, listów od czytelników, wywiadów. Zróżnicowanie to pokazuje, że problem pamięci stał się – bez przesady – *leitmotivem* polskiego dyskursu elit symbolicznych ostatnich lat.[7]

Wypisywanie połączeń wyrazowych urwałem na liczbie 300 (zdając sobie sprawę, że mogłaby być ona swobodnie podwojona). Oprócz szczególnie częstotliwych połączeń dwuwyrazowych typu *czyja pamięć* (*niemiecka pamięć*), *pamięć jaka* (*pamięć historyczna*), *pamięć kogo* lub *czego* (*pamięć wypędzonych*, *pamięć Zagłady*), rzadziej trzywyrazowych (*polska pamięć wojny*, *strażnicy lokalnej pamięci*), wypisywałem także sformułowania dłuższe, zwłaszcza czasow-

[7] Według Marka Czyżewskiego, Sergiusza Kowalskiego i Andrzeja Piotrowskiego dyskurs elit symbolicznych to „część dyskursu publicznego, obejmująca przekazy płynące do społeczeństwa ze strony elit symbolicznych. Składają się nań m.in. dyskurs nauczycielski, akademicki, artystyczny, kościelny, dyskurs sfery biznesu i inne. Do tak zdefiniowanego dyskursu elit symbolicznych należy większość przekazów medialnych [...]". Do „elit symbolicznych" należą w szczególności „publicyści, dziennikarze, redaktorzy, pisarze, autorzy podręczników szkolnych, duchowni, naukowcy, eksperci, ludzie biznesu, intelektualiści, a także występujący w środkach masowego przekazu politycy, inaczej mówiąc: te grupy i osoby, które sprawują bezpośrednią kontrolę nad publicznie dostępną wiedzą, publicznie prawomocnymi przekonaniami, nad kształtem i treściami dyskursu publicznego. Elity symboliczne odgrywają szczególną rolę w ustalaniu hierarchii spraw ważnych i nieważnych, publicznie prawomocnych hierarchii wartości moralnych i estetycznych, a nawet wzorów recepcji prawd naukowych [...]" (Czyżewski, Kowalski, Piotrowski, red., 1997: 18–18). Tytuły prasowe, z których czerpałem materiał, stanowią w Polsce trybunę elit symbolicznych o szczególnej randze i zasięgu społecznym.

nikowe i w ogóle zdaniowe, jeśli nie dawały się one sprowadzić do formuły 2–3-wyrazowej, a mówiły o pamięci rzeczy istotne. Chociaż każdy wypisany kontekst ma swoją metryczkę źródłową, chciałem spojrzeć na ten materiał *en block* i dlatego uporządkowałem go w sposób najbardziej demokratyczny, czyli alfabetycznie, bez nazwisk autorów (zob. *Aneks*).

Odnotujmy, po pierwsze, że spośród 300 wynotowanych wyrażeń tylko 15 (a więc 5%) pochodzi z wypowiedzi o charakterze psychologicznym czy medycznym i dotyczy pamięci jednostkowej (osobistej); wyrażenia te zostały zaznaczone w *Aneksie* kursywą. Aż 95% sformułowań dotyczy więc pamięci określanej jako „społeczna", „zbiorowa" bądź „historyczna" (jeżeli przydawki te *explicite* nie wystąpiły, są one domyślne, a decydował o takiej kwalifikacji kontekst danej wypowiedzi). Nawet te formuły, których zwykliśmy używać w odniesieniu do ludzkiej pamięci indywidualnej – *słaba pamięć*, *zanik pamięci*, *wybiórczość pamięci* – były tu odnoszone do historycznej pamięci wspólnotowej. W pracach zwartych skupionych na problematyce pamięci historycznej te 95% nie dziwi, ale w prasie różnotematycznej tak znacząca przewaga wyrażeń dotyczących pamięci zbiorowej może zaskakiwać. Jest to całkowite odwrócenie sytuacji utrwalonej w słownikach języka polskiego, gdzie pamięć zbiorowa, grupowa czy społeczna jest zupełnie nieobecna – i jest to najbardziej wymowny dowód nastania „czasu pamięci" w rozumieniu Pierre'a Nora.

Po drugie, odnotujmy – bynajmniej nie na marginesie – że gdy wyrazowi *pamięć* nie towarzyszą w tekstach przydawki *zbiorowa*, *społeczna*, *historyczna*, świadectwem „odprywatnienia" pamięci w dzisiejszym polskim dyskursie są symptomatyczne inne sąsiedztwa leksykalne tego wyrazu: terminy używane w dyskursie nauk społecznych i politycznych, odnoszone do wielkich struktur, układów, instytucji, wspólnot i kategorii o szczególnym ciężarze gatunkowym. Dostrzec to można, jeśli się odnośne kolokacje wyłączy z ogólnej listy i zbierze w jednym miejscu; to m.in.: *pamięć instytucjonalna*, *pamięć europejska*, *pamięć narodowa*, *pamięć jako racja stanu*, *polityka pamięci*; *uobywatelnienie pamięci*, *uspołecznienie pamięci*, *narodowa wspólnota pamięci*, *widownia pamięci*; *demokratyzacja pamięci*, *kolonizacja pamięci*, *monumentalizacja pamięci*, *medializacja pamięci*, *militaryzacja pamięci*; wreszcie – *wina i pamięć*, *pamięć i odpowiedzialność*, *etyka pamięci*, *kultura pamięci*, *pamięć i tożsamość*, *pamięć i historia*.

Zauważmy, po trzecie, że pośród wynotowanych wyrażeń mamy wielką ilość mniej lub bardziej obrazowych metafor; spośród tych ostatnich wymieńmy np.: *kornik pamięci*, *wypalony żużel pamięci*, *mapa pamięci*, *laboratorium pamięci*, *więzienie pamięci*, *okopy pamięci*, *pola minowe pamięci*, *posprzątana pamięć*, *odrąbać kawał pamięci*. Ale równocześnie daje się zaobserwować dążenie do terminologizowania sposobu wypowiadania się o pa-

mięci zbiorowej. Widać to w częstym używaniu przymiotnika w charakterze przydawki gatunkującej: na przykład tytuły, którymi Michael Steinlauf opatrzył i całą swą książkę, i poszczególne jej rozdziały, mają szyk typowy dla terminów: *pamięć nieprzyswojona*, *pamięć poraniona*, *pamięć stłumiona*, *pamięć wygnana*, *pamięć zrekonstruowana*, *pamięć odzyskana* – tak jak w psychologii *pamięć epizodyczna* czy *pamięć operacyjna*. Terminologiczny charakter zyskują wyrażenia o zwiększonej powtarzalności w określonych tekstach i w tekstach wchodzących z nimi w polemikę; to np. *implanty pamięci*, *nośniki pamięci*, *gorąca pamięć*, *pamięć ofiar*, *praca pamięci*. Wreszcie grupa wyrażeń, która wyszła już z ram swych tekstów źródłowych i weszła na trwałe do obiegu w dyskursie elit symbolicznych, przechodząc w jakimś stopniu i do dyskursu publicznego; to m.in.: *rewanż pamięci*, *czas pamięci*, *etyka pamięci*, *kultura pamięci*, *pamięć kulturowa*, *pamięć lokalna*, *praca nad pamięcią*, *polityka pamięci*[8]. W *Aneksie* wyrażenia o zwiększonej częstotliwości w zebranym korpusie materiałowym (od 10 do kilkuset wystąpień) i szerszym rozpowszechnieniu w dyskursie oznakowałem drukiem tłustym; jest ich 37 i żadne z nich nie zostało dotychczas utrwalone przez słowniki. Terminologizację określeń pamięci odczytuję jako próbę zbudowania możliwie precyzyjnego aparatu pojęciowo-terminologicznego, skutecznego w mówieniu o zjawisku w naszej przestrzeni komunikacyjnej stosunkowo nowym, a społecznie doniosłym.

Po czwarte, szczególnie wyrazistym przykładem nowego trybu postrzegania pamięci jest używanie wyrazu *pamięć* w liczbie mnogiej. Słowniki na kategorię liczby przy wyrazie *pamięć* albo nie zwracają uwagi, albo opatrują wyraz skrótem typu *blm* (bez liczby mnogiej; SJPSzym) czy NL (niepoliczalny; ISJP). Tymczasem w tekstach wyraz *pamięć* traktuje się jako policzalny i mający liczbę mnogą, a sam fenomen – jako kwantyfikowalny ilościowo: *mniej pamięci*, *nadmiar pamięci*, *dwie pamięci*, *trzecia pamięć*, *konfrontacja różnych pamięci narodowych*, *licytacja narodowych pamięci*, *obce pamięci zbiorowe*, *pamięci różnych grup i klas społecznych*, *pamięć podzielona*, *wielość polskich pamięci*, *wrogie, lecz splecione pamięci*, *zderzenie osobnych pamięci*. Nie są to już użycia incydentalne, to świadectwo przekategoryzowania zjawiska. Mam na myśli nie tylko „odprywatnienie" pamięci i postrzeganie jej w nowych dla niej kategoriach instytucjonalnych (w najszerszym znaczeniu tego słowa). Pamięć z kategorii zjawisk czysto psychicznych („dyspozycja umysłu ludzkiego"), zjawisk niematerialnych, ulotnych, nienamacalnych została przeniesiona do kategorii zjawisk postrzegal-

[8] Zdaniem Anny Wolff-Powęskiej (2011: 70) *polityka pamięci* to niezbyt udana kalka niem. *Erinnerungspolitik* sugerująca, że to pamięć jest podmiotem prowadzącym politykę. Nie wydaje się, by ktokolwiek z polskich uczestników debat poświęconych pamięci zbiorowej tak właśnie termin *polityka pamięci* rozumiał.

nych, wyodrębnialnych, mierzalnych i tym samym obdarzonych walorem graniczności.

Musiało się tak stać, skoro „historia spuszczona z łańcucha" (Jerzy Stempowski), a właściwie uwolniony z więzów cenzury wielogłos narracji o historii pokazał, że jedno i to samo wydarzenie rzeczywistości realnej zapisało się w pamięci różnych wspólnot w sposób dalece niejednakowy, czasem wręcz diametralnie przeciwstawny. Kiedy takich zdarzeń zbiera się wiele (por. Jałta, Katyń, Wołyń, Smoleńsk), tworzą się wspólnotowe bloki obrazów przeszłości, bloki zestawiane z sobą w różnych konfiguracjach i konfrontowane czy to w wymiarze wewnątrznarodowym, czy międzynarodowym. Jeżeli pamięć istotnie jest pojemnikiem, to nowy kontekst historyczny i polityczno-społeczny ostatnich 20 lat unaocznił, że jest tych pojemników nadspodziewanie dużo. Dodatkowo towarzyszy tej konstatacji umacniające się przekonanie, że nad wspólną przestrzenią historii powinno znaleźć się miejsce dla nich wszystkich; jak to w aforystycznym skrócie ujął Pierre Nora, „historia jest jedna, pamięci jest wiele". Istota powstającego problemu leży w tym, by pamięć jednej wspólnoty nie wypierała pamięci drugiej wspólnoty, lecz z nią współistniała – i na tym chyba polega propozycja Krzysztofa Pomiana, by pojęcie „polityki historycznej" zastąpić pojęciem „etyki pamięci". „Postawa wobec pamięci zbiorowej, obcej lub własnej – pisał Pomian – odnosi się zawsze w ostatecznym rachunku do żywych ludzi, którzy są jej nosicielami. Postaw wobec obcych pamięci zbiorowych nie mogą zatem dyktować wyłącznie wprowadzane decyzjami polityków regulacje prawne [...]. Muszą one również, jeśli nie przede wszystkim, być uzewnętrznieniem przyswojonych sobie przez jednostki norm moralnych pochodnych względem zasady wzajemności nakazującej widzieć w innej osobie drugiego siebie, a w innej zbiorowości – równoważnik tej, do której sami należymy"[9].

Myślę wreszcie, po piąte, że dla tego obrazu pamięci, który wyłania się z tekstów dyskursu dzisiejszego, metaforą najbliższą będzie przyrównanie pamięci do materii. Nawet ściślej: nie tyle materii, bo to określenie płynne i abstrakcyjne, ile materiału, materiału budulcowego, który można lepić, ugniatać, urabiać, kruszyć, zlepiać na nowo, materiału, z którego można tworzyć nowe obrazy minionego. Zazwyczaj traktujemy pamięć – pamięć osobistą, pamięć „w ogóle" – jako coś pasywnego, coś, co samo się z biegiem czasu odkłada i nawarstwia w naszych głowach, coś, nad czym mamy niewielką tylko kontrolę i niemal żadnej władzy. Ta natomiast pamięć, która od kilkunastu lat zajmuje centralne miejsce w dyskursie elit symbolicznych – pamięć wspólnotowa – ma

[9] Słowa Krzysztofa Pomiana pochodzą z wykładu *Miejsca pamięci, konflikty pamięci* wprowadzającego do obrad konferencji „Miejsca pamięci w Europie Środkowej. Doświadczenia przeszłości. Przesłanie na przyszłość" (Warszawa, 11–13 stycznia 2008 r.); cyt. za: „Gazeta Wyborcza" 2008, nr 87, s. 31.

naturę zgoła odmienną: jest obiektem świadomych działań, celowego oddziaływania, przekształcania i formowania. Zbiór tych działań nosi terminologiczną już nazwę „polityka pamięci" i doczekał się monograficznych opracowań Lecha M. Nijakowskiego, Marcina Kuli, Mariana Golki[10], ale termin ten w zebranym materiale rozpisany jest na długi szereg określeń bardziej szczegółowych. Jest ich w *Aneksie* ponad 30; to m.in.: *formy kreowania pamięci zbiorowej*, *formatowanie pamięci zbiorowej*, *konstruowanie pamięci*, *moderowanie pamięci zbiorowej*, *organizator pamięci zbiorowej*, *pamięć inscenizowana*, *pamięć kreowana*, *porządkowanie pamięci*, *sprzątanie pamięci*, *proces konstruowania pamięci zbiorowej*, *przebudowa polskiej pamięci*, *budować pamięć*, *przetworzyć pamięć*, *sterowanie pamięcią społeczną*, *uzupełnianie pamięci*, wreszcie opisowe: *tworzy się nowa pamięć II wojny światowej*, *wspólne tworzenie pamięci historycznej*, *społeczeństwo nieustannie prowadzi pracę nad swą pamięcią zbiorową*, *polityka pamięci jest pewną formą selekcji przeszłości*, *działania elit nad tworzeniem narodowej pamięci o przeszłości* czy (o Warmii) *laboratorium syntezy alternatywnej polskiej polityki pamięci*.

W pracy *Niemiecki rachunek sumienia. Niemcy wobec przeszłości 1933–1945* Kazimierz Wóycicki przytacza opinię Lutza Niethammera, iż pamięć zbiorowa „nie jest jedynie magazynem dat, faktów i symboli. Pamięć zbiorowa to raczej «zbiorowy organ budowy sensu i znaczenia». Ta pamięć [...] tworzy obrazy przeszłości. Nasz obraz historii nie jest więc wynikiem nagromadzenia danych o przeszłości, ale tworzonym przez społeczeństwo obrazem z najrozmaitszych dostępnych mu elementów" (Wóycicki 2004: 174). Łatwo byłoby powiedzieć, że to jedynie odosobniona opinia jednego niemieckiego badacza – ale cały materiał polskiego dyskursu elit symbolicznych ostatnich lat opinię tę potwierdza, podtrzymuje, wręcz rozbudowuje. A warto sobie przy tym uświadomić, że mowa tu była wyłącznie o wyrazie *pamięć*, podczas gdy na nowy obraz pamięci pracują też setki sformułowań z wyrazami *pamiętać*, *pamiętanie*, *odpominanie*, *upamiętniać*, *zapomnieć*, *zapominanie*, *nie pamiętać*, *niepamięć*. Wszystkie one zyskały ów nowy społeczny wymiar pamiętania wspólnotowego – bądź wspólnotowego, zbiorowego, społecznego niepamiętania.

Spostrzeżenia te chciałbym zamknąć następującą uwagą. W rozumieniu potocznym tożsamość kojarzy nam się ze stałością i ciągłością podtrzymywaną i pielęgnowaną tak, jak podtrzymuje i pielęgnuje się tradycję; tożsamość to dziedzictwo dane raz na zawsze. Ale dokonujące się na naszych oczach głębokie przemiany historyczne i społeczno-kulturowe, w tym obyczajowe, pokazują, że tożsamość coraz częściej jest obiektem zabiegów, świadomych działań, przekształceń i wyborów. „Społeczne konstruowanie tożsamości" jest nie tylko tezą

[10] Pot. także: „Jeżeli dwie części Europy mają się zrosnąć, to konieczna jest nie tylko polityka rynkowa i otwartych granic, ale także europejska polityka pamięci (...)": Smolar 2010: 296.

pracy Manuela Castellsa, ale praktyką codziennej inżynierii społecznej, a wybór tożsamości lub wielość tożsamości tego samego podmiotu – zjawisko, które w nawiązaniu do koncepcji Antoniny Kłoskowskiej można by nazwać „poliwalencją tożsamościową" – staje się w rzeczywistości świata cybernetycznego jeszcze nie normą wprawdzie, ale coraz częstszą praktyką. Chcę jednak zwrócić uwagę na fakt, że „tożsamość jako konstrukt", „wybór tożsamości" stały się sztandarowymi hasłami socjologii w tym samym czasie, kiedy w historiografii stało się możliwe sformułowanie zdania „pamięć i zapominanie jest w historii wyborem" (Dieter Simon; za: Wóycicki 2004: 172). Nie sądzę, aby to była przypadkowa koincydencja twierdzeń – jestem natomiast przekonany, że etnolingwistyka nie powinna przechodzić obok tych twierdzeń obojętnie.

Literatura

Bartmiński Jerzy, 2000, *Językowy obraz świata jako podstawa tożsamości narodowej*, [w:] *Kultura wobec kręgów tożsamości. Materiały konferencji przedkongresowej. Poznań 19–21 października 2000*, red. Teresa Kostyrko, Tadeusz Zgółka, Poznań–Wrocław: Wydawnictwo DTSK Silesia, s. 152–167.

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

Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2008, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka", 20, s. 11–27.

Buras Piotr, Majewski Piotr M. (red.), 2003, *Pamięć wypędzonych. Grass, Beneš i środkowoeuropejskie rozrachunki. Antologia tekstów polskich, niemieckich i czeskich*, Warszawa: Centrum Stosunków Międzynarodowych.

Chlebda Wojciech, 2007, *Tezy o niepamięci zbiorowej*, „Prace Filologiczne", 53, s. 71–78.

Cichocki Marek A., 2005, *Władza i pamięć. O politycznej funkcji historii*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, WSE im. Ks. J. Tischnera.

Czyżewski Marek, Kowalski Sergiusz, Piotrowski Andrzej (red.), 1997, *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków: Wydawnictwo Aureus.

Domańska Ewa (red.), 2006, *Pamięć, etyka, historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych (Antologia przekładów)*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Forecki Piotr, 2010, *Od „Shoah" do „Strachu". Spory o polsko-żydowską przeszłość i pamięć w debatach publicznych*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Golka Marian, 2009, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar".

Halbwachs Maurice, 2008, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. Marcin Król, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hankała Andrzej, 2001, *Wybiórczość ludzkiej pamięci*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kula Marcin, 2002, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Kula Marcin, 2004, *Między przeszłością a przyszłością. O pamięci, zapominaniu i przewidywaniu*, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.

Kurek Jacek, Maliszewski Krzysztof (red.), 2010, *Widma pamięci*, Chorzów: Miejski Dom Kultury „Batory".

Kwiatkowski Piotr T., 2008, *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar".

Le Goff Jacques, 2007, *Historia i pamięć*, tłum. Anna Gronowska, Joanna Stryjczyk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Łotman Jurij, Uspienski Borys, 1977, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, tłum. Jerzy Faryno, red. Elżbieta Janus, Maria Renata Mayenowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 147–174.

Nijakowski Lech M., 2008, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Nora Pierre, 2002, *Epoka upamiętniania*, [w:] Jacek Żakowski, *Rewanż pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, s. 59–68.

Pajdzińska Anna, 2004, *Niepamięć – córka niedbalstwa?*, [w:] *Studia nad polszczyzną współczesną i historyczną*, red. Jarosław Liberek, Poznań: Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne", s. 229–236.

Пайдзиньска Анна, 2005, *Образ памяти в польском языке*, [w:] *Memory and Text. Cognitive and Cultural Aspects. Память и текст. Когнитивные и культурологические аспекты*, red. Teresa Dobrzyńska, Rajya Kuncheva, Sofia: Instytut Literatury BAN, Instytut Badań Literackich PAN, s. 189–200.

Pajdzińska Anna, 2007, *Pamięć jako wartość*, [w:] *Człowiek wobec wyzwań współczesności. Upadek wartości czy walka o wartość?*, red. Jan Mazur, Agata Małyska, Katarzyna Sobstyl, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 253–261.

Pomian Krzysztof, 2006, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Ricoeur Paul, 2006, *Pamięć, historia, zapomnienie*, przeł. Janusz Margański, Kraków: Universitas.

Saryusz-Wolska Magdalena, red., 2009, *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, Kraków: Universitas.

Sepkowski Andrzej, 2007, *Kształty pamięci zbiorowej (Wizje historii w polskiej powieści historycznej po 1945 roku)*, Toruń: Dom Wydawniczy „Duet".

Smolar Aleksander, 2010, *Tabu i niewinność*, wybór i opr. Mikołaj Lipiński, Helena Łuczywo, Kraków: Universitas.

Steinlauf Michael C., 2001, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, tłum. A. Tomaszewska, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady.

Szacka Barbara, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar".

Szpociński Andrzej (red.), 2009, *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar".

Tokarska-Bakir Joanna, 2004, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny: Fundacja Pogranicze.

Wolff-Powęska Anna, 2011, *Pamięć – brzemię i uwolnienie. Niemcy wobec nazistowskiej przeszłości (1945–2010)*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Wóycicka Zofia, 2009, *Przerwana żałoba. Polskie spory wokół pamięci nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady 1944–1950*, Warszawa: Wydawnictwo „Trio".

Wóycicki Kazimierz, 2004, *Niemiecki rachunek sumienia. Niemcy wobec przeszłości 1933–1945*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Atut", Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

Żakowski Jacek, 2002, *Rewanż pamięci*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Skróty

SJPSzym – *Słownik języka polskiego*, red. Mieczysław Szymczak, t. 1–3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1978.

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

Aneks

adekwatność pamięci
aktywizować pamięć
aktywne nośniki pamięci
alternatywne polskie polityki pamięci
amputowanie pamięci
badania nad pamięcią
banicja pamięci o przeszłości
budować pamięć na kłamstwie historycznym
budziciele pamięci
centralistyczna polityka pamięci
cenzurowanie polskiej pamięci
co jest częścią pamięci Polaków
co jest częścią pamięci wielu rodzin
co odnotowano na poziomie pamięci zbiorowej
co przechowuje polska pamięć
co przeorało pamięć zbiorową
czas pamięci
debata na temat pamięci Europy
debata pamięci
dekolonizacja pamięci
demokracja rozleniwia i osłabia pamięć
demokratyzacja pamięci
dialog pamięci
domagać się szacunku dla swojej pamięci
Doświadczenie i pamięć „Solidarności" |temat badawczy|
dotknąć pamięci
dwie pamięci
dyskurs pamięci
dyskusje o pamięci
działania elit nad tworzeniem narodowej pamięci o przeszłości
dzieje pamięci
etyka pamięci
Europa potrzebuje pamięci o czasach komunizmu
europejska mapa pamięci II wojny światowej
fasady pamięci
filtrowanie nośników pamięci
formatowanie pamięci zbiorowej
formy kreowania pamięci zbiorowej
fundacja Pamięć
gorąca pamięć |= pamięć o Holokauście|
hermeneutyka pamięci
implant pamięci
instrumentalizacja pamięci
instrumenty polityki pamięci
Instytut Pamięci Narodowej
Instytut Pamiętliwości Narodowej
jak obchodzić się z pamięcią
jak radzić sobie z pamięcią o Jedwabnem
jak Zagłada ma funkcjonować w pamięci Polaków
język pamięci
kanon pamięci o wojnie
każdy naród ma własną historyczną pamięć
koleje pamięci (niemieckiej)
kolonizacja pamięci
konfrontacja różnych pamięci narodowych
konstruowanie pamięci
kontrolować pamięć
kopie pamięci
kornik pamięci
kosmopolityczny porządek pamięci
krytyczna pamięć
kształt pamięci zbiorowej
kultura pamięci
laboratorium syntezy alternatywnej polskiej polityki pamięci |= Warmia|
leczenie pamięci
licytacja narodowych pamięci
lokalna pamięć
majstrować przy pamięci
manipulacja pamięcią
Mauzoleum Pamięci
medializacja pamięci
mediatyzacja pamięci
miejsca pamięci
milczenie pamięci
militaryzacja pamięci historycznej
mniej pamięci
moderowanie pamięci zbiorowej
nadmiar pamięci
najwyższa instancja polskiej pamięci |= wojna i okupacja|
narody, które dzielą pamięci
narracja pamięci
nasza pamięć jest miejscem, w którym nie ma Żydów
nasze |pol. i ros.| pamięci historyczne
nosiciele pamięci społecznej
nośnik pamięci historycznej
nośniki pamięci nie dla wszystkich niosą tę samą pamięć

nośniki pamięci przedmiotem inżynierii społecznej
nośniki złej pamięci
nowa kultura pamięci
nowy konglomerat pamięci historycznej
nowy transnarodowy kontekst odczytywania pamięci zbiorowej
obce pamięci zbiorowe
obowiązek pamięci
odczytywanie pamięci zbiorowej
oddolna polityka pamięci
odkrywanie pamięci
odrąbać komu kawał pamięci i tożsamości
oficjalna pamięć wojny
oficjalne dni pamięci
organizator pamięci zbiorowej
osobna pamięć Polaków
pamięci różnych grup i klas [społecznych]
pamięć aksjologiczna
pamięć aktywna
pamięć amputowana
pamięć archiwalna
pamięć autentyczna
pamięć autonomiczna
pamięć celebrowana
pamięć centralna
pamięć długoterminowa
pamięć dominująca
pamięć emocjonalna
pamięć epizodyczna
pamięć europejska
pamięć faktów
pamięć fortunna
pamięć historii
pamięć historyczna
pamięć i odpowiedzialność
pamięć i pamiętliwość
pamięć inscenizowana
pamięć instrumentalna
pamięć instytucjonalna
pamięć jako alternatywa dla historii
pamięć jako racja stanu
pamięć jednostki
pamięć jednostkowa
pamięć katów
pamięć komunikacyjna [= przekazywana w opowieściach rodzinnych]
pamięć kreowana
pamięć krótkoterminowa
pamięć kulturowa
pamięć lokalna
pamięć może być zbawienna
pamięć może infekować przyszłość
pamięć narodowa
pamięć neurotyczna
pamięć neutralna
pamięć niefortunna
pamięć niejednorodna
pamięć nieprzyswojona
pamięć odświętna
pamięć odzyskana
pamięć ofiar
pamięć operacyjna
pamięć percepcyjna
pamięć podzielona
pamięć polska i żydowska
pamięć polsko-żydowska
pamięć poraniona
pamięć Powstania dotyka splotu słonecznego polskiej tożsamości
pamięć proceduralna
pamięć przeszłości
pamięć przytłumiana przez pamiętliwość
pamięć przywłaszczona
pamięć robocza
pamięć rodzinna
pamięć selektywna
pamięć semantyczna
pamięć społeczna
pamięć spontaniczna
pamięć spójna
pamięć stłumiona
pamięć szlachecka wciąż jeszcze więcej waży niż pamięć chłopów
pamięć świadków
pamięć transmitowana
pamięć traumatyczna
pamięć uciekinierów i ofiar przesiedleń
pamięć uniwersalna
pamięć uśpiona
pamięć w pełni dostępna
pamięć wartości
pamięć wygnana
pamięć wypędzonych
pamięć Zagłady
pamięć zarejestrowana
pamięć zastępcza
pamięć zbiorowa
pamięć zdominowanych
pamięć zrekonstruowana
pamięć zwycięzców
pamięć zwyciężonych

pamięć-piętno
państwowa polityka pamięci
pedagogika miejsc pamięci
pielęgnować pamięć
podporządkowanie pamięci konstruowaniu historycznych mitów
podział pamięci
pola minowe pamięci
policzek wymierzony w żydowską pamięć
polityka pamięci
polityka pamięci jest pewną formą selekcji przeszłości
polska pamięć historyczna
polska pamięć o Katyniu
polska polityka pamięci
poplątana pamięć |= wiedza Polaków nt. II wojny światowej|
porządkowanie zaniedbanej pamięci
posprzątana pamięć
postpamięć
potoczna pamięć wojny
Powstanie Warszawskie politycznie zostało wyparte z pamięci
praca nad pamięcią
praca pamięci
prawo do pamięci
problem pamięci
proces konstruowania pamięci zbiorowej
prywatna pamięć
przebudowa polskiej pamięci
przebudzenie pamięci
przejmować pamięć rodzinną
przemiany w pamięci historycznej
przetworzyć pamięć
przywracanie pamięci
psychologia pamięci
rajd pamięci i pojednania |ukr.-pol.-niem.-polski|
ratowanie pamięci
redefinicja pamięci zbiorowej
redefiniowanie społecznych ram funkcjonowania pamięci
rekonstrukcje pamięci
remanent pamięci (niemieckiej)
restytucja pamięci (uśpionej)
retoryka pamięci
rewanż pamięci
rewizja pamięci historycznej
rewolucja pamięci zbiorowej
rytuały pamięci zbiorowej
rzetelna pamięć
składnik naszej pamięci narodowej
słaba pamięć historyczna
spekulowanie na pamięci
splątany węzeł pamięci
społeczeństwo nieustannie prowadzi pracę nad swą pamięcią zbiorową
społeczne ramy pamięci
spory o pamięć
spór o miejsca pamięci
spór o niemiecką pamięć
sprawiedliwa pamięć
sprzątanie europejskiej pamięci
sprzysiężenie przeciw pamięci narodowej
spychać w niepamięć
sterowanie niepamięcią społeczną
stłumić pamięć o przeszłości
strażnicy lokalnej pamięci
strażnik narodowej pamięci
stróż pamięci
stylizacje pamięci
symbole pamięci
sztuka pamięci
szukanie odpowiednich form pamięci (o wspólnej przeszłości)
śmierć pamięci
tektonika pamięci
tłumić pamięć o Powstaniu
triumf pamięci nad historią
trwanie pamięci
trzecia pamięć
tworzenie nośników pamięci
tworzy się nowa pamięć II wojny światowej
twórcza pamięć
ubytki pamięci społecznej
uczciwa pamięć
uniwersum pamięci
uobywatelnienie pamięci zbiorowej
uspołecznienie pamięci zbiorowej
uwolnienie pamięci
uzupełnianie pamięci
w okopach pamięci
widownia pamięci społecznej
wielość polskich pamięci
wielość polskich wspólnot pamięci
wina i pamięć
włączać kogo do wspólnoty pamięci
włączyć co do pamięci
wojna i pamięć
wojna o pamięć
wrogie, lecz splecione pamięci

wspólna – choćby zbieżna – pamięć Europejczyków
wspólne tworzenie pamięci historycznej
wspólnota pamięci
wybiórczość pamięci [= selektywność pamięci historycznej]
wybuch tłumionej strachem pamięci
wymiar niemieckiej pamięci o wojnie
wypalony żużel pamięci
wypieranie z pamięci zbiorowej niektórych mnemonów
zafałszowana pamięć
zamknąć w więzieniu pamięci
zanik pamięci historycznej
zawodna pamięć
zbolała pamięć polska
zderzenia osobnych pamięci
zdrowy zanik pamięci [=w: wybiórczość pamięci historycznej]
zespół odzyskanej pamięci
zimna pamięć
zła pamięć
zło pamięci
zmagać się z pamięcią o historii
zmiany w europejskiej kulturze pamięci
znaki pamięci
zraniona pamięć
zwodnicza pamięć

Towards the linguistic picture of memory. Memory as a value

In recent years, the way of speaking about memory in many spheres of Polish discourse has changed dramatically. Three hundred collocations with the word *pamięć* 'memory' have been excerpted from press articles of the last decade and several monographs on collective memory. It has been noticed that the word is regularly pluralized now and has extended its collocability onto new lexical areas. These changes result from those in how memory is thought about and perceived. While still a value, in the Polish linguistic worldview memory is no longer a mere disposition of the mind, a receptacle for and carrier of images and sensations, but also a matter which both effects and is subject to changes, an object of conscious acts. The change, directly connected with the debate concerning Polish collective memory and non-memory, as well as the rules of historical policy, is an important factor which shapes the discourse of Polish identity.

James W. Underhill
(Grenoble)

Humboldt's challenge to Cognitive Linguistics: A few brief reflections on the linguistic patterning of truth in Czech, French, English and German

Artykuł dotyczy w głównej mierze kwestii metodologicznych; autor skupia się na problemach związanych ze stosowaniem pojęcia *obrazu świata* w badaniach naukowych, w szczególności lingwistycznych. Wskazuje na nieostrość tego terminu, odnoszonego zarówno do indywidualnego sposobu postrzegania świata, jak i do sądów utrwalonych w kulturze. Stwierdza, iż znajomość bliskiej mu myśli Wilhelma von Humboldta jest niewystarczająca w Wielkiej Brytanii i Ameryce. Tym, co – zdaniem autora – często umyka badaczom powołującym się na Humboldtowskie rozumienie *obrazu świata*, jest opozycja: *Ergon* vs. *Energeia*. Mimo iż te terminy są przytaczane w pracach naukowych, językoznawstwo angielskie i amerykańskie nie wykorzystuje owego rozróżnienia, toteż lingwiści traktują przedmiot swych badań zwykle jako „obiekt", nie zaś jako wymianę zachodzącą między komunikującymi się podmiotami, podczas gdy – w teorii Humboldta – język bardziej niż „rzeczą" był zdolnością, z której korzysta człowiek, by zrozumieć świat. W tej koncepcji język jest w tym jedynie sensie „obiektywny", że ma charakter ponadjednostkowy – rozmówcy podzielają znaczenia i negocjują je.

Tekst odnosi się również do dyskusji nad hipotezą Sapira-Whorfa, w której w ostatnich dekadach ukształtowały się dwa opozycyjne stanowiska: „obrońców różnorodności" oraz „obrońców psychicznej jedności gatunku ludzkiego". Przedstawicielem tych drugich jest Steven Pinker. Autor odnosi się bardzo krytycznie do przyjętych przez niego założeń metodologicznych, zarzucając mu zwłaszcza apriorycznie uznawanie za uniwersalne pojęć swoistych dla języka angielskiego oraz brak zainteresowania badaniami porównawczymi. Źródeł takiej postawy upatruje w „transcendentalnym naukowym idealizmie" gramatyki generatywnej Noama Chomsky'ego. Wyraża natomiast aprobatę dla empirycznych studiów porównawczych nad uniwersaliami, prowadzonych przez Annę Wierzbicką.

Autor porusza także problem, wpisującej się w hipotezę Sapira-Whorfa, koncepcji determinizmu językowego i jej funkcjonowania w lingwistyce. Wskazuje na ograniczoną rolę tego zjawiska w teorii Humboldta, akcentującego twórczą zdolność użytkownika języka, który – dzięki pracy umysłu (*Geist*) – zdolny jest wytyczać nowe szlaki konceptualne. Ubolewa również nad niedostateczną recepcją myśli Edwarda Sapira – w dzisiejszej dobie renesansu antropologii lingwistycznej, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, przeoczono Sapirowskie rozważania o kreatywności w języku, o podmiotowości i indywidualnym kształtowaniu systemu językowego przez jego użytkowników. Podczas gdy anglojęzyczni językoznawcy rzadko odnoszą się w sposób szczegółowy do dzieła Sapira, żyje ono w polskiej szkole etnolingwistycznej (Bartmiński, Wierzbicka).

Autor zajmuje także stanowisko wobec współczesnej lingwistyki kognitywnej, zwracając uwagę na to, że drugie pokolenie językoznawców stosujących tę metodologię często wpada w pułapkę nowego „językoznawstwa bez języka", gdyż obowiązujący dziś paradygmat zachęca do praktykowania złego zwyczaju badania relacji między słowami i myślami w obrębie anglojęzycznego obrazu świata oraz do aprioryczne przyjmowania założeń o uniwersalnym charakterze konceptualizacji wpisanych we własny język, co dotyczy głównie języka angielskiego. Podkreśla jednak wartość inspirowanych kognitywizmem badań porównawczych, w szczególności dotyczących metafor (wymienia takie ośrodki badawcze, jak Praga i Lublin); zauważa przy tym, iż zadziwiająco mało tego typu studiów przeprowadza się w krajach angielskiego obszaru językowego.

W analitycznej części artykułu autor zawarł uwagi dotyczące pojęcia PRAWDY w języku czeskim, francuskim, angielskim i niemieckim, skupiając się na różnicach językowych konceptualizacji tego zjawiska. Zasygnalizował odmienności angielskiego *truth* od czeskiego *pravda*, uwidaczniające się w – zaskakujących dla użytkowników języka angielskiego – semantycznych, morfologicznych i fonetycznych związkach czeskiej jednostki leksykalnej z wyrazami *opravdový*, *spravedlivý*, *právo*, czyli ze słowami odnoszącymi się do sprawiedliwości, prawodawstwa i uczciwości. Wskazał też na różnice użycia angielskiego *truth* i niemieckiego *Wahr*, a także na odmienność relacji etymologicznych, w jakie wchodzi *truth* w porównaniu z francuskim *vrai*, które dało początek *vraisemblable* 'prawdopodobny', tłumaczonemu na angielski jako *likely*. Poruszył także problem semantycznego wymiaru gramatycznej kategorii rodzaju, zadając pytanie, dlaczego francuskie *vérité*, niemieckie *Wahrheit* i czeskie *pravda* są rodzaju żeńskiego. W rozważaniach nad wpływem *gender* na nasze życie umysłowe powołał się na Voltaire'a i Simone de Beauvoir, jak również na twórczość literacką Fénélona, rzucającą nowe światło na kwestię „żeńskości" francuskiej *vérité*; przywołał także poezję Františka Halasa, stosującego łacińskie słowo *luna* z tego powodu, że jego czeski odpowiednik *měsíc* jest rodzaju męskiego – w tym zabiegu dostrzec można znamiona romantycznej feminizacji twórczości oraz natury. Uwidaczniający się w literaturze kreatywny wymiar komunikacji nie ogranicza się, zdaniem autora, do jednego tylko stylu, przeciwnie – porozumiewanie się w języku zakłada negocjacje między tradycją a innowacją, między kulturą a tym, co indywidualne i wreszcie między umysłami interlokutorów, co stawia lingwistów wobec wyzwania, w jaki sposób zdać sprawę z tych mechanizmów.

Worldview and the "languageless" linguistics

The term "worldview" has become almost indispensable for a wide range of academic disciplines. We speak of a "Western worldview", a "Marxist-Leninist worldview" and a "Christian worldview". And it is because of the importance the "existentialist worldview" gained in the second half of the Twentieth century, and because of the increasing relativism associated with the term "worldview" itself, that the American Christian scholar, David K. Naugle, decided to trace the development of this word in the English language in his *Worldview: The History of a Concept* (2002). This was part of an attempt to promote the Christian worldview as a universal philosophy of the "heart". This defense of a worldview, which is both universal and personal, marks a new emerging usage of the word in English. While ideologies seem to bear down upon us, we seem to believe that our worldview will allow each of us to carve the contours of "our world" when giving expression to thoughts and feelings. And this is indeed the worldview of which we speak when we talk of a poet's or a playwright's worldview (Shakespeare's worldview, for example), or when we speak of an author transforming our own personal worldview.

Yet this does not exhaust our definition of worldview: both the personal definition (preferred by individuals and literary scholars) and the cultural one (adopted by sociologists, anthropologists and philosophers) contrast with the definition linguists often attribute to the term, when they claim that "a foreign language is a different world". From that perspective, students of language must prepare themselves to enter into "alterity" when they learn to grapple with the different strategies of categorization and linguistic patterning to be found in the foreign tongue they choose to learn. This concept of "worldview" is much-debated: debate in recent decades has, however, invariably tended to focus upon "the Sapir-Whorf hypothesis", and, in recent years, has increasingly tended to oppose "defenders of diversity" against "defenders of the psychic unity of mankind". There is an encouraging renaissance going on in linguistic anthropology in the States with such defenders as Alessandro Duranti (1997), Salzmann (1999), William A. Foley (1997; 2004/2006), and Marcel Danesi (2004). However, the concept of worldview as Humboldt would have understood the term *Weltansicht*, the mode of understanding and expressing the world which a given language system opens up to us, is not always investigated in depth in the work of such authors. Linguistic anthropology tends to focus on language rather than speech, on structure and grammar rather than on discourse and communication. Disappointingly, even those linguistic anthropologists who are animated by a reappraisal of Whorf's work (see Lee 1996; Duranti 1997; Danesi 2004) seem wholly ignorant of Humboldt's project, though linguistic anthropologists do, from time to time, make reference to a "Humboldtian tradition".

An authentically Humboldtian tradition lives on in France in the work of Meschonnic, in the work of Trabant, in Germany and in the work of Polish scholars writing on the Polish "worldview" (*obraz świata*, see Bartmiński). Nevertheless, a divide – almost unbridgeable – has come to separate the concern for ideological worldviews, *Weltanschaauungen*, and the interpretation of languages as frameworks for understanding the world. This debate should be going on in English-speaking countries, and cognitive linguistics, if its ambition is to open up the mind to understanding, must take up this challenge. The question is whether English-speaking scholars are willing to open up to this debate. Scholars such as Anna Wierzbicka, who have devoted their lives to such questions, have not been able to avoid confronting skeptics who refuse to conceive of the possibility that thought is at one level language-dependant (Wierzbicka 1997; 1999).

Steven Pinker has modified his position since he scorned linguistic relativity in 1994, when he claimed that the idea that 'the foundational categories of reality are not "in" the world but are composed by one's culture [...] is wrong, all wrong' (1994: 57). His initial attempt to debunk the "Sapir-Whorf hypothesis" has been widely criticized. In his more recent work, Pinker has shown himself more open to the idea that language may in fact 'frame an event' (2007: 126). But the structure of his arguments and the examples he discusses (2007: 124–151) make it plain that what is at stake is taking to task the majority of "neo-Whorfians" who, in Pinker's opinion, are "featherbeddish" and obscure. He takes much pleasure in satirizing the titles of their works: 'language can affect the way you think' and 'language can restructure cognition' (*ibid.* 135). Clearly, Pinker still feels unrepentantly self-assured today. The words he used in 1994 (67): 'As a cognitive scientist I can afford to be smug about [...] linguistic determinism being a conventional absurdity', still seem to reflect his position today. And the title of his 2007 work, *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*, makes it plain on which side of this debate Pinker situates himself.

Pinker believes in a transcendental human nature, and he believes language to be a royal threshold allowing entry into that conceptual realm. This is above all a conviction, one which will be understood by sympathizers as "an article of faith", and by less sympathetic scholars as "pure prejudice". At any rate, with Pinker, we have clearly exited the university, the enlightened institution of empirical study, tentative speculation and academic discussion. The affirmations of Pinker do not belong to the tradition to which Bacon and Locke belonged when they sought to move from doubt towards certainty through the meticulous scrutiny of the object under study. Pinker is ultimately not interested in other languages: and the fact that he uses English as the prism through which to

view humanity and to enter into contact with the universal nature of Man and his mode of conceptualizing the universe, makes it plain that he subscribes to what the German linguistic anthropologist, Jürgen Trabant, has called the new "languageless linguistics".

Numerous researchers working in comparative linguistics (for example Mikołajczuk 1998, 2004, Vaňková 2001, 2005, 2007), and notably the researchers who have been investigating cross-cultural metaphor configurations over the past decade (www.metaphorik.de), have found inspiration in cognitive research. It is not a question of rejecting the cognitive project. Indeed such scholars have shown interesting ways in which to adapt cognitive methodology and explore cognitive hypotheses. But it is remarkable that little of such scholarship is being carried out in English-speaking countries. Interesting and informed, empirical work, capable of pushing back the frontiers of understanding when it comes to exploring the linguistic patterning of different linguistic systems, is taking place more in Prague than in Paris, more in Lublin than in California.

The www.metaphorik.de website, founded in Hamburg, gathers together principally European scholars. The vast majority of cognitive researchers publishing on-line and in Anglo-American journals tend (like Emanatian 1995, 1999) to take their cue from Lakoff in seeking to determine to what degree other languages can be fitted into conclusions and hypotheses generated from the study of English. The inevitable (and perverse) result of such an approach is that researchers seek to verify whether the organizing principles of other languages correspond to the structure of English, without seeking to understand these languages in and of themselves, or how their essential natures can, by contrast, enlighten us as to the character and the nature of the English language system.

Second-generation cognitive linguistics has all too often fallen prey to the new "languageless linguistics". All ages have their epidemics. The reigning paradigm in linguistics today encourages the bad habit of investigating the relationship between words and thought exclusively within the English-speaking worldview. Translators, bilinguals, polyglots and the speakers of other languages will find this reduction of "languages" to "a language", namely English, both grotesque and absurd. Monolingual English-speakers, on the other hand, suffer from the fact that they are necessarily naïve when it comes to intuiting the different worldviews of other languages. Even advanced students will tend to try to conceive of foreign conceptual patterning within the patterning of their own language-system. We try to translate words like *Heimat* into "homeland", and only when we realize that a language such as French has no obvious translation for either of these terms, does it become clear to us that we are dealing not with clearly-defined realities, but with culturally-determined concepts. At this point, we realize that our intellectual and emotional capacity to express our relationship

to others and to the world must seek out different strategies in order to negotiate these concepts.

Attempts to define "the way *we* think" and the irrepressible desire to find universals have, in recent years, been inspired by the will to discover an underlying "unity" to human culture. This trend has tended to displace the concept of "mind" – which is clearly both cultural and personal – by imposing a taxonomy and a methodology more fitted to cognitive science which focuses on the "hardwiring" of the "brain". Indeed, it is curious that a tradition so sensitive to metaphor study should slip into such a naïve use of rhetoric. The use of fashionable IT metaphors seeks to make more palatable the declared aim to reach an "objective" study of language and thought in humankind. Such an attempt owes much to Chomsky's generative linguistics, against which George Lakoff revolted (at least in part). But despite that revolt, in recent years it has become clear that those brought up on Chomsky cannot prevent themselves from perpetuating his transcendental scientific idealism. Pinker's self-satisfied assertions of truths about the universal nature of language merely serve as reminders that one generation's hypotheses can take hold of the imagination and become the unshakable convictions of the next.

Sadly, faith makes a poor substitute for erudition. The real work on universals and linguistic diversity is not taking place in the now well-established party game which allows Pinker and the neo-Whorfians to slug it out. Serious empirically-informed work on a multitude of languages is rare, and the quest for universals will remain precisely that: "a quest", an ideal to be striven after. Like the Holy Grail, we can grasp out for universals, but never grasp them, never possess them: for who can master all the languages of the world? At best, mastering the basic grammar of a few dozens of languages might be achieved. This is the project of Stephen C. Levinson, Director of the Max Planck Institute for Psycholinguistics. His team has been working on the conception of "space" in Indo-European and non-Indo-European languages for the past fifteen years. The results are both intriguing and perplexing: Levinson (2003) finds that many non-Indo-European languages do not, in fact, induce speakers to conceive of space in terms of the speaking subject. Right and left are notions which do not figure in all languages. Certain languages would appear to use a very sensitive form of "dead-reckoning" which cultivates in speakers the capacity to refer to objects in space and to describe scenarios using a conception of space similar to our compass.

Wierzbicka (1996/2004), on the other hand, in pursuing universals by empirical study, has reduced the number of such key trans-cultural concepts to a very limited number of "primes" such as "you", "I", "someone", "people", "can", "very" and "like" to name a few. These are the conclusions of decades

of linguistic investigation. They do not constitute established facts. And indeed, it would be inappropriate to make sweeping statements about all existing languages. These are what we might call "informed hypotheses" which will be borne out or abandoned with further study. The epistemological approach is wholly different from that of Pinker and Chomsky. Wierzbicka and Levinson do not begin with conviction: they move with Bacon from doubt towards a more founded degree of certainty. And for that very reason, it is by walking with Levinson and Wierzbicka that we are likely to advance in our understanding of the different nature of languages, and in our understanding of what is essential to all forms of language as a human faculty of expression and understanding. Ultimately, we cannot hope to learn much about the relationship between thought and language by prolonging the Pinker-neo-Whorfian debate.

Ironically, this is all the more true since Pinker's criticisms of the neo-Whorfians are far from unfounded in many instances. The neo-Whorfians do adhere to a dogma of their own, that of the celebration of "alterity". But such thinkers do not always rigorously interrogate Whorf's arguments, and two fundamental objections must be leveled at those who celebrate the "Sapir-Whorf hypothesis":

1. Research tends to lump Whorf and Sapir together and reduce their stances to a few standard quotes. (The same quotes are to be found in French and English encyclopedias of linguistics for example).

2. Very little consideration is given to Sapir's work. His consideration of creativity in language, of personality and the individual shaping of the language system within actual speakers are wholly effaced from this hypothesis. Indeed it is curious that while Sapir lives on in the Polish school of ethnolinguistics in the work of Bartmiński (2009) and in Wierzbicka's work (1997), English-speaking linguists rarely refer to his work in any great detail.

This is a disappointing development: because closing off to Sapir means turning away from speech and discourse. It means leaving the speaking, thinking, living individual behind. In 1987, at the beginning of the first wave of cognitive science, Lakoff made what was, in that context, a fairly brave affirmation: 'Like Whorf, I believe that differences in conceptual systems affect behavior in a significant way' (Lafoff 1987: 337). He declared himself open to the different ways other cultures and languages (like gene pools) contributed to the richness of humanity, and for that very reason (like Hagège in France and Crystal in Britain), Lakoff advocated the protection of disappearing languages. But Lakoff was laboring under no illusions: he knew very well that 'For the past few decades, most "responsible" scholars have steered clear of relativism. It has become a bête noire, identified with scholarly irresponsibility, fuzzy thinking, lack of rigor and even immorality' (idem. 304). Lakoff started out by making a stand for world-

views in the context of a largely unsympathetic American tradition which was unwilling to take Whorf's questions seriously and which refused to acknowledge the importance of Sapir's concerns about the way individuals live in language and mould it with their personality in speech.

Lakoff's pioneering spirit did not take him personally very deeply into comparative linguistics, however. And within the ethnocentric context that Lakoff himself so eloquently described, the "languageless linguistics" of second-generation cognitive linguistics has imposed itself once more. Contemporary cognitive linguists tend to steer clear of diversity and relativism, and have tended to focus upon thinking primarily within the English-language system, naïvely using its concepts and systems of categorizations as "universal" frameworks of investigation. The lack of knowledge of other languages no doubt goes a long way to explaining this naïveté, but this does not explain why the Frenchman, Fauconnier, for example, tends to avoid all consideration of cross-lingual differences and focus on English in his quest to understand what he and Turner call "our" way of thinking.

Humboldt's contribution

It would seem then that worldview is still not a particularly welcome concept in American linguistics. It came to be viewed with suspicion during the Cold War, at a time when the idea that language can influence thought was associated with propaganda and manipulation in the Orwellian sense of worldview: then Chomsky's formalistic search for a fundamental grammar tended to steer linguistics away from considering the way cultures and individuals construct meaning. Worldview, as Whorf conceived it, came to be associated with relativism and sloppy thinking at the outset of cognitive linguistics. Furthermore, if cognitive linguists persist in pursuing a tangible materialist confirmation of hypotheses concerning "the functioning of the brain", while refusing to question the implicitly metaphysical postulate driving its "quest for universals" of a transcendental nature, then it seems unlikely that the exploration of worldview is going to take root within American linguistics in the generation to come. For understanding worldviews entails the empirical investigation of language-cultures as independent cultural adventures of an intellectual, spiritual, emotional and perceptual nature.

For this reason, it is necessary to unearth the thinker to whom the concept of worldview is regularly attributed, Wilhelm von Humboldt. While Humboldt still has a real place in German thought and linguistics, and while he has been taken up as a source of inspiration in certain countries (such as Poland, in the Lublin

School), his place is marginal in most cultures. Attempts to transform linguistics in France in recent decades using Humboldt's conception of language and his concept of worldview have had some impact (see Meschonnic, Trabant, Auroux *et al.*). But in Britain and in the States, despite works on Humboldt (Langham Brown 1967, Manchester 1985 and Underhill 2009) and despite Peter Health's retranslation of Humboldt's founding work, his Introduction to the Kawi language, entitled *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*, in 1999, Humboldt has had little impact on the way linguistics is taught or practiced in Britain or America. Humboldt's name is quoted in most ecyclopaedia's when worldview or linguistic relativism is discussed, but his works are not. Hegel, Heidegger and Chomsky all quote Humboldt as a source of inspiration, but the concerns of those philosophers and the linguist are, as Jürgen Trabant demonstrated in his *Traditions de Humboldt* (1999), wholly different from Humboldt's concern for an empirically-founded investigation into the worldviews languages open up to members of their linguistic communities.

What was specific about Humboldt's approach to language then? What was lost? Humboldt belonged to another era, not a pre-scientific era, but an era in which science was not yet suffering from the schism that sets the hard sciences against the humanities, and which entices those in linguistics to aspire to a "scientific" approach which practices what Birch calls "the flight from subjectivity" (quoted in Wierzbicka 1999: 1). For Humboldt, all language was human-based, it derives from and revolves around the speaking individual, the man or woman situated in the construction of a meaningful exchange. Language outside of this context does not exist for Humboldt. This does not mean that we cannot construct a concept of French, English, Polish or Czech. It simply means that this construction is precisely that, a construction. When we make the mistake of taking our abstraction for a reality, we lose sight of the essential living language which our methodology should allow us to study.

To hammer home this point, Humboldt stressed that language was a "producing" and not a "product" (1999: 48) in his opposition between *Ergon* and *Energeia* (1999: 49). Though this opposition is much-cited by Humboldt scholars, the repercussions of this distinction have yet to make themselves felt in linguistics in Anglo-American circles. Language continues to be spoken of as an "object" in contemporary linguistics. We speak of "language use" and the "function of language" as though it were a simple "tool". But this was exactly what Humboldt was taking issue with. Language was, he believed, no "object". It was the ongoing exchange between "subjects". Language was not an instrument of communication for Humboldt but the *Organ des Denkens* (2003: 168), the organ of thinking (a concept he had inherited from Hamann and Herder).

More than a "thing", language was a faculty which we use to understand the world. To this extent, Humboldt was a neo-Kantian: he believed that the faculty of understanding could not simply be reduced to the passive perception of reality as the British Empiricists tended to understand it. Kant taught that perception involves ordering, and ordering implies the active work of the mind. Humboldt transposed this process (attributed by Kant to the transcendental Man who was his conceptual model) to the community to which speaking individuals belonged. That is to say, Humboldt attributed it to the language system which they shared and sustained through communication. Language is "objective" for Humboldt in that it is "supra-subjective". We share meanings. We negotiate them. But for this very reason, language is always fluid and never fixed (1999: 62). Our attempts to fix it, to curtail it and define it, are reasonable to the extent that any attempt to study a subject must involve definition, but the models we construct will become deceptive prisons, illusions, if we take them for representing faithfully the inevitably intangible fleeting exchange of words and ideas which takes place in speech.

Humboldt's concept of language (*Sprache*) held together both speaking and thinking, but he did not confuse them: he argued that understanding and speaking are simply different effects of the power of speech. This goes some way to helping us escape from the pitfall that critics of linguistic relativism (such as Pinker) are wary of. Humboldt does not exclude reflection, free will and creativity. Pinker, as a linguist and as a human being, rightly cherishes such qualities and refuses to accept a conception of language which abandons them. Language does not direct thought in the sense that it prevents us from expressing certain ideas and forces us to express others. It offers up paths for understanding, conceptual highways and byways which we can follow from one place to another, changing course as we go. If we wish, we can strike out on new routes. This creative capacity was fundamental for Humboldt. It was what he called the work of the "mind" (*Geist*). This was, moreover, in Humboldt's opinion, the only credible account for the origin of language. Who could have invented language except mankind? In this way, Humboldt radically transformed the question of origin from an objective historical reality to an ongoing subjective becoming. Language was continually reinvented by the power of interacting minds.

Language, he believed, could only exist within the mind. Though texts allow us to hand down our ideas, our thoughts and our visions of the world, ultimately, texts only have meaning in as much as our language lives on within the imagination. Words are not bricks that can be extracted from language, or stacked together to form it. It is the patterning of the language's "structure" (*Sprachbau*) within which we live as a linguistic community (and which lives within us) which is essential: because this enables us to interpret texts and rekindle the

relations between words. Creativity was not about breaking out of language (as modernist writers and postmodernists conceive it). Creativity was an inalienable facet of language and culture, of individuals and of communities. Language only exists as 'a reshaping activity' Humboldt argued (1999: 50).

One of the problems of sorting out what we mean by "worldview" is that political theory and discourse analysis often have a very manipulative model of language in mind. Adorno, Foucault and Williams are all interested in the way over-arching ideologies influence thought and the way dominant discourse imposes itself upon the individual. But this only highlights one form of language at the cost of obscuring other forms of expression. Humboldt, for his part, could not have conceived of language as an oppressive inhuman force which limited thought. The idea of a "prison-house" of language would have struck him as absurd. Humboldt was interested in 'the mind of the people' (150), and that "mind" was engendered in a language system which did indeed transcend the individual. But for him no language could efface the "individuality" of the speaking subject which continues to act upon the language system and upon the mind of the people. A language without this "living individuality" within it would be no language. It would be of no use for thinking and reflecting upon life, for expressing the attempts of individuals to communicate with one another.

Ultimately, what interested Humboldt was the way different individuals continued to stimulate language, thereby reawakening their fellow individuals to its innate creativity. For language is the shared faculty of understanding for a linguistic community, their point of interaction, the meeting place at which they come together to crystallize as a culture. Humboldt believed that as human beings spiraled into language, language spiraled outwards to envelop the world. This "world" was always a construction for Humboldt, but it was a construction which had a very real significance. There is no intellectual nihilism in Humboldt. He is a child of the enlightenment with the same earnest passion for knowledge and the same curiosity for human nature and culture that can be found in Locke, Leibniz and Goethe. Words enable us to act upon the world. The efficiency of language is demonstrated by our ability to shape and transform the world by using it. To this degree, words do relate to things. But for Humboldt what we call "things" – and by this he meant not only abstract ideas like "truth", but also everyday objects such as "apples" – can only be taken into consciousness using language. Until we have words which allow us to distinguish between apples and pears, between tangerines and mandarins, between whales and fish, between violins and violas, we inevitably find ourselves forced to reach out for more indirect, more elaborate, forms of designation. The concepts offered up to us by language enable us to form these distinctions, but however meaningful and fundamental those distinctions may appear to us once we have assimilated

them – however "real" they seem – they remain language-dependant. They are meaningful, but their meaning is learned culturally and conceptually as we learn to speak.

Like Sapir and Whorf, Humboldt believed that different languages carve up the world using different conceptual categories and by exploring different forms of patterning and organization. French for example distinguishes between *sonnette*, *cloche* and *sonnerie* where the English-speaker would speak of bells: the "doorbell", the "church bell" or the "alarm bell". Word construction by compounding (in examples such as these) was something to which Humboldt was very sensitive in English and German (1999: 100–108). Languages also move from the concrete to the abstract in different ways and to different degrees. Words can take on metaphoric meanings, and they can lose some of their concrete meanings through doing so. "Superior" has become an abstract term relating to rank in English (though the adjective can be transformed into a noun to refer to a person or function: a man's superior). In French, however, this term has not relinquished its concrete anchorage: *supérieur* can be used in everyday spoken French to refer to the "upper" shelf or the "upper" floor. Inversely, while, in English, the adjective "shallow" can be applied to both water (a concrete use) and to people (a metaphoric use), *superficiel* has been employed so exclusively in a metaphoric sense in French that its original physical dimension has been lost to the imagination. For this reason Vinay and Darbelnet (1958/1968) consider the fact that "shallow" has no direct translation into French to be a "failing" or "gap" (*une lacune*) in French.

Languages help us "sort out" the world, and find our bearings. The real world was conceived of by Humboldt as a "bewildering chaos" (1999: 48). But the mind can impose form on chaos. Our "mental power" as human beings enables us to form unity out of the infinite and infinitely complex impressions we have of the real world. This involves 'the drawing together of the scattered features into the image of an organic whole' (48). Language builds up as crystals form upon one another, binding firmly and logically, but freely. No determinism is involved here, but neither is the organizing process arbitrary. Patterning builds up over time through the struggle of individual minds to express themselves and to share their meanings with other people. In contradistinction to Structuralist models of language, it is this meaningful process of organizing and juxtaposing meanings that Humboldt had in mind when he spoke of "the form of language" (1999: 51). "Form" implies the "formation" of meaningful patterning, the "tuning" of the "organ" which will enable expression (to transform Humboldt's organic metaphor in to a musical one).

Humboldt believed that each language not only contained a living individuality, a dynamic supra-subjectivity, he believed that the linguist's real endeavor

was to distinguish between the different "forms" that each language presented. He transposed his metaphor of subjectivity onto comparative linguistics and spoke of "the character of languages". This entails his concept of "worldview". He believed that 'there exists in each language a characteristic *world-view*. As the individual sound [of the word] stands between man and the object, so the entire language steps in between him and the nature that operates both inwardly and outwardly, upon him'. (60) The paradoxical spatial representation is problematic here, but is nonetheless poignant. Each of us exists within the worldview of the language, but the worldview exists nowhere if it does not exist within us as individuals. One dimension of the worldview acts upon the other. The human being 'spins language out of him[and her-]self' (*ibid.*), but the human being simultaneously 'spins him[and her-]self into it,' (*ibid.*). Humboldt argued that 'every language draws about the people it possesses a circle' (*ibid.*). On this point Humboldt fully coincides with Whorf who sought an escape from English in his studies of other languages. Because, the only way out of one language, was, Humboldt believed, made possible by 'stepping over into the circle of another one' (*ibid.*). To this degree Humboldt and Whorf were animated by the same spirit which combined, on the one hand, an urgent yearning to explore other frontiers of understanding and, on the other, a patient and meticulous attention to empirical data which must be assimilated into organized frameworks of understanding.

Truth

Comparing languages, as Humboldt invites us to do, not only uncovers parallels, it highlights the specific nature of each language system as a mental, spiritual and cultural adventure. Perhaps the best way of illustrating the truth of the hypothesis that concepts do not fully coincide is to take up the analysis of the very concept of "truth" itself in different languages. Is "truth" a secret antechamber that can be entered? Is it a treasue to be discovered? Does truth live within us (as the expression "truthful" implies), or is it a space we live within? These are indeed perplexing questions, but even this task of searching for "truth" immediately implodes, because, as Wierzbicka repeatedly points out, our English concept of "truth" does not exist in other languages, and to search for it is to set off on a philologically doomed quest. In embarking upon such a quest, we would be following the naive philosopher who believes he can intuit a translingual given, an essence, which stands outside of language, a form, an idea (*eidos*) awaiting designation. In searching for a direct translation in other language systems, we fail to understand that we live in language, and carve our concepts by meaningfully ordering the world around us.

Other languages carve out different concepts, following different trajectories to reach different destinations. Consequently, for the English student, it comes as some surprise that, as Holub and Lyer affirm, the Czech word *pravda* (the word usually used to translate our own term, "truth") also forms the root of the adjective "real" (*opravdový*) and "fair" (*spravedlivý*). *Spravedlnost* (fairness) derives grammatically from "what is with truth" (*co je s pravdou*). This links the word both semantically, morphologically and phonetically to the word for "right" in Czech, *právo*. Indeed, all words related to justice, jurisprudence, fairness and rights are etymologically linked to truth. It would probably be unfair to see *pravda* (truth) as being the root-form from which all these expressions are derived, but the form and sound of the words reinforce the link between these related concepts within the Czech imagination. Cognitive scholars would probably opt for the term, "the Czech cognitive unconscious", where Sapir would speak of "patterning" and Humboldt would speak of the *Wechselwirkung* of language.

To frame this within the terms of Humboldt's project, it is clear that in binding together the words we would translate as "truth", "fairness" and "right", Czech minds have struck out on meaningful paths to make rapprochements and fine distinctions. This allows the Czechs to strike their roots into reality and further the expressive potential of their language. The Czech worldview is to be found not in any given individual concepts. Concepts do constitute the sparks which illuminate ideologies (as Raymond Williams shows), and they do illuminate something of each language's modes of world-perceiving and world-conceiving (as Wierzbicka's studies show). Nevertheless, a language's worldview can be intuited far more fully once we understand the relations and the patterning which binds together and positions its concepts. The English-speaker who wishes to enter the Czech worldview must come to understand that whereas he would say: 'That's not **fair**', 'You're not being **honest**', and 'What you say is not **true**', all three of the highlighted words would be derived from or related to the word *pravda* if this were said in Czech. When he can do this, the English-speaker is taking his first step along the path that the Czech imagination has opened up. This sends English-speakers on a journey uncharted within their own worldview.

In the same way it takes an effort to the English imagination – and I speak for myself here – to understand how the Germans could have come up with *nicht Wahr?*: or the Czechs, *není liž pravda?* These expressions invoke the word for truth where they would be rendered in English as 'Isn't that so?' (or by question tags like, 'don't you?' or 'isn't it?'). And how did the striving of the German *Geist* come to form *Wahrsagerin* (soothsayer), using the root *wahr* (true)? Why did the English mind arrive at "really" when the French – using "true" (*vrai*) – came up with *vraiment*? And how did the French *esprit* arrive at *vraisemblable* where the English mind arrived at "likey"?

Such investigations take us into conceptual patterning: they take us on tours of grammars and force us to consider how individual minds grapple with grammar to forge new meanings. Because grammar does shape and colour the paths the mind takes, though, it cannot be said to "direct" thought. This will become clear if we consider gender. The first thing that strikes us when we take up the comparison of words translating our word for "truth" in French, German and Czech is that all three terms, *vérité*, *Wahrheit* and *Pravda*, are feminine. Is this simply a coincidence? Simone de Beauvoir pointed out, 'Man feminizes the ideal he sets up before him as the essential Other, because woman is the material representation of alterity' (de Beauvoir: 211). Language is only one of those ideals enshrined in "alterity" and elevated to a feminized ideal. As de Beauvoir explained:

> Woman is Soul and Idea, but she also is a mediatrix between them: she is the divine Grace, leading the Christian towards God, she is Beatrice guiding Dante in the beyond, Laura summoning Petrarch to the lofty summits of poetry. In all the doctrines that unify Nature and Spirit she appears as Harmony, Reason, Truth. The gnostic sects made Wisdom a woman, Sophia, crediting her with the redemption of the world and even its creation (*ibid.*).

What happens to this feminizing trend in language? What influence does gender have on our mental and "spiritual" lives? Through the consolidated choices of individual speakers, we can choose to confirm, exploit and deepen the sexual associations of gender. Individual writers may reinforce existing associations. The French *homme de lettres*, Fénélon (1651–1751), for example, exploits the feminised model of *vérité*, when he says: '*La vérité est une reine qui a dans le ciel son trône éternel*', (Truth is a queen who has her eternal throne in the sky, Littré: 1638, my translation). Fénélon is embracing the personification, the feminization, of "truth" in this extrapolation of a linguistic given, a grammatical convention. Fénélon deepens this analogy by distinguishing between two facets of his feminized truth, a beautiful young one and an ageing truth who may have lost her charms but nevertheless acquires a stately virtue: '*La vérité n'a ni jeunesse ni vieillesse; les agrêments de l'une ne la doivent pas faire aimer d'advantage, et les rides de l'autre ne lui doivent pas attirer plus de respect*' (Beauty has neither youth nor agedness, the charms of one should not make her loved any the more, nor should the wrinkles of the other earn her any more respect. *ibid.* my translation).

From my perspective, analysing such phrases within the concept of linguistic patterning and worldview as Humboldt would have conceived them, Fénélon shocks the linguist out of his complacent theorisation. Here we must confront the individual man, playing with language and positioning himself in terms of existing conceptual patterning. We cannot speak of language determining thought here, nor would it be appropriate to see Fénélon's extrapolation as the

act of a free, unfettered mind moving through speech without regard for linguistic convention or existing conventional frames of thought. Neither is this example extraordinary. Speech is often creative and much of the charm of conversation comes from innovating and adapting existing expressions. By paying attention to such innovation, discourse analysis shifts the debate and forces us to reappraise our projects, our methodology and our concepts.

Here, we are clearly not dealing with the relationship between language and brain: we are dealing with how one individual mind develops language. Here we are dealing with the work of the mind in culture: and despite what has been said in some of the more interesting cognitive articles (see Janda, in Vaňková 2007), culture is not dealt with very convincingly in cognitive linguistics. The brain, hardwiring, man as machine, and the programming of culture, these are the fashionable metaphors with which many cognitive scholars are trying to conceive of the relationship between man, language and culture (the traditional philological trinity). The question is, will such sad and soul-destroying metaphors allow us to fashion a very convincing model of the communication of individual men and women living and evolving together within a culture?

What is Fénélon doing? He is not content with existing patterning. Fenelon's quotations are poetical innovations, novel extensions, and they are perceived and received as such. They open up new paths within a language, offering new formulations for its speakers to muse upon. These are not the patterns of our subconscious thought, the patterns that we follow without thinking. They are the divergent expressive explorations of an inquisitive and creative mind, forging new thought within the language system.

Fénélon's innovations do not, however, go against the grain of the language. They do not upset world-conceiving and world-perceiving. Truth (or *vérité* rather) remains feminine in Fénélon's personal world. Nevertheless, a writer's personal world does regularly act upon existing grammatical categories. Voltaire, for example, sees no problem in changing the gender of truth by metamorphosing *vérité* (feminine in French) into a fruit (though *fruit* is masculine): *La vérité est un fruit qui ne doit être cueilli que s'il est tout à fait mûr* (Truth is a fruit which should not be picked until it [he] is quite ripe, Ripert 1993: 422).

This example will be surprising to English-speakers who tend, on the whole, to confuse sex and gender. (The very term "gender" itself has become increasingly ambiguous in recent decades in Anglo-American scholarship). English-speakers find it amusing that young girls should be considered "neuter" in German (*das Fraulein*) while cats (both male and female) are all grouped together and referred to using the feminine gender in German. They find it equally curious that Baudelaire describes his sulky, sultry mistress in terms of *Mon beau chat* (cats being masculine in French). The English imagination has difficulty

understanding the suppleness and subtlety of gender as a form of conceptual categorisation which shapes languages other than their own. As Voltaire's example proves, though gender can colour and shape the way we conceive of something, our own conception can colour and shape gender.

Poets often break out from the constraints of conventional patterning in the way Voltaire does. One striking example can be found in the work of the Czech poet František Halas who operates "a lyrical sex change" on the Czech moon (Halas 1978: 27). The Czech moon, *měsíc*, is masculine and inanimate. But what does Halas do? Halas opts for the Latin term, *luna*, when he says *luna se svlékla k plnoci* (The moon undressed towards midnight). Why? The answer is ultimately quite amusing: *luna* is feminine. Halas wished to muse upon the seductive moon that rose towards midnight undressing itself/herself. Halas was flying on the wings of romanticism (romantic poetry for men with the characteristic feminisation of Creation and Nature). The Latin term, appeared to him as the only option. A butch moon stripping off in the night sky might be more attractive to women in Prague today, but a masculine moon apparently, didn't fit into Halas' lyrical universe. Such examples from Halas and Voltaire force us to face up to the fact that patterning always implies negotiation between tradition and innovation, between a culture and the individual, between the individual mind and the minds of other men and women in the evolving worldview they share.

Conclusion

Cognitive scholars have made a serious contribution to linguistics with their metaphor theory. Lakoff and Turner (1989) have even convincingly examined and explained ways in which English poets innovate using existing patterning. But sadly, for all the initial openness and enthusiasm of founding cognitive works, the tendency in recent decades to concentrate upon English, coupled with the mistaken belief that we can understand other languages "through" English, is tending to produce a second-generation of cognitive linguistics which is increasingly stunted and narrow-minded. In seeking confirmation for hypotheses and conclusions developed through the examination of English alone, we fail to embark upon the adventure of exploring other linguistic worlds. And this explains to some extent why the enthusiasm which initially animated Lakoff, Johnson and Turner and Sweetser in their early work has tended to taper off in more recent cognitive work. The vibrant discussion of "worldviews" that is continuing in sociology, philosophy, culture studies, in linguistic anthropology in France and Germany, and even in debates concerning the death of languages, is not echoed in mainstream cognitive linguistic scholarship.

Returning to the study of other languages, their worldviews and their modes of patterning and conceptual configuration, will take us back to the project which inspired Humboldt. It will take us back to that personality-forming experience that every serious language student must deal with when he or she realises for the first time that in entering another language, they are entering another conceptual cosmos in which the planets move in different revolutions. That realisation brings with it a sense of vertigo. We are forced to abandon our own frameworks of reference. But at the same time, we begin to learn that we can never fully shake off our own culture, our own modes of world-perceiving and world-conceiving, or those idiosyncratic reflexes which form part of our own personal world. This is an exciting moment, a moment of creativity.

Will cognitive linguistics make a contribution to the comparison of languages? Will it allow us to explore discourse and creativity? Will it help us explain culture? Will mainstream cognitive linguists be able to listen to attempts in other countries, in other language-cultures to refashion and reformulate some of the fundamental concepts with which they are working? The answer to that question will depend to a large extent on whether cognitive linguists are able to hear something of what Humboldt had to say.

Bibliography

Bartmiński Jerzy, 2009, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, ed. Jörg Zinken, London: Equinox.

Benveniste Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris: Gallimard.

Benveniste Émile, 1974, *Problèmes de linguistique générale II*, Paris: Gallimard.

Crystal David, 1997, *The Cambridge Encyclopaedia of Language*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge UP.

Crystal David, 2000, *Language Death*, Cambridge: Cambridge UP.

Danesi Marcel, 2004, *A Basic Course in Anthropological Linguistics*, Toronto: Canadian Scholar's Press.

de Beauvoir Simone, 1988, *The Second Sex* (1949), trans. H. M. Parshley, London: Picador.

Duranti Alessandro, 1997, *Linguistic Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Emanatian Michele, 1995, *Metaphor and the Expression of Emotion: The Value of Cross-Cultural Perspectives*, "Metaphor and Symbolic Activity", 10 (3), info-metaphore.com: Lawrence Erlbaum Associates.

Emanatian Michele, 1999, *Congruence by Degree: On the Relation between Metaphor & Cultural Models*, "Metaphor in Cognitive Linguistics of the series Current Issues in Linguistic Theory", New York: Cambridge University Press.

Eubanks Philip, 2000, *A War of Words in the Discourse of Trade: The Rhetorical Constitution of Metaphor*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

Fauconnier Gilles, 1985, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Fauconnier Gilles, Turner Mark, 2003, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities* (2002), New York: Basic Books.

Foley William A., 1997, *Anthropological Linguistics: An Introduction*, Malden, MA. Blackwell.

Goatly Andrew, 2007, *Washing the Brain: Metaphor and Hidden Ideology*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins.
Hagège Claude, 2000, *Le Souffle de la langue*, Paris: Odile Jacob.
Hagège Claude, 2002, *Halte à la mort des langues* (2000), Paris: Odile Jacob.
Halas František, 1978, *Sepie, Hlasova prvotina, Basnicke dilo*, Praha: Československý spisovatel.
Holub Josef, Lyer Stanislav, 1978, *Stručný Etymologický Slovník Jazyka Českého*, Prague: Statní Pedagogické Nakladatelsví.
Humboldt Wilhelm von, 1995, *Schriften zur Sprache*, Stuttgart: Reklam, Universal-Bibliothek.
Humboldt Wilhelm von, 1999, *On language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species* (1836), trans. Peter Health, Cambridge: Cambridge University Press.
Humboldt Wilhelm von, 2000, *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, trans. Denis Thouard, Paris: Seuil.
Humboldt Wilhelm von, 2003, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues/Über die Sprache*, Fourier verlag: Berlin.
Kövecses Zoltán, 1986, *Metaphors of Anger, Pride, and Love: A lexical Approach to the structure of concepts*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins.
Lakoff George, Johnson Mark, 1980, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
Lakoff George, 1987, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
Lakoff George, Turner Mark, 1989, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: University of Chicago Press.
Lakoff George, Johnson Mark, 1999, *Philosophy in the Flesh*, Chicago: Chicago University Press.
Langham Brown Roger, 1967, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, The Hague–Paris: Mouton & Co..
Lee Penny, 1996, *The Whorf Theory Complex: A critical reconstruction*, Amsterdam–New York: John Benjamins.
Levinson Stephen C., 2003, *Space in Language and Cognition*, Cambridge: Cambridge UP.
Levinson Stephen C., Wilkins David (ed.), 2006, *Grammars of Space: Explorations in Cognitive Diversity*, Cambridge: Cambridge UP.
Manchester L. Martin, 1985, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins.
Mikołajczuk Agnieszka, 1998, *The metonymic and metaphorical conceptualisation of anger in Polish*, [in:] *Speaking of Emotions: Conceptualisation and Expression*, ed. Angelika Athanasiadou, Elżbieta Tabakowska, Berlin: Mouton de Gruyter.
Mikołajczuk Agnieszka, 2004, *ANGER in Polish and English: A semantic comparison with some historical context*, [in:] *Categorisation in the History of English*, ed. Christian J. Kay, Jermemy J. Smith, Amsterdam: John Benjamins.
Naugle David K., 2002, *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
Pinker Steven, 1994, *The Language Instinct*, London: Penguin.
Pinker Steven, 2007, *The Stuff of Thought*, London: Penguin.
Ripert Pierre, 1993, *Dictionnaire des citations de la langue française*, Paris: Booking Internationale.
Sapir Edward, 1949, *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921), New York: Harcourt, Brace & World Inc..
Salzmann Zdenek, 1999, *Language, Culture and Society. An Introduction to Linguistic Anthropology*, 2nd edition, Boulder, CO: Westview Press.
Sapir Edward, 1985, *Selected Writings in Language, Culture, and Personality* (1949), ed. David G. Mandelbaum, Berkeley: University of California Press.

Trabant Jürgen, 1992, *Humboldt ou le sens du langage*, Liège: Madarga.
Trabant Jürgen, 1999, *Traditions de Humboldt*, (German edition 1990), French edition, Paris: Maison des sciences de l'homme.
Trabant Jürgen, 2003, *Mithridates im Paradies: Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München: Beck.
Trabant Jürgen, 2007, *L'antinomie linguistique: quelques enjeux politiques*, [in:] *Politiques & Usages de la Langue en Europe*, ed. Michael Werner, Condé-sur-Noireau: Collection du Ciera, Dialogiques, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
Underhill James W., 2007, *"Making" love and "having" sex: an analysis of metaphoric paradigms in English, French and Czech*, edited by Irena Vaňková, "Slovo a smysl: Word and Sense", Karlova univerzita, Akademie.
Underhill James W., 2009, *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburgh: Edinburgh UP.
Underhill James W., 2011, *Language, Metaphor and Worldview*, Edinburgh: Edinburgh UP.
Underhill James W., 2012, *Ethnolinguistics and Cultural Concepts: truth, love, hate & war*, Cambridge: Cambridge UP, (forthcoming).
Vaňková Irena (ed.), 2001, *Obraz světa v jazyce*, Prague: Desktop Publishing, FF UK, Prague.
Vaňková Irena, Nebeská Iva, Salcová Římalová Lucie, Šlédrová Jasňa, 2005, *Co na srdci, to na jazyku: Kapitoly z kognitivní linguvistiky*, Prague: Karolinum.
Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči*, Prague: Karolinum.
Venuti Lawrence, 1995, *The Translator's Invisibility: A history of translation*, London, Routledge.
Vinay Jean-Paul, Darbelnet Jean, 1968, *Stylistique comparée du français et de l'anglais* (1958), Paris: Didier.
Wierzbicka Anna, 2004, *Semantics: Primes and Universals* (1996), Oxford: Oxford UP.
Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding Cultures through their Key Words*, Oxford: Oxford UP.
Wierzbicka Anna, 1999, *Emotions across Languages and Cultures*, Cambridge: Cambridge UP.
Whorf Benjamin Lee, 1984, *Language, Thought and Reality: Selected Writings* (1956), ed. John B. Caroll, Cambridge, Mass.: MIT Press.
Williams Raymond, 1983, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976), revised edition, Oxford: Oxford UP.

Humboldt's challenge to Cognitive Linguistics: A few brief reflections on the linguistic patterning of TRUTH in Czech, French, English and German

The article is mainly concerned with methodological issues; the author concentrates on problems relating to the notion of *worldview*, especially when applied to linguistic research, pointing to the term's vagueness, as it denotes both an individual conceptualization of the world and judgments entrenched in culture. He claims that in Great Britain and in America the familiarity with Wilhelm von Humboldt's conception is insufficient. What frequently escapes the attention of researchers referring to Humboldt is the opposition *Ergon – Energeia*. Despite the fact that the terms are used in various publications, British and American linguistics does not capitalize on them and as a result studies language as an "object" rather than an exchange between communicating subjects. For Humboldt, language is not so much a "thing" as a faculty used by humans to understand the world. It is "objective" only in the sense of being super-individual: speakers share and negotiate meanings.

The article also relates to the discussion on the so called Sapir-Whorf hypothesis, which has recently seen the emergence of two opposing camps: "the defenders of diversity" and "the

defenders of the psychic unity of humankind". A representative of the latter is Steven Pinker, whose ideas are criticized here as based on wrong assumptions of universal concepts (which in fact are typical of English) and omitting comparative research. The origin of this approach is sought in Noam Chomsky's "transcendental scientific idealism". On the other hand, empirical comparative research on universals conducted by Anna Wierzbicka is appreciated.

The article also deals with the conception of linguistic determinism and its place in linguistics. The conception plays a limited role in Humboldt's theory, who stresses the creativity of speakers and for whom language, thanks to the workings of the mind (*Geist*), can blaze new conceptual trails. The article also points to the insufficient reception of the thought of Edward Sapir: in today's renaissance of linguistic anthropology, especially in the USA, Sapir's views on creativity, subjectivity and individuality in shaping the language system by its users have largely been overlooked. If American and many other English-speaking linguists rarely relate to Sapir's work in any detailed manner, it is very much alive in Polish ethnolinguistics (Bartmiński, Wierzbicka).

The article also deals with contemporary cognitive linguistics, pointing out that the second generation of cognitive linguists often falls into the trap of "linguistics without language", for the now predominant paradigm incites one to practice the bad method of studying relations between words and concepts in the English-based linguistic worldview and to accept *a priori* the universal nature of the conceptualizations within it. However, cognitive-inspired comparative research is noted as valuable, especially in the domain of metaphorization (in Prague or Lublin) – but such research is surprisingly infrequent in English-speaking countries.

In the analytical part, the author comments on the concept of TRUTH in Czech, French, English and German, with special attention to the differences between them. He notes the distinction between the English *truth* and the Czech *pravda*, identifiable in semantic, morphological and phonetic links between this Czech word and other words, such as *opravdový*, *spravedlivý*, *právo*, i.e. lexemes relating to justice, the legal system and integrity. He also points to the differences between the English *truth* and the German *Wahr*, as well as different etymological relations of *truth* in comparison with the French *vrai* (from which *vraisemblable* is derived), translated into English as *likely*. Another problem is that of the semantics of grammatical gender: the author asks why French *vérité*, German *Wahrheit* and Czech *pravda* are feminine. In his divagations on the influence of gender on our intellectual life he refers to Voltaire and Simone de Beauvoir, as well as the literary output of Fénélon, with the light it casts on the femininity of *vérité*. He also invokes the poetry of František Halas, who uses the Latin word *luna* because its Czech counterpart, *měsíc*, is masculine – a manifestation of the Romantic feminization of nature. The creative dimension of communication, visible in literature, is not restricted, in the author's opinion, to one style; on the contrary, communicating in language involves negotiations between tradition and innovation, between culture and individuality, and finally between the minds of interlocutors. How to account for these mechanisms is a challenge for linguists.

Елена Л. Березович
(Екатеринбург)

Динамика русской аксиологической картины мира в лексическом отражении (От «советских» ценностей к «постперестроечным»)

Artykuł zawiera opis zmian leksykalnych, które zaszły w rosyjskim słownictwie dotyczącym wartości w ciągu ostatnich dwu dekad. Autorka omawia tematy, które łączą grupy słów o zmienionym znaczeniu. Są to: temat społecznej adaptacji (zmiany słów *приспособиться* 'przystosować się', *устраиваться* 'urządzać się', *компромисс* 'kompromis', *принципиальный* 'pryncypialny', *комфортный* 'komfortowy' itd.); kwestia "życia prywatnego" (*любить себя* 'kochać siebie', *эгоист* 'egoista', *позиционировать себя* 'ustawiać się w pozycji'); pragmatyzmu i majątku (*позитивный* 'pozytywny', *престижный* 'prestiżowy', *сытый* 'syty', *самодостаточный* 'samowystarczalny'); zdrowia psychicznego i antyidealizmu (*энтузиазм* 'entuzjazm', *рвение* 'gorliwość', *пристрастие* 'pasja', *интерес* 'zainteresowanie', *ажиотаж* 'podniecenie', *экстаз* 'ekstaza', *романтика* 'romantyzm'); wreszcie – temat życia intymnego (*откровенный* 'otwarty', *ориентация* 'orientacja', *возбудиться* 'podniecić się') itd.

Общепризнано, что изменения, которые произошли в русском обществе (как и во многих других постсоциалистических странах) за последние двадцать пять лет, являются революционными. Это в первую очередь перемены в умах и душах, в общественной психологии, в системе ценностей. Ценностные сдвиги отражаются в лексическом составе языка «экстенсивно» (появление новых слов) и менее очевидно, «интенсивно» (изменение сочетаемости, коннотаций, частотности употребления уже имеющихся в языке лексических единиц, возникновение новых смысловых линий, тем в их семантике). «Интенсивный» путь наиболее интересен для лингвистического анализа – не только из-за естественного для науки предпочтения неочевидного очевидному, но главным образом потому, что новации в семантике «старых» слов с наибольшей наглядностью позволяют увидеть «эстафету» ценностей (рас-

суждения о такой эстафете и примеры анализа слов современного русского языка см. в (Березович 2008; Березович, Феоктистова 2009; Вепрева, Купина 2007; Зализняк, Левонтина, Шмелев 2008; Левонтина 2010: 13–60; Она же 2011; Осипова 2011; Пьянкова 2010; Седакова 2010; Феоктистова 2009; Фролова 2008, 2010; Шмелева 2011 и др.).

Есть смысл сгруппировать изменения в семантике русской аксиологической лексики конца XX – начала XXI в. по объединяющим их темам, мотивам, что позволит более наглядно представить те общие тенденции, которые стоят за семантической историей отдельных слов. В статье будет осуществлена попытка такого объединения – разумеется, самая предварительная, без претензии на полный охват тем и способов их лексического воплощения, для чего потребовалась бы не одна монография. Речь будет идти о ценностях не идеологических или общественно-политических, а тех, которые характеризуют духовный мир личности. К анализу будут привлекаться в первую очередь неосемантизмы – «старые» слова с «новой» семантикой, но в некоторых случаях (в целях создания более широкой картины изменений) будут рассматриваться и собственно лексические неологизмы. Иллюстративные контексты извлечены из Национального корпуса русского языка (в этом случае они снабжаются указанием на автора и год создания текста) или из актуальных на декабрь 2010 г. сайтов Интернета, обнаруженных через поисковые системы Yandex и Google (при этом атрибуция контекста отсутствует, если он является стандартным, или же приводится указание на соответствующий сайт).

Когда изучаются живые сдвиги в лексиконе, необходимо учитывать многообразие дискурсивных слоев внутри национального языка, полифонию голосов, принадлежащих людям разных поколений и разных социокультурных групп. К примеру, автореферентное сочетание *моя карьера* нормально «смотрится» в речи современных прагматически настроенных молодых людей, но его до сих пор избегает русская интеллигенция старше сорока, а вслед за ней – и «некоммерчески» ориентированная молодежь (в частности, студенты-филологи, с которыми много общается автор этих строк). Соответственно датировку контекстов, которая будет приводиться в последующем изложении, нельзя понимать прямолинейно, поскольку и после 2000 г. могут появляться контексты, реализующие особенности «старой» семантики обсуждаемых слов. Говоря о новых явлениях в семантике, мы в первую очередь ориентируемся на ту группу говорящих, чья речевая практика питается современными средствами массовой информации, в том числе языком рекламы.

Тема социальной адаптивности. В языке советской эпохи негативной окраской обладали некоторые слова, передающие идею социальной адап-

тивности, – например, *приспосабливаться* (в том числе без дополнения в дательном падеже) и *устраиваться*. Так, в фильме «В добрый час!» (1956), повествующем о выборе будущей профессии, эти глаголы не раз используются для характеристики героев, которые пытаются поступить по блату в институт, «норовят пролезть, устроиться, приспособиться», «зайти в жизнь с черного хода». Особенно ярко отрицательная оценка ощущалась в существительных вроде *приспособленец* и *ловкач*. В языке последних лет эти слова являются если не устаревшими, то устаревающими, а глаголы *приспосабливаться* и *устраиваться* в ряде контекстов имеют вполне положительное звучание, ср.: «Умейте устраиваться – и Вы попадете в перспективную компанию с хорошей заработной платой»; «Вы честолюбивы, амбициозны и стремитесь сделать блестящую карьеру? Придется овладеть умением приспосабливаться и выделяться».

Идея социальной адаптивности направляет трансформацию сочетаемости лексемы *компромисс*: в доперестроечное время это слово чаще всего описывало ситуации, когда человек не выполняет собственные моральные императивы (и такие компромиссы оценивались отрицательно), ср.: «Ведь, сидя в одиночке, ты не гонишься за фантомом жизненных успехов, не лицемеришь, не дипломатничаешь, не идешь на компромиссы с совестью» (Гинзбург 1990); «Затем на компромиссы, на всякое унижение, на любую расплюевщину падче нас нет» (Домбровский 1978); «За сто лет вы, "аристократическая раса", люди компромисса, люди непревзойденного лицемерия и равнодушия к судьбам Европы, вы, комически чванные люди, сумели поработить столько народов, что, говорят, на каждого англичанина работает пятеро индусов, не считая других, порабощенных вами» (Горький 1928–1935). Сейчас слово *компромисс* по преимуществу звучит в ситуациях межличностного взаимодействия – и расценивается положительно: «Поэтому всегда нужно искать компромисс, совмещая приятное с полезным» (Скляров 2004); «Семейным Скорпионам нужно быть готовыми к компромиссу, не забывать о том, что их супруг(а) имеет право на собственное мнение» (Гороскоп на неделю 2002). Интересно, что указание на адресата «компромиссного поведения» при этом слове в обоих случаях может опускаться, – но именно общий концептуальный фонд ценностного сверхтекста эпохи определяет оценочное прочтение «старых» фраз типа *способность пойти на компромисс* (предполагается *своя совесть*) и «новых» вроде *умение найти компромисс* (предполагаются *другие люди*).

Практически вышло из употребления слово *бескомпромиссный*, имевшее, начиная с постреволюционной эпохи, положительную окраску (чему «аккомпанировал» негативный фон слов вроде *соглашатель* и *примиренец*). Попытки вписать слово *бескомпромиссный* в рекламный «новояз» выгля-

дят забавно, но они симптоматичны, ср.: «Новый Lexus-250 погружает вас в атмосферу бескомпромиссного комфорта» (реклама автомобиля, 1 канал ТВ).

Устарели и распространенные раньше в книжном стиле «зоологизмы» *мимикрия* и *хамелеон*, которые в негативном ключе описывали способность человека приспосабливаться к ситуации.

Активизировались положительные поведенческие характеристики *гибкий*, *лояльный*.

Слово *комфортный*, которое стало в последние годы употребляться особенно часто (см. Левонтина 2010: 59–60; Фролова 2010), приобрело дополнительную «человеческую» валентность. Сочетание *комфортный человек* два десятилетия назад было бы невозможным, а в настоящее время оно начинает фиксироваться, ср.: «Комфортный человек – внимательный, добрый, заботливый. Идет на компромисс. С человеком одинаково легко и болтать и молчать. Входит в любую ситуацию, умеет подстраиваться под людей». Интересно, что «старое» сочетание *удобный человек* (*удобные люди*) отнюдь не было синонимом *комфортного*; в доперестроечное время оно несло скорее негативный смысл, обозначая того, кем можно манипулировать, ср.: «...новый начальник генерального штаба представлялся мне просто удобным человеком для Сухомлинова, как не мечтавший, подобно своим предшественникам, о самостоятельном и не подчиненном военному министру положении» (А. А. Игнатьев 1947–1953); «Смелых не нашлось... Удобные люди, сменившие "бывших", стараются не повторять ошибок предшественников-погорельцев. Многие из них уже знают "волшебные правила", строгое следование которым позволяет уверенно сидеть в высоких начальственных креслах: демонстрация преданности Кремлю, умение угадывать желание "государя" и его свиты, имитация бурной деятельности и рапорты об успехах» (Баранец 1999). Отрицательная оценка здесь понятна: в стереотип положительного героя советской интеллигенции (инженера, физика, который «идет на грозу», и др.), входило представление о его «неудобности», т. е. принципиальности, умении отстаивать свою позицию, ср.: «Не побоюсь сказать, что в отстаивании своих идеалов он проявлял солженицынскую, сахаровскую стойкость. Поэтому и был неудобным человеком» (Кио 1995–1999). Знаковой для той эпохи была строчка П. Когана: «Я с детства не любил овал, я с детства угол рисовал...».

Слово *принципиальность* воспринималось в «прежнем» русском языке скорее положительно, чем отрицательно, хотя еще в тургеневские времена прямолинейное следование устаревшим «принсúпам» могло ассоциироваться с консерватизмом и ограниченностью. В речи нынешней молодежи *принципиальность* имеет негативную окраску, поскольку соответствующая

черта приравнивается к запретительству, связывается со сферой официоза, партийно-комсомольских характеристик, собраний и т. п., противопоставляясь гибкости, умению гасить конфликты и чувствовать ситуацию, отсюда появление сочетаний, где *принципиальность* выступает с глаголами *изображать, разыгрывать, выпячивать* и прилагательными *лишняя, ненужная, тупая* (*дурацкая, идиотская*), *твердокаменная* и т. д., ср.: «Подценит мужика с положением и изображает принципиальность и недоступность»; «И если есть какие-то не улаженные еще моменты, идите на компромисс, оставив узколобую принципиальность и гордые позы до лучших времен»; «Мало кто будет себя представлять для потомков в невыгодном свете, поэтому даже форменный гад будет выставлять себя невинной жертвой либо выпячивать свою монументальную принципиальность»; «Всего, чего вы сейчас хотите, куда проще будет добиться, идя на компромисс, чем проявляя твердокаменную принципиальность».

Модным в образованных кругах (хотя недостаточно семантически освоенным) стало слово *толерантность*.

«Личная» тема. Акцентирование личной сферы проявляется, в частности, в рекламном стиле «интимизации», которому присуще частое употребление личных местоимений первого и второго лица, использование посессивных местоимений *мой* и *твой* в качественном смысле – 'соответствующий моим/твоим (высоким) требованиям', ср. рекламные слоганы вроде «Это мой банк», «Это твоя зубная паста» и пр. Тема «отдельности» личности отчетливо звучит в популярном выражении «Это мои (твои, его) проблемы», пришедшем на смену девизам вроде «Чужой беды не бывает». Повысилась употребительность слов *личный* и *частный* (передачи «Личный взгляд», «Личное дело», «Частное мнение» и пр.). Чрезвычайное распространение получили слоганы «Полюби себя!»; «Для себя, любимой (любимого)», которые были совершенно невозможны в советское время (кажется, ирония, сопутствующая им в 90-е гг. XX в., в настоящее время отступает). Сложилась парадоксальная в словообразовательном плане ситуация: сочетание *любить себя* должно быть той лексической почвой, которая «питает» слово *самолюбие* 'чувство собственного достоинства, сочетающееся с ревнивым отношением к мнению о себе окружающих', но в современном русском языке отношения производности не выстраиваются, поскольку глагольно-местоименное сочетание обрело идиоматический смысл и далеко ушло от «старого» *самолюбия*.

Стирается отрицательная оценка, неизменно присутствовавшая в советское время в семантике слова *эгоист*, которое «становится притягательным названием или модной торговой маркой, например, *Эгоист generation – журнал для тех, кто себя любит*; *Ресторан "Эгоист" – создан эгоиста-*

ми для эгоистов ...» (Шмелева 2011: 97). «Улучшились» коннотации слов *индивидуалист*, *амбиции* (о последнем см. Левонтина 2010: 20–21), «ухудшились» – слова *коллективизм*, который в речи молодежи понимается в первую очередь как стадное чувство, ср.: «В уггах [вид обуви – *Е. Б.*] ходят все, а русскому человеку свойственен коллективизм (читай *стадное чувство*)»; «Главный признак дурака – стандартность внешности и поведения. Дурак – большой коллективист».

Заметным стал пласт лексики, означающей сферу интересов личности: *личное пространство*, *позиционировать себя*; ср. и входящее в моду у столичной элиты словечко *прайвеси*: «Англо-саксонское понятие "прайвеси" удобно легло на наше отечественное равнодушие и "моя хата с краю"».

Показательна активизация употребления и существенная модификация значений слов *самодостаточный*, *самодостаточность*. Вплоть до последнего десятилетия эти слова встречались весьма редко и даже не включены в академический «Словарь современного русского литературного языка» (1948–1965). В 1992 г. они фиксируются с пометой «книжное» в словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой, где *самодостаточный* трактуется как 'самодовлеющий' (СРЯ: 694). При этом коннотативный фон данных слов был весьма противоречивым, нередко они фигурировали в негативных контекстах, ср.: «Будущее решает не цивилизация, а сострадание и самоограничение. Самодостаточность – это самообольщение. Нельзя внушить себе, что мне хорошо» (В. Крупин 1992); «...она окунулась в море специфически советского убожества, не ведающего ничего, кроме себя самого, а потому неискоренимого. Именно эта безысходная самодостаточность серости угнетает в русской провинции» (Н. Климонтович 1991). Замечательно определил самодостаточность (как проявление индивидуализма в оппозиции коллективизму) В. Соловьев в «Оправдании добра» еще в конце XIX в.: «С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества...».

Негативный «привкус» самодостаточности в доперестроечное время поддерживался отрицательной оценкой, заложенной в некоторых других словах на *само-*: *самовлюбленность*, *самолюбование*, *самонадеянность*, *самоволие* и др. Важно при этом напомнить о позитивном смысле слова *самоотверженность* и принципиальной для советской интеллигенции

установке на «неудовлетворенность собой» как на источник личностного развития.

В 1998 г. в словари попадает новое значение *самодостаточного* – 'о человеке, обладающем большой степенью внутренней независимости' (БТРЯ: 1143). На протяжении последних 10 лет слово отмечается преимущественно в «позитивных» контекстах: «Когда ты осознаешь свою полноценность, свою самодостаточность – ты никогда не будешь пытаться манипулировать чувствами другого человека» (Копанев 2003); «И четвертое – завидная стойкость и способность выживать в одиночку, то есть самодостаточность высочайшей пробы» (Скворцов 2001); «Самодостаточный человек, уверен, спокоен, доброжелателен. Самодостаточный человек силен привлекающей силой. С таким человеком всегда спокойно и хорошо рядом».

Произошли модификации слов, описывающих нестандартное поведение личности в обществе: например, снижается употребительность лексемы *чудак* (и фактически исчезло слово *чудик*, называвшее героев В. Шукшина, которые раньше вызывали самую искреннюю симпатию); активизируется слово *маргинал*; прилагательное *неформатный* (и даже *неотформатированный*) начинает употребляться как характеристика человека. Нестандартное поведение стало восприниматься не только как индивидуальное отклонение от нормы, непредсказуемое чудачество, но и как вполне понятная для социума система действий, разворачивающихся по «нерегулярному», но предсказуемому сценарию: «Я могу отнести человека к маргиналам, если он вместо привычной социальной лестницы "школа – институт – работа (свадьба, дети) и т. д." забил на учебу и уехал в Тибет, стал монахом, совершил кругосветку и ограбил банк. ... Если ты не работаешь на работе официально, если не платишь налоги, если ты путешествуешь автостопом или просто по миру и живешь, допустим, в яхте, то ты – маргинал»; «Есть тусовка и есть неформатные люди. Не поступают на коммерческие специальности, пишут стихи и ездят автостопом».

Тема прагматизма и материального благополучия. У ряда слов с оценочной семантикой появились «прагматичные» – и даже «коммерческие» – оттенки значений, ср. *достойный* 'обеспечивающий хороший уровень жизни' (подробнее см. Вепрева, Купина 2007), *успешный* 'финансово состоятельный и имеющий высокий карьерный рост' (см. Левонтина 2010: 16–20; Осипова 2008, 2011). У слова *позитивный*, частотность которого резко возросла, в молодежной речи появился смысловой оттенок 'прагматично позитивный, способствующий удовлетворению потребностей', ср.: «Это позитивный учебник, без лишних рассуждений и всякой муры, то, что надо для экзамена»; «Позитивная пироженка, съела – и полдня сытая».

Ощутимо и обратное – нейтрализация негативных коннотаций у слов с «прагматичными» значениями: *престижный*, *продажный*, *рыночный*. Уже несколько устаревшим кажется ироничное обращение героя В. Гафта в фильме «Гараж» (1984) к «прожженной» директорше рынка: «Рыночная Вы моя!»

Слово *мещанство*, которое со времен Чехова и Горького означало для русской и советской интеллигенции одну из основных антиценностей, утверждавшую примат материальных ценностей над духовными, практически не звучит в современном дискурсе и постепенно становится историзмом.

Не любила прежняя интеллигенция и *сытость*, которая трактовалась как «мировоззренческая ориентация на материальный комфорт, покой и благополучие» (Пьянкова 2010: 490), ср. один из приводимых К. В. Пьянковой типичных «старых» примеров: «Дети, выросшие в тепле, неге и сытости, вырастают духовно пустыми» (Ельчанинов 1926). Во многих современных текстах проявляется утрата негативных коннотаций у этого слова, которое ведет себя, по сути, как аналог *материального благополучия*. «Сытость становится вполне приемлемым вариантом жизненного идеала – комфортной, обеспеченной, успешной жизни... и даже дискутируется как возможный (или невозможный) вариант "национальной идеи" (ср. заголовки статей "Сытость – это рай", "Национальная идея – хорошая сытая жизнь")» (Пьянкова 2010: 492).

Любопытно, что анализировавшееся выше (в связи с «личной» темой) слово *самодостаточный* обнаруживает в своем семантическом наполнении и «коммерческие» нотки. *Самодостаточность* не только характеризует внутренний мир человека, но все ощутимее «сдвигается» в сторону указания на материальную независимость и состоятельность. Именно благодаря этому смыслу слово стало частотным эпитетом при самопрезентации на многочисленных сайтах знакомств, в телепередаче «Давай поженимся» и пр., ср. контексты вроде: «Красивый отец для зачатия ребенка. Нужна позитивная самодостаточная девушка с собственной жилплощадью»; «Интересная самодостаточная девушка, 37/178/62, ищет симпатичного...»; «Валера, 27 лет, самодостаточный, менеджер в крупной фирме, хочет познакомиться...» и т. д. Это «коммерческое» значение развивается не только исходя из собственной семантической «программы» слова, но и калькирует англ. *self-made* 'обязанный всем самому себе, сделавший себя сам', в семантике которого есть акцент на «финансовой» составляющей: «Self-made is used to describe people who have become successful and rich through their own efforts, especially if they started life without money, education, or high social status» [ABBYY Lingvo x 3]. В советское время популярным было слово *самоуправление*, в котором корень *само-* имел не личностный, а су-

губо «коллективистский» смысл: 'форма управления, порядок, при котором общество, какая-либо организация и т. п. самостоятельно решает вопросы внутреннего управления' (ССРЛЯ 13: 144). Сейчас это слово употребляется все реже и реже. «На горизонте» делового дискурса (с быстрым переходом в речь молодежи) появилась полукалька *самоменедж'мент*, имеющая уже отнюдь не «общественное» значение. *Самоменедж'мент* – умение человека так организовать жизнь, чтобы добиться в первую очередь материального успеха: 'работа над собой в рамках личного развития и освоение методов деловой активности, связанных с управлением деньгами и проектами', что должно привить человеку «умение выстраивать конкурентоспособную стратегию и знать ключи к счастью» (Allbest.ru). Интересно, что английский источник – слово *self-management* – означает не только работу личности над собой, но и самоуправление предприятий (ABBYY Lingvo x 3). В современном русском слова *самоуправление* и *самоменедж'мент* далеко отстоят друг от друга, ассоциируясь с разными по ценностным ориентирам эпохами. Говорящим не приходит в голову, что эти слова – «близнецы», образованные по одной и той же модели.

Тема «душевного здоровья» и «антидеализма». Данная тема, тесно переплетающаяся с предыдущей, обнаруживает победу Штольцев над Обломовыми в том варианте духовной жизни общества, который насаждается многими СМИ и рекламой.

В круг аксиологической лексики (преимущественно в молодежной речи) вошли слова *нездоровый* и *здоровый, без комплексов*, оценивающие соответствие поведенческой и мировоззренческой норме. Фиксируется устойчивая сочетаемость прилагательного *здоровый* со словами *пофигизм* и *эгоизм* (ср. название книги Н. Ром «Как выработать здоровый пофигизм, или 12 шагов к уверенности в себе», 2007), в то время как *нездоровыми* (*излишними*) считаются проявления «активной жизненной позиции», «душевного подъема» – *энтузиазм*, *рвение*, *пристрастие*, *интерес*, *ажиотаж*, *экстаз* и т. п. Ср.: «Тетя нашего ученого и его друг беспокоились за его нездоровый энтузиазм к науке и отсутствие увлечений, общепринятых среди простых людей»; «Сегодня демонстрировала нездоровое рвение к учебному процессу, жажду знаний и просто бытовой героизм – пришла в вуз со страшными коликами»; «Только не показывай эту книжку профессору, а то опять проявит к ней нездоровый интерес».

Отрицательный подтекст чувствовался раньше при употреблении сочетания *практичный человек*: «А то, что практичные и целеустремленные люди считают занудством, – это доброта, это огромная и неутолимая потребность в сочувствии, в человеческом общении» (Ю. Сергеев 1975); «Если практичные люди каким-то чудом когда-нибудь и впрямь сумеют учредить

на Земле свой скромный рай — с комфортом, но без поэзии, – мир вполне может погибнуть не от атомной бомбы, а от скуки» (Мелихов 2001). Сейчас *практичные люди* оцениваются положительно: «Вы надежный, практичный, реально мыслящий человек, предпочитающий, чтобы вас ценили за хорошую работу... Люди, принадлежащие к данной категории, – прекрасные организаторы, способные брать на себя ответственность за других. Они являются опорой любого общества» (Лазебная 2004).

Существенные изменения претерпело слово *романтика*. В русском языке доперестроечного времени с ним связывалось специфическое предметное поле (дальняя дорога, костер, рассвет, песни под гитару etc.), за которым стоит бытовая неустроенность и несовместимость с комфортом. В постсоветское время такая романтика утрачивает для молодежи притягательную силу – и соответствующее употребление слова неактуально. В то же время на арену выходит новая «антуражная» романтика (она в известной мере противопоставлена романтике «дальних дорог», однако не «отталкивается» от последней, но появляется на стыке различных смысловых линий, восстанавливать которые здесь нет возможности). Речь идет о названии стиля (одежды, причесок, интерьера и т. п.) *романтик* (*романтика*), который характеризуется установкой на старомодность (весьма недешевую и с претензией на изысканность) и призван вызвать «женственно-любовные» ассоциации, ср. рекламные тексты: «Этот диван в стиле романтик располагает к романтике, позволяет утопать в роскошной мягкости», «Тоскуете по роскоши и романтике? Окунитесь в атмосферу романтического стиля с высокими потолками, изысканностью линий и множеством незаметных романтических украшений»; «Сделаем свадебные фотографии в стиле романтик и гламур»; «Стиль романтик – ставка на дорогой шелк и тафту» и др. (подробнее см. Березович, Феоктистова 2009). Смысловая ниша, образовавшаяся на месте прежней «неустроенной» *романтики*, в какой-то мере восполняется, с одной стороны, *экзотикой*, с другой – *экстримом*, который позволяет *выбросить адреналин*, пережить *острые ощущения* и т. п.

«Деромантизация» затронула и слово *пафосный*, которое в молодежной речи нередко «перекидывается» на новый круг денотатов из области мира материального, означая что-то изысканное и слишком дорогое, ср. сочетания вроде *пафосное кафе*, *пафосные стразы*, *пафосный салат* и пр.: «Есть ли еще места в новогоднюю ночь в каком-нибудь кафе – желательно не очень пафосном, чтобы комфортно себя чувствовать?»; «Классный гламурно-пафосный ремень. Стразы, крепления прочные, пряжка удобная. Кожа искусственная, лакированная»; «Birkin от торгового дома изготавливаются только на заказ, да и стоимость подобного пафосного изделия может стартовать от 7–8 тысяч и финишировать в районе 30–40 тысяч долларов за

штуку». Подробнее о современном употреблении этого слова см. (Фролова 2008).

Вместо «идеалистического» *призвания* молодежь все чаще говорит о *карьере* (жизнь этого слова проанализирована в Феоктистова 2009; Шмелева 2011: 98–101).

Еще одна подобная пара – *творчество* и *креатив*. Слово *творчество* по своему коннотативному фону наилучшим образом связывается с девизом «не продается вдохновенье» – в то же время *креатив* делает акцент на строке «но можно рукопись продать». Прилагательное *креативный* фигурирует в названиях должностей и структур (*креативный директор*, *менеджер*, *бюро*, *агентство*, *отдел*, *совет*), оно является характеристикой далеко не только творческого потенциала, но не в последнюю очередь – деловых качеств человека, включая предприимчивость, активность, инициативность: «Это очень креативный человек, он и актер, и продюсер, и даже президент анимационной компании». В таком наполнении слова определенную роль играют собственно технические факторы – притяжение *креативный* к *реактивный* и *активный*. Интеллектуальные «объекты», на которые направлен *креатив*, являются объектами купли-продажи, поэтому нематериальное *вдохновение* (с которым дружит *творчество*), совсем не является спутником *креатива*. Возможно полярное расхождение *творчества* и *креатива*: «Это раньше творили, а теперь разве так скажешь? Если попсовый композитор пишет песню, это не творчество, это он задвигает креативчик». Подробнее об этой лексеме см. (Вепрева 2009).

В число положительных качеств вошла *адекватность*, трактуемая как умение здраво (рационально) оценивать обстановку, ср.: «Президент России – это своего рода топ-менеджер, управляющий всей страной. Он умный, адекватный человек, никогда не превышающий пределы своих полномочий». Вслед за *адекватностью* активизировалась и *вменяемость*: «Он, кажется, вполне вменяемый, без лишнего пафоса»; «Машка вменяемая пока, не будет вопросы преподавателю задавать, других задерживать». Если раньше оба эти слова, употребляясь по отношению к человеку, означали психиатрический диагноз ('состояние психически здорового человека, при котором он способен давать себе отчет в своих действиях и руководить ими'), то сейчас они имеют более широкий смысл, за ними стоит «трезвая» жизненная позиция, «нормальность», предполагающая антиидеализм, умение погасить «высокие порывы» или отсутствие таковых.

Тема жесткости, наступательности, агрессии. С одной стороны, сама жизнь, действительность «наступает» на людей, ср. активное сейчас слово *вызов*, калькирующее английское *challenge*. О его жизни в современном русском языке, которая включает употребления в анекдотически выглядящих

контекстах вроде «И еще больший вызов – засохшая свекла» (реклама пятновыводителя) (см. Левонтина 2010: 13–16). Эти вызовы заставляют не жить, а *выживать*, не *позволяют расслабиться* и пр. С другой стороны, жесткость требуется и от человека, ср. возросшую частотность сочетаний типа *жесткий ответ*, *жесткая реакция*, *жесткое решение*, *жесткий стиль управления* и тенденцию к снятию отрицательной оценки, чувствовавшейся в них раньше, ср.: «Бизнес-тренинг: "Переговоры: жесткий стиль"», «Здесь уместен только жесткий и внятный ответ»; «Нужна адекватная жесткая реакция, только она может внести ясность». Кажется, в некоторых контекстах нейтрализуется и негативная окраска слова *агрессивный* – если имеется в виду наступательный, энергичный стиль поведения (об этом слове см. Левонтина 2010: 22).

Тема «легкости бытия». Эта тема в известной степени противоположна предыдущей. Ценностью стала возможность *получить удовольствие*, *испытать наслаждение* и пр., что подтверждается высокой частотностью соответствующих слоганов, которые раньше, в доперестроечное время, практически не звучали, поскольку получение удовольствия никак не входило в число высоких человеческих устремлений. Слово *позитивный*, о котором говорилось выше, включает в свою положительную программу не только «полезность», но и «приятность»: *позитивные люди* умеют доставлять удовольствие от общения, с ними легко, просто и радостно, они не будут никого *строить*, *напрягать*, *парить*, *грузить*. Эти и другие жаргонные глаголы, негативно оценивающие посягательство на свободу, получили в последнее время большое распространение и тоже пропагандируют – от противного – необременительность человеческих взаимоотношений.

Тема интимной жизни. У ряда слов появилась «эротическая» составляющая семантики: *откровенный* (в сочетаниях *откровенное фото*, *откровенное видео*, *откровенные фантазии*, *откровенные подробности*, *откровенный купальник*), *горячий* (показательны сочетания *горячий парень* и даже *горячая девушка*; ср. контексты: «Эти штучки для горячих парней» (реклама презервативов); «Горячие девушки подарят тебе незабываемую ночь»), *возбудить*, *возбудиться* (ср. слоган с эротическим рисунком в салоне оргтехники – «Возбуди разум!») и др. Возникли новации в семантике слова *ориентация*: в СМИ стала популярной запретная раньше тема различий в сексуальной ориентации (традиционной / нетрадиционной), что обусловило «конденсированное» словоупотребление, когда *ориентация* без определений понимается в «сексуальном» смысле (вопрос «Какой он ориентации?» можно истолковать именно так). Ощутима и обратная тенденция, которая заключается в экспансии слов сексуально-эротической сферы в сферу лексики с семантикой общей оценки, ср. в молодежном жаргоне –

сексуальный, эротичный 'очень хороший, высокого качества, «классный»': «Эротичные кроссовки купил, клёво!»; «В столовке сегодня новые булочки продают, такие эротичные, с маком»; «Такое сексуальное крылечко сделали к магазину, красота».

Как уже говорилось, выше были представлены далеко не все темы, проявляющиеся в русских аксиологических неосемантизмах. Разумеется, перечень тем и их наполнение будут модифицироваться.

Описанные изменения привели к результатам, которые в большинстве своем не являются специфически русскими, но затрагивают Европу и весь глобализованный мир. В ряде случаев уникальна «стартовая» семантика, поэтому индивидуален сам путь, который проделывает меняющееся слово, но он дает типовой результат, калькирующий и тиражирующий особенности словоупотребления в «универсальном» языке глобализованного общества (в первую очередь – в языке рекламы). Мы не указывали (за редким исключением) источники калькирования и параллели в других языках именно потому, что соответствующие примеры вполне тривиальны. Интересны для изучения не межъязыковые соответствия, а пути вхождения калек в русский язык, степень (глубина) и формы трансформации традиционной семантики. Можно ли прогнозировать, как поведут себя отдельные «списанные» с иностранных образцов значения, будут ли они фигурировать в каком-либо ограниченном дискурсивном пласте – либо перешагнут за его пределы и вторгнутся в какой-то широкий социолект (в том числе в интержаргон) или даже литературный язык?

Так, в наши дни можно задуматься о семантическом будущем *друга* и *дружбы* – русских слов, обладающих яркой национальной спецификой и не имеющих точных соответствий в европейских языках (о русской модели дружбы на инокультурном фоне см. Вежбицка 1999: 340–375). Понятие русской дружбы предполагает интенсивное и задушевное личное общение и готовность помогать, что вовсе не заложено, к примеру, в семантике английского слова *friend* (Там же: 348). К употреблению слова *друг* русские относятся с трепетом и ответственностью: «...в ситуации, когда носитель английского языка может описать кого-либо "a friend of mine", носитель русского языка вынужден подвергнуть отношение значительно более глубокому анализу и решить, следует ли описывать человека, о котором идет речь... как *друга*, *приятеля*, *товарища* или *знакомого*» (Там же: 345). В последние годы в различных социальных сетях («Одноклассники», «В контакте», «Facebook» и др.), которые получили широкое распространение, появились беспрецедентные для русского языкового сознания словоупотребления (означающие действия по установлению / прекращению кон-

тактов между пользователями сети) вроде *добавить друзей, назначить другом, подсказка подружиться, уведомлять о новых друзьях* (*об отказах в дружбе, об окончании дружбы*) и т. п. Непривычны для традиционных представлений о дружбе и сами ситуации, в рамках которых разворачивается сетевое взаимодействие людей: виртуальное общение зачастую ни к чему не обязывает и не предполагает глубины и задушевности, означая лишь собственно ситуацию контакта, наличие еще одного канала связи (помимо телефона и др.).

Какова сфера употребления лексики и фразеологии, связанной с «сетевой» дружбой? Можно с уверенностью говорить, что сейчас этот лексический пласт вышел за пределы сетевых команд и широко функционирует в молодежном сленге, ср., к примеру, анекдот, описывающий диалог между дедом и внуком, который может произойти через сорок лет: «– Дедушка, а как ты с бабушкой познакомился? – Охо-хо, внучек... Она меня в друзья добавила». При этом в ряде случаев «сетевая» дружба противопоставляется «настоящей», действительной: «Если человек есть у меня "В контакте", это еще не значит, что мы с ним действительно дружим»; «Мы выяснили, что он защищает государство, а я народ, а так как наше государство – враг нашему народу, то дружить у нас с ним получится разве что на "Одноклассниках"»; «Она попросилась в друзья, я добавила, но мы не общаемся даже при встрече». В то же время фиксируются многочисленные словоупотребления, в которых граница между действительной и «сетевой» дружбой стирается: «У меня "В контакте" есть страничка. Я недавно добавила одну девчонку, теперь мы с ней дружим»; «Дружу я с одной девочкой на работе, она в другом отделе работает, но мы взаимодействуем. А дружим мы с ней хорошо – даже "В контакте" друг друга добавили! Обедать еще ходили вместе несколько раз в кафе, домой вместе ездили. В общем, в целом хорошо общаемся»; «Она нашла меня на "Одноклассниках", добавила в друзья, мы дружили года два, ходили в клуб, рефераты друг у дружки списывали. Но такая зануда оказалась, я ее удалила из друзей, а обижается она, – мне все равно, теперь не встречаемся»; «У меня в друзьях теперь много знакомых по музыкальной школе». Контексты демонстрируют как «симбиоз» виртуальной и реальной дружбы, так и устранение тех тонких, но важных «перегородок», которые отделяли в русском языке *друга* от *знакомого* или того, с кем *просто общаются*. Понятие о дружбе, которая «познается» записками в сети, перерастающими в совместное хождение в клуб или кафе, далеко от традиционного русского *друзья познаются в беде*.

Таким образом, в молодежный сленг уже внедрилась «странная» для русского языка практика употребления слов *друг* и *дружба*. Время покажет, как будет разворачиваться дальнейшее взаимодействие традиционного

и нового словоупотребления, но важные последствия для русской лексики ценностей здесь очевидны, поскольку речь идет о краеугольном аксиологическом концепте.

Каждое из описанных изменений по отдельности не таит сюрпризов для включенного наблюдателя, но в совокупности они производят определенное впечатление, удивляя стремительностью и масштабом незаметных на первый взгляд перемен. Можно сетовать, что «новояз» создает противопоставление говорящих на нем «детей» и во многом не приемлющих его «отцов», что он порывает с традициями русской литературы и культуры в целом, но мы знаем, что подобные ламентации, естественные для гражданина, непродуктивны для исследователя, которому важно выбирать определенные «точки замеров» и фиксировать происходящие сдвиги, определяя их место во времени и пространстве.

Литература

Березович Е. Л. *«Отцы и дети» в лексической семантике (о «поколенческих» различиях в значениях слов аксиологической сферы в языке современного города) // Язык современного города.* Тез. докл. междунар. конф. «Восьмые Шмелевские чтения». М., 2008. С. 25–28.

Березович Е. Л., Феоктистова Л. А. *Семантические инновации в аксиологической лексике русского и польского языков // Славянские языки и культуры в современном мире: Труды и материалы.* Москва, МГУ, 24–26 марта 2009 г. М., 2009. С. 258–259.

БТРЯ – *Большой толковый словарь русского языка* / Гл. ред. С. А. Кузнецов. СПб., 1998.

Вежбицка А. *Семантические универсалии и описание языков.* М., 1999.

Вепрева И. Т. *Креатив креатива, или о функционировании лексемы креатив в современном русском языке // Лингвистика креатива.* Екатеринбург, 2009. С. 112–123.

Вепрева И. Т., Купина Н. А. *Актуальное слово дня: достойная жизнь // Русский язык за рубежом.* М., 2007. № 3. С. 90–93.

Зализняк Анна А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. *Эволюция ключевых концептов русского языка в XX веке: аспекты изучения // Вестник РГНФ.* 2008. № 1. С. 120–127.

Левонтина И. Б., *Русский со словарем.* М., 2010.

Левонтина И. Б. *Русский язык и ценности общества потребления // Вопросы культуры речи.* М., 2011. Вып. 10. С. 26–31.

Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс]. URL: http://ruscorpora.ru/.

Осипова М. А. *«Успех», «удача» и ошибки атрибуции // Категории жизни и смерти в славянской культуре.* М., 2008. С. 25–47.

Осипова М. А. *Категоризация себя и другого (автореферентность сочетаний мой успех, я успешна) // Вопросы культуры речи.* М., 2011. Вып. 10. С. 31–36.

Пьянкова К. В. *Сытый голодному не товарищ: фрагмент русских представлений о сытости // Язык и общество в современной России и других странах*: Междунар. конф. Москва, 21–24 июня 2010 г.: Докл. и сообщ. М., 2010. С. 489–492.

Седакова И. А. *Базовые ценности и их метаморфозы (от выживания до «искусства жить»)* // *Язык и общество в современной России и других странах*: Междунар. конф. Москва, 21–24 июня 2010 г.: Докл. и сообщ. М., 2010. С. 492–496.

СРЯ – Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. *Толковый словарь русского языка*. М., 1992.

ССРЛЯ – *Словарь современного русского литературного языка*: В 17 т. М.; Л., 1948–1965.

Феоктистова Л. А. *«Карьера» и «карьеризм» в истории русского и польского языков* // *Etnolingwistyka*. 2009. № 21. S. 153–169.

Фролова О. Е. *Пафосно и пафосный в современной речи* // Тез. докл. междунар. конф. Восьмые Шмелевские чтения. М., 2008. С. 155–158.

Фролова О. Е. *Между покоем и удобством (комфортно и комфортабельно)* // *Проблемы лексической семантики*: Тез. докл. междунар. конф. Девятые Шмелевские чтения. М., 2010. С. 145–148.

Шмелева Е. Я. *Изменения в оценке и самооценке человека в русском языке XXI в. (яркие индивидуалисты, позитивные эгоисты и успешные карьеристы)* // *Вопросы культуры речи*. М., 2011. Вып. 10. С. 95–101.

ABBYY Lingvo x 3 – *ABBYY Lingvo x 3: шесть языков. Электронный словарь*.

Allbest.ru [сайт]. URL: http://revolution.allbest.ru/management/00062428_0.html.

THE DYNAMICS OF RUSSIAN AXIOLOGICAL WORLDVIEW REFLECTED IN THE LEXICON: FROM POST-SOVIET TO POST-PERESTROIKA VALUES)

The article describes the changes which have taken place in the Russian lexicon of values over the last two decades. The author deals with domains which link words with similar meanings. These are: social adaptation (changes in the words *приспособиться* 'adapt to', *устраиваться* 'settle down', *компромисс* 'compromise', *принципиальный* 'full of principles', *комфортный* 'comfortable' etc.); private life (*любить себя* 'love oneself', *эгоист* 'egoist', *позиционировать себя* 'localize oneself'); pragmatism and possessions (*позитивный* 'positive', *престижный* 'prestigious', *сытый* 'satiated', *самодостаточный* 'self-sufficient'); mental health and anti-idealism (*энтузиазм* 'enthusiasm', *рвение* 'zeal', *пристрастие* 'passion', *интерес* 'interest', *ажиотаж* 'excitement', *экстаз* 'ecstasy', *романтика* 'romanticism'); intimate life (*откровенный* 'open', *ориентация* 'orientation', *возбудиться* 'become excited/aroused'), etc.

Евгений Стефанский
(Самара)

Язык и мифологические ментальные структуры

Autor podejmuje próbę udowodnienia, że starożytne struktury mentalne, które powstały na podstawie mitu i rytuału, egzystują na peryferiach współczesnej świadomości w postaci przesądów, tradycji, zwyczajów, zakazów. Pamięć o tych strukturach jest przechowywana również w języku.

Badanie grupy słów z semantyką gniewu w języku czeskim, polskim i rosyjskim pozwoliło stwierdzić, że w większości z nich (np. cz. *zuřivost*, pol. *wściekłość*, *szał*, ros. *бешенство*, *безумие*, *ошалеть*, *буйный*) zawarte jest jednocześnie pozytywne i negatywne wartościowanie. Na podstawie analizy etymologicznej wymienionej leksyki autor dochodzi do wniosku, że większość z tych słów w starożytności oznaczała tzw. „świętą wściekłość". Takie zachowanie (dokładniej antyzachowanie) było charakterystyczne dla tzw. trickstera – komicznego dublera bohatera kulturowego. Postać trickstera stała się bazą, na której w efekcie transformacji powstawały różne typy żartownisiów i oszustów w literaturze światowej.

К числу источников, на которые должна опираться реконструкция языковой картины мира, Ежи Бартминьский относит так называемые «околоязыковые» данные, а именно записи устоявшихся верований и ритуальных действий (Bartmiński 2006: 230). Учет данного культурного фона, как считает исследователь, позволяет правильно интерпретировать языковые факты. Например, фразы типа *Солнце радуется*, по мнению ученого, должны рассматриваться не как метафора (анимизация солнца), а как отражение принятого в традиционной культуре отношения к солнцу как к живому существу[1] (Бартминьский 2005: 28).

[1] Об ошибочности метафорического толкования русск. *устье* как слова, в котором запечатлен образ моря, пьющего реку, см. (Агранович, Стефанский 2003: 15–16).

Проблема соотношения концептов, существующих в современном сознании, и древних мифологических ментальных структур, сохраняющихся на его периферии оказывается весьма актуальной для современных аксиологических исследований. Многие исследователи культурных концептов используют в качестве рабочего определения данного термина дефиницию Ю. С. Степанова, который определяет концепт как «сгусток культуры», в виде которого она входит в ментальный мир человека (Степанов 2001: 43). Это определение вполне приемлемо, если считать культуру чем-то неизменным или достаточно стабильным. Если же культура рассматривается в достаточно протяженных временных рамках, то возникает вопрос: существуют ли в сознании современного человека такие основополагающие концепты древности, как, скажем, «тотемное животное», «мировое дерево», «трикстер»? Ответить на этот вопрос однозначно невозможно. С одной стороны, они не существуют в современном сознании, потому что не составляют его мировоззренческих основ. Например, русские или испанцы знают, что они не произошли от медведей или быков, что ни одно дерево не связывает подземный, срединный и верхний миры, что шутник не может подорвать своими шутками основы мироздания. И вместе с тем многие древние модели мышления, преломляясь, продолжают жить в современной культуре. Так, русские восхищаются человекоподобным поведением медведей в цирке, испанцы регулярно воспроизводят негуманный с точки зрения современного сознания ритуал убиения тотемного животного во время корриды. Весь мир на Новый год наряжает мировое дерево и воспроизводит древний танец, объясняющий мироустройство. Образ трикстера продолжает жить в библейском блудном сыне, в героях плутовских романов. А если из эфира уходят некоторые сатирические программы, то у тех, кто принимает такие решения, по-видимому, срабатывает древнее отношение к трикстеру как к десакрализующей деструктивной силе.

Эти древние модели мышления, мифологические ментальные структуры в древности формировались, по-видимому, на ритуальной основе. По словам Н. Б. Мечковской, ритуал был «закрепленной в действиях и словах картиной мира». Он регламентировал поведение людей в критических, переходных обстоятельствах (Мечковская 2004: 279–297). Переводя эту мысль на язык современных реалий, можно сказать, что ритуал был не инструкцией (которую невозможно было вербализовать из-за отсутствия или неразвитости естественного языка), а своеобразным тренингом, культурным сценарием поведения в важных для коллектива ситуациях. Эти древние ментальные структуры передаются через культуру и в трансформированном виде (в терминологии В. Ю. Михайлина (2000, 2001) – в виде *социальных матриц*) сохраняются на периферии современного сознания – в виде суеверий,

обычаев, традиций, запретов, которые никак логически не объясняются, но неукоснительно соблюдаются («не нами заведено, не нам и отменять»). Среди них можно назвать строгую регламентацию современного похоронного и поминального обряда, запрет показывать пальцем и здороваться через порог, примету, что разбившееся в доме зеркало предвещает смерть одного из членов семьи и т. п.

В определенных социальных условиях эти социальные матрицы могут актуализироваться. Например, в повести А. И. Куприна «Поединок» особенно часто это происходит с поручиком Бек-Агамаловым, черкесом по национальности, в «варварской душе» которого, по словам автора, «тайно дремала старинная, родовая кровожадность». Таким образом, можно, перифразируя эту цитату, сказать, что мифологические ментальные структуры – это древние концепты «сценарного» типа, которые «дремлют» в коллективном сознании определенного социума, но при наступлении определенных социальных условий актуализируются и нередко определяют логику человеческого поведения. Достаточно ярко эта актуализация, вызванная условиями Гражданской войны в России, отражена, например, в «Конармии» И. Бабеля (см. Агранович, Стефанский 2003: 103–106). Однако следы этих древних концептов можно обнаружить и в языке.

Так, среди наименований эмоций в славянских языках достаточно большую группу составляют названия эмоциональных состояний человека (и соотносимых с ними действий и качеств), которые могут использоваться как для передачи высокой степени гнева, так и для обозначения сумасшествия, безумия, бешенства в их медицинском, психиатрическом смысле (см. рус. *бешенство*, *безумие*, *ошалеть*, *буйный*, пол. *wściekłość* ‘бешенство’, *szał* ‘бешенство, безумие’, чеш. *zuřivost* ‘ярость, бешенство’ и др.). Многие из них могут, во-первых, обозначать вообще такое поведение, которое выходит за рамки общепринятых норм, а во-вторых, синкретически совмещать в своей семантике как позитивные, так и негативные ценностные характеристики. Ср., например:

С позитивными ценностными характеристиками

Ale dřel jsem ***poctivě*** a s jakousi **zuřivostí**. <Но ломил я работу ***на совесть*** и с какой-то даже **яростью**> (Кундера).

С негативными ценностными характеристиками

Дикая* ярость *исказила лицо девицы, она испустила хриплое ***ругательство*** <чешск. Dívka se ***divoce***, **zuřivě** ***zaškřbila***, přidušeně ***zaklela***> (Булгаков).

Już był zupełnie spokojny, tak spokojny, że aż go to przerażało. Opuścił go **szał miłości** i nawet pytał sam siebie: czy ona jest kobietą, którą kochał?... <Он [Вокульский] был уже совсем спокоен, настолько, что это спокойствие его даже пугало. **Неистовство страстей** исчезло, и он спрашивал себя, действительно ли эту женщину он любит?> (Прус).

Аннушка отбежала от окна, спустилась вниз к своей двери, быстрехонько открыла ее, спряталась за нею, и в оставленной ею щелке замерцал ее **исступленный** от любопытства глаз <polsk. Annuszka odbiegła od okna, zeszła pół piętra do swoich drzwi, szybciuteńko je otworzyła, schowała się do przedpokoju i w wąskiej szparze niedomkniętych drzwi zamigotało jej **oszalałe** z ciekawości oko> (Булгаков).

По-видимому, этот синкретизм семантики связан с этимологией рассматриваемых лексем.

Чешский этимолог И. Рейзек выводит происхождение глагола *zuřit* из приставочного глагола **vz-juriti*. Современный фонетический облик этого слова сложился в результате переразложения морфем и выпадения некоторых звуков **vz-juriti* > **v-z(j)uriti* > **zuriti* (Rejzek: 743). Корень **jur-* в той или иной степени сохранился во многих славянских языках. В русском языке самое известное слово с этим корнем – *юркий* ‘бойкий, проворный, резвый, живой, скорый, верткий’. Согласно словарю В. И. Даля, оно образовано от глагола *юрить* ‘метаться, суетиться, соваться во все стороны, спешить’ (Даль IV: 668). В украинском языке глагол *юрити* имеет значение ‘бегать, сходить с ума, портить, озорничать, своевольничать’. В современном польском языке имеется прилагательное *jurny* ‘полный темперамента, живой, страстный, чувственный’. В момент своего возникновения в XVI в. оно имело еще и значение ‘развратный, распутный’ (Boryś: 217). В современном польском языке это прилагательное может использоваться в качестве медицинского термина, обозначающего сверхвозбудимого в сексуальном отношении человека (Bańkowski I: 573, 598–599).

Столь широкий спектр значений этого глагола неизбежно наводит на мысль о том, что за действиями, обозначаемыми глаголом *юрить* в разных языках, стоит некий сакральный смысл. Священное безумие, беспорядочное движение, ритуальное вредительство, развратность, – одним словом, антиповедение – все это черты, присущие так называемому мифологическому трикстеру – демонически-комическому дублеру культурного героя, наделенному чертами плута, озорника (см. Мифология: 670). Е. М. Мелетинский, подробно исследовавший в своих работах этот мифологический образ, отмечает, что сосуществование культурного героя и трикстера в одном лице или в виде двух братьев является одной из древнейших форм двойничества (см. Мелетинский 1976, 1994).

«Любые действия трикстера, – отмечает Т. Шабалина, – не поддаются однозначной оценке, в том числе и этической, не укладываясь в рамки

«положительного» или «отрицательного». Для него не существует ни моральных, ни социальных ценностей; он руководствуется лишь собственными страстями и аппетитами, и, несмотря на это, только благодаря его деяниям все ценности обретают свое настоящее значение» (Шабалина). Именно в неоднозначности такой оценки, по-видимому, заключается и синкретизм семантики лексемы *zuřivost*.

Антиповедение трикстера неизбежно вызывало гнев культурного героя. Показательно, что польское прилагательное *jurny* образовалось от глагола *jurzyć* 'раздражать, побуждать к гневу, враждовать, подстрекать' (Boryś: 217).

Заглавный герой знаменитого романа Я. Гашека Швейк представляет собой не что иное, как трансформированный в литературе образ трикстера. Типичная реакция военачальников на его внешне простодушные, а на самом деле ехидные рассуждения – гнев, который чаще всего передается в чешском оригинале глаголом *zuřit* и его производными. См., например:

„Poslušně hlásím, že já proto nemyslím, poněvadž je to na vojně vojákům zakázáno. Když jsem byl před léty u 91. regimentu, tak nám náš pan hejtman vždycky říkal: ‚Voják nesmí sám myslet. Za něho myslí jeho představení. Jakmile voják začne myslet, už to není voják, ale nějakej prachvšivej civilista. Myšlení nevede...'"

„Držte hubu", přerušil Švejka **zuřivě** předseda komise.

– Осмелюсь доложить, потому, что на военной службе этого не полагается. Когда я несколько лет назад служил в Девяносто первом полку, наш капитан всегда нам говорил: «Солдат не должен думать, за него думает его начальство. Как только солдат начинает думать, это уже не солдат, а так, вшивая дрянь, шляпа. Размышления никогда не доводят...»

– Молчать! – **злобно** прервал Швейка председатель комиссии.

Положительные коннотации, имеющиеся у лексем с корнем **šal-* (см. рус. *шальной*, *шалеть*, *шалить*, польск. *szał*, *szaleństwo*, *szaleć*, *szalony*, чеш. *šílenství*), свидетельствуют о синкретичной, позитивно-негативной, оценке соответствующего состояния и поведения, по крайней мере, в прошлом. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что в польском языке у глагола *szaleć* (и его производных *szaleństwo*, *szalony*) выделяется периферийное значение 'spędzać czas na hulankach, zabawach, pijatykach, bawić się, hulać' <проводить время в гулянках, забавах, пьянстве, забавляться, гулять> (SJP III: 291). Польские этимологи отмечают аналогичное значение в XVIII в. и у слова *szał*, характеризуя его как 'hulaszcza zabawa, hulanka, orgia' <гулящая забава, гулянка, оргия> (Boryś: 591–592). Важно отметить, что польский глагол *hulać*, в отличие от русского *гулять*, лишен значения 'совершать прогулку, променад', которое по-польски передается заимствованным из немецкого языка словом *spacerować*.

В совместной с С. З. Агранович монографии «Миф в слове: продолжение жизни» мы показали, что глаголом *гулять* в славянских языках первоначально синкретически обозначалось и коллективное шествие по определенному маршруту, и впадение во временное экстатическое возбуждение, и демонстративное сексуальное поведение (см. Агранович, Стефанский 2003: 26–29). По-видимому, польский глагол *szaleć* и его производные (как и их этимологические соответствия в других славянских языках) первоначально обозначал эмоциональное состояние «священного безумия», которое испытывали участники таких празднеств. Весьма сходное эмоциональное состояние описано в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита», когда после сеанса черной магии произошло «разоблачение» развратника Семплеярова:

Milicjanci biegli w kierunku loży Siemplejarowa, gapie włazili na poręcze krzeseł, słychać było ***wybuchy piekielnego śmiechu***, **oszalałe** krzyki, które zagłuszał złoty brzęk talerzy orkiestry.

К Семплеяровской ложе бежала милиция, на барьер лезли любопытные, слышались ***адские взрывы хохота***, **бешеные** крики, заглушаемые золотым звоном тарелок из оркестра.

Показательно, что в разных славянских языках у лексем, восходящих к корню **šal-*, отмечаются значения ‘шутить’, ‘обманывать’, а сложные существительные со значением лица, в состав которых входит данный корень, обозначают людей, для которых характерно деструктивное поведение. См., например, приводимые в словаре М. Фасмера слова *шала́бола* ‘пустой человек’, *шалабу́рда* ‘ротозей’, *шалава* ‘негодяй, бродяга, развратник’, *шаломут* ‘смутьян’, *шалопут* ‘бездельник, кутила’ (Фасмер IV: 396–400). Слова с подобными коннотациями возникли и из другой фонетической ипостаси соответствующего праславянского корня **xōl-*: *холуй* ‘слуга, лакей, лакействующий приспешник’, *подхалим* ‘низкий, подлый льстец’, *охальник* ‘нахал, озорник’, *нахал* ‘грубый, бесцеремонный человек’ (см. Фасмер, Черных, Brückner). Все перечисленные реалии так или иначе восходят к уже упоминавшейся фигуре трикстера. Таким образом, семантика корня **šal-* эволюционировала от синкретически нерасчлененного состояния священного безумия во время гулянок и празднеств к различным формам неестественного поведения, в том числе к гневу и сумасшествию.

Показательно, что русск. *безумие* и *безумство* могут использоваться с положительными коннотациями. См., например:

Построить город там, где город построить нельзя, – само по себе **безумие**; но построить так один из изящнейших, грандиознейших городов [Венецию] – ***гениальное* безумие** (Герцен) (БАС$_2$ I: 447–448).

Безумству *храбрых* поем мы ***славу***! **Безумство** храбрых – вот ***мудрость*** жизни (Горький) (БАС$_2$ I: 449).

Интересно, что в первом издании БАС специально ради этой цитаты из горьковской «Песни о Соколе» было выделено новое значение лексемы *безумство* – «переносно: дерзание, великая смелость» (БАС I: 364). Во втором издании это отдельное значение снято. Вместе с тем, как кажется, в данном случае мы имеем дело не столько с парадоксальной индивидуально-авторской лексической сочетаемостью, сколько с использованием древнего семантического потенциала лексемы *безумство*.

Этот потенциал использован и в следующем фрагменте из научного текста, рассказывающего об античных ритуальных практиках: «Античная эстетическая традиция знала и „безумство", одержимость „мусическим восторгом", экстазы пения и плясок» (Сидоров) (БАС$_2$ I: 449).

Кавычки, сигнализирующие о необычном для современного языка значении и употреблении слова *безумство*, здесь вполне правомерны. Но в данном случае вновь имеет место использование древнейшего семантического потенциала данной лексемы, обозначающей «священное безумие».

Таким образом, предпринятый в статье этимологический анализ позволил выявить сохранившиеся в ряде славянских языков следы древнейшего лингвокультурного типажа – трикстера. Эта фигура с различными вариациями известна всем мифологиям мира и дала в результате национально-культурных трансформаций различные фигуры шутов и плутов – от евангельского блудного сына и средневековых героев Рабле до Швейка и Остапа Бендера.[2]

Литература

Агранович С. З., Стефанский Е. Е., 2003, *Миф в слове: продолжение жизни*, Самара.

Бартминьский Ежи, 2005, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва.

БАС – *Словарь современного русского литературного языка*: В 17 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954.

БАС$_2$ – *Словарь современного русского литературного языка*: В 20 т. 2-е изд., перераб. и доп. Москва: Русский язык, 1991.

Даль В. И., 1989–1991, *Словарь живого великорусского языка*: В 4 т. М.: Русский язык.

Мелетинский Е. М., 1994, *О литературных архетипах*. Москва.

Мелетинский Е. М., 1976, *Поэтика мифа*, Москва.

Мечковская Н. Б., 2004, *Семиотика: Язык, Природа, Культура*, Москва.

[2] Ostap Bender – postać fikcyjna stworzona przez dwóch pisarzy, którzy w 1928 r. ogłosili satyryczny utwór: Ilf, Petrov, *Dwanaście krzeseł* właśnie z tym bohaterem. Byli to: Ilya Arnoldovich Fainzilberg (1897–1937), pseudonim Ilya Ilf i Evgeny Petrovich Kataev (1903–1942), młodszy brat pisarza Walentina Katajewa, pseudonim Evgeny Petrov. Obaj pochodzili z Odessy, w 1923 r. przyjechali do Moskwy, pracowali jako dziennikarze. Ich bohater Ostap Bender zrobił karierę i wiele jego powiedzonek weszło do języka potocznego (Red.).

Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1998.

Михайлин В. Ю., 2001, *Между волком и собакой: Героический дискурс в раннесредневековой и советской культурных традициях* // *Новое литературное обозрение*, № 47, С. 278–320.

Михайлин В. Ю., 2000, *Русский мат как мужской обсценный код: проблема происхождения и эволюция статуса* // *Новое литературное обозрение*, № 43, С. 347–393.

Степанов Ю. С., 2001, *Константы: Словарь русской культуры*. 2-е изд., испр. и доп., Москва.

Фасмер М., 1987, *Этимологический словарь русского языка*: В 4 т. Москва.

Черных П. Я., 1993, *Историко-этимологический словарь русского языка*: В 2 т. Москва: Русский язык.

Шабалина Т., *Трикстер* // *«Кругосвет»*: Энциклопедия: Электрон. ресурс. URL: http://www.krugosvet.ru/articles/119/1011926/1011926a1.htm

Bańkowski A., 2000, *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: PWN.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.

Boryś W., 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.

Brückner A., 1974, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Rejzek J., 2001, *Český etymologický slovník*, Praha: Leda.

SJP – *Słownik języka polskiego* / red. naukowy M. Szymczak: W 3 t., Warszawa, 1981.

Тексты

Булгаков М. А., 1990, *Собр. соч.*: В 5 т. Т. 5. *Мастер и Маргарита. Письма*. Москва: Художественная литература.

Гашек Я., 1972, *Приключения бравого солдата Швейка*, Кишинев.

Кундера М., 2003, *Шутка*, СПб.: Азбука-классика.

Прус Б., 2003, *Кукла*, Москва: ЭКСМО.

Bułhakow M., 2004, *Mistrz i Małgorzata*, Warszawa: MUZA SA.

Hašek J., 2000, *Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války*, Praha.

Kundera M., 1996, *Žert*, Brno: Atlantis.

Prus B., 2002, *Lalka*, Kraków: Zielona Sowa.

Language and mythological mental structures

The author tries to prove that the ancient mental structures which arose on the basis of myths and rituals, exist in modern mentality as superstitions, traditions, customs, or prohibitions. They are also entrenched in language.

Analyzing a group of words with the meaning of 'anger' in Czech, Polish and Russian, the author notes that many of them (such as Czech *zuřivost*, Polish *wściekłość*, *szał*, Russian *бешенство*, *безумие*, *ошалеть*, *буйный*) have both positive and negative connotations. An etymological analysis of these words shows that many of them in old times denoted a "sacred madness". This kind of behaviour (or anti-behaviour) characterized the so-called trickster, a figure which transformed into cheats and jesters in world literature.

Magdalena Telus
(Magdeburg)

Semantyka przynależności *vs* semantyka udziału: rozważania na temat koncepcji tożsamości europejskiej

Tożsamość europejska opiera się na odmiennej od narodu semantyce, gdyż jej formowanie przypada na inny etap rozwoju cywilizacyjnego niż kształtowanie tożsamości narodowej. Tożsamość narodowa – która w znaczeniu nowożytnym powstawała od końca XVIII wieku, realizując cywilizacyjną potrzebę tworzenia jednolitego społeczeństwa – zasadza się na ideach wyłącznej przynależności indywiduum do jednej grupy narodowej, nadrzędności tej przynależności wobec innych przynależności (np. regionalnych, stanowych, zawodowych *etc.*), jak również o homogeniczności i dystynktywności grupy narodowej. Wykładnikami tekstualnymi semantyki przynależności są: zaimek osobowy „my", opozycja „my–oni" oraz stereotypowe predykacje, a wykładnikami dyskursywnymi: mitologizacja, personifikacja, symbole kolektywne itp.

Autorka stawia hipotezę, że tożsamość europejska (jeśli zostanie uformowana) musi operować inną semantyką, gdyż towarzyszą jej ponowoczesne procesy indywidualizacji, globalizacji, fragmentaryzacji, rozmywania granic, przyspieszenia itd. Otwarte pozostaje pytanie o kształt alternatywnej, niekategorialnej semantyki, na której ta tożsamość miałaby się oprzeć, oraz pytanie o jej ślady w tekście. W celu zilustrowania tego otwartego pytania, w artykule porównawczo analizuje się tekst z wyraźną opozycją „my–oni" i orientacją na przynależność do grup narodowych oraz tekst z wyraźnymi sygnałami konstrukcji tożsamości europejskiej, bez takiej opozycji.

Cel rozważań

Gdy na co dzień dokonujemy autoprezentacji, coraz rzadziej przedstawiamy się jako członkowie grupy. Deklaracje typu „jestem Niemcem" pojawiają się w nielicznych, specyficznych kontekstach, takich jak rozmowy prowadzone za granicą, odpowiedzi na pytanie o pochodzenie *etc.* O wiele częściej określamy

nasze miejsce w społeczeństwie, czyniąc odniesienia do działań, zdarzeń, poglądów i innych ważnych dla nas rzeczy. Nie ma żadnego powodu, by zakładać, że jedynie deklaracje pierwszego rodzaju wyznaczają naszą tożsamość społeczną, a we wszystkich innych wypadkach mamy do czynienia z tożsamością jednostkową. Każde wyznaczanie własnego „ja" ma bowiem charakter społeczny – w tym sensie, że zasadza się na akceptacji przez interlokutora i może być przezeń udaremnione i zakwestionowane, przy czym zarówno akceptacja, jak i odrzucenie mają swe społecznie określone przyczyny i społecznie relewantne skutki.

Celem tego artykułu jest rozważenie, czy tożsamość europejską da się (bez utraty jej społecznego wymiaru) pojmować inaczej niż jako tożsamość przynależności.[1] Aby to ustalić, tożsamość europejską zestawimy z tożsamością narodową jako prototypem tożsamości bazującej na przynależności, ponadto rozpatrzymy, jakie wyznaczniki semantyczne mogą stanowić podstawę dla tożsamości europejskiej, w odróżnieniu od tożsamości narodowej. Przyjmuję, że semantyczny fundament tożsamości narodowej stanowi opozycja „my–oni", i postaram się dowieść, że w wypadku Europy kształtowanie się takiej opozycji wydaje się dalece mniej konieczne (niekiedy nie da się jej w ogóle dostrzec) lub że dochodzi do przełamania binarnego schematu „my–oni". W tym celu zostały poddane systematycznej analizie dwa teksty: 1) pochodzący z magazynu podróżniczego z lat dziewięćdziesiątych artykuł o postrzeganiu siebie nawzajem przez Polaków i Niemców; 2) fragment współczesnej broszury dotyczący programu wymiany akademickiej. Wykorzystuję ponadto fragmenty z otaczającego mnie dyskursywnego uniwersum, ilustrujące konkretne konstrukcje tekstowe. Wybór tekstów był losowy, każdorazowo motywowany jedynie odniesieniami do nacji bądź do Europy.

Czy potrzebujemy tożsamości europejskiej?

Tożsamość europejska postulowana jest przede wszystkim w kontekście sygnalizowanego z wielu stron deficytu demokracji w UE: jak długo w myśleniu obywateli Unii przeważać będą partykularyzmy narodowe, tak długo nie rozwinie się europejski *demos* i w rezultacie władza instytucji europejskich nie

[1] Idea, że tożsamości społeczne nie sprowadzają się w sposób konieczny do przynależności do grupy, zrodziła się podczas międzynarodowego projektu Euroidentities (www.euroidentities.org). W latach 2008–2010 przeprowadzono jakościowe wywiady biograficzne z przedstawicielami różnych grup społecznych wielu społeczeństw europejskich. Nie chodziło więc o deklaracje typu „jestem Europejczykiem", lecz o to, w jaki sposób badane osoby swoją drogę życiową lub określone wydarzenia, np. podróże, spotkania, awans zawodowy, własne szanse i ograniczenia wiązały z Europą. Owo osadzenie w Europie zostało zinterpretowane jako oznaka rodzącej się tożsamości europejskiej. Fritzowi Schütze, Andrzejowi Piotrowskiemu i innym wykonawcom projektu dziękuję za liczne inspiracje.

uzyska demokratycznej legitymizacji (Kaina 2009, Kalina 2009). Daje się zauważyć paradoksalny brak zainteresowania obywateli wydarzeniami w Brukseli i Strasburgu, czego przejawem jest np. niewystarczająca obecność czysto europejskich tematów w mediach narodowych (Tobler 2010), przy stale rosnącym znaczeniu decyzji europejskich w życiu obywateli UE. Przyczyną wołania o tożsamość europejską (zwłaszcza po rozszerzeniu Unii w latach 2004 i 2007) jest też coraz trudniejsze osiąganie consensusu przez aż 27 państw członkowskich. Europejska tożsamość byłaby środkiem do osiągnięcia poczucia solidarności, dzięki której wspólnota byłaby skłonna brać na siebie ciężar decyzji z partykularnego punktu widzenia niekorzystnych (Giddens 2008, Liebert 2009). Obydwa powody są ważkie, a brak przejawów tożsamości europejskiej prowadzi do pesymistycznych prognoz dotyczących przyszłości Europy.

Wbrew takim pesymistycznym ocenom głoszę tezę, że jeśli czasem nie dostrzegamy tożsamości europejskiej, to nie dlatego, że jej nie ma, lecz dlatego, że jest ona czymś innym niż tożsamość narodowa, że bazuje na odmiennych strukturach semantycznych, i stąd trudności z jej rozpoznaniem: jej poszukiwania organizuje prototyp narodu.

Dwie obserwacje pozwalają przypuszczać, że w przypadku tożsamości europejskiej mamy do czynienia ze zjawiskiem, które chciałabym nazwać „semantyką udziału". W jego opisie istotne jest wprowadzone przez Andersona (1983) do dyskursu akademickiego pojęcie historyczności narodu. W okresie postkonstruktywistycznym narody (wbrew przekonaniu wielu wcześniejszych generacji) nie są już dla nas żadną obiektywnie daną kategorią – porównywalną np. z gatunkami biologicznymi, w przypadku których przynależność ma charakter wyłączny i poprzez urodzenie dana jest raz na zawsze – jesteś albo lwem, albo tygrysem, albo Polakiem, albo Francuzem – lecz historycznymi konstruktami, które wykrystalizowały się jako nośniki określonych wiązek interesów. Chodziło – jak wiadomo – o to, aby stworzyć „trzeciemu stanowi" podstawę do partycypacji i połączyć władzę państwową nie z wolą bożą, lecz z wolą społeczeństwa.

Spostrzeżenia dotyczące tego, co zastąpiło ów historyczny splot interesów, wyniosłam przede wszystkim z przenikliwej, klasycznej już, dokonanej przez Ulricha Becka (1986), analizy przemian społecznych późnej nowoczesności. Uwzględniam też nowsze studia na temat tożsamości tranzytowych (Straub 2002, Renn i Straub 2002) i społecznych warunków przyspieszenia, w jakich się rodzą (Rosa 2002). Beck konstatuje „uwolnienie" jednostki z tradycyjnych więzi, takich jak klasa, rodzina, role przypisywane płciom – jest to obserwacja, która zyskała już niewątpliwie status socjologicznego standardu.[2] Powstały sytuacje

[2] Por. Bauman b.r., s. 7 i n. Postulując uznanie różnorodności za cechę istotną dla Europy, w odróżnieniu od tracącego znaczenie państwa narodowego, zawsze kładącego nacisk na homogeniczność (i semantycznie skazanego na homogeniczność) Bauman dowodzi – podobnie jak

egzystencjalne „zmuszające ludzi (jeśli chcą materialnie przetrwać), by planując i kształtując życie, stawiali siebie samych w centrum. (Beck 1986: 116, tłum. cyt. tutaj i poniżej – W.N.). Konsekwencją tego jest odrzucenie „myślenia w tradycyjnych kategoriach społeczeństw wielkogrupowych (*Großgruppengesellschaften*)" (Beck 1986). W warunkach globalizacji tworzenie i utrzymanie wielkich grup utrudnione jest przez mobilność. Coraz silniej doświadcza się wielości swych przynależności społecznych, co może prowadzić do przeniesienia uwagi z nich na samopoczucie „ja" podczas ustawicznej zmiany i ciągle zachodzących procesów transgresji. Ponowoczesne podmioty bez ustanku muszą wykonywać pracę przyswajania sobie czegoś, muszą wciąż na nowo szukać umocowania dla „ja" w ustawicznie zmieniających się, hybrydowych przestrzeniach dyskursywnych, nie zatracając przy tym siebie w koniecznych transgresjach. Korzystna sytuacja, wyznaczona przez proces cywilizacyjny, zasadza się więc m.in. na tym, by stworzyć dla uwolnionej jednostki kontekst społeczny służący jej rozwojowi (i zmniejszyć np. zagrożenia przeanalizowane dogłębnie przez Becka, stworzyć nowe fora dla artykulacji sprzeczności, wymyślić nowy język sporu w sytuacji, w której źródła zagrożeń są bardzo rozproszone, np. zmieniający się wskaźnik popytu na produkty czy stopień zanieczyszczenia środowiska).

Tożsamość europejską, rozumianą jako przynależność do ponadnarodowej, lecz podobnej do narodu grupy, z właściwą jej lojalnością, zobowiązaniami i więziami emocjonalnymi, w istniejących warunkach historycznych trudno sobie wyobrazić. Nie można oczekiwać, że tożsamość europejska zajmie miejsce tożsamości narodowej – gdyż miejsca takiego już nie ma.[3] Jeśli więc byłaby nam

w niniejszym artykule – że: 1) ograniczone terytorialnie państwo narodowe traci swą władzę na rzecz ponadnarodowych rynków i instytucji finansowych, dlatego też naród jako idea, będąca podstawą tożsamości i lojalności, staje się czymś wyraźnie anachronicznym; 2) podmioty zostają wyzwolone z tradycyjnych zależności rynku pracy, funkcjonującego w państwie opiekuńczym, co pociąga za sobą osłabianie więzi w innych sferach społecznych, takich jak rodzina, gmina, krąg przyjaciół *etc*. Według Baumana jednak – inaczej niż przyjmujemy w niniejszym artykule – 1) i 2) nie są od siebie bezpośrednio zależne. Ale niewątpliwie istnieje między nimi związek, co rodzi pokusę, by niebezpieczeństwa wynikające z 2), na które państwo narodowe nie ma (już) wpływu, próbować kompensować poprzez ukierunkowane wzmacnianie nacjonalizmu. Choć próby takie są wciąż przez państwa narodowe podejmowane (jednym z ostatnich przykładów jest wydalenie Romów z Francji przez rząd Sarkozy'ego latem 2010 roku), należy je postrzegać – moim zdaniem – jako „atawistyczne odruchy" w obliczu niekwestionowanej konieczności całkowitej redefinicji europejskich państw narodowych w kontekście procesu zjednoczeniowego, ale także globalizacji rynków i mediów. Państwo narodowe w Europie nie będzie mogło dłużej grać roli ogrodnika, który oddziela chwasty od roślin użytkowych i usuwa je – że użyjemy metafory Zygmunta Baumana z książki *Modernity and Ambivalence*. Pożądane podmioty, które taki ogrodnik chętnie by w swym ogrodzie pielęgnował i chronił, zamieszkują już inne przestrzenie: dyskursywne, medialne, hybrydowe.

[3] W debacie, czy tożsamość europejską należy pojmować jako wspólnotę (wspólnota wartości), czy też jako nową jakość w odróżnieniu od nacji, stanowisko pierwsze przybliżają np. Segers i Rien (1999), stanowisko drugie, w tym samym tomie, Eder (1999).

potrzebna tożsamość europejska, musielibyśmy ją na nowo zaprojektować, i to tak, aby podmiot żyjący w epoce „po Foucaulcie", świadomy swej wrażliwości na dyskursywny demontaż, wzmocniony został (zachowując wszak swe społeczne zakotwiczenie) wobec wszelkich uzurpacji grupy.

Semantyka przynależności

W latach 60., 70. i 80. teoria tożsamości społecznej (*Social Identity Theory*) Henriego Tajfela przyjmowała, że podstawą owej tożsamości jest przynależność grupowa. Tajfel zaobserwował, jak osoby testowane identyfikowały się bądź z grupami przypadkowymi czy wręcz fikcyjnymi, bądź z grupami o przynależnościach kategorialnych ustalonych arbitralnie z zewnątrz, np. „wielbiciele Kandinsky'ego", rozdzielając fikcyjne profity na korzyść „własnej grupy". Ze swoich eksperymentów wywiódł on następujące uogólnienia, które mogą być również interpretowane jako zestawienie antropologicznych uwarunkowań nowoczesnych narodów:

– ludzie mają potrzebę definiowania się;

– ludzie mają potrzebę, by samodefinicja była pozytywna;

– definiujemy się przez kategoryzację społeczną (jestem *x*, tzn. przynależę do kategorii *X*);

– pozytywną samodefinicję wyprowadza się z pozytywnej definicji grupy własnej (*In-Group*);

– efektywnym sposobem dowartościowywania grupy własnej (*In-Group*) jest umniejszanie wartości grupy obcej (*Out-Group*);

– efektywnym sposobem odgraniczania grupy własnej od grupy obcej jest stereotypizacja (= przypisywanie cech członkom kategorii);

– stereotypy uczestniczą w dowartościowywaniu grupy własnej (i dlatego są obciążone emocjami).

Opisane przez Tajfela takie czynności, jak „definiować", „kategoryzować", „stereotypizować" *etc.*, prowadzące do konstruowania tożsamości społecznych, mają charakter językowy. Język – jak przekonuje nas badanie prototypów i stereotypów – odgrywa ważną rolę przy powstawaniu kategorii społecznych (Lakoff 1986, Kleiber 1990). Sam Tajfel daje istotną wskazówkę, mówiąc, że są one „każdorazowo osadzone [...] w większej, kompleksowej strukturze wielu kategorii społecznych, definiowanych jako takie przez uczestniczące jednostki i powiązanych ze sobą w mnogość zdefiniowanych wzorców (jak np. władza, status, prestiż, większość–mniejszość, prawdziwa stabilność lub możliwość zmiany, możliwość/niemożliwość przekroczenia granic grupy itd.)" (Tajfel 1981: 58).

Kształtowanie się wzorców tożsamościowych, takich jak konstruowanie tego, co własne, i tego, co obce, zachodzi w języku i poprzez język, względnie poprzez tworzenie i odbiór tekstów, może być więc (z racji swej powtarzalności na poziomie realizacji) badane jako fenomen semantyczny. Społecznie relewantne pojęcia nawzajem się określają i naładowują znaczeniami, możliwe są też semantyczne przesunięcia.[4] Na implikowane przez tekst porządki semantyczne patrzeć można jak na propozycje określonej strukturyzacji społecznego świata. Dalej będą one nazywane „społecznymi projektami rzeczywistości". Teksty przynoszą również propozycje dotyczące podmiotu oraz *explicite* lub *implicite* wyznaczają czytelnikowi miejsce w danym projekcie rzeczywistości, przez co potencjalnie wymagają od niego akceptacji danego projektu.[5]

Dla społecznych projektów rzeczywistości, tu – semantyki przynależności – relewantne wydają się następujące dane tekstowe:

– odnoszące się do grup frazy nominalne w liczbie mnogiej i pojedynczej: *Niemiec*, *Niemcy* itd., przy czym tzw. *singularis* generyczny (np. w zdaniu: *Polak nie je mięsa w Wigilię*) zakreśla granicę odnośnej kategorii w sposób szczególnie nieprzekraczalny i ostry;

– kwantyfikatory i modyfikatory typu *niektórzy*, *wszyscy*, *typowy*, *prawdziwy*, *niekiedy*, *często* itd., które – modelując granice – zwracają na nie uwagę;

– zaimki *ja* oraz *my* jako indykatory pozycji mówiącego i sygnał możliwej opozycji *my–oni* (czy „ja" daje się wpisać w jedno, określone i statyczne „my"?); pośrednie indykatory: język naturalny, osoba gramatyczna;

– kategoryzacja prosta *vs* złożona, np. homogeniczne *Polacy* lub kategorie zróżnicowane typu *polskie studentki z Opola*;

– instancje grupy: indywidualni przedstawiciele, miejsca *etc.*; rekwizyty: jakie przedmioty, symbole kolektywne *etc.* łączą się z grupami i ich przedstawicielami?;

– stereotypy (wskutek tego, że przypisują one cechy i oceny członkom grupy, stereotypy są pewnym indykatorem kategoryzacji; z reguły służą one do wewnętrznego ujednolicenia kategorii, a zarazem do odróżnienia jej od innych);

– perspektywa (inherentna w przypadku niektórych czasowników, np. *wygrywać*, *przynosić etc.*);

[4] Nie jest to oczywiście nowe odkrycie. W roku 1998 grupa naukowców skupionych wokół Ruth Wodak przedłożyła (bazującą na materiale austriackim) znaną listę strategii, toposów i środków językowych służących do konstruowania tego, co narodowe (Wodak *et al.* 1998). Językowa konstrukcja tożsamości jest domeną krytycznej analizy dyskursu. Zajmuje się nią także etnolingwistyka, nazywana też lingwistyką kulturową, por. prace Jerzego Bartmińskiego lub Anny Wierzbickiej.

[5] To ostatnie wynika z zasady kooperacji w procesie odbioru: tekst pozostaje dla nas sensowny tak długo, jak długo respektujemy jego podziały, inkluzje, wyłączenia, pominięcia, relacje centrum–peryferie itd. Mechanizm ten ma funkcję pośredniczącą między tekstem a rzeczywistością pozatekstową i zapewnia przekaz społecznych konstruktów.

– ruch w przestrzeni: czy są odwzorowywane podmioty przekraczające granice przynależności grupowej?;

– czasy narracji: czy grupy są przedstawiane tylko w czasie teraźniejszym?

Cech tych szukać będziemy w poniższym tekście, w którym decydujące znaczenie ma „naród" jako podstawa identyfikacji, następnie (wykorzystując inne teksty) rozpatrzymy alternatywną możliwość traktowania Europy w kategoriach semantyki udziału.

Rzut oka na tekst: *naród*

Najpierw przyjrzyjmy się tekstowi autorstwa rzeczniczki dialogu niemiecko-polskiego, hrabiny Marion Dönhoff, jaki pojawił się w magazynie podróżniczym „Merian" w roku 1992 (patrz załącznik 1).

Na początku tekstu stworzona została tzw. struktura stereotypizująca (Telus 2002), czyli kontekst skłaniający do aktualizacji stereotypów:

(1) *Ostatnio ktoś do mnie powiedział: „Jak się zdaje, lubi pani Polaków w sposób szczególny – właściwie dlaczego?"*

Stereotypizujący charakter tego fragmentu tekstu wynika z użycia nazwy *Polacy* i założenia jednolitego stosunku do referenta grupowego. Jest znamienne, że owo zaproszenie do stereotypizacji zostało włożone w usta innej, anonimowej osoby. Podmiot („ja") dopiero poprzez to pytanie zostaje nakłoniony do myślenia o Polakach jako o grupie. Stereotypizacja nie narzuca się jednak w sposób nieodparty, gdyż można by w odpowiedzi odwołać się do osobistych doświadczeń, przyjaźni *etc.*

Tekst (1) umiejscawia podmiot poza grupą Polaków. Ponieważ można przyjąć, że cechę „lubić w sposób szczególny" przypisuje się grupie własnej z pewnym automatyzmem (por. *In-Group-Favoritism* u Tajfela), podobne pytanie w odniesieniu do grupy „my" byłoby redundantne. *Polacy* muszą zatem stanowić grupę „oni". Od samego początku zostaje zatem wprowadzona zasadnicza organizacja tekstu według opozycji „my–oni".

Do pytania w (1) nawiązuje się w tekście trzykrotnie („po pierwsze", „po drugie", „A jak...") i odpowiada się na nie stereotypowymi przyporządkowaniami:

(2) *Po pierwsze dlatego, że są tak konsekwentnie niepokorni. Przeciwstawiają się wszelkim przesadnym autorytetom.* [Po tym wprowadzeniu w odpowiednim fragmencie odnajdujemy 8 fraz werbalnych, odnoszących się do „nich", czyli „Polaków".]

(3) *Po drugie dlatego, że są tak niezwykle odważni, nawet wtedy, gdy może się to wydawać całkiem bezsensowne.* [4 frazy werbalne, odnoszące się do „nich" lub „Polaków".]

Tabela 1. Zestawienie instancji grupy własnej i obcej (*In-* i *Out-Group*)

Instancje	Grupa własna (*In-Group*)	Grupa obca (*Out-Group*)
Podgrupy, instytucje	– naziści (odniesienie pośrednie do grupy własnej „niemieckie czołgi") – generałowie – grupa opozycyjna	– Kościół (klerykalizm) – partia (rząd, gwardia komunistyczna) – podziemie (matura, uniwersytety) – Solidarność
Abstrakcyjne rekwizyty	– zbrodnie nazistowskie – opór – serce – sprzysiężenie – przegrana wojna	– wolność – siła – bałaganiarstwo – kłamstwo
Konkretne rekwizyty	– artyleria – czołgi	– kawaleria – konie – jeźdźcy – trąbka (róg sygnałowy) – kiosk
Miejsca	– Kolonia – Darmstadt – Prusy Wschodnie – Wilczy Szaniec (główna kwatera *Führera*)	– Warszawa
Indywidualni przedstawiciele	– mówiące ja – „ktoś" („mój rozmówca") – pewna dama (córka) – jej ojciec (kapitan) – Karl Dedecius (szef Niemieckiego Instytutu ds. Polski) – hrabia Klaus Schenk von Stauffenberg	

(4) *„A jak z przysłowiowym bałaganiarstwem Polaków?"* [...]. *„Tak, często są bałaganiarzami* [...]. [2 frazy werbalne, odnoszące się do „nich" lub „Polaków".]

Przykład (4) jest szczególnie interesujący, gdyż odpowiedzialnością za tworzenie stereotypu, tym razem negatywnego, jeszcze raz obciąża się anonimowego „rozmówcę". Dodatkowo jest to uzasadnione rzekomo „przysłowiowym" charakterem przypisanej cechy.

Edukacyjne nastawienie tekstu sprawia, że pojawia się wiele informacji o *Polakach*. Mowa jest o roli Kościoła, Solidarności, o niemieckiej okupacji, wojnie i polskim podziemiu. Ponadto zostaje opowiedziana historia trąbki: córka zmarłego niemieckiego kapitana artylerii przekazuje Niemieckiemu Instytutowi ds. Polski w Darmstadt trąbkę, którą jej ojciec zabrał z pola bitwy po zwycięstwie nad polską kawalerią. Trąbkę tę dyrektor Instytutu, zasłużony tłumacz literatury polskiej Karl Dedecius, zawiózł do Warszawy. W trzeciej części natomiast,

dotyczącej cechy „bałaganiarstwa", cytowany jest list czytelnika, który wrócił z Polski i ubolewa, że obok byłej kwatery Hitlera, Wilczego Szańca, znajdującej się dziś w Polsce, żadna tablica nie przypomina członka ruchu oporu, hrabiego Stauffenberga.

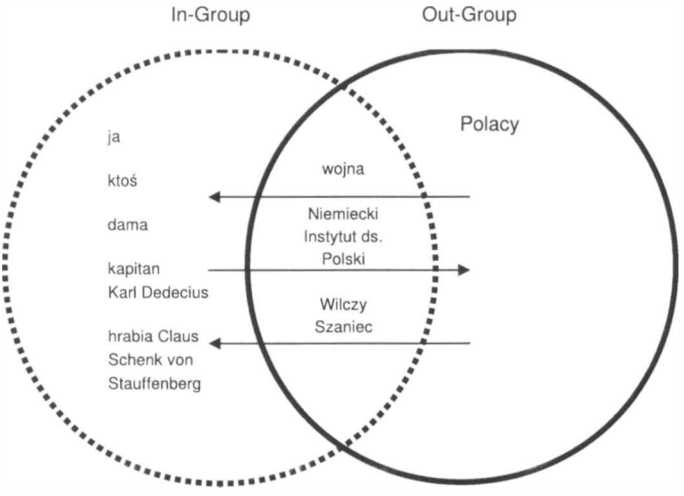
Pojęcia „wojna", „Niemiecki Instytut ds. Polski" i „Prusy Wschodnie" można traktować jako kategorie, które sygnalizują kontakt. Mimo jednak pewnej strefy kontaktowej i mimo modyfikatora *często* („często są bałaganiarzami") obydwie grupy pozostają wyraźnie rozdzielone, do czego przyczynia się stereotypowe użycie czasu teraźniejszego. W obrębie temporalnej struktury tekstu ze zdarzeń i historii opowiadanych w czasie przeszłym zawsze da się wywieść ponadczasową charakterystykę grupy obcej.

Pojedynczy przedstawiciele grupy własnej przemieszczają się do grupy obcej:
– kapitan zabiera z pola bitwy trąbkę;
– Karl Dedecius jedzie do Warszawy;
– czytelnik powraca z Polski.

Poza tym pewna przedstawicielka grupy własnej porusza się w jej obrębie („wsiadła w Kolonii do pierwszego pociągu jadącego do Darmstadt i przekazała trąbkę"). Ruch między grupą własną a obcą z jednej strony stwarza połączenie, z drugiej jednak podkreśla sztywność podziału.

Rzeczywistość społeczną, w ramach której umiejscowione jest „ja", pozwala zobrazować rysunek 1.

Jeśli tożsamość jest instrumentem, za pomocą którego jednostka ustala swoją relację ze światem (Straub 2002), to wolno przypuszczać, że wizja rzeczywistości społecznej w tekstach jest istotna dla definiowania jakości tej relacji. W naszym



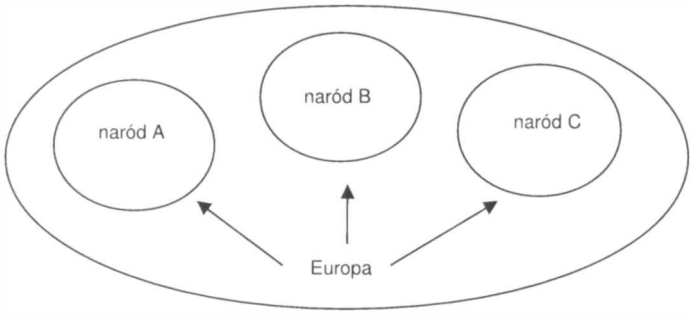
Rysunek 1. Rzeczywistość społeczna w tekście Dönhoff, Corso

przypadku mówiące „ja" umiejscawia siebie w binarnie podzielonym świecie, w którym akcentowana jest narodowa podstawa tożsamości, podczas gdy inne możliwe podstawy, typu: płeć, pokolenie, zawód *etc.*, nie zostały wykorzystane. Poza tym „ja" należy do grupy, która wprawdzie określa się narodowo w opozycji do Polaków, lecz nie jest ograniczana ani przez zastosowanie frazy nominalnej w liczbie mnogiej, ani przez przypisanie jej cech stereotypowych, przeciwnie, podkreślana jest mobilność jej członków. Mówiące „ja" tworzy tekst wyraźnie z perspektywy własnej przynależności narodowej, w wyniku czego grupa obca jest traktowana jako homogeniczna, niezmienna, nieosobowa. Semantyczne ciążenie opozycji „my–oni" sprawia, że grupie własnej przypisuje się co prawda więcej wolności, lecz jednostki (lub reprezentujące je znaki) zostają zdecydowanie podporządkowane założonym kategoriom.

Semantyka udziału

Jak więc mogłaby wyglądać inna semantyka, umożliwiająca ponowoczesnemu podmiotowi społeczne zakotwiczenie, nie zobowiązując go jednak do przynależności wyznaczanych przez urodzenie? Czy można sobie wyobrazić kontekst społeczny (europejski), w którym podmioty określać się będą inaczej niż poprzez kategorialną przynależność? Poniżej chciałabym się odnieść do trzech propozycji, które zostały wysunięte w dyskusji na temat możliwej tożsamości europejskiej: 1) do patriotyzmu konstytucyjnego Habermasa; 2) do pojęcia sieci jako jednego z dwóch podstawowych wzorców konstrukcji tożsamości europejskiej, proponowanego przez Gudrun Quenzel i 3) do idei Europy jako „Collective Mental Space of Reference" Fritza Schützego.

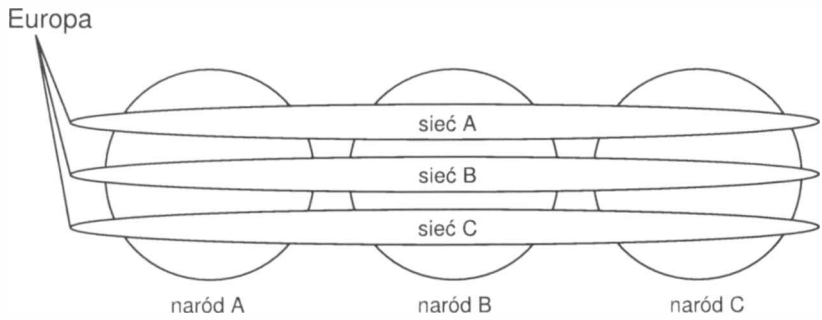
W często przywoływanej propozycji Habermasa tożsamość europejska ujmowana jest jako akt woli podmiotu, który uczestniczy w społecznych negocjacjach dotyczących procedur wiążących wszystkich i respektuje (zawsze przejściowy i nadal negocjowany) wynik owych negocjacji. Więzi społeczne jednostki bazują w tym przypadku na respektowaniu społecznego konsensusu oraz na gotowości włączenia się w przejrzyste związki komunikacyjne, mogące doprowadzić do nowej definicji tego konsensusu. Tak zarysowujący się wycinek przestrzeni społecznej nie jest więc grupą społeczną, lecz związkiem komunikacyjnym jednostek, honorujących wspólnie ustalone zasady prawne, mimo świadomości, że zasady te są wynikiem konstrukcji (gdyż jednostki same uczestniczą w procesie ich ustalania). W tej wersji tożsamości europejskiej „patriotyzm" – niegdyś postawa narodowa, cechująca się emocją i patosem – zastąpiony został przez rzeczową, ponadnarodową zgodą na obowiązujące reguły społecznej koegzystencji.



Rysunek 2. Europa jako drzewo

„Związek komunikacyjny" jest ważnym pojęciem określającym tożsamość europejską także dla Quenzel (2005). Na wstępie rozróżnia ona europejskie autocharakterystyki typu: jedność geograficzna i kulturowa, chrześcijański Zachód, Europa narodów, europejska wspólnota wartości, europejska wspólnota komunikacyjna czy negatywna wspólnota pamięci. Te różne autocharakterystyki pozwalają jej wyłonić dwa podstawowe wzorce: drzewa i sieci. W pierwszym wypadku Europa jest traktowana niczym jednolity pień, wspólny mianownik różnych reprezentacji narodowych, dzięki czemu, posługując się przykładami narodowymi, mówić można o „europejskiej sztuce", „europejskim filmie" *etc.* Chociaż odpowiednia procedura dyskursywna jest europeizacją tego, co narodowe, podmioty traktuje się nadal jako członków wspólnot, czy to w wymiarze narodowym, czy europejskim. Dlatego też nową jakość dostrzega Quenzel we wzorcu sieci. W mechanizmach sieciowych granice narodowe są przecinane przez sieci komunikacyjne, które tworzą jednostki (i grupy), kierujące się swymi potrzebami. Różnicę pomiędzy obydwoma wzorcami myślenia oddają rysunki 2 i 3.

Rysunek 2 odzwierciedla topos Europy narodów (jedność w różnorodności), natomiast rysunek 3 – europejskość jako związek komunikacyjny sieci. Istotna



Ryunek 3. Europa jako związek komunikacyjny sieci

różnica polega na tym, że w drugim wypadku Europa nie stanowi żadnej superwspólnoty, lecz składa się z dużej liczby stworzonych poprzez komunikację przestrzeni społecznych, których relację do narodu cechuje z jednej strony podrzędność, a z drugiej – przekraczanie jego granic.

Badania, jakie prowadzono w latach 2008–2010 w siedmiu krajach europejskich w ramach finansowanego przez Unię Europejską międzynarodowego projektu Euroidentities (patrz przypis 1), stały się podstawą teoretycznej propozycji Fritza Schützego, który doświadczanie Europy przez ludzi mieszkających na terenie Unii Europejskiej opisuje jako „kolektywną mentalną przestrzeń referencyjną" („European Collective Mental Space of Reference", Schütze 2009). „Europa" dostarcza podmiotom wspólnych ram referencyjnych, w których własne możliwości, własny styl życia, standardy własnego (narodowego) społeczeństwa, znajdujące odzwierciedlenie we własnej sferze życiowej, porównywane są z instytucjami innych społeczeństw europejskich.

Szczególna rola przypada w ramach europejskiej przestrzeni referencyjnej tzw. arenom (pojęcie wprowadzone przez amerykańskiego socjologa Anselma Straussa). Chodzi o społeczno-komunikacyjne struktury, skupione wokół wspólnych tematów i zainteresowań, które negocjowane są pod nadzorem publicznym. W kontekście europejskim pojęcie aren krzyżuje się po części z pojęciem sieci, przydając mu strukturę, w której zdefiniować można komunikacyjne role pojedynczych aktorów jako (mówiąc ogólnikowo) tych, którzy biorą bezpośredni udział w negocjacjach (np. rząd i organizacja pozarządowa), i tych, którzy oceniają, czy negocjuje się uczciwie i zgodnie z obowiązującymi regułami oraz jakich argumentów przy tym się używa (np. środowiska specjalistyczne, media, opinia publiczna).[6] Europejskich aren nie można traktować jako wspólnot typu „my" (włączają one bowiem jednostki jedynie punktowo, w odniesieniu do tematu), także wspólne europejskie centra wiedzy nie prowadzą w sposób konieczny do powstania takiej wspólnoty. Dla tożsamości ludzi w Europie obydwa te fenomeny są jednak istotne, gdyż dostarczają europejskich kontekstów, w których ludzie osadzają swoje myśli i działania.

[6] Opis programowego i systematycznego generowania ponadgranicznych sytuacji komunikacyjnych w Europie jako przestrzeni geograficznej jest w koncepcjach sieci i areny niepełny. Obydwa terminy nie oddają w pełni programów wymiany, takich jak ERASMUS, gdyż studenci uczestniczący w tej wymianie nie realizują żadnych wspólnych celów. Kooperujące uniwersytety mogą (aczkolwiek nie muszą, bo kooperacje opierają się na umowach bilateralnych) budować sieć i w przypadku pewnych przedsięwzięć (np. sympozja, publikacje) tworzyć areny, natomiast samo przekraczanie granic (w ramach istniejących udogodnień odbywa się to w formie stałych programów) nie uzyskało jeszcze swego miana. Wymiana, sieć, arena jako przestrzenie produkcji tekstów i kanały kształtowania europejskiej tożsamości nie stały się jeszcze przedmiotem pogłębionej refleksji.

Cechą wspólną wszystkich trzech propozycji (patriotyzm konstytucyjny, sieci jako wzorzec podstawowy europejskiej autocharakterystyki, Europa jako kolektywna mentalna przestrzeń referencyjna) jest to, że wychodzą one od jednostki (podmiotu) i że to, co społeczne, wyprowadzają z procesów komunikacyjnych, w których podmioty uczestniczą.

Trzeba było około 15 lat – od pojawienia się standardowego dzieła Andersona o narodach jako wspólnotach wyobrażonych (1983) do publikacji dyskursywno-analitycznego tomu o konstrukcji narodowej tożsamości austriackiej (Wodak *et al.* 1998) – by teoretyczna analiza symbolicznego charakteru narodu przełożyła się na opis tekstualnych metod jego konstrukcji.[7] Przypuszczalnie w kontekście europejskim możliwe są nowe semantyki, na których może oprzeć się tożsamość, co znaczy, że w kwestii jej kształtu językowego jesteśmy zaledwie na początku drogi. Znaczące mogą okazać się następujące momenty:

– rezygnacja z opozycji „my–oni" jako podstawowej osi konstrukcyjnej tekstów;

– rezygnacja z kategorii ogólnych na rzecz kategorii szczegółowych (zamiast *Europejczycy* np. *ludzie w Europie*, *mieszkańcy Europy*)[8];

– rezygnacja z autostereotypizacji Europejczyków jako grupy;

– komunikowanie różnorodności;

– uelastycznienie pozycji mówiącego (mobilne „my").

W kolejności przejdę do przykładowej demonstracji tych procedur.

Rzut oka na tekst: *Europa*

Nie jest tak, że o Europie zawsze mówi się inaczej niż o narodzie, z całą pewnością bowiem da się odnaleźć wypowiedzi, w których „Europejczycy" konstruowani są jako grupa według wzorca narodu. Przykładem może być tekst, którego autorem jest Antonio Puri Purini, były ambasador Włoch w RFN:

(5) *Wielu Europejczyków nie może się przekonać do skrajności amerykańskiego modelu gospodarczego. Są oni nieufni wobec brutalnego rosyjskiego kapitalizmu, z daleka odrzuca ich jego chiński model. Obawiają się, iż staną się pionkiem w grze sił politycznych, dla których godność człowieka nie jest wartością centralną.* (Purini 2010)

[7] Wodak *et al.* (1998) wyliczają dyskursywne strategie, toposy i znaki, stosowane przy konstrukcji narodu. W odniesieniu do tożsamości udziału i tym samym do tożsamości europejskiej rozwinąć należałoby program badawczy, obejmujący ponadto instytucje.

[8] Porównanie następujących zdań pozwala pokazać niezwykłą siłę języka:

(a) *W Europie żyje kilka milionów muzułmanów*;

(b) *Kilka milionów ludzi w Europie jest muzułmanami*;

(c) *W Europie jest kilka milionów muzułmanów*;

(d) *Kilka milionów Europejczyków jest muzułmanami.*

Zachowując zasadniczo taki sam sens logiczny, każde zdanie inaczej modeluje społeczną rzeczywistość.

Oprócz nazwy *Europejczycy* pojawia się tu zastępczo zaimek osobowy *oni*, który właściwie mógłby brzmieć *my*, gdyż mówca sam należy do grupy Europejczyków i słowa swe w pierwszym rzędzie kieruje do europejskich odbiorców. Użycie w przykładzie (5) zaimka *my* byłoby jednak w swojej konstruującej intencji rażące wobec tak ewidentnej konstrukcji *ich*: Amerykanów, Rosjan i Chińczyków. Mimo to w sposób jasny implikowana jest opozycja „my–oni". Dochodzi do tego pozytywna ewaluacja grupy „my" (zakamuflowanej jako „oni") poprzez przypisanie grupie własnej wartości pozytywnej („godność człowieka") i przedstawienie jej jako zagrożonej przez przywołany mgliście obraz wroga („gra sił politycznych").

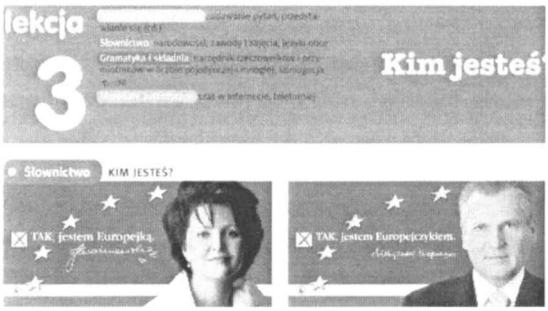
W przykładzie (5) odnajdziemy więc w przedstawieniu Europy kilka ważnych cech tworzących semantykę narodu, takich jak opozycja „my–oni", konstrukcja grupy własnej i jej pozytywna ocena, przypisanie sobie roli ofiary, przywołanie obrazu wroga *etc*. Nie odnajdziemy jednak jakichkolwiek śladów europejskiego stereotypu. Osobliwością stereotypowych predykacji jest to, że odnoszą się do cech psychologicznych. Te przypisywane są członkom grup jako takim, lecz mają zarazem charakter indywidualny. Stereotypizacja jest przez to szczególnym środkiem językowym, pozwalającym zamknąć jednostkę ludzką w semantycznych ryzach przynależności grupowej. Stereotypy Europejczyków nie są chyba zbyt rozpowszechnione, u Zygmunta Baumana odnaleźć można jednak autostereotyp Europejczyka jako kogoś, kto uparcie poszukuje innowacyjnych regulacji dla swej nowatorsko pomyślanej wspólnoty politycznej:

(6) *And in the case of Europeans, known for their fondness for adventure and knack for experimentation, it is unlikely that they will [stopp their efforts* – M.T.]. (Bauman 2004: 140)

Europejczyków charakteryzuje się tu – aczkolwiek z pewnym dystansem („known for", por. przykład 4) – jako osoby skłonne do eksperymentowania i podejmowania ryzyka. Konstruowanie stereotypu Europejczyka odbywa się podobnie jak w przypadku stereotypów narodowych: członkom kategorii „Europejczycy" przypisywane są stereotypowe cechy, kieruje się pod ich adresem określone oczekiwania, w efekcie czego wyłaniają się oni z otaczającego ich językowo-społecznego uniwersum jako grupa społeczna.

Istnieją też bezpośrednie manifestacje przynależności, jak na rysunku 4. Podręcznik *Hurra. Po polsku* wydany został już po przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej i reaguje na rosnący w całej Europie popyt na naukę języka polskiego.

Ówczesny polski prezydent Aleksander Kwaśniewski i jego małżonka Jolanta deklarują tu swą przynależność do grupy Europejczyków. Wypowiedź „Tak, jestem Europejczykiem" implikuje kategoryzację „my – Europejczycy" i (słabiej) „oni – nie-Europejczycy", ponieważ każda fraza nominalna (jeśli nie jest nazwą własną lub zaimkiem osobowym *ja*, które denotują jednego referenta) taką



Rysunek 4. *Hurra. Po polsku*, 1, Kraków 2006, s. 24

kategoryzację z sobą niesie. Z perspektywy Europy Zachodniej, gdzie opisane powyżej zjawiska indywidualizacji i globalizacji pojawiły się wcześniej, radykalizm i pewien patos tej deklaracji mógłby zaskakiwać; konieczna byłaby historyczna kontekstualizacja. Jak wiemy, bezpośrednią przyczyną takich deklaracji było przeprowadzone w czerwcu roku 2003 referendum w sprawie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. Głębsze tło wiąże się jednakże jeszcze z okresem komunistycznym, kiedy duża część polskich elit sprzeciwiała się ówczesnemu systemowi, podkreślając swą przynależność do oficjalnie odrzucanej zachodnioeuropejskiej przestrzeni kulturowej, por. ówczesną karykaturę Andrzeja Mleczki (rysunek 5).

W Polsce komunistycznej, podobnie jak na dzisiejszej Ukrainie (por. Rjabtschuk 2009) w przywoływaniu Europy nie chodziło faktycznie o Europę, lecz

Rysunek 5. Andrzej Mleczko, *Życie codzienne w Polsce w końcu dwudziestego wieku* [broszura, bez roku i miejsca wydania]

o obronę narodu, o to, by stworzyć opozycję „my–oni", pozwalającą na utworzenie semantycznego wału ochronnego wokół narodowego „my".

W przypadku wielu tekstów, traktujących o umiejscowieniu grupowych podmiotów w Europie, poszukiwanie opozycji „my–oni" jako indykatora strukturyzacji rzeczywistości społecznej przynosi jednak skutek negatywny. Jako przykład chciałabym poddać analizie jedną stronę z broszury o wymianie naukowej w Europie (broszura Biura Koordynacyjnego Wspólnoty Europejskiej ds. Organizacji Naukowych: KOWI). Przedstawia ona możliwości finansowania młodych naukowców z Europy Centralnej i Wschodniej, którzy chcą prowadzić badania za granicą.

W załączniku 2 do tej broszury swoje stanowisko prezentuje młoda bułgarska biolog, pracująca w Niemczech, Evgeniya Ilarionova. Jej wypowiedź poprzedzona jest nagłówkiem:

(7) *European culture is important to me*

W tekście daremnie jednak szukamy bliższej charakterystyki „europejskiej kultury". Zamiast tego znajdujemy stwierdzenie:

(8) [...] *I'm also interested in the culture of the country I'm living in.*

Zainteresowanie jednym europejskim krajem utożsamione zostaje z zainteresowaniem Europą, kultura jednego kraju przedstawiana jest jako instancja kultury europejskiej. Działania ustanawiającego koncept Europy można by się dopatrywać w innym miejscu tekstu, gdzie Evgeniya określana jest jako „the young Eastern European". Lecz owa potencjalna różnica pomiędzy Europą Wschodnią i Zachodnią nie zostaje wzmocniona niczym dodatkowym, a zamiast tego prezentowana jest międzynarodowa grupa młodych badaczy:

(9) *The molecular biologist researches together with her young colleagues from France, Poland, Italy, Australia and Ukraine at the MPIZ's International Max Planc Research School and finds it great: „Regular seminars, one-week lab courses in Poland, Hungary and France, as well as the chance to work in five other labs at the institute and to get to know new methods provide an ideal framework for young researchers.*

Projekt rzeczywistości społecznej zawiera w tym przypadku wyraźną kategoryzację złożoną, której podstawę stanowią kraj, zawód, wiek i konkretna grupa robocza. Co ciekawe, rozmyta tu zostaje granica pomiędzy tradycyjną tożsamością kolektywną, dla której prototypem jest naród, i tożsamością personalną (konkretna grupa robocza). Wśród wymienionych krajów pojawia się Ukraina (przez co rozluźniona zostaje presuponowana dla Unii Europejskiej wyrazistość granic europejskich), także Australia, niebędąca przecież Europą. Nie powstaje jednakże żadna opozycja pomiędzy Australią i Europą, ani żadna opozycja pomiędzy krajem, z którego pochodzi Evgeniya, a Niemcami.

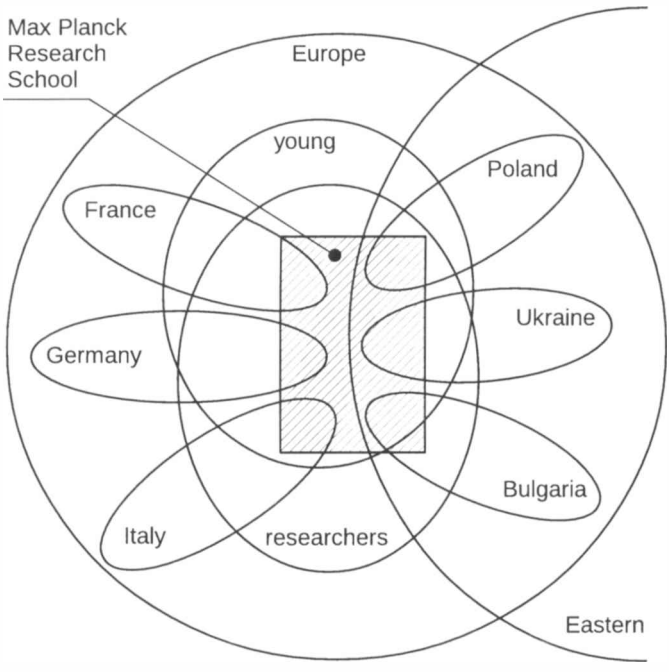
(10) [...] *And I feel at home with the German culture, it's not that different from Bulgaria's.*

Zamiast tego wprowadza się synonimiczne wyrażenia *colleagues* i *young researchers* i podkreśla się więź referentów grupowych (*together*). Uogólniające przyporządkowanie (stereotypizacja) pojawia się jedynie w odniesieniu do wspólnoty naukowców:

(11) *Scientists are used to communicating and publishing in English.*

Ów projekt rzeczywistości społecznej przedstawia rysunek 6.

Jaka jest tu pozycja podmiotu? Niewątpliwie określają go w mniejszym stopniu pojęcia narodowe, a w większym – środowiskowo-zawodowe. Jest przy tym znamienne, że przynależność do wspólnoty młodych badaczy stanowi jeden aspekt samookreślenia. Szereg ustępów tekstu opisuje indywidualną pracę młodej badaczki w kontekście europejskim, którego znaczenie pozostaje jednak trudno uchwytne. W polu widzenia pojawia się co prawda Europa Wschodnia, ale bynajmniej nie w opozycji do Europy Zachodniej. Jest mowa ogólnie o kulturze europejskiej, w istocie jednak chodzi o kulturę poszczególnych krajów. Trudno tu znaleźć coś, co by dało się odnieść do stereotypu Europejczyka czy opozycji „my–oni". A mimo to mamy przed sobą językowy przyczynek do budowania europejskiej tożsamości.



Rysunek 6. Obraz tożsamości podmiotu w tekście 'Mobility in Europe'

„Europa" jako struktura semantyczna

Podsumowując, budowanie tożsamości europejskiej nie przypomina dramatycznego procesu formowania tożsamości narodowej z drugiej połowy XIX wieku, kiedy to idea narodu osiągnęła swoje apogeum. Projekt europejski nie ma podobnych aspiracji. Próby kulturalizacji, wyprowadzające europejską jedność od antycznych Greków i pierwszych chrześcijan, poddawane są krytyce (por. Eder 1999). Trudno sobie wyobrazić metaforę „europejskiej ojczyzny", która wzywałaby swoje „dzieci", by stanęły „w potrzebie" w jej obronie, gotowe ginąć „na polu chwały". Naród chciał być kochany, Europie wystarczy udział we wspólnocie komunikacyjnej. W tej sytuacji interesującym zadaniem dla lingwistyki kulturowej wydaje się uchwycenie i analiza językowych środków służących realizacji tego udziału. Punktem wyjścia może być analiza różnic w semantycznych charakterystykach Europy i narodu.

Projekt „Europa" przypada na okres, w którym uwolniony podmiot zdaje sobie sprawę z konstruowanego charakteru każdej przynależności grupowej. Dla swego społecznego umiejscowienia i definicji własnego „ja" ów postkonstruktywistyczny podmiot bardziej niż deklaracji członkowskich potrzebuje udziału w pluralistycznych, dynamicznych, przenikających się kontekstach komunikacyjnych, w jakich negocjowane są definicje. Ucieczce podmiotów z kategorii grupowych towarzyszy słabnąca potrzeba klarownych kategorialnych granic i (co się z tym wiąże) binarnych opozycji typu „my–oni". Podział świata na „własny" (znany, bliski) i „obcy" (nieznany, nieobliczalny, groźny), opisany przez twórcę badań nad stereotypami Waltera Lippmanna w jego fundamentalnym dziele *Public opinion* (1922), nie musi co prawda tracić statusu antropologicznej stałej, lecz umniejszy się być może znaczenie owej stałej dla podmiotów, które już nauczyły się tolerować niepewność. Pewnego dnia produkowanie stereotypów grupowych stać się więc może językowym reliktem, jak to dokonało się na początku lat pięćdziesiątych XX wieku z generycznym *singularis*.

W przypadku Europy wspomnienie dewastacyjnej funkcji opozycji „my–oni" (aż po ludobójstwo[9]) składa się na swego rodzaju negatywny mit założycielski – można by rzec: „traumę założycielską" – Europy (Assmann 2010). Naród koncentrował się na gloryfikacji swej historii, aby wyprowadzać z niej zobowiązania dla następnych pokoleń, natomiast w Europie chodzi o krytyczne podejście do historii, o dialogiczne jej rozpatrywanie, o odkrywanie nowych, wspólnych tematów i sposobów rozmowy o doznanych krzywdach. Pilotażowo wypróbowano to w przypadku niemiecko-francuskiego podręcznika do historii, czego kontynuacją jest znajdujący się w fazie przygotowań podręcznik niemiecko-polski. Pozytywne symbole kolektywne zastępowane są przez negatywne. Assmann słusznie przy

[9] Owo sprzężenie pomiędzy fenomenem językowym i pozajęzykowym jest regułą.

tym wskazuje na to, że traumy założycielskie na zachodzie kontynentu (Holocaust) i na jego wschodzie (zbrodnie stalinowskie i komunizm) są od siebie różne i że kontynent jest w stanie udźwignąć także taką różnorodność.

Różnorodność Europy, kontrastująca z narodowym dążeniem do homogenizacji, rugowania różnic (kobiety, homoseksualiści, mniejszości, osoby o mieszanym pochodzeniu etnicznym) i chęcią osiągnięcia monolitycznego centrum („prawdziwy Polak"), nie pozwala się zamknąć w formule „jedność w różnorodności", tłumaczącej wielość narodowych kultur w Europie. Europejska różnorodność wiąże się z ponowoczesną hybrydowością sfer życia, ich „klasterową", dynamiczną (niekiedy kruchą) strukturą, z Wittgensteinowskimi nieregularnymi dyskursywnymi przestrzeniami, które w zależności od perspektywy, z jakiej się je postrzega, ukazują odmienne oblicza. Patrząc od strony języka, Europa daje się o wiele lepiej opowiedzieć dialogowo, przy wprowadzeniu wielu punktów widzenia, niż to było możliwe w przypadku nacji, możliwa jest wręcz rezygnacja z opowiadania (z wielkich narracji w rozumieniu Lyotarda) na rzecz fragmentarycznych, mających charakter mniej czy bardziej intertekstualny, nigdy w pełni gotowych projektów, będących z założenia tylko propozycjami.

Tłum. z języka niemieckiego Wieńczysław Niemirowski

Literatura

Anderson Benedict, 1983, *Imagined Communities*, New York. [Tłum. polskie *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997].

Assmann Aleida, 2010, *Ku europejskiej kulturze pamięci*, tłum. Kornelia Kończal, „Kultura Współczesna" 1 (63), s. 36–49.

Bauman Zygmunt, 2004, *Europe. An Unfinished Adventure*, Cambridge: Polity Press.

Bauman Zygmunt, 2011, *Europe of Strangers*, [w:] Oxford University Transnational Communities Programme Working Paper, http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/bauman.pdf (18.08.2010).

Beck Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Dopierała Renata, 2004, *Tożsamość wobec procesów cywilizacyjnych*, [w:] Walczak-Duraj Danuta (red.): *Tożsamść kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 9–26.

Eder Klaus, 1999, *Integration durch Kultur? Das Paradox der Suche nach einer europäischen Identität*, [w:] Viehoff Reihold i Rien T. Segers (red.), *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 147–179.

Giddens Anthony, 2008, *Acht Thesen zur Zukunft Europas*, [w:] König Helmut et al. (red.), *Europas Gedächtnis. Das neue Europa zwischen nationalen Erinnerungen und gemeinsamer Identität*, Bielefeld: transcript Verlag, s. 39–69.

Habermas Jürgen, 2006, *Ist the development of a European Identity necessary and is it possible?* [w:] *The Divided West*, Polity Press, s. 67–82.

Kaina Viktoria, 2009, *Wir in Europa. Kollektive Identität und Demokratie in der Europäischen Union*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Kalina Ondřej, 2009, *Ein Kontinent – eine Nation? Prolegomena zur Bildung eines supranationalen Demos im Rahmen der EU*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Kleiber Georges, 1990, *La sémantique du prototype*, Paris [Tłum niem. *Prototypensemantik*, Tübingen 1993].

Lakoff George, 1986, *Classifiers as a reflection of Mind. Women, Fire and Dangerous Things*, [w:] Craig Colette (red.), *Noun Classes and Categorization*, Amsterdam/Philadelphia, s. 13–51.

Liebert Ulrike, 2009, *Ist eine europäische Identität notwendig und möglich? Zur deutschen Debatte*, [w:] Meyer Thomas i Johanna Eisenberg (red.), *Europäische Identität als Projekt. Innen- und Außensichten*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenachaften, s. 89–112.

Pott Hans-Georg, 2001, *Globalisierung und regionale Identität*, [w:] Engel Walter i Norbert Honsza (red.), *Kulturraum Schlesien. Ein europäisches Phänomen*, Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, s. 9–18.

Puntscher Rickmann, Sonja i Ruth Wodak, 2003, *„Europe for All" – diskursive Konstruktionen europäischer Identitäten*, [w:] Mokre Monika, Gilbert Weiss i Rainer Bauböck (red.), *Europas Identitäten. Mythen, Konflikte, Konstruktionen*, Frankfurt, N.Y.: Campus Verlag, s. 283–303.

Quenzel Gudrun, 2005, *Konstruktionen von Europa. Die europäische Identität und die Kulturpolitik der Europäischen Union*, Bielefeld: transcript Verlag.

Renn Joachim i Jürgen Straub, 2002, *Transitorische Identität*, [w:] Straub Jürgen i Joachim Renn (red.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt a. M., s. 10–31.

Rjabtschuk Mykola, 2009, *Ambivalentes Grenzland: Die ukrainische Identität zwischen Ost und West*, [w:] Meyer Thomas i Johanna Eisenberg (red.), *Europäische Identität als Projekt. Innen- und Außensichten*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, s. 143–160.

Rosa Hartmut, 2002, *Zwischen Selbstthematisierungszwang und Artikulationsnot*, [w:] Straub Jürgen i Joachim Renn (red.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt, N.Y.: Campus Verlag, s. 267–302.

Schütze Fritz, 2009, *Biographical Relevancies of Europe: European Collective Mental Space of Reference*, Typoskrypt.

Schütze Fritz, 2011, *Europäische Orientierungs- und Identitätsarbeit aus der Sicht europasensibilisierter Bürger der Europäischen Union. Aufriss eines Forschungsprojekts*, [w:] Herzberg Heidrun i Eva Kammler (red.), *Biographie und Gesellschaft. Überlegungen zu einer Theorie des modernen Selbst*, Frankfurt a. M. i New York: Campus.

Segers Rien T. i Reinhold Viehoff, 1999, *Die Konstruktion Europas. Überlegungen zum Problem der Kultur in Europa*, [w:] Viehoff Reihold i Rien T. Segers (red.), *Kultur, Identität, Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 9–49.

Straub Jürgen, 2002, *Personal and Collective Identity: A conceptual Analysis*, [w:] Friese Heidrun (red.), *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, New York, Oxford, s. 56–76.

Tajfel Henri, 1981, *Human Groups and social categories. Studies in social psychology*, Cambridge *et al.*

Telus Magdalena, 1996, *Nation – ein bereinigtes Konzept?*, „Internationale Schulbuchforschung" 3, s. 373–386.

Telus Magdalena, 1996, *Textuelle Verfahren zur Konstruktion der Kategorien wir und nicht-wir in polnischen Schulbüchern für Geschichte in Anlehnung an das Thema Deutsche –*

Polen – Juden, [w:] Maier Robert i Georg Stöber (red.), *Zwischen Abgrenzung und Assimilation – Deutsche, Polen und Juden*, Braunschweig: Hahn, s. 271–316.

Telus Magdalena, 2000, *Konstrukcja narodowego „my" czyli dlaczego kochamy ojczyznę*, „Język a Kultura" 14, s. 253–287.

Telus Magdalena, 2002, *Gruppenspezifisches Stereotyp. Ein Modell der Einbettung in die Textproduktion. An russischem, polnischem und deutschem Material*, Frankfurt a. M., Peter Lang [= Sprache im Kontext].

Telus Magdalena, 2002, *Gruppenspezifisches Stereotyp: Ein textlinguistisches Modell*, [w:] Hahn Hans Henning (red.), *Stereotyp, Identität, Geschichte*, Frankfurt a. M., s. 87–124.

Tobler Stefan, 2010, *Transnationalisierung nationaler Öffentlichkeit: Konfliktinduzierte Kommunikationsverdichtungen und kollektive Identitätsbildung in Europa*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Weiss Gilbert, 2003, *Die vielen Seelen Europas. Eine Analyse „neuer" Reden zu Europa*, [w:] Mokre Monika, Gilbert Weiss i Rainer Bauböck (red.), *Europas Identitäten. Mythen, Konflikte, Konstruktionen*, Frankfurt, N.Y.: Campus Verlag, s. 183–206.

Westle Bettina, 2003, *Europäische Identifikation im Spannungsfeld regionaler und nationaler Identitäten. Theoretische Überlegungen und empirische Befunde*, „Politische Vierteljahresschrift" 4 (44), s. 453–482.

Wodak Ruth *et al.*, 1998, *Zur diskursiven Konstruktion nationaler Identität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 71–103.

Źródła

Bauman Zygmunt, 2004, *Europe. An Unfinished Adventure*, Cambridge: Polity Press, s. 140.

European Liaison Office of German Research Organisations, 2011, *Mobility for young researchers from Central and Eastern Europe*, Bonn, s. 15.

Hurra. Po polsku 1, Kraków 2006, s. 24.

Le Quintrec Guillaume, Peter Geiss et al., 2006, *Histoire/Geschichte. Europa und die Welt seit 1945*, Stuttgart, Leipzig: Klett, s. 164 n.

Dönhoff Marion Gräfin, 1992, *Corso*, „Merian" 2, s. 7.

Mleczko Andrzej, 2011, *Życie codzienne w Polsce w końcu dwudziestego wieku*. [Broszura bez nazwy wydawnictwa, miejsca i roku wydania].

Purini Antonio Puri, 2010, *Dies ist die Stunde der Angela Merkel*, „Die Zeit" 35 (26.8.2010), s. 11.

The semantics of membership vs. the semantics of participation. On the conception of European identity

European identity is based on a semantics different from that of nation because its emergence happens at a different stage of the development of humanity than the shaping of national identities. National identity, which in the modern understanding has been emerging since late 18th c. as a response to the need of creating a uniform society, is based on the ideals of an individual's exclusive membership in just one national group. Moreover, that membership is considered superior to other kinds of membership (regional, state, professional, etc.) and a national group is taken as homogeneous and distinct. Textual exponents of the semantics of membership are the personal

pronoun *we*, the opposition *us–them*, and stereotypical predications, whereas discourse exponents are e.g. mythologization, personification, collective symbols and others.

The claim is being made here that European identity (if it emerges) must operate with a different semantics, for it is accompanied by post-modern processes of individualization, globalization, fragmenting, the blurring of boundaries, acceleration, etc. There remains the open question of an alternative, non-categorial semantics as the basis for European identity, as well as of its textual traces. The question is illustrated with an analysis of (a) a text with a clear *us–them* opposition and an orientation towards a membership in national groups, and (b) a text with clear signals of the construction of European identity but without the *us–them* opposition.

Jörg Oberthür
(Jena)

Pojęcie autonomii w niemieckiej społeczności medialnej i jego instytucjonalne powiązania

Autor wyprowadza pojęcie autonomii z koncepcji *rozumu moralnego i godności* Immanuela Kanta i analizuje relacje *autonomii* do innych pojęć (*samowola, autentyczność, zdolności do refleksji, odpowiedzialność*), które nawiązują do siebie treściowo i jednocześnie z sobą kontrastują. Argumentuje na rzecz tezy, że pojęcie *autonomii* podlega aktualnie istotnym zmianom i wewnętrznemu zróżnicowaniu, co jest rezultatem napięć i sprzeczności narastających na styku norm prawnych, instytucji społecznych i działań praktycznych. Indywidualne podmioty dążą bowiem do samostanowienia i korzystają z przyznanych im praw aż do granic samowoli, podczas gdy logika wielu instytucji opiera się na przymusie. Z kolei „fragmentacja" sfer działania społecznego (polityka, gospodarka rynkowa, nauka, szkolnictwo, sztuka) wymusza różnicowanie pojęcia autonomii i stwarza jednostce sytuację niepewności. W rezultacie dążenie do autonomii prowadzi do skupienia uwagi na własnym ciele, które jest ostoją autonomii osobistej.

Autor sprawdza, jak pojęcie autonomii funkcjonuje w dwóch liberalnych dziennikach niemieckich „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (FAZ) i „Tageszeitung" (taz) w latach 1993 i 2003 – w powiązaniu z takimi pojęciami, jak *wolność, równość* i *sprawiedliwość* oraz *demokracja, praca, własność, bezpieczeństwo, wspólnota, godność osoby ludzkiej*.

Kończy postulatem, by obserwować zależności zachodzące między semantyką wartości, normatywnym prawem i logiką działań instytucjonalnych oraz by analizować semantykę nazw wartości na tle sprzeczności w funkcjonowaniu struktur społecznych.

Samostanowienie stanowi ideał życiowy i centralny postulat w programach nowoczesnych społeczeństw. Ma ono ścisły związek z ideą wolności i jest wykorzystywane jako środek legitymizacji takich struktur instytucji społecznych, jak „porządek liberalno-demokratyczny", „gospodarka wolnorynkowa", „wolne media" itd. Jednakże koncepcje tych struktur zawierają w sobie podstawowy pa-

radoks, bowiem organy służące ich realizacji niosą w sobie przymus porządku i wytwarzają mechanizmy pośredniczące, które wprawdzie otwierają obszary, umożliwiające swobodę działania, ale zarazem godzą w wolność indywidualną. W pojęciu AUTONOMII, które zajmuje centralne miejsce w obecnych debatach na temat relacji zachodzących między przymusem społecznym a wolnością indywidualną, ujawnia się splot sprzeczności powstających na styku instytucji, regulacji normatywnych i praktycznych działań.

W poniższych rozważaniach naszkicowane zostanie najpierw tło, które stanowią centralne idee uzasadniające współczesne koncepcje autonomii. Ich przedstawienie ograniczy się do głównych prądów filozoficznych, będących artykulacją różnych jej społecznych wyobrażeń. Następnie zostanie przedstawiony heurystyczny model przemian społecznych, który pomaga zrozumieć relacje zachodzące między logiką funkcjonowania instytucji a różnymi sposobami rozumienia AUTONOMII. Trzecim krokiem będzie analiza niemieckich dzienników, która pokaże zmiany kontekstów, w jakich używanie jest pojęcie AUTONOMII. Główna hipoteza, którą przedstawię, głosi, że obserwowane wybory i przesunięcia semantyczne w pojęciu AUTONOMII są rezultatem napięć powstających pomiędzy prawem podmiotów do samostanowienia a wymogami instytucjonalnymi. Jakkolwiek dzienniki reprezentują tylko pewien fragment rozległej sfery komunikacji publicznej, to ze względu na polityczną rolę środków masowego przekazu zjawiska obserwowane w mediach są znaczące dla całego społeczeństwa.

Część dyskursywna: wymiary pojęcia AUTONOMII

Pojęcia AUTONOMII używa się obecnie w świecie polityki najczęściej w implicytnym lub eksplicytnym odniesieniu do filozoficznej koncepcji historii idei. Wciąż wpływowa jest pochodząca od Immanuela Kanta idea *rozumu moralnego*, która zakłada, że człowiek wyposażony jest nie tylko w potencjał autonomicznej woli, lecz posiada także *godność*. Węższemu znaczeniu AUTONOMII – *samoprawodawstwu* – Kant wyraźnie przypisuje związek z problemem przymusu i wolności, o którym już była mowa na wstępie. Do jego najbardziej znanych konkluzji należy imperatyw kategoryczny: „Postępuj według takiej tylko zasady, co do której chciałbyś jednocześnie, aby stała się powszechnym prawem".[1]

Autonomia w sensie rozumu moralnego jest tym samym odpowiedzią na pytanie, czy jest możliwa harmonijna koegzystencja *wolnych* ludzi.

Opierając się na klasyfikacji Thomasa Hilla (1991), można przyjąć – jako aksjologiczne linie wyznaczające kierunki dyskursu na temat autonomii – obok

[1] Tłum. według *Wikicytatów* (29 X 2011). W oryginale: *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.*

zasady rozumu także częściowo kontrastujące wyobrażenia 1) *negatywnych praw do obrony* (*wolność samowoli*)[2], jak również 2) *integralności osobistej, tożsamości i autentyczności*. Z socjologiczno-diagnostycznego punktu widzenia rekonstrukcja pojęcia AUTONOMII musi zostać dodatkowo 3) poszerzona o zasadę *refleksyjności*.[3]

1) Przede wszystkim w kontekście liberalizmu autonomia prywatna pojmowana jako negatywna wolność samowoli[4], służy ugruntowaniu obywatelskich praw do obrony oraz wytyczeniu granic indywidualnej sfery interesów. Jak pisał Hill: „A right to make certain decisions for himself or herself without undue interference from others" (Hill 1991: 47). Tak historycznie rozumiane pojęcie, wypracowane zwłaszcza w ramach *ekonomicznego* modelu uzgadniania interesów, okupuje oczywiście swą normatywną mizerię ustępstwami w zakresie swego obowiązywania. Pozostaje ono bowiem ślepe na wybory konieczne w obliczu dylematów etycznych, konfliktów interesów oraz wewnętrznych waśni (na przykład gdy to, co etycznie dobre, popada w konflikt z tym, co ekonomicznie konieczne).

2) Usunięcie tego deficytu wzięły sobie za cel koncepcje autonomii, zajmujące pozycję pośrednią, między rozumem moralnym a wolnością negatywną. Często mówi się w tym kontekście o „właściwych" wartościach lub przekonaniach (Hill 1991: 51). Zwolennikiem łączenia autonomii z autentycznością jest także Hartmut Rosa, który twierdzi, że jądrem nowoczesnej idei autonomii jest to, iż „jesteśmy istotami obdarzonymi wewnętrzną głębią", że „musimy się w siebie wsłuchiwać, by wydobyć to, *co jest dla nas dobre*" (Rosa 2009: 49; kursywa w oryginale – J.O.).

3) Jednakże dynamika przemian współczesnych społeczeństw i narastające sprzeczności sprawiają, że żądania autentyczności stają się niepewne i – ze względu na konieczność permanentnego redefiniowania tożsamości podmiotu – daremne. W okresie rozwiniętego modernizmu człowiek nie pyta bowiem tylko „kim jestem?", lecz „czy *istotnie* muszę być taki?". Taką refleksję wyraził już Helmuth Plessner w ramach antropologii filozoficznej[5] i obecnie przedostała się ona do debaty na temat indywidualizujących tendencji modernizmu refleksyjnego.

Te cztery podstawowe odesłania pojęcia AUTONOMII – do *rozumu moralnego, samowoli, autentyczności* oraz *zdolności do refleksji* – nie są same w sobie ani

[2] W oryginale: *negativer Abwehrrechte* (*Willkürfreiheit*).

[3] Anthony Giddens (1977: 108) rekonstruuje autonomię jako „zdolność do refleksyjnego sterowania postępowaniem". Refleksyjność została u Giddensa (1996: 316 i n.) podniesiona do głównej cechy społecznej praktyki życiowej we współczesnych społeczeństwach.

[4] W oryginale: *die als negative Willkürfreiheit begriffene Privatautonomie*.

[5] Szerzej – ze społeczno-teoretycznymi odniesieniami (Plessner 1924: 67).

wyczerpujące, ani deficytowe. Są one ze sobą powiązane osobliwymi paradoksalnymi relacjami współgrania i sprzeczności, nawiązują do siebie treściowo i jednocześnie kontrastują z sobą. Wewnętrzne zróżnicowanie *semantyczne* pojęcia AUTONOMII okazuje się odpowiednikiem różnic *społecznych* i *rozbieżności interesów instytucjonalnych*. Będzie o tym mowa w dalszej części artykułu.

Logika instytucjonalizacji i funkcje działań autonomicznych

Powszechnie uważa się, iż rozwój nowoczesnego społeczeństwa idzie w parze z przybierającym na sile wyodrębnianiem się zindywidualizowynych podmiotów (Van der Loo, Van Reijen 1997: 182 i n.). Zgodnie z tym, poczynając od epoki oświecenia – wbrew stratyfikacji społecznej i stosunkom w zakresie władzy – zaczęły się przesunięcia w sferze wartości, zmierzające ku emancypacji podmiotu obywatelskiego i ku jego samostanowieniu. Bezpośrednio potem nastąpiła modernizacja różnych instytucji, w trakcie której prawa do autonomii i wolności stopniowo zostały wprowadzone do porządku społecznego i awansowały do normy. O ile wcześniej dane struktury społeczne stanowiły barierę dla autonomicznego działania, o tyle potem działanie takie stało się dla wszystkich głównych dziedzin życia społecznego – począwszy od demokratycznego państwa prawa, a skończywszy na stosunku pracy najemnej – czymś absolutnie niezbędnym.

Takie spojrzenie na problem może wywołać sprzeciw, bowiem zdaje się ono pomijać fakt, że wiele instytucji współczesnego społeczeństwa opiera się na *przymusie* – przykładem jest postać „podwójnie wolnego" robotnika najemnego (Marks 1890: 182 i n.). I faktycznie w aktualnej diagnostyce socjologicznej można zauważyć rywalizację między teorią zysku i teorią utraty autonomii.[6] Jak już powyżej stwierdzono, przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w dużym stopniu w różnym używaniu tego pojęcia. Stąd też konieczne jest badanie, w jaki sposób różne procesy modernizujące społeczeństwo wpływają na roszczenia idące w kierunku autonomii (*Autonomieansprüche*).

Wychodząc od ogólnie znanego modelu socjologicznego, można wyróżnić cztery rodzaje procesów społecznych.[7]

Procesy racjonalizacyjne, zmierzające do logicznej spoistości systemu wiedzy i systemu uzasadnień, zakładają po stronie podmiotu możliwość rozumnej krytyki. Autonomia myślenia wobec władzy i jej dogmatów staje się więc w modernizmie instytucjonalną zasadą funkcjonowania. Znalazło to na przykład swoje

[6] Por. Vobruba (2009) nt. rozmaitych zysków i strat autonomii; Rosa (2009).

[7] Por. tu oraz w odniesieniu do dalszej dyskusji nt. czterech procesów modernizacyjnych: Rosa, Strecker, Kottmann (2007: 12 i n.), a także Van der Loo i Van Reijen (1997: 31–44).

odbicie w teorii krytycznej Jürgena Habermasa oraz w jego etyce dyskursu (por. Habermas 1983).

Domestyfikacja natury w miarę postępu technologicznego wchodzi zarazem w delikatne interrelacje z *etyczną zdolnością człowieka do samoograniczania*. Uważa się, że ta zdolność jest konieczna do tego, by racjonalizacja nie przemieniła się w dominację środków nad celami, a tym samym nie popadła w irracjonalność – ważne są tu badania Maxa Webera na temat odczarowania zachodnich społeczeństw oraz stanowiące ich kontynuację rozważania Krytycznej Teorii Szkoły Frankfurckiej (Horkheimer, Adorno 1956: 87).

Natomiast *procesy dyferencjacji*, umożliwiające usamodzielnienie się takich subdziedzin życia społecznego, jak rynek czy państwo – centralna teza socjologicznej teorii systemów – prowadzą właśnie do stopniowego zaniku funkcji sterowania zasadami moralnymi (Luhmann 1997: 1062 i n.), jednocześnie zaś wymagają *refleksyjnego* samostanowienia podmiotów, na które spada ciężar konsekwentnego i spójnego działania.

Łączące się z tym ściśle *fazy indywidualizacji* jako historycznego procesu pociągają za sobą w końcu osłabienie roli kolektywnych czynników w kształtowaniu tożsamości, wymagają jednakże tym bardziej autonomicznych *uzasadnień swojego ja*, które musi samodzielnie rozwiązywać szereg problemów. Instytucjonalna konieczność funkcjonowania tego rodzaju autonomii ukazuje się szczególnie w tak różnych przypadkach jak polityczne wykorzystanie „autentycznie etycznej konsumpcji" (Lamla 2009) czy też w romantycznych ideałach „świadomego kształtowania swej biografii" (Herma 2009).

Instytucjonalne procesy zmian w okresie późniejszego modernizmu doprowadziły więc do różnorodnych zakotwiczeń i funkcjonalizacji różnych aspektów idei autonomii. Poszczególne instytucje, jak gospodarka rynkowa czy demokracja charakteryzowane są poprzez specyficzne dla danych dziedzin relacje dopasowywania zachodzące pomiędzy indywidualną i systemowo-funkcjonalną potrzebą autonomii. Owe relacje mogą przy tym kolidować z wymogami innych dziedzin. I tak na przykład wolność negatywna w sferze rynku ma większą wagę niż rozum moralny, z którym jednak polityka wchodzi w relację, kiedy symbolicznie apeluje do kierowania się dobrem ogólnym oraz do etycznej odpowiedzialności.

Wynikające z tego immanentne sprzeczności w praktyce społecznej uwidaczniają się w zróżnicowaniu pojęć autonomii, ale w swoich normatywnych następstwach są niwelowane przez samostabilizujące mechanizmy publicznych dyskursów legitymatyzacyjnych. Niezależnie od towarzyszących temu napięć, ostatecznie odpowiedzialne pozostają same podmioty, gdyż są one „autonomiczne".[8]

[8] Por. nt. politycznej legitymatyzacji społecznej „odpowiedzialności własnej" oraz „samoopieki" indywiduum: Lessenich (2009: 162 i n.).

Z tego względu w dalszej części rozważań uwaga zostanie skierowana na kontekstowe uwarunkowania publicznego artykułowania praw do samostanowienia.

Postawiona teza głosi, że na podstawie *semantycznych* przesunięć koncepcji autonomii można zdobyć wiedzę na temat zmieniających się instytucjonalnych warunków urzeczywistniania owych praw, co stanowi przyczynek do krytycznej analizy współczesnego społeczeństwa.

Analiza treści: pojęcie AUTONOMII w dziennikach niemieckich

Dla publiczno-politycznych znaczeń pojęcia AUTONOMII sprawą kluczową jest ich rozpowszechnianie w *mass mediach*, takich jak prasa, telewizja i Internet. Podstawą poniższych rozważań jest korpus tekstów zestawiony na podstawie dwóch tytułów prasowych. Analizie poddane zostały artykuły z dwóch dzienników: „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (FAZ) i „Tageszeitung" (taz) z lat 1993 i 2003. Kryterium selekcji tekstów stanowiło pojawianie się nazw podstawowych wartości, takich jak *wolność, równość* i *sprawiedliwość* – każdorazowo w połączeniu z jednym z następujących pojęć: *demokracja, praca, własność, bezpieczeństwo, wspólnota, godność osoby ludzkiej*. Zostały wyselekcjonowane dokumenty, mające związek treściowy z dyskusjami na temat wartości, prowadzonymi przez instytucje społeczne.[9]

W roku 1993 derywaty i złożenia związane ze słowem „autonomiczny" pojawiły się w 110 artykułach prasowych, podczas gdy w roku 2003 liczba ich zmalała do 100. Należy przy tym stwierdzić, że w roku 1993 mniej więcej dwie trzecie ogólnej liczby użyć pojęcia autonomii odnosiło się nie do samostanowienia *indywidualnego*, lecz do samodzielności jednostek *kolektywnych*. Zdecydowana większość z nich dotyczyła *suwerenności państw* i podmiotów prawa międzynarodowego. Nieco mniej niż połowa pozostałych użyć pojęcia autonomii związana była z *wolnością prywatną* i *prawem do obrony* (przykład: „Prawa do wolności uchodziły za prawa do obrony przed państwem"). Z malejącą częstotliwością występowały także takie pojęcia, jak: *rozum moralny* (przykład: „[tak więc] według Kanta człowiek dlatego posiada godność, [...] gdyż [...] pojmuje sam siebie jako podmiot autonomii moralnej".), *autentyczność* (przykład: „Życie w prawdzie") i *refleksyjność* (przykład: „Refleksja nad [...] »ja muszę« – »ja chcę« [...] zmierza tylko do tego [...] żebyśmy [...] przejęli autonomię").

Mimo iż artykuły z dziennika *taz*, ze względu na mniejszą objętość tej gazety, stanowią w całym korpusie tylko 25 proc., mają one w gruncie rzeczy

[9] Korpus tekstowy oraz wyniki pochodzą z finansowanego przez Fundację Volkswagena i zakończonego w roku 2010 interdyscyplinarnego projektu badawczego „Normy i wartości w porozumiewaniu się między Europą Wschodnią i Zachodnią".

porównywalny profil – autonomia indywidualna odgrywa tu wprawdzie nieco ważniejszą rolę niż w dzienniku FAZ, lecz warianty *wolności negatywnej i autonomii prywatnej* są reprezentowane najliczniej.

Ujawnione paralele są nie tylko oznaką bliskich sobie liberalnych światów wartości obu dzienników, lecz wskazują także na punkty newralgiczne dla określonego pojmowania społeczeństwa. Wypracowane w drodze demokratycznego konsensusu *obywatelskie prawa do samostanowienia* na początku lat 90. pojawiają się jeszcze raczej rzadko, a jeśli w ogóle, to głównie w kontekście recenzji książek z dziedziny teorii prawa. W roku 2003 sytuacja ta jednak znacznie się zmieniła. Z jednej strony wyraźnie wzrosła częstotliwość połączeń pojęcia AUTONOMII z takimi dziedzinami społecznymi, jak *polityka, gospodarka, nauka* i ich organizacjami (przykłady: [kapitalizm] „spala wszystko i buduje ten autonomiczny rynek światowy", „autonomia szkół", „autonomiczny gatunek sztuki", „autonomia dla ich własnej spółki"). Dochodzą one do głosu niemal tak często, jak autonomia suwerennych organizmów państwowych oraz podmiotów prawa międzynarodowego. Z drugiej jednak strony wzrosła o półtora raza liczba odwołań do autonomii *indywidualnej*, przy czym w dalszym ciągu zyskują na znaczeniu kategorie *wolności negatywnej* i *autonomii prywatnej*. Na pierwszy plan debaty na temat różnych form autonomii prywatnej wysuwają się tej ostatniej coraz częściej także nowe tematy typu: stosowanie *tortur* w dochodzeniach kryminalistycznych, implikacje neurologicznych *badań nad mózgiem* ii ich znaczenie dla zrozumienia wolności woli, *biotechnologia* i *eutanazja*, a także autonomia w sferze *konsumpcji i zachowaniach seksualnych*.

Godne uwagi jest to, iż powyższe tematy oraz pojawiający się w nich motyw *cielesności* ilustrują postępujące zawężenie treści postulatów dotyczących samostanowienia. Tak więc odwoływanie się w różnych artykułach do idei praw podstawowych oznacza krok wstecz w stosunku do klasycznych idei wolności obywatelskich. Nietykalność cielesna, stanowiąca najświętszy warunek autonomii prywatnej i wolności negatywnej, staje się teraz przedmiotem debaty jako coś, czym można rozporządzać. Ponadto dyskusje nad autonomicznym sensem wolności cielesnych, nad etycznymi aspektami konsumpcji czy autentycznością decyzji itp., mają najczęściej charakter marginalny. Istnieje wprawdzie płaszczyzna dyskursów etycznych, jednakże chodzi tam przede wszystkim o kwestie utraty zdrowia i śmierci, problemy, które sprawiają, iż obietnica autonomicznego kierowania swoim życiem staje się częściowo pusta. To semantyczne przesunięcie, tak można by zakończyć powyższą krótką empiryczną dygresję, przypuszczalnie koreluje – w specyficznej medialnej formie – z procesami strukturalnych przekształceń współczesnego społeczeństwa. Na zakończenie należałoby więc przyjrzeć się dynamice tych przemian i zasygnalizować pewne tendencje.

Uwagi końcowe: podmiot autonomiczny – od zewnątrz ociosany, od wewnątrz wydrążony?

„Specjaliści bez duszy, sybaryci bez serca" (Weber 1904/1988: 204) – tymi słowy opisuje Max Weber negatywny efekt procesu upodmiotowienia w epoce późnego modernizmu. Opinia ta, mimo polemicznego zacięcia, utrafia w przynajmniej niektóre aspekty współczesnych kierunków rozwoju społecznego. W procesie specjalizacji i formalizowania różnych dziedzin życia społecznego[10] można zaobserwować dwie tendencje.

Człowiek, pojmujący siebie jako podmiot samostanowiący, konfrontowany jest z twardymi faktami, które pociągają za sobą niepewność co do jego prawa do autonomii. Mamy do czynienia z ogólną „fragmentacją" społecznych sfer działania i towarzyszącą temu zjawisku dezorientacją, z drugiej zaś strony[11] z ekonomicznie motywowaną racjonalnością współczesnych subdziedzin. To wszystko prowadzi w końcu do zakwestionowania autonomicznego „Ja" – pojawiają się „specjaliści bez duszy".

W tej sytuacji obserwowany nawrót do ciała, które bezspornie stanowi doświadczenie prymarne, istotne dla samopoznania (por. Schütz, Luckmann 1979/2003: 70 i n. i *passim*), jest zrozumiały, gdyż ciało staje się „centrum grawitacyjnym" indywidualnego samostanowienia wobec niepewnych sygnałów płynących z zewnątrz. Nie uwzględnia się jednak faktu, że ciała nie można traktować tak po prostu jak ostatniego kawałka przestrzeni wolnej od roszczeń władzy, bo także ono stało się niejednokrotnie dyspozytornią sił społecznych. „Dusza – jak twierdził Michel Foucault – [staje się] efektem i instrumentem anatomii politycznej. Dusza: więzienie ciała". Fakt, iż nietykalność cielesna od pewnego czasu ponownie pełni coraz częściej funkcję linii demarkacyjnej w dyskursach na temat podstawowych praw obywatelskich, świadczy o normatywnej deflacji roszczeń. Gdyby instytucjonalny porządek nowoczesnych społeczeństw był nierozłącznie wiązany z autonomicznym działaniem podmiotów, powstałaby wówczas ryzykowna sytuacja, polegająca na nieatrakcyjnej alternatywie. Takiej oto, że z jednej strony stają fundamentalistyczne wykładnie sensu, które osłabiają wagę autonomii i zmierzają do stopniowego demontażu podstawowych instytucji liberalnych, z drugiej zaś wchodzą do obiegu idee stopniowej „postmodernizacji", rozmywanie i dowolność interpretacji sensu, co ostatecznie skutkowałoby kryzysem funkcji instytucji centralnych. Tak czy owak, podmiot autonomiczny byłby od zewnątrz ociosany, a od wewnątrz wydrążony.

[10] Więcej nt. tej interpretacji teorii modernizacji Maxa Webera zob. Schimank (2007: 57 i n.).

[11] Więcej nt. tendencyjnej dominacji tego, co ekonomiczne, przy jednoczesnym zróżnicowaniu społecznych subdziedzin, zob. Schimank, Volkmann (2008).

Te negatywne scenariusze zostały tu nakreślone, by przejaskrawić współczesne tendencje. Napotykają one jednak na siły działające w kierunku przeciwnym. Praw do samostanowienia można i trzeba teraz bronić poprzez monitorowanie i analizy kolektywnych i indywidualnych motywów społecznego działania. Należy przy tym obserwować zależności zachodzące między normatywnym prawem, semantyką wartości i logiką działań instytucjonalnych. W tym celu należałoby dokonać obszernych analiz relacji zachodzących między semantyką nazw wartości a sprzecznościami w funkcjonowaniu struktur społecznych.

Tłum. z języka niemieckiego Jolanta Rudolph

Literatura

Beck U., Beck-Gernsheim E., 1994, *Riskante Freiheite Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse in der Moderne*, Frankfurt a. M.

Giddens A., 1996, *Risiko, Vertrauen und Reflexivität*, [w:] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Giddens A., 1997, *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus. 3. Aufl.

Herma H., 2009, *Liebe und Authentizität. Generationswandel in Paarbeziehungen*, Wiesbade: VS Verlag für Sozialwissenschafte.

Hill Th., 1991, *The Importance of Autonomy*, [w:] Ders. *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, s. 43–51.

Horkheimer M., Adorno Th. W., 1956, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Band 4, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.

Kant I., 1788/2003, *Kritik der praktischen Vernunft*, Mit einer Einl., Sachanmerkungen und einer Bibliogr. von Heiner F. Klemme, Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner.

Lamla J., 2009, *Consuming Authenticity: A Paradoxical Dynamic in Contemporary Capitalism*, [w:] Vannini Ph., Williams J. P. (eds.), *Authenticity in Culture, Self, and Society*, Aldershot: Ashgate, s. 171–185.

Lessenich S., 2009, *Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft*, [w:] Dörre K., Lessenich S., Rosa H., *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 126–177.

Loo H. van der, Reijen W. van, 1997, [w:] *Modernisierung. Projekt und Paradox*, Münche Deutscher Taschenbuchverlag. 2. Aktualisierte Aufl.

Luhmann N., 1997, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bd., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Marx K., 1890, *Das Kapital*, Bd. 1, [w:] Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Bd. 23, Berlin/DDR: Dietz-Verl.

Plessner H., 1924, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, [w:] Ders.: *Gesammelte Schrifte*, Band V, *Macht und Menschliche Natur*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

Rosa H., 2009, *Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik*, [w:] Rahel Jaeggi, Tilo Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 23–54.

Rosa H., Strecker D., Kottmann A., 2007, *Soziologische Theorie*, UVK, Konstanz.

Schimank U., 2007, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Wiesbade VS Verlag für Sozialwissenschafte 3. Aufl.

Schimank U., Volkmann U., 2008, *Ökonomisierung der Gesellschaft*, [w:] Andrea Maurer (Hrsg.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbade VS Verlag für Sozialwissenschafte, s. 382–393.

Schütz A., Luckmann Th., 1979/2003, *Strukturen der Lebenswelt*, UVK. Konstanz.

Vobruba G., 2009, *Autonomiegewinne in der Gesellschaft der Leute*, [w:] Ders., *Die Gesellschaft der Leute. Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse*, Wiesbaden, s. 119–138.

Weber M., 1904/1988, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, *Die Protestantische Ethik*. Tübingen, Mohr Siebeck. 9. Aufl.

The Understanding of Autonomy in German Media-based Community and the Concept's Intitutional Links

The concept of *autonomy* is being derived here form Immanuel Kant's conceptions of *moral reason* and dignity. The relationships between *autonomy* and other concepts are analysed, those other concepts being mutually related but also contrasting (*self-willedness*, *authenticity*, *ability to engage in reflection*, *responsibility*). A hypothesis is put forward that the concept of autonomy is now subject to considerable changes and internal diversification, which results form tensions and contradictions at the interface of legal norms, social institutions, and practice. This is because individual subjects desire to achieve self-determination and in using their rights they border on self-willedness, whereas the logic of many institutions is based on compulsion. However, a fragmentation of social spheres (politics, market economy, scholarship, education, arts) causes a diversification of the concept of autonomy and puts an individual in a situation of uncertainty. As a result, the desire to achieve autonomy makes one concentrate on one's own body as the stronghold of personal autonomy.

The functioning of the concept of autonomy is analysed in two liberal German dailies, „Frankfurter Allgemeines Zeitung" (FAZ) and „Tageszeitung" (Taz), in 1993 and 2003, in relationship to such other concepts as *freedom*, *equality*, *justice*, *democracy*, *work*, *property*, *security*, *community*, or *human dignity*.

In conclusion it is proposed that relationships be observed between the semantics of values, normative law, and the logic of institutional actions, as well as that analyses of value terms be conducted against the backdrop of the contradictions in the functioning of social structures.

Елена Н. Руденко
(Минск)

Концепт «свобода» в языковой картине мира белорусов: развитие и функционирование

Autorka bada rozwój i funkcjonowanie konceptu wolność w języku białoruskim. W tekście rozpatrywana jest ewolucja derywatów ogólnosłowiańskich rdzeni *svobod- и *vol- na różnych etapach rozwoju języka białoruskiego: od języka staroruskiego do języka współczesnego. We współczesnym języku białoruskim poddano analizie dane z różnych słowników: objaśniającego, synonimów, antonimów, frazeologicznego. Wykorzystano też dane derywacyjne oraz tekstowe. Szczególną uwagę zwraca się na frekwencję pojęcia wolności we współczesnej publicystyce w języku białoruskim.

Цель данной статьи – проследить эволюцию обозначений семантики свободы на разных этапах развития белорусского языка. Это в первую очередь существительные – дериваты общеславянских корней **svobod-* и **vol-*.

Общеславянское **svoboda* образовано суффиксальным способом от той же основы, что и ст.-слав. **собьство** ‘особенность’, **особа**, **свой** (Шанский, Иванов, Шанская 1971: 404). По мнению М. Фасмера, праслав. **sveboda*, **svěboda* ‘свобода’ связано с **svobь* < **svojь*, т. е. ‘свобода’ = ‘положение свободного, своего члена рода’ (Фасмер III: 583).

Первичным и более употребительным значением общевосточнославянского **vol'a* является ‘желание’ (*воля // велеть* (Фасмер I: 347–348; Шанский, Иванов, Шанская 1971: 91]). Таким образом, *воля* ‘свобода’ ← ‘возможность изъявлять свою волю, желания’, ‘беспрепятственное, неограниченное проявление власти’.

В древнерусском (= общевосточнославянском) языке концепт «свобода» обозначался лексемами **воля** и **свобода**. По данным словаря И. И. Срезневского (Срезневский I: 297–299), слово **вол** имело значения: 1) ‘желание’,

2) ‘согласие’, 3) ‘возможность, свобода’: Волꙗ оглаголаниꙗ. *Ефр. Крм. Крf 129.* Проповѣдъıи истинѫ волꙗ свободноѥ. *Мин. Пут. XI в. 4.* Вда имъ волю всю. И оуставъ старъıхъ кн҃зь. Ѥго же хотѣхоу Новгородьци. *Новг. I л. 6717 г.* ...всѣмъ тѣмъ людемъ далъ есмь волю, куды имъ любо. *Дух. Сим. 1353 г.*, – а также дериваты: вольникъ ‘избраник’, вольница ‘шерстяная ткань’, вольнъıи ‘добровольный’, ‘свободный’, ‘разрешенный’, вольство = вол и ряд фразеологизмов с лексемой вол преимущественно в значении ‘желание’. Современная лексема *вольность* в словаре И. И. Срезневского отсутствует.

Др.-рус. свобода, по данным словаря И. И. Срезневского, имело следующие значения:

1) ‘возможность действовать по своей воле’: Чл҃ци бо имоу в себѣ свободоу. *Георг. Ам. (Увар.) л. 56*;

2) ‘независимость’: Не сътрьпѣ свободъı, то приими работꙋ, не оумѣ власти, то боуди оубо обладома. *Изб. 1073 г. л. 169*;

3) ‘освобождение от рабства’: Аже боудоуть робьѥ дѣти оу моужа, то задницѣ имъ не имати, нъ свобода имъ съ мт҃рью. *Р. Прав. Влад. Мон. (по Син. сп.)*;

4) ‘состояние свободного человека, свобода’: А челѧдь мою дерноватую, а то всю братъ мои Григореи отпусти на свободу. *Дух. Ост. ок. 1396 г.*;

5) ‘избавление’: Хот и оубо... бѥзаконьнаго сего дѣланиꙗ свободоу оулоучити оудомъ, бѥзъимѣниѥмь и малоѣдѥниѥмъ и мл҃твоѫ... оудобь свободитьс. *Панд. Ант. XI в. л. 91*;

6) ‘разрешение, право’: И вда свободоу смьрдомъ на е҃ лѣ дани не платити. *Новг. I л. 6737 г.*;

7) ‘свободный человек’ ...дина же трепеза и богатоу и оубогомоу, и рабоу и свободѣ. *Супр. р. 376.*

Др.-рус. свобода употреблялось также в значении ‘поселок, слобода’, равно как и слобода (с диссимиляцией губных (Фасмер III, 582)) – в значении ‘свобода’, ср. слободнъıи ‘свободный’ (Срезневский III: 278, 414–415). Таким образом, свобода / слобода ‘свободное поселение’, ‘поселок своих, свободных людей’ → ‘поселок, слобода’. Др.-рус. свобода имело дериваты: свободити, свободитель, свободити, свободитис, свободовати, свободъ, свободскъı, свободникъ, свободнъıи, свобожениѥ (Срезневский III: 277–281).

В старобелорусском языке понятие «свобода» обозначалось лексемами *вольность*, *воля*, *свобода*, *свободность*. Из четырех старобелорусских лексем, соотносимых с концептом «свобода», наиболее многозначной является *вольность*. По данным «Исторического словаря белорусского языка» (ГСБМ 4), для слова *вольность* фиксируются следующие значения, связанные с анализируемым концептом:

1) ‘воля, свобода, независимость’: Каждый съ прироженьѧ виненъ естъ волности своее боронить (КПД, 224, 1551)[1]; Мы потомъ покою а вольности пожеданое зъ жонами и дѣтми ужывали (Атыла, 207).

С той же семантикой употребляются лексемы *воля* и *свобода*, а также менее распространенный дериват *свободность* (это его единственное значение: каждыи боудет хотети свою волю имѣти како ходитъ господинъ такъ хощет и сел нинъ ходити (Сівіла, 7); Они воюютъ абы мы в свободѣ зоставали (Ев. Кал., 301б); не допущаешъ людем жити во их свободности, але ихъ в неволство пригон ешъ и приневол ешъ (Алекс., 33).[2] Для слова *воля* уже в старобелорусском языке фиксируются фраземы *вольная воля* ‘ничем не ограниченная свобода’; *своею волею* ‘по своей воле, добровольно’;

2) ‘право, привилегия’: Кому таѧ вольность не дана, не маетъ тымъ людей переежджчыхъ утискати (КПД, 235, 1554).

В том же значении употребляется и слово *свобода*: ровна свобода всем общее имение всехъ (Скар. ДЗ, 3). Весьма характерным является употребление старобелорусских слов *вольность*, *свобода* во мн. ч. как устойчивого обозначения социально-политических прав и привилегий: Умыслили есмо съ паны радами нашими и дали права и вольности всей Жидовѣ вышеймененой (АЗР, I, 23, 1388); А... // правъ свободъ и волносте шлехетскихъ... збудовалемъ церковь въ имѣнью моимъ Смолевицкимъ (Арх. Зб. I, 5–6, 1507). О важности такого рода свободы, вольности свидетельствует и фразеологизированное сочетание названных лексем: Оныхъ всихъ волносте свебоды за волан корѹны полское Ѹчасники и бытзнадуемъ (Прыв., 109, 1569), а также наличие в старобелорусском языке устойчивых словосочетаний с другими дериватами корня *вол-*: *вольный голос* ‘свобода высказывания’, *вольное мовенье* ‘свобода доказывать в суде’;

3) ‘освобождение от повинностей, обязанностей, каких-либо обстоятельств’: Волность мещаномъ Кіевскимъ отъ даваньѧ мыта, вѣчностью (АЗР, I, 173, 1497);

4) ‘самостоятельность, неограниченность в действиях’: О заруки за нарушене того листу доброволного опису твоего дала дей еси себе вольност позвать до которого кольвекъ врѧду (АВК, XXXII, 63, 1596); Самовластїе: Самоволнаа волность, доброволна волность, волна вол (Бяр., 142); Ѡслаба: покой, ѡтпущене, позволене, волност, роспѹста (Бяр. 199);

---

[1] Принципы написания старобелорусских текстов и условные сокращения названий памятников соответствуют принятым в «Историческом словаре белорусского языка» (ГСБМ 1). Курсивом в примерах выделены буквы, вынесенные над строкой.

[2] Примеры употребления лексем *вольность*, *воля* взяты из «Исторического словаря белорусского языка» (ГСБМ 4); *свобода*, *свободность* – из картотеки указанного словаря.

5) ‘право выбора, право поступать по собственной воле’: Приходили к намъ жалобы... о проводъ и похованье тѣла мертвого..., о волность исповѣди и освѧщенья масла (АЗР, II, 398, 1544).

А также значение ‘желание, хотение’, дающее еще два значения лексемы *вольность*, связанных с семантикой ‘свобода’ опосредованно: 1) ‘нарушение общепринятых правил, отступление от нормы’: До такое засе волности зыка пришол, иж иѡана болше ниж было потреба миловалъ (Зб. 255, 139б–140); 2) ‘сила, власть’: римлне. Урадили, жебы уже цареве такои волности и владзы над ними мѣт не мѣли (Рым., 80).

В лексеме *воля* сема ‘желание, хотение’ выражена гораздо сильнее и реализуется в большем количестве контекстов, в том числе и устойчивых словосочетаниях *наполнити волю свою* ‘выполнить желание’, *воля остатняя* ‘предсмертное пожелание’. Концепт «свобода» реализуется в данной лексеме в значениях, упомянутых выше, а также – ‘освобождение от крепостной зависимости или от выполнения разных повинностей’ (О волї колї панъ кметю волю даетъ (АЗР, I, 41, 1490)); другие же значения слова *воля* (‘сознательное и целенаправленное регулирование человеком своей деятельности’; ‘власть, право’ – вол Царей суть оуста справедлива (Скар. ПС, 26); ‘позволение, согласие’ – много смердовъ из одног села да другога села не могут без воли пана своего ити (Вісл, 7); ‘вольная служба’ – три чоловеки новыхъ, во воли не седели трехъ годъ, а два выседели (КЗ, 161, 1490)) связаны с семантикой ‘желание’ и к концепту «свобода» непосредственного отношения не имеют.

Однако в наличии у старобелорусских слов *вольность*, *воля* значения ‘желание, хотение’, широкой распространенности слов в этом значении и связанности данной семантики со всей системой значений названных полисемантов есть еще один аспект: исходя из этого, можно сделать вывод о важности для белоруса времен Великого княжества Литовского не только понятия социально-политических свобод, но и личной, индивидуальной свободы: Выимують межъ неволники ·:· тое с҃тости, кдыж на службу б҃жую пошлюбеныи не может быти тотъ, которыи свободы не маеть, але ест чужои моцы подданыи (Навука, 143).

С другой стороны, эта свобода имеет внутренние, морально-нравственные ограничения, связанные такими характерными чертами ментальности белоруса того времени, как отсутствие агрессивности и на бытовом, и на политическом уровне, религиозность, осторожное отношение ко всякого рода крайностям. Это как нельзя лучше демонстрируется контекстами типа: Августин ст. волност або свобод людскую быдлтю, а ласку б҃жию ѣздцови которы на нимъ ѣздит прировнывает (Выкл., 134).

Понятие свободы может ассоциироваться даже с нежелательными злоупотреблениями ею: Гды им боронишъ мѣти грошѐ, которые сут барзо

широкими воротами до вшелякое свободы, але если тых // ѡ которые се тепер боимъ жебы до монастыра не шли (Зб. 107, 193–193б).

Такое негативное переосмысление семантики 'свобода' в словах *вольность* (см. выше) и особенно *свобода* связано с христианским мировоззрением, что подтверждается многочисленными контекстами, где слово *свобода* понимается как следствие приобщения к христианству (Хрстъ поганым погибель невольным свобода хрстъ невченым моудрость безаконнымъ законъ (Чэц 21б); Свободы Дх҃а Ст҃го прагнути (Бес. Мак., л. 17), как свобода от дьявольского наущения, от греха (ѡнъ вси желѣза греха нашег растерзалъ и свободоу дьвола чл҃вчю родоу дал (Чэц. 115б); Церковъ ст҃ателес тѹю евангелию читает, жебы свободы грешени страшилъ (Зб. 259, 327б)). Именно поэтому в качестве *свободителя*, дарующего *свободу*, в старобелорусских текстах чаще выступает Христос. Вследствие этого свобода может трактоваться как непозволительная вольность, противная Богу и христианской религии, распущенность, см. контексты выше, а также: Который свободу грѣха оулюбивши, свободы злость покрываючое не шѹкаетъ. Але ко слѹга Бж҃їи, Бж҃їе Бг҃ѹ впродъ давши, и емѹ сумнене и вѣрѹ вцале заховавши (Карп. Каз I, л.10).

И, безусловно, индивидуальная свобода, при всей ее важности, никак не может сравниваться по значимости с христианскими ценностями, например смирением.

Сказанное выше позволяет сделать вывод, что в старобелорусском языке семантика слова *свобода* гораздо беднее, чем слова *вольность* и чем *свабода* в современном белорусском языке. Ни одна из рассмотренных лексем не представляет дифференцированно значения 'национальная независимость'; акцентированы значения 'социально-политические свободы и права', 'индивидуальная свобода, обеспечивающаяся гражданскими свободами и правами', 'возможность выбора (религиозного, социального и др.)' В старобелорусском языке отсутствует и специальная лексема, которая обозначает государственную независимость в современном белорусском языке, – *незалежнасць*.

В современном белорусском языке *свабода* имеет максимально обобщенное значение 'возможность осуществления человеком своих целей и стремлений на основе познания законов развития природы и общества' (*Свабода ёсць усведамленне неабходнасці*; *Гэта ёсць скачок чалавецтва з царства неабходнасці ў царства свабоды* – Энгельс), однако, судя по данным картотеки «Толкового словаря белорусского языка» (ТСБМ), наиболее часто употребляется в «политических» значениях: 'государственная независимость, суверенитет' (*барацьба за свабоду*; *дэмакратычныя свабоды*; *Усе, каму свабода дарага, падымайцеся на ворагаў, на катаў* – М. Танк), 'возможность беспрепятственно действовать в какой-л. области'

(*свабода друку*, *веравызнання*, *гандлю* и под.), т. е. слово *свабода* отчасти «специализировалось» для употребления в публицистических, общественно-политических и подобных контекстах. Как и для носителей русского языка, свобода, воля – изначально крестьянский идеал (*зямля і свабода*, *зямля і воля*): *... гэта думка аб зямлі Запала ў сэрца назаўсёды, Як промень волі і свабоды* (Колас), – который в бел. *свабода* позже трансформировался в идеал политический, революционный, возникший под влиянием русскоязычной литературы (*шлях*, *прамень*, *сцяг*, *вецер свабоды*). Однако, в отличие от русского языка, в белорусском языке маловероятны контексты, где бы слово *свабода* употреблялось как понятие, антонимичное крепостному праву (в картотеке ТСБМ нет таких контекстов, а в самом словаре – такого значения). Немногочисленны употребления в этом значении и бел. *воля*: (*... сяляне закабаляліся плацяжамі за «волю», мірскімі паборамі, узяткамі* – Полымя). Зато есть употребления лексемы *свабода* в значении ‘период после февральской революции’: *Памятаеш, за той кладок дроў ды дзесятак бярвенняў, што ў свабоду высек у лесе пана Шырана на подруб хаты?* (Машара); *І расказаў тады, як у свабоду, пасля лютаўскай рэвалюцыі, іх вадзілі разоў некалькі ў тэатр* (Брыль). По-видимому, это связано с более поздней литературной традицией современного белорусского языка.

В отличие от рус. *свобода*, ТСБМ не фиксируется для бел. *свабода* значение ‘состояние того, кто не находится в заключении, в неволе’, и соответствующие контексты крайне редки: *... выпушчаны на свабоду пасля катаржнага зняволення* (Брыль). Но бел. *воля* употребляется в этом значении свободно: *Да яго ў астрог прыходзіў адвакат і абнадзеіў, што пасля перасуду ён выйдзе на волю* (Машара).

Для бел. *свабода* возможно употребление и в «приватных» значениях – ‘личная независимость, самостоятельность’: *А самае галоўнае – свабода! Не будзе побач бацькоў, якія ўсё яшчэ лічаць нас маленькімі* (Бяганская). Бел. *воля* с семантикой ‘свобода, независимость’ (противоположн. *няволя*) употребляется и применительно к обществу (*Пяюць аб шчасці, добрай долі, аб волі шчырай для людзей* – Купала), и применительно к индивиду (*Не, няма чалавеку волі на зямлі. Тысячу ўмоўнасцей звязваюць рукі і ногі, тысячу страхаў падпільноўваюць на кожным кроку* – Шамякін), в отличие от рус. *воля*, более ориентированного на индивидуальное, чем на общественное сознание.

Свабода может пониматься и как ‘отсутствие преград, затворов, воля, простор’, т. е., как и для носителя русского языка, ассоциироваться с неограниченным, доступным пространством, причем такая свобода может приписываться не только человеку (*Распарадзілася Зінаіда: – Няхай Аўдоцця сядае. А мы на свабодзе пакоцім...* – Савіцкі), но и живой и неживой природе

(*І чуць апошні лёд зламаўся, З зямлі клубок вады падняўся І з шумам коціць паўзверх лёду, Пачуўшы волечку-свабоду, Усё большы-большы круг займае* – Колас). Помимо этого свобода, как и любое абстрактное понятие, в целом осмысляется человеком в терминах пространства, например, как место, куда можно попасть (*рвацца к свабодзе, прыкрыць свабоду грудзямі, дарога да свабоды*), или как предмет, который может быть дан, отнят и под. (см. фразеологизмы *даваць волю, свабоду* 'чрезмерно баловать'; *браць многа волі, свабоды* 'своевольничать'). Пассивность (естественно, неосознанная) «субъекта свободы» для носителей русского языка подчеркивалась Анной Вежбицкой (Вежбицкая 1999, 457–458): и «русская», и «белорусская» свобода может даваться и отниматься извне, в то время как для англичанина, например, это собственное чувство независимости, которое не может быть привнесено: *Даць свабоду ўсім народам!* (Арабей); [Скіба:] *Чаму вы чакаеце, каб яны вам свабоду на талерцы паднеслі* (Крапіва). Все сказанное выше о рус. *свобода*, бел. *свабода* полностью применимо и к рус. *воля*, бел. *воля*: *Якая воля наўкола За дзедавым частаколам!* (Бічэль-Загнетава); *Добра ў полі: волі многа І прастору-шырыні, Вабяць далі там малога Як прынадныя агні* (Колас); *Эх, прастор там, воля!* (Колас); *Быць спакойным Яно не можа – Значыць, мору Патрэбна воля* (Фамін).

Бел. *свабода* практически не употребляется в значениях, очень типичных для рус. *свобода* и также связанных с пространственными ассоциациями, – 'легкость, отсутствие затруднений в чем-л.', 'непринужденность, отсутствие связанности' (*Отсутствие Кирила Петровича придало обществу более свободы и живости* – Пушкин), такие контексты в белорусском языке единичны:... *лаяўся ён з натуральнай і шчодрай свабодай* (Брыль).

Свобода для белоруса – это нечто ценное и, как все ценное, антропоморфизируется: *Няма гэткіх путаў, Якімі закулі свабоду* (М. Танк); *свабода к вам стукае ў дом* (Колас); *не задушыць свабоды*; *свабода прыйшла*; *шчыт для свабоды*. В целом такие контексты малотипичны для предикатно-аргументной структуры обозначений понятия «свобода» в силу его непредметного характера. Свобода – или концепт состояния, или признаковый концепт, например, ее можна переживать как чувство: *прага да свабоды, адчуванне свабоды, пачуццё свабоды*.

В белорусском языке имеется суффиксальный дериват от *воля* – *вольнасць*, употребительный и в значении 'свобода (социальная), независимость', и в значении 'независимость (личная), неограниченность в действиях и поступках': *і вось ён вольны, сам па сабе, нікому не падуладны чалавек. Захацелася хутчэй і паўней адчуць гэтую вольнасць* (Галавач).[3]

[3] Примеры-иллюстрации, приводимые ниже, взяты из «Толкового словаря белорусского языка» (ТСБМ) и картотеки этого словаря.

Концепт «свобода» включает в себя и такое понятие, как «независимость», которое в белорусском языке обозначается лексемой *незалежнасць*. Следует отметить, что в русском языке более часты контексты, относящиеся к свойствам и состояниям личности (*независимость характера* и под.), в то время как, по данным картотеки ТСБМ, в белорусском языке чаще реализуются словосочетания типа *незалежнасць дзяржаўная*, *нацыянальная*, *краіны* и под.).

Подводя итоги, можно сказать, что для носителя современного белорусского языка концепт «свобода» означает:

– государственную независимость. В этом значении в публицистике, помимо слова *свабода*, часто выступает лексема *незалежнасць*, в печати и современных художественных текстах – *воля*;

– демократические и гражданские свободы. В средствах массовой информации используется много устойчивых сочетаний и речевых штампов со словом *свабода*: *дэмакратычныя свабоды*, *свабода друку*, *гандлю* и под. Само слово *свабода* (*свабодны*) в этом значении в обыденной речи часто имеет иронический оттенок и противопоставляется порядку, дисциплине и законности (*зараз у нас свабода*; *свабоднае выхаванне* и под.), т. е. понятие свободы переосмыслилось весьма специфическим образом;

– личную свободу как состояние. В этом значении употребляются оба слова – *свабода* и *воля*, но чаще *воля*;

– простор, отсутствие преград – на современном этапе развития белорусского языка обозначается преимущественно словом *воля*.

В качестве устойчивых сочетаний словарями приводятся *дэмакратычныя свабоды*, *свабода веравызнання*, *даць свабоду* (ТСБМ 5: 80), *даць волю*, *даць волю рукам*, *вольнаму воля*, *вольная воля* (Там же 1: 505).

Мы ставили целью исследовать не только то, как представлен концепт «свобода» в белорусском языке по данным словарей, но и то, как он представлен в текстах, в коммуникации жителей Белоруссии (белорусско- и русскоязычных). Для этого в первую очередь нами был обследован публицистический дискурс – массовые ежедневные газеты за 2009 г. Анализировалась тематика статьи, дистрибуция обозначений концепта «свобода», выявлялось конкретное значение каждого ЛСВ. Из дискурс-анализа были исключены только рус. *независимость*, бел. *незалежнасць*, поскольку очевидно, что в публицистическом дискурсе они выступают преимущественно в значении ‘государственная независимость’.

Исследование концепта «свобода» в белорусской прессе проводилось на материале двух государственных языков Белоруссии и газет разной политической ориентации.

Газета «Советская Белоруссия» («СБ») выходит 5 раз в неделю тиражом более 500000 экземпляров, ее учредителем является Администрация Президента Республики Белоруссии. И по направленности, и по тематике, и по распространенности газета «СБ» аналогична «Российской газете»; у нее есть свой сайт и Интернет-архив с 2001 г. Постулируется, что газета двуязычна, однако подавляющее большинство материалов выходит на русском языке. Встречаемость слова *свобода* в статьях в «Советской Белоруссии» на русском языке такова: 2009 г. – 306; 2008 г. – 225; 2007 г. – 146; 2006 г. – 163; 2005 г. – 187; 2004 г. – 212; 2003 г. – 247; 2002 г. – 254; 2001 г. – 175, – что в среднем в 7–9 раз меньше, чем в «Российской газете».

Распределение тематики статей «СБ», в которых употреблено рус. *свобода*, иное, чем в «Российской газете».

В 34% отобранных материалов речь идет о зарубежных событиях, которые связываются с такими категориями, как права человека, политика, преступность, терроризм, культура, образование:

...в Брюсселе с заместителем председателя Европейской комиссии – комиссаром по вопросам правосудия, свобод и безопасности Жаком Барро, а также комиссаром по экономическим и финансовым вопросам Хоакином... (Здесь и сейчас. 24.10.2009. URL: http://www.sb.by/post/92811).

Зарубежные репортажи представляет также Радио «Свобода».

Как антоним к значению 'тюремное заключение' *свобода* встречается в 20% случаев (ср. 62 % в «Российской газете»):

...с 29-летним Олегом. Когда он попал первый раз за решетку, ему было четырнадцать. С тех пор на свободе парень пробыл в общей сложности лишь пять месяцев. Угоны, кража и грабеж. За последний ему присудили... (Романтики больших дорог и маленьких переулков. 07.08.2009. URL: http://www.sb.by/post/89187).

В этом случае употребительны такие конструкции, как *выйти на свободу*, *оказаться на свободе*, *оставаться на свободе*, *отпустить на свободу*, *10 лет лишения свободы*.

Наиболее распространено употребление лексемы для обозначения социальной свободы (43%) – это значение реализуется преимущественно в текстах, посвященных внутренней политике, правам человека, но возможны и другие сферы проявления: культура – 4%, международные отношения и внешняя политика – 3%, СМИ – 3%; экономика – 4%; образование – 2%; преступность – 2%; здоровье – 2%; семья, быт, ежедневная жизнь – 1%. См., например:

Министерство обороны Великобритании оказалось в деликатной ситуации после того, как рекомендации его экспертов по хранению военных секретов попали в Интернет. Материалы размещены на сайте «Викиликс», которое выступает за свободу информации

(Документы Минобороны Великобритании по хранению военных секретов попали в Интернет. 06.10.2009. URL: http://www.sb.by/post/92056);

...ее не сможет помочь решить даже предоставленная в последнее время определенная свобода хозяйствования. Потому что ключевые решения – что производить, сколько – принимают в министерствах... (Маркетинг: дискуссия на заданную тему. 24.09.2009. URL: http://www.sb.by/post/91482).

О свободе религии, совести, вероисповедания речь идет в 7% случаев:

...свои проблемы и на постсоветском пространстве. Здесь некоторые страны так и не пришли к религиозной свободе и к отказу государства от «руководства» церковью (Единство духовного многообразия. 01.09.2009. URL: http://www.sb.by/post/90372).

В контексте социальной свободы употребительны такие устойчивые сочетания, как *права и свободы*, *свобода совести*, *свобода вероисповедания*, *свобода слова*, *демократические свободы*.

Личная свобода представлена в 15% случаев:

Как сообщает сайт русской службы Deutsche Welle, в 2009 году на премию имени Андрея Сахарова «За свободу мысли», которая ежегодно присуждается Европарламентом, были номинированы десять кандидатов (Европарламент назвал номинантов на премию Сахарова. 07.10.2009. URL: http://www.sb.by/post/92095);

...когда вся группа или весь театр работает на актера, тогда появляется внутренняя свобода, а это и есть то самое вдохновение, которое заставляет публику ахнуть («Зрителей нисколько не боюсь. Они – мудрые». 23.09.2009. URL: http://www.sb.by/post/91448).

В 4% контекстов *свобода* – синоним *независимость*, причем в 3/4 случаев речь идет о Великой Отечественной войне, которой уделено значительно больше (в 3 раза) внимания, чем в рассмотренном российском издании:

...или улица, посвященная этому замечательному артисту, летчику-штурмовику, геройски сражавшемуся за нашу свободу и независимость (В небе – Владимир Гуляев. 30.10.2009. URL: http://www.sb.by/post/93035).

В «Советской Белоруссии» реализуется новое, по сравнению с «Российской газетой», значение – 'свобода движения' (2%), причем в половине случаев речь идет об инвалидах, в целом же категория «свобода» связывается с категорией «инвалиды» в «СБ» в 1% случаев от общего числа упоминаний свободы:

О танцевально-оздоровительном центре реабилитации инвалидов. Здесь люди, которым в больших городах и просто на улицу выйти бывает проблемой, чувствуют полную свободу передвижения (Танцы лечат. 28.10.2009. URL: http://www.sb.by/post/92955).

Остальные случаи – употребление собственного наименования Радио «Свобода».

Во всем архиве «Советской Белоруссии» с 2001 г. найдено только 15 контекстов со словоформами бел. *свабода* в статьях на белорусском языке. Из них 11 – имена собственные: Радио Свабода (7), книга Леры Сом «Свабода Слова Зіма», первый номер вышедшей в Вильнюсе газеты «Свабода», сборник стихов «Верш на свабоду», минская газета «Наша свабода».

Оставшиеся контексты:

...імкнуцца надаць сэнс іх існаванню. Тады ўзнікае вера ва ўсемагутнасць навукі і тэхнікі, у неабмежаваную свабоду чалавека, беспамылковасць дэмакратыі, магчымасць збудаваць рай на зямлі і г.д. Дадаецца да гэтага... (Віншаванне Арцыбіскупа Тадэвуша Кандрусевіча, Мітрапаліта Мінска-Магілёўскага. 24.12.2009. URL: http://www.sb.by/post/95152);

...Яму дзейнічаць. Сам Ён нікога ні да чаго не прымушае: прапануючы сваю дапамогу, Хрыстус паважае свабоду чалавека. Таму толькі ад нас залежыць, ці прымем мы яе, ці адмовімся ад яе.Перажываючы год Божага... (Пастырскае пасланне на Вялікдзень 2008 г. Арцыбіскупа Тадэвуш Кандрусевіча, Мітрапаліта Мінска-Магілёўскага. 22.03.2008. URL: http://www.sb.by/post/Pastyirskae_paslanne_Vyalikdzen);

...Васіля Быкава... Некаторыя жартуюць: ці не піша ўжо хто за яго? – У канцы 90-х гадоў, калі пачалася свабода слова, часопісы кінуліся друкаваць дысідэнцкую літаратуру, шарыць па шуфлядах пісьменнікаў (Тайны письменных столов и режиссура текстов. 13.03.2008. URL: http://www.sb.by/post/64503);

...беларусы толькі тое і робяць, што чакаюць лепшага жыцця. Натуральна і я такі ж самы. Неяк я пісаў пра свабоду, што яе нельга заваяваць – свабоды можна толькі дачакацца (Бусел – это слишком красиво. 26.11.2002. URL: http://www.sb.by/post/23313).

Как видим, во всех фрагментах речь идет о социальной свободе, в том числе и в контексте, где представлено устойчивое сочетание *свабода слова*.

Что касается лексемы *воля* (300 контекстов за 2009 г.), то она встречается только в статьях на русском языке и только в значении ‘желание, требование’, а также в многочисленных фразеологизмах, основанных на этой семантике: *волей-неволей*, *волей случая*, *добрая воля* и под. Контексты с рус. *вольность*, бел. *вольнасць* в «Советской Белоруссии» отсутствуют.

Официальная белорусскоязычная газета Белоруссии – «Звязда», учредителями которой являются Совет Республики Национального собрания Республики Белоруссии, Палата представителей Национального собрания Республики Белоруссии, Совет Министров Республики Белоруссии. Газета выходит 5 раз в неделю тиражом 4000 экз. Анализ контекстов бел. *свабода* (бел. *воля* ‘свобода’ и *вольнасць* отсутствуют) и сравнение с употреблением соответствующих русских лексем в «Советской Белоруссии» показывает, что структура концепта, по данным обеих газет, сходна.

Картина мира белорусов, в том числе и русскоязычных, отличается от картины мира русскоязычных россиян. Этой проблеме уже посвящались специальные исследования (см, например: Папейка 2000). Частный случай

такого отличия – проведенное выше сопоставление концепта «свобода» в русскоязычных «Российской газете» и «Советской Белоруссии».

Языковая картина мира белоруса, конкретный профиль того или иного стереотипа (концепта) зависит от многих факторов: характер билингвизма (он может быть разным даже при преимущественной распространенности смешанного асимметричного типа); язык представления – русский или белорусский – и его территориальная и/или социальная разновидность; социальное положение носителей, их пол, возраст, образование и т. п.

Сопоставление концепта «свобода» в двух белорусских газетах на двух языках: «Советская Белоруссия» (преимущественно на русском) и «Звязда» (на белорусском) – показывает, что в данном случае разница в языке не обусловливает разницы в характере профилирования. И количественно, и «качественно» данные анализа контекстов «свободы» похожи в названных изданиях. Семантически преобладает употребление бел. *свабода* в социальном смысле: процент таких контекстов даже немного выше, чем рус. *свобода* в «Советской Белоруссии»:

Беларусь чакае, што гэта якасна новае інтэграцыйнае ўтварэнне будзе заснавана на прынцыпах раўнапраўя і ўзаемнай выгады, забеспячэння свабоды перамяшчэння тавараў і паслуг, універсальнага нетарыфнага рэгулявання, роўных умоў гаспадарання для прадпрыемстваў, устаранення неабгрунтаваных бар'ераў ва ўзаемным гандлі (Беларусь выпрацавала канчатковую пазіцыю па ўдзеле ў Мытным саюзе. 24.11.2009. № 222 (26580)).

При этом употребительны практически те же устойчивые словосочетания: *правы і свабоды, дэмакратычныя свабоды, свабода слова, свабода веравызнання* и др.:

Відэаназіранне за кіроўцамі на аўтабанах прызнана незаконным Вярхоўны суд зямлі Ніжняя Саксонія ў Альдэнбургу прызнаў незаконным і супярэчным канстытуцыі ФРГ пастаяннае відэаназіранне, якое здзяйсняецца з дапамогай камер, за кіроўцамі на аўтабанах. Суд палічыў, што відэаназіранне за кіроўцамі парушае 1-ы і 2-ы артыкул асноўнага закона, якія гарантуюць асабістыя правы і свабоды грамадзян (Хроніка апошніх падзей. 08.12.2009. № 232 (26590)).

Больший процент контекстов с лексемой *свабода* в «Звяздзе» в сравнении с «Советской Белоруссией» посвящен внутрибелорусским событиям, именно в таких контекстах преимущественно представлено понимание свободы как личностного состояния:

...ніколі і нічога не патрабаваў для сябе, акрамя аднаго — свабоды выбару тэмы даследавання і інструментарыя навуковага пазнання (Жыццё, прысвечанае гісторыі. 29.12.2009. № 245 (26603)), –

или государственной независимости:

Сёння мы так даражым уласным жыццём, што нам цяжка ўявіць, што калісьці быў час, калі для людзей уласнае жыццё было на другім плане, а на першым — свабода краіны (Вызваленне як запавет. 04.07.2009. № 122 (26480)).

В целом же существенных отличий в презентации концепта «свобода» в русскоязычной «Советской Белоруссии» и белорусскоязычной «Звяздзе» нет – определяющей является общая ориентация газеты.

Газета «Наша ніва» – еженедельная независимая белорусскоязычная газета, тираж которой более 6 000 экземпляров; объем газеты – 48 с. половинного формата. Анализ контекстов с бел. *свабода* в этой газете за 2009 г. показал некоторые отличия от предыдущих изданий. В «Нашай ніве» еще меньше материалов, посвященных событиям за рубежом – 10% (в приводимых ниже контекстах сохранена орфография оригинала):

Суд Ясамальскага раёну Баку вынес прысуд галоўнаму рэдактару апазыцыйнай азэрбайджанскай газэты «Азадлыг» («Свабода») Ганімату Західаву... (Галоўнага рэдактара газэты «Свабода» асудзілі на чатыры гады. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=15598).

Оставшаяся часть контекстов посвящена:

– внутренней политике Белоруссии (50%): *Свабода. Папулярнае й у той жа момант супярэчлівае паняцьце ў сучасным сьвеце. Для адных свабода – гэта свабода дзеяньня...* (Свабода. Артыкул Зьмітра Дашкевіча, перададзены з турмы. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=4292);

– культуре (23%): *Дасылайце вершы на тэму свабоды і незалежнасьці (свабода і яе сымбалі, шляхі яе здабыцьця, незалежнасьць Беларусі, барацьба за незалежнасьць у мінулым)* (Дзень Волі – 2008. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=15898&p=1&c2=calcym);

– проблемам прав человека (19%): *Але я, прачытаўшы яго, адразу згадаў, як некалі, недзе ў 90-я гады, удзельнічаючы ў вулічнай акцыі пратэсту супраць уціску свабоды слова...* (Дваццаць шэсьць пароляў свабоды. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=7408);

– СМИ (13%): *Каб далучыцца да Рады Эўропы, Беларусь павінна мець свабоду друку* (Беларусь у Раду Эўропы – пры ўмове свабоды друку. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=13802);

– образованию (7%): *Паводле іх версіі, адбылося парушэнне акадэмічных свабод, неабходных для дзейнасці ... Свабоды? Справядлівасьці? Дэмакратыі? Альбо проста разліку і грошай?* (Сенат ЕГУ разгледзеў ліст палітолагаў (www.nn.by/index.php?c=ar&i=31107);

– религии (3%): *Кіраўніцтва Беларускага экзархата Рускай праваслаўнай царквы не бачыць падстаў для перагляду закона «Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях»* (Экзархат: Падставаў для перагляду закону «Аб свабодзе сумленьня... URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=8663);

– экономике (2%): *Дэмакратыі і свабодам няма месца ў такой эканоміцы! А самае сьмешнае ва ўсім гэтым тое, што заходняя і ўсходняя крайнія лявіцы працягваюць шанаваць...* (Андрэй Дынько. Лукашэнка яшчэ можа стаць меншым злом. URL: www.nn.by/2000/29/05.htm).

Очевидно, что тематика статей может пересекаться. Единичны контексты, посвященные проблемам семьи, бытовым проблемам и Великой Отечественной войне.

Более чем в половине контекстов (56%) свобода понимается как социальная свобода:

Гэтае забеспячэнне свабоды і вызваленне асобы ва ўсіх сферах – у палітыцы, эканоміцы, навуцы, творчасці. Для таго, каб стварыць асяроддзе не запалохвання і... (Саннікаў: Забеспячэнне свабоды і вызваленне асобы. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=26306).

И почти в половине таких случаев (20%) речь идет об отсутствии или недостатке тех или иных демократических свобод в Белоруссии:

Угаворваць іх спыніць галадоўку – значыць, лічыць галадоўнікаў неразумнымі дзецьмі, няздольнымі ўсьвядоміць цаны сваіх учынкаў (Свабода не бывае другаснай URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=2244).

О личной свободе речь идет только в 12% контекстов, и при этом понимание свободы как индивидуализированного состояния практически никогда не отделяется от социальных свобод:

Мы выйшлі не па кавалак хлеба, а па маральныя каштоўнасьці – свабоду і праўду. Калі б вы змаглі быць з намі, вы б адчулі захапленьне і натхненьне... (Мілінкевіч: Калі свабоду трэба заслужыць – мы яе заслужылі. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=5308).

Как антоним понятию ‘тюремное заключение’ бел. *свабода* встречается в 11% случаев:

Яго затрымалі і сакавіка за расьцяжку: «Свабоду Казуліну!» (5 сутак за расьцяжку «Свабоду Казуліну! URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=15492).

Единичны контексты, где свобода понимается как государственная независимость:

У гэтыя дні мы вяртаемся раз-пораз да пятнаццацігоддзя абвяшчэння незалежнасці. Што зьдзейсьнілася за гэтыя гады? Што адбылося, што не? (Незалежнасьць — гэта... Свабода! URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=3532).

Напротив, отмечено немало случаев, когда рассматриваемая лексема входит в состав имени собственного (*радыё «Свабода»*, *газета «Свабода»*, *прэмія Свабоды*, *«Песні Свабоды»*, *Марш свабоды*, *плошча Свабоды* и под.).

В «Нашай ніве» употребителен стандартный набор фразеологизмов со словом *свабода*: *свабода слова*, *свабода сумлення*, *свабода друку*, *дэмакратычныя свабоды*, *правы і свабоды*; впервые – и неоднократно – употребляется устойчивое сочетание *акадэмічныя свабоды*.

Бел. *воля* употребляется в «Нашай ніве» в значении ‘свобода’ чаще, чем в «Звязде», – в пятой части контекстов:

Апошнія гады часта задаюся пытаньнем: што такое свабода? Дакладней, што такое свабода ў Беларусі? Аналізуючы асабістыя адчуваньні, зьвязаныя... (Воля ў няволі. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=3907);

Незалежнае беларускае ТБ – струмень волі ў цалкам смярдзючым телевізійным этэры краіны. Усю крытыку й падобныя ёй заўвагі пакіньце аматарам... (Што пакажа незалежнае ТВ «Белсат» URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=7820);

А я да волі прывыднай імкнуся. Я болей да цябе не дакрануся: Каханьне нараджае несвабоду. І памяць пра яго я зьнішчыць мушу... (Зіма свабоды нашай URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=167), –

причем реализуются все рассмотренные выше аспекты семантики ('социальная, личная, государственная свобода'), а также значение, антонимичное значению 'тюремное заключение':

Тады Дзмітрыеву далі 13 гадоў пазбаўлення волі з канфіскацыяй маёмасці і адбыццём пакарання ў калоніі ўзмоцненага рэжыму... (Працэс чатырнаццаці мытнікаў. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=10023).

Чрезвычайно частотны употребления лексемы *воля* в составе собственных имен: *газета «Народная воля»*, *акцыя «Белая Воля»*, *Дзень Волі*, – почти половина всех контекстов. Остальные случаи, помимо описанных выше, – реализация бел. *воля* в значении 'желание'.

Лексема *вольнасць* – это только 10 контекстов из всего электронного архива «Нашай нівы» с 2005 г., однако в этих контекстах реализуются разные аспекты значения, например:

– 'государственная независимость': *Бо продкі мае былі свабодалюбівыя – мяркую па характары дзеда Сцяпана – і змагаліся за вольнасць нашых зямель* (Выраднік «Крамбамбулі»: Каб людзі менш пілі, трэба, каб яны больш зараблялі. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=32999);

– 'социальная свобода': *Сядалі, каб паслухаць словы Васіля Быкава пра вольнасць ды свабоду з вуснаў Рыгора Барадуліна ды Зінаіды Бандарэнка* (Два розныя святы ў Бычках. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=27234&p=1&c2=calcym);

– 'личная свобода': *За нашу і вашу вольнасць :). чалавек напісаў(ла). Лістапад 16, 2009 у 0:25. Гляжу на фота і думаю – усё ж лепш пад зоркай Давіда, чым пад закатам на балоце* (Беларускі Махамед Алі. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=31697);

– антоним к 'тюремное заключение': *Вольнасць для амара здабыла арганізацыя «Людзі за этычнае абыходжанне з жывёламі». Адкуль вядома век амара, агенцтва не падаюць...* (Незвычайны жэст літасці. URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=24017);

– антоним к 'крепостное состояние': *Так за тое, што чалавек шоў на вайну, баранў сваю бацькаўшчыну, то ронд польскі даваў зямлю, даваў вольнасць, даваў шляхетства, – а маскаль чы гэтак робіць?* (За нашу і вашу свабоду? URL: www.nn.by/index.php?c=ar&i=15059).

Приведем наиболее существенные данные употребления бел. *свабода* в прессе в виде итоговой таблицы:

Показатель	Газета	Советская Белоруссия	Звязда	Наша ніва
Тематика статей (%)	Зарубежные события	34	30	10
	Религия	7	5	3
	Культура	4	4	23
	Экономика	4	3	2
Основные значения бел. *свабода* (%)	Антоним к 'тюремное заключение'	20	18	11
	Социальная свобода	43	45	56
	Личная свобода	15	15	12
	Государственная независимость	4	6	< 1

Сделаем небольшое обобщение о концепте «свобода» в публицистическом дискурсе Белоруссии.

В Белоруссии пресса трактует свободу в первую очередь как социальное понятие. Это коррелирует с данными словарей: в толковых словарях русского языка первое значение слова *свобода* – 'способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на познание объективной необходимости', т. е. индивидуальное понимание свободы. Бел. *свабода* понимается в первую очередь как 'отсутствие политического и экономического гнета, отсутствие стеснений, ограничений в общественно-политической жизни и деятельности какого-либо класса или общества в целом', т. е. как явление социальное. Характерно, что в белорусских газетах свобода в первую очередь социальный феномен вне зависимости от языка издания – русского или белорусского. В преимущественно русскоязычной «Советской Белоруссии» социальным свободам посвящено 43% контекстов, в белорусскоязычной «Звяздзе» – 45%, в белорусскоязычной «Нашай ніве» – 56%. Отличие в представлении концепта «свобода» в русских толковых словарях и русскоязычной прессе Белоруссии можно объяснить тем, что русский язык в Республике Белоруссии – государственный и развивается в определенной степени обособленно от русского языка Российской Федерации. Способ профилирования концепта «свобода» в прессе Белоруссии зависит не от языка, а от общей ориентации издания: преимущественно русскоязычная «Советская Белоруссия» и белорусскоязычная «Звязда» имеют сходные характеристики, в частности, именно здесь в связи с концептом «свобода» активно развивается тема Великой Отечественной войны и реализуется значение 'свобода передвижения' в статьях об инвалидах.

Трактовка свободы в белорусскоязычной «Нашай ніве» отличается от двух предыдущих газет. Здесь гораздо выше процент материалов, где свобода понимается как социальный феномен (56%), и половина из них сообщает об отсутствии или недостаточной реализации социальных прав и свобод. Отобранные контексты ориентированы на критическое, негативное

представление концепта. Преимущественное внимание к отрицательному, к недостаткам в реализации социальных свобод обусловило тот факт, что очень многие из отобранных контекстов посвящены внутренней жизни страны (90%). Только в «Нашай ніве» встречается фразема *акадэмічныя свабоды*.

Специфика в трактовке свободы белорусскоязычной «Нашай нівай» заключается также в активном употреблении слова *воля* 'свобода' в противовес «Советской Белоруссии» и «Звязде». По-видимому, это объясняется тем, что белорусский язык «Звязды», в отличие от языка «Нашай нівы», – результат длительной русификации. Кроме того, язык «Советской Белоруссии» и «Звязды» отражает результаты влияния советского дискурса, где воля была синонимом анархии, а следовательно, мало употреблялась в качестве синонима «официозной» свободе.

Литература

Вежбицкая А. *Семантические универсалии и описание языков.* М., 1999.

ГСБМ – *Гістарычны слоўнік беларускай мовы.* Т. 1. Минск, 1982; Т. 4. Минск, 1985.

Папейка А. А. *Лексічныя асацыятыўныя палі ў беларускай і рускай мовах: Аўтарэф. дыс. ... канд. філал. навук.* Мн., 2000. 19 с.

Срезневский И. И. *Материалы для словаря древнерусского языка*: В 3 т. СПб., 1893–1903.

ТСБМ – *Тлумачальны слоўнік беларускай мовы.* Т. 1–5. Мн., 1977–1984.

Фасмер Макс. *Этимологический словарь русского языка:* В 4 т. М., 1987–1988.

Шанский Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. *Краткий этимологический словарь русского языка.* М., 1971.

The concept of FREEDOM (свобода) in Belarusian worldview: its development and functioning

This article is devoted to development and functioning of the concept of FREEDOM in the Belarusian language. An analysis is presented of the evolution of derivatives of the Slavonic roots **svobod-* and **vol-* at the different stages of the development of Belarusian, from Old Belarusian to its contemporary form. Note is taken of data from various dictionaries of modern Belarusian, as well as derivations and textual data. Special attention is paid to the use of the words *свабода*, *воля*, *вольнасць* in Belarusian mass media.

Николай П. Антропов
(Минск)

Наименования радуги как реализация возможностей этнолингвистического притяжения

Autor opisuje wybrane nominacje *tęczy* w językach wschodniosłowiańskich, sytuując je w wielokierunkowych relacjach adideacji etnolingwistycznej (*ètnolingvističeskich pritjaženij*). *Ètnolingvističeskoe pritjaženie* pojmowane jest jako szczególny przypadek etymologii ludowej (inaczej: fałszywej), do którego dochodzi przy zestawieniu wyrazów o odmiennej (lub nieprzejrzystej) etymologii. W efekcie prowadzi to do powstania szczególnego typu magii. Najszerzej rozpowszechniona w językach wschodniosłowiańskich nazwa tęczy – *raduga* – wiązana jest: 1) z prasłowiańskim rdzeniem **rad-* 'radosny, wesoły' lub 2) z prasłowiańskim rdzeniem **dǫga* 'łuk'. W artykule opisuje się również kojarzenie *radugi* z polem semantycznym 'rodzenia' i **kradzieży'*. Przeprowadzona przez autora analiza trzech zespołów wschodniosłowiańskich nazw tęczy o rdzeniach *rad-*, *rod-* i *krad-* potwierdza możliwość różnych rozwiązań i decyzji etymologicznych.

Под этнолингвистическим притяжением (аттракцией) предлагается понимать особый случай народной этимологии, а именно взаимное соотнесение некоторых наименований, часть которых в результате такого соотнесения может переходить в сферу вербального кода традиционной культуры того или иного этноса. Подобное народноэтимологическое (иначе – ложноэтимологическое) притяжение обычно неродственных (либо этимологически непрозрачных, изолированных и т.п.) слов и его этнокультурное наполнение, ведущее далее к этимологической магии, на большом славянском материале было рассмотрено более двух десятилетий назад Н. И. и С. М. Толстыми в докладе на X (Софийском) съезде славистов (Толстой, Толстая 1988).[1]

[1] Сравнительно недавно С. М. Толстая несколько дополнила и переработала эту статью (см. Толстая 2008).

Подводя итоги скрупулезного анализа необычайно показательного материала, авторы констатировали: „Народная этимология, имеющая весьма ограниченное распространение в языке как таковом, приобретает функцию одного из наиболее продуктивных приемов организации мифопоэтического и ритуально-магического текста и превращается в особый вид магии... Благодаря этимологической магии язык оказывается неразрывно связанным с другими компонентами архаических типов культуры и мифопоэтического сознания" (Толстая 2008: 240). При этом „этимологическая магия принципиально допускает множественность этимологических истолкований и семантических притяжений слова не только в разных языковых системах (диалектах), но и в пределах одной системы (культурного диалекта) в разных этнолингвистических контекстах" (Толстая 2008: 237). Разумеется, это в первую очередь касается лексем с семантически разветвленными корнями (или потенциально допускающими такую дифференцированность) – типа рассмотренного в цитируемой статье корня *благ-* при таких его реализациях как болг. и макед. *благ* 'сладкий', 'кроткий, мягкий', 'скромный', а также сербск. *благо* 'деньги, имущество', 'скот' и др. (Толстая 2008: 233–234).

Представляется, что к этому же кругу могут быть отнесены и славянские названия радуги, как известно, исключительно насыщенные в традиционной культуре мифологическим/мифопоэтическим содержанием, и, в частности, наиболее распространенное восточнославянское наименование – собственно *радуга*. Действительно, возможность его неоднозначного этимологического толкования в связи с возможностью различного структурирования слова (*ра-дуга // рад-уга*) является здесь предпосылкой для действия этнолингвистической аттракции. Предложенные (начиная с Ф. Миклошича) версии происхождения этого наименования можно свести фактически к двум равнозначным: восточнославянское новообразование (согласно белорусскому этимологическому словарю „усходнеславянскі лакальны тэрмін" – ЭСБМ 11: 31) является а) суффиксальным производным с суффиксом *-ǫga* от прасл. адъективного корня **rad-* 'радостный; веселый'[2]; б) продолжением прасл. корня **dǫga* (= *дуга*). В последнем случае, естественно, нуждается в объяснении начальное *ра-*, в котором видели усеченные *ра(д)-*, *ра(й)-* (ср. рус. диал. и укр. *райдуга*), лит. *óras* 'воздух, небо', наконец, экспрессивный элемент типа *га(й)-*, *жа(й)-* и т.д.[3] Причем и первая, и вторая версии столь же

[2] Интересно, что Ф. Славский не включил соответствующее **radǫga* (либо собственно восточнославянское **raduga*) в число лексем с этим суффиксом, что, вероятно, должно быть свидетельством поддержки им версии б); подробнее см. (Sławski 1974: 67–68).

[3] Последние по времени обзоры версий представлены в (Новое 2003: 190–191; Журавлев 2005: 181–182; ЭССЯ 32: 157–158; ЕСУМ 5: 17; ЭСБМ 11: 31–32). Специально о **raj̯ь* также см. (Страхов 2003: 115).

равнозначно могут быть вторичными как по отношению друг к другу, так и по отношению к возможным иным (о чем ниже), т.е. собственно народноэтимологическими. Естественно, в традиционных культурах восточных славян реализуются обе аттракционные возможности.

Что касается связи с прасл. **dǫga*, то семантическая двусмысленность лексемы *радуга* снимается, по нашему мнению, прежде всего за счет редупликации второго элемента (ср. известные наименования типа рус. диал. *ра́дуга-дуга́*, *дуга́-ра́дуга*, а также уже однословное *дугора́дуга* и его усеченную форму *дугора́*[4]) или же соединения/слития с названиями *дуга́*, спорадически фиксируемыми в говорах восточнославянских языков и восходящими к указанной праславянской форме с „поглощением" им семантически неопределенного начального *ра-*. Семантическая зависимость *радуги* от *дуги* как форме мотивированной и более „старшей" (в этимологическом смысле) представляется очевидной. Соответствующие – и многочисленные – континуанты прасл. **dǫga* хорошо известны в славянских языках (см., в частности: ЭССЯ 5: 98–99; SP 4: 192–195), что, конечно, не удивляет, поскольку, например, ономасиологический анализ названий радуги во всех языках Европы и их картографирование в „Лингвистическом атласе Европы" свидетельствуют, что мотивация 'дуги' (реализующаяся через широкий ряд денотатов[5]) занимает бо́льшую часть европейской языковой территории (Алинеи 1983: 104–108).

„Радостные" мотивы, связанные с *радугой*, известны всем восточнославянским этнокультурам и распространены исключительно широко. Редко, но все же фиксируются формулы с глагольным повтором типа *радуга радуе́т(ся)*, ср. записи из Полесского архива Института славяноведения РАН: „*Мы ка́жэм, радуха радуе́ца – и со́нцэ и дож*" (Золотуха Калинковичского р-на Гомельской обл.); „*Ра́дуга – лицэ ра́дуецца: пато́па нэ бу́дэ*" (Сварынь Дрогичинского р-на Брестской обл.). Отмечены и коннотации такого же рода, но уже с прилагательным *весёлый*, с которым в народном сознании устойчиво связываются наименования радуги с корнем *ве-*

[4] Фактический материал извлечен из следующих источников: Полесский архив; ДАБМ 1; ДАБМ 2; Толстой 1997; Букринская, Кармакова 1995; Страхов 2004).

[5] Основная тема (внутренняя форма) представлена в них семемой 'пояс', которая имеет следущие реализации: «пояс», «ремень» и т.п., «верёвка», «лента», «полотнище», «(круглая) подвязка для чулок»; «нимб»/«корона»; «кольцо», «перстень», «колесо», «круг», «обход»; «меч/шпага», «лук» (оружие); «чепчик»; «контур», «сито»; «рукоятка», «ручка», «палка», «прут», «жезл» и т.п., «коромысло», «изогнутая древесина»; «стул»; «мост», «дверь», «колонна», «арка»; «черта», «след», «линия», «линейка», «знак», «луч»; «растение(-я)» (ALE I). Нельзя не заметить, что абсолютно все эти отдельные мотивы имеют исключительно «материальный» характер, а потому являются первичными в отношении «культурных» номинаций радуги, образованных уже на этой базе или позднее переосмысленных.

сел-[6]: „[Можно ли пройти под радугой?] *Мо́жна. Вес'о́лым бу́де* [тот, кто пройдет]" или *„Веселу́ха стала, бу́де дажж. Вро́де красная вес'о́лая, галубая, зел'о́ная...*" (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл.).

Интересно, что едва ли не абсолютно позитивный характер представлений о радуге (во всяком случае, в известных нам источниках – особенно по белорусской традиционной культуре[7]) подтверждают данные ассоциативных словарей. „Русский ассоциативный словарь" приводит следующие, по преимуществу эмотивные, реакции на стимул *радуга*, среди которых преобладают лексемы с корнем *крас-*: *красивая, красива, красивый, красота, красочная, прекрасна, семицветное красотище, солнце, яркая, вещь!, восторг, здорово, ура!!!* (РАС 1: 539). Лишь единичная реакция (из общего количества 104) *неяркая* может быть отнесена (и то с достаточной степенью условности в силу возможной нейтральности) к не вполне позитивной, однако все-таки не отрицательной. Столь же интересен список соответствующих реакций на стимул *вясёлка* 'радуга' в белорусском ассоциативном словаре (их количество объективно больше в силу большего количества анкетируемых – 1000) с явным перевесом лексем с корнями *прыгож-* и *рад-*: *прыгожая, прыгожа, прыгажосць, краса, сонца, сонца радасці, смех, яркая, захапленне, вясёлы, сонечная, басаножж па лужыне, жаданая, жвавая, лiбая, прыемна, радавацца, радасная, узрадавацца, цудоўная, ярчэйшая*. И также минимально по отношению к общему числу ответов количество не позитивных – всего 5: *невясёлы, непрыкметная, нізкая, нялоўка, расчараванасць* (Цітова 1981: 30). Также весьма показательными являются данные обратной выборки – от реакции к стимулу, ср. в „Русском ассоциативном словаре" ряд стимулов, подсознательно подразумевающих эмоциональную реакцию, на которые был получен ответ *радуга*: *в беде, надеяться, серость, улыбка, фантазии* (РАС 2: 710). Еще более определенная ментальная связь понятий в паре *радуга – радость* зафиксирована „Славянским ассоциативным словарем", в котором обобщены данные анкетирования носителей рус-

[6] Есть весомые основания считать, что эта связь – якобы от чувства удовлетворения древних, дохристианских времен земледельца и пастуха, увидевших радугу, потому что ее появление "предвещает плодородие и предвещает тем самым радость и веселье" согласно реконструкции Н.И. Толстого, обобщившего южнославянские данные (см. Толстой 1997: 179, 212), является, судя по всему, ранней мифопоэтической трансформацией древнеславянской исходной основы **vez-slo/*vęz-slo* '1. то, что связано, связывает; чем связывается; 2. коромысло'; подробнее см. (Крывіцкі 1995) с позднейшими уточнениями А.Ф. Журавлева (Журавлев 1995: 181) и Л.В. Куркиной (ЭССЯ 32: 157).

[7] Существуют и иные данные – из Владимирской и Ярославской областей (полевые записи последнего десятилетия), прямо указывающие на отрицательное восприятие радуги, которые предварительно обобщены В.Е. Добровольской (Добровольская 2010).

ского, белорусского, болгарского и украинского языков: реакция *радуга* получена только на стимул *радость* (рус.), *вясёлка* – только на стимулы *вясёлы* и *радасць* (бел.), *райдуга* – только на стимулы *веселий* и *радість* (укр.) (САС: 338, 390, 716).

Все это – даже вне контекста версий, выдвинутых в научной этимологии, – позволяет предположить для восточнославянского *радуга* наличие безусловной и первичной связи с адъективным корнем **rad-*, что, в свою очередь, дает основания для следующих равновероятных выводов:

1. Первотолчком для народно-этимологического переосмысления восточнославянского новообразования *радуга* явилось ослабление в ряде говоров взрывного в суффиксе, приведшее вначале к его „фрикативизации" и появлению форм *ра́дуγа*, а затем к естественному переходу $\gamma \rightarrow x$, что привело к возможности нового структурирования появившейся лексемы *ра́духа* с выделением в ней суффикса *-ух-*, наличие которого в новой форме однозначно перевело лексему в мотивированную и послужило базой для создания новых суффиксальных отадъективных номинаций типа белорусских и полесских *ра́даўка*, *ра́довіца*, *ра́давіца*, *ра́даўніца*, рус. диал. *ра́дух*, *ра́душка*, укр. диал. *ра́дусник* и мн. др.[8] Представляется, что отдаленным, хотя на первый взгляд и парадоксальным, следствием новой (возникшей) суффиксации могла стать также полная редукция суффикса *-ух-* и возникновения форм без него, т.е. семантически максимальных по выражению радости *ра́да*, которые редко, но все-таки фиксируются в говорах всех восточнославянских языков, причем, как установлено диалектологами, „в русских говорах оно отмечается на той же территории, где и сложные названия *рада-дуга*, *дуга-рада*" (Букринская, Кармакова 1995: 96), что, как представляется, может быть свидетельством вторичной мотивировки наименования.[9]

2. Первичной была мотивированная адъективным корнем **rad-* форма *ра́духа*, фактически сразу после своего появления подвергшаяся мощному влиянию уже имевшихся в восточнославянских говорах лексем, продолжающих прасл. **dǫga*, что привело и к возникновению новой мотивировки („дуговой"), и к размыву старой („радостной"), а последнее не могло не отразиться на появлении целых цепочек многочисленных производных.

Производными от **rad-* Н. И. Толстой считает также формы с иными суффиксами, в частности, содержащими *i*, а именно зафиксированное в

[8] По мнению Н. И. Толстого, „полесск. *ра́давіца* ... свидетельствует о том, что от корня **rad-* создавались названия радуги непосредственно без сочетания с другим корнем (**dǫga* и под.)" (Толстой 1997: 176).

[9] Иначе Н. И. Толстой: „Более достоверно можно предположить, что форма *ра́дуга* возникла из сочетания типа **дугá, ра́да дугá*..., которое в скороговорке или в результате гаплологии дало *дугá-радуга* и позже просто *ра́дуга*" (Толстой 1997: 198).

Западном Полесье (район Выгоновского озера в Брестской обл.) *ра́дзіха* (Архив ДАБМ)[10]. Однако как раз суффиксальное оформление лексемы *ра́дзіха* может, как представляется, служить основанием возведения ее к глаголу *радзі́ць* (< прасл. **rod-*). К нему же кажется возможным отнести и зафиксированное сравнительно недалеко от первого наименования (именно в Хатыничах Ганцевичского р-на) уже упомянутое *пара́духа* – „*ра́духа і пара́духа*" в ответе информанта на вопрос о названиях радуги. Безусловно, их связь с **rod-* не так очевидна и этимологически гипотетична (в частности, *пара́духа* может быть, естественно, связана с глаголом *пара́даваццa* как *ра́духа* с *ра́даваццa*), однако вполне возможный акцентологический сдвиг под влиянием известных там же наименований с ударным *а*, т.е. *ра́дуга* и под. (ср. приведенную выше пару *ра́духа – пара́духа*) делает ее не невероятной. Подобный ход рассуждений позволяет восстановить исходные **ра́дзіха* и **парадýха*, что, в свою очередь, дает возможность выявить в рассмотренных названиях совершенно обычное в славянских традиционных культурах значение „порождения" радугой дождя[11], а с учетом географической близости двух западнополесских населенных пунктов отграничить соответствующий микроареал.

Фонетически (омофонически) близкие наименования радуги *rodica* и его деминутив *rodičica* – первое, естественно, с ударным *o* в корне (в оригинале акцентные знаки отсутствуют) – зафиксированы в середине XIX в. в кайковском говоре окрестностей хорватского города Вараждина (т.е. сравнительно недалеко от нынешней границы со Словенией). Согласно исчерпывающей рецепции хорватско-сербского академического словаря они записаны краеведом М. Валявцем (кстати, словенцем по происхождению) в ряду иных (*puga*, *dugača*, *doga*, *božji pas*, *majke božje pas*, *božji put*, *zlatni mostek*), а известны с первой трети XVIII в. (1733 и 1746 гг. соответственно) согласно словарю Вл. Мажуранича (Rječnik XIV: 92). П. Скок в своем этимологическом словаре пишет о них: „To značenje ('радуга' – Н.А.) nastalo je zbog toga što se zove i *Majke božje pas* = *bogorodica*" (Skok III: 152), – т. е. предполагает усечение последнего наименования. Эта идея – „остроумная", по мысли Н.И. Толстого, – им же поддержана и продолжена: „Слово *ródica* 'радуга' следует воспринимать, вероятно, как свернутый фразеологизм **pâs Bogorodice* или

[10] В его статье приводится форма *рад'іха* – в соответствии с опечаткой в материалах ДАБМ 2; так же и *парадýха* вместо правильного (зафиксированного в архиве) *пара́духа* (Толстой 1977: 177).

[11] Интересно, что в упомянутых ассоциативных словарях русского и белорусского языков реакция *дождь / дождж* на стимул *радуга / вясёлка* является одним из лидеров по частоте (в русском на втором месте после *дуга*; в белорусском – на третьем (62 реакции) после 238 *часопіс* („Вясёлка" – название детского журнала) и 63 *рознакаляровая*).

pâs od Bogorodice и т.п." (Толстой 1997: 185). Учитывая типологическую составляющую, а именно то, что многие („в большинстве случаев" – Алинеи 1983: 105–106) названия радуги являются по происхождению композитами, подобное этимологическое решение следует признать вполне реальным.

Иную версию выдвигает М. Фурлан в словенском этимологическом словаре, предполагая на основании хорв. диал. *rodica* 'радуга' (и только его) реальность (однако корректно: „po vsej verjetnosti") диалектного *o*-коррелята к прасл. **rádъ* 'vesel', т.е. **rodъ* (Bezlaj III: 143), что не может не вызвать оправданных сомнений из-за уникальности континуанта.

Поэтому не только не менее вероятным, но и вполне логичным и с формальной, и с семантической сторон представляется также соотнесение хорватских наименований с основными значениями отглагольного имени *ródica*, восходящими в конечном итоге к прасл. глагольному корню **rod-*. Если принять такое толкование, то сопоставление восстановленных выше западнополесских **радзúха* и **парадýха* с хорватскими *ródica* и *ródičica* позволяет видеть здесь уникальную белорусско (западнополесско)-хорватскую изолексу типологического характера с аналогичным аттракционным развитием.

Еще более продвинутое действие этнолингвистического притяжения обнаруживается в белгородском (Русская Березовка Ракитянского р-на) *крадýха* 'радуга' (Архив ОЛА), в котором лежащая на поверхности отглагольная производность (< *красть*) вполне может быть аттракционно сопряжена с наименованиями радуги: *крадýха* < *крáдуха* < *рáдуха* (< *рáдуга*). Совершенно логично, что полевые записи о том, что радуга крадет, ворует людей, особенно детей (в том числе из материнской утробы), отнимает у человека душу, силу и здоровье, девичью красоту, способности (например, голос при пении, умение заговаривать, причитать и т.п.), обнаруживаются также в южнорусских этнокультурных зонах, в частности на Владимирщине и Ярославщине, ср. некоторые нарративы: „Нас радугой пугали. Бабушка говорила: „Не ходи на улицу – радуга украдет". Мы боялись – вдруг украдет"; „Ой, радуга парней ворует, она молодых парней любит..."; „Радуга – это сейчас стали говорить, а так все ведьмин пояс. Ведьма пояс на небе сушит. Она воду ворует с земли-то и вот когда набирает, пояс мокнет, она его на небе и сушит..." (Добровольская 2010). „Крадущая" радуга является, конечно, частным случаем (семантическим сужением) многочисленных и распространенных исключительно широко[12] представлений о том, что радуга „тянет": прежде всего, конечно, воду, далее то, что находится в воде, т.е. рыбу, насекомых и под., наконец, даже человека, с чем связано множество

[12] Эти представления (радуга в виде змея высасывает воду) распространены в подавляющем числе традиционных культур человечества (см. Березкин).

поверий о запрете выходить на улицу (в особенности детям), когда на небе радуга.[13]

Рассмотренные выше три сегмента очень небольшого участка восточнославянских наименований радуги с корнями *рад-*, *род-* и *крад-* со всей очевидностью подтверждают возможность отнюдь не обязательно однозначных этимологических решений, если речь идет о лексических элементах базовых терминологических полей традиционной народной культуры. Более того, народная этимология в этнолингвистическом преломлении лишается сомнительного синонима «ложная» и оказывается вполне научной.

Литература

Алинеи 1983 – Алинеи М. *О названиях радуги в Европе (карта 17 Лингвистического атласа Европы // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*. 1983. М., 1988. С. 104–108.

Архив ДАБМ – *Архив „Дыялекталагічнага атласа беларускай мовы"* (Институт языка и литературы имени Якуба Коласа и Янки Купалы Национальной академии наук Беларуси).

Архив ОЛА – *Архив „Общеславянского лингвистического атласа" Российской национальной комиссии ОЛА* (Институт русского языка имени В.В. Виноградова Российской Академии наук).

Белова 2008 – Белова О. В. *Радуга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4 (*Переправа через воду – Сирота*). М., 2008. С. 386–387.

Березкин – Березкин Ю. Е. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог... I. Сверхъестественные объекты, предметы и существа... 41. Радужный змей //* http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin.

Букринская, Кармакова 1995 – Букринская И. А., Кармакова О. Е. *Карта 13. Названия радуги // Восточнославянские изоглоссы. 1995*. М., 1995. С. 93–100.

ДАБМ 1 – *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*. Карта № 312. *Назвы вясёлкі*. Мінск, 1963.

ДАБМ 2 – *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*. Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы, каментарыі да карт. Карта № 312. *Назвы вясёлкі*. Мінск, 1963. С. 901–902.

Добровольская В. Е. *Богородицыно коромысло, божий мост, ангелова дуга, николин подарочек или чертово коромысло, ведьмин пояс, градовая дуга, русалий подарочек: к вопросу об амбивалентной природе радуги в Центральной России (в печати)*. Пользуясь случаем, благодарю Варвару Евгеньевну за любезное разрешение ознакомиться со статьей в рукописи.

ЕСУМ – *Етимологічний словник української мови*. Том 1. Київ, 1982–...

Журавлев 2005 – Журавлев А. Ф. *Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»*. М., 2005. 1004 с.

[13] Славянский материал такого рода подробно описан (Белова 2008).

Крывіцкі 1995 – Крывіцкі А. *Беларускае вясёлка і македонскае појас: родныя ці сваякі?* // Македонски јазик. Година XL–XLI: 1989–1990. Скопје, 1995. С. 291–300.

Новое 2003 – *Новое в русской этимологии*. 1. М., 2003. 280 с.

Полесский архив – *Полесский архив* (Институт славяноведения Российской Академии наук).

РАС 1 – *Русский ассоциативный словарь*. В 2 т. Т. I. *От стимула к реакции*: ок. 7000 стимулов / Ю. Н. Караулов, Г. А. Черкасова, Ю. А. Сорокин, Е. Ф. Тарасов. М., 2002. 781 с.

РАС 2 – *Русский ассоциативный словарь*. В 2 т. Т. II. *От реакции к стимулу*: Более 100000 реакций / Ю. Н. Караулов, Г. А. Черкасова, Н. В. Уфимцева, Ю. А. Сорокин, Е. Ф. Тарасов. М., 2002. 990 с.

САС – *Славянский ассоциативный словарь: русский, белорусский, болгарский, украинский* / Н. В. Уфимцева, Г. А. Черкасова, Ю. Н. Караулов, Е. Ф. Тарасов. М., 2004. 729 с.

Страхов 2003 – Страхов А. Б. *Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян* // Palaeoslavica XI. Supplementum 1. Cambridge – Massachusets, 2003. 380 p.

Страхов 2003 – Страхов А. Б. *Полесские фольклорно-этнографические материалы в современных записях: 1. Астрономия и метеорология* // Palaeoslavica / International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology. Volume XII, no. 2. Cambridge-Massachusetts, 2004. С. 272–275.

Толстая 2008 – Толстая С. М. *Народная этимология и этимологическая магия* // Толстая С. М. *Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. М., 2008. С. 226–240.

Толстой 1997 – Толстой Н. И. *Из географии славянских слов. 8. 'Радуга'* // Толстой Н. И. *Избранные труды*, том I. *Славянская лексикология и семасиология*. М., 1997. С. 168–216 (первая публикация в 1976 г.).

Толстой, Толстая 1988 – Толстой Н. И., Толстая С. М. *Народная этимология и структура славянского ритуального текста* // *Славянское языкознание. X Международный съезд славистов*: Сб. докладов / Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1988. С. 250–264.

Цітова 1981 – Цітова А. І. *Асацыятыўны слоўнік беларускай мовы*. Мінск, 1981. 144 с.

ЭСБМ – *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Т. 1. Мінск, 1978–...

ЭССЯ – *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Вып. 1. М., 1974–...

ALE I – Atlas linguarum Europea (ALE), volume I – cartes, premier fascicule. Assen, 1983. Carte I.7 (Arc-en-ciel), Légende.

Bezlaj – Bezlaj F. *Etimološki slovar slovenskega jezika*. Knj. I–IV. Ljubljana, 1977–2005.

Rječnik– *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. T. I–XXIII. Zagreb, 1880–1976.

Sławski 1974 – Sławski F. *Zarys słowotwórstwa prasłowiańskiego* // *Słownik prasłowiański*. Tom 1. Wrocław etc., 1974. S. 43–141.

Skok – Skok P. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. I–IV. Zagreb, 1971–1974.

SP – *Słownik prasłowiański*. Tom 1. Wrocław etc., 1974–...

THE NAMES OF THE RAINBOW AS A REALIZATION OF THE POSSIBILITIES OF ETHNOLINGUISTIC ADIDEATION

The author describes selected nominations of the rainbow in East-Slavic languages, situating them in multidimensional relations of ethnolinguistic adideation (*ětnolingvističeskoe prityaženye*). *Ětnolingvističeskoe prityaženye* is understood as a special case of folk (or false) etymology, which emerges when words of different (or opaque) etymologies are juxtaposed. As a result, a special kind of magic is activated. The most common East-Slavic name of the rainbow, *raduga*, is connected with (1) the Proto-Slavic root **rad-* 'joyful, merry', or (2) the Proto-Slavic root **dǫga* 'arch'. The article is also concerned with the associations between *raduga* and the semantic fields of 'giving birth' and 'stealing'. An analysis of three East-Slavic names of the rainbow *rad-*, *rod-* and *krad-*, confirms the possibility of various etymological solutions.

Варвара Е. Добровольская
(Москва)

Амбивалентная природа радуги в поверьях Центральной России

W artykule przedstawiono eufemistycznie nazwy tęczy funkcjonujące w rejonie włodzimierskim. Stwierdzono, że wiele z tych nazw zawiera komponenty odbijające pozytywne cechy i konotacje tęczy, podczas gdy inne nazwy dla tego samego zjawiska oddają jego naturę w potocznym myśleniu niebezpieczną i szkodliwą. O ile w pozytywnym aspekcie tęcza jest tylko atrybutem jakiejś osoby boskiej lub świętej, o tyle negatywne cechy tęczy mogą mieć charakter demoniczny. Autorka porównuje miejsca, gdzie różne nazwy są utrwalone, i stwierdza, że dystrybucja pewnych terminów współgra z obszarem funkcjonowania pewnych wątków z legend o tęczy. Stwierdzona ambiwalencja tęczy jest raczej późna. W czasach przedchrześcijańskich była wiązana z negatywnie wartościowanymi demonami i miała swoje zaplecze mitologiczne, zaś pozytywne konotacje tęczy są związane z mitologią chrześcijańską, w której tęcza jest traktowana jako atrybut Boga, Jego Matki i świętych.

Названия радуги в славянских и балтийских языках довольно подробно описаны в целом ряде работ (Непокупный 1969; Koseska 1972; Kupiszewski 1969; Reczkowa 1967 Rokaitė 1963; Кабайда 1966; Страхов 1983; Толстой 1997). Н. И. Толстой привел не только многочисленные названия радуги, но и отметил «наличие нескольких названий радуги в одной и той же лексической системе» (Толстой 1997: 169). При работе на территории Владимирской области было зафиксировано множество названий радуги. При этом необходимо отметить, что слово *радуга* употребляется здесь как термин, обозначающий небесное явление и используемый только для констатации факта: «О, на небе радуга...» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р., д. Шубино. Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-1031. Запись автора). Если же за этим замечанием следует мифологический сюжет, связанный с радугой,

то термин заменяется другим наименованием.[1] С одной стороны, в этих названиях содержится компонент, указывающий на положительное качество, присущее радуге: *богородицыно коромысло*, *божий мост*, *агнелова дуга*, *николин подарочек*. С другой стороны, напротив, в названии содержится отсылка к вредоносной, опасной природе данного явления: *чертово коромысло*, *ведьмин пояс*, *градовая дуга*, *русалий подарочек*.

К сожалению, в нашем распоряжении есть лишь незначительное число записей, сделанных на этой территории в XIX в. В основном это материалы Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева и единичные тексты губернских и епархиальных ведомостей Владимирской губернии. Практически все они носят описательный, а не аутентичный характер и, передавая представление, связанное с радугой, крайне редко используют ее народные названия. Нет сюжетов о радуге и в материалах таких знатоков Владимирщины, как К. Н. Тихонравов, Н. Г. и Е. П. Добрынкины.

В архиве Института этнологии и этнографии РАН хранятся материалы комплексной экспедиции, которая под руководством Э. В. Померанцевой с 1963 по 1969 гг. проводилась на территории Владимирской области. Ни в сборнике материалов этой экспедиции (см. Владимирская деревня 1972), ни в архивных записях практически нет упоминаний о народной метеорологии. Радуга встречается только в детских жанрах фольклора, преимущественно в форме *радуга-дуга*. Отметим, что в настоящее время в жанрах детского фольклора текстов о радуге нами не зафиксировано. Таким образом, мы располагаем в основном записями конца XX – начала XXI в., сделанными на территории Владимирской области во время комплексных экспедиций Государственного республиканского центра русского фольклора.

При анализе материала стало очевидно, что положительная природа радуги отражена в очень ограниченном круге сюжетов, в основном в этиологических легендах о завете, установленном между Богом и людьми после потопа. Появление радуги на небе означало: Бог сообщает людям, что повторного потопа не будет: «Вот бывало льёть и льёть, все серо, мутно. Прям вот потоп. А потом солнышко брык! И божий мост, говорят, прям такой праздник. Это Бог говорит, не будет потопа, не нагрешили вы еще, но поберегитеся, покайтеся, не грешите! О Боге помните. Вот и говорят – божий мост на небе» (Волганова А. Б., 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-Р-Э: 0004. Т. 7. Запись автора). Встречаются и другие название радуги с эпитетом *божий*: *божий венок* или *божий пояс*.

[1] Именно о таком принципе наименования писал Н. И. Толстой: «В одной и той же системе одно из названий радуги может быть термином в полном смысле этого слова, другое может быть связано с поэтическими текстами и представлениями, третье – с определенными верованиями, суевериями, представлениями и т. п.» (Толстой 1997: 202).

Божий венок – это терновый венец, который Господь вывешивает на небо в назидание людям: «Вот терновый венок, что на Иисусе был, вот он вознесся когда на небо, стал дожди на людей насылать за грехи. Вот в напоминание им, чтоб помнили за что он на кресте мучился за них он венок свой вывешивать. Так и говорят – божий венок. Радуга – божий венок» (Самоилова Е. И., 1925 г. р., д. Переложниково, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-13. Запись С. В. Просиной). Представление о божьем поясе имеет более «приземленный» характер: «Вот как дожь, так Господь стирает свой пояс и когда кончает стирать, дожь-то и кончается. И вот Господь его на небо сушиться и вывешивать. Вот он и есть радуга этот божий пояс». Наконец, радуга может называться еще и *божьей дорогой*, по которой души праведников попадают в рай или все души на божий суд: «Радуга это божья дорога. По ней душеньки к Господу идут на Божий суд, кому в ад, а кому в рай» (Гарина Л. И., 1941 г. р., д. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-473. Запись автора).

Радуга в исследуемой традиции является и посланием Богородицы, которая выпрашивает у Бога прощения для людей. Добившись его, она подает людям знак: «Бог на людей сердится и дожди на них насылает, а Богородица за них просит и у сына свого прощенье выпрашивает. И вот богородицыно коромысло на небе – радуга. Значит, вымолила прощенье Матушка Пресвятая для нас грешных. Богородица радугой лишню воду забират. На своем коромысле уносит!» (Егунова А. С., 1918 г. р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл., ЦРФ-1032. Запись автора).

Защитниками людей от Божьего гнева могут выступить и ангелы, которые также просят у Бога за грешников. Радугой они оповещают людей о дарованном Богом прощении: «Ангелы – за людей Бога просят. И если Бог сердится, то после дождя солнца нет и все серо, а если простил людей, уговорили его ангелы, то солнце светит и ангелы дугу делают, ангелова дуга на небе – радуга» (Алексеева М. И., 1920 г. р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-467. Запись автора).

Иногда, радуга является знаком, который подает св. Николай. Он оповещает людей о том, что Бог на них не сердится: «Никола она милостива. Вот дожди идут – Боженька гневатся на людей, грешат много. А потом радуга. Вот, – говорят, – николин подарочек. Значит, святой Николай уговорил Боженьку, и Боженька не гватся. Вот и вывесил Никола радугу, чтоб знали люди» (Гасова А. Н., 1918 г. р., д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-5. Запись С. В. Просиной).

Во всех этих случаях радуга выступает в качестве знака милости Божьей. В связи с этим надо отметить, что крайне редко в данном регионе для обозначения радуги встречается название *знаменье Господне*: «Во, знаменье

Господне на небе. Боженька знак дает, что простил нас грешных» (Безбородова М. Ф., 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-664. Запись В. В. Запорожец).

Однако если в своей положительной ипостаси радуга является только атрибутом, то при приписываемой ей отрицательной символике, она может выступать и в качестве постоянного аксессуара демонологического персонажа, и сама становится персонажем.

В своей персонажной ипостаси радуга опасна и неблагонадежна. В исследуемой традиции ей приписывается множество отрицательных качеств, которые в определенных обстоятельствах могут пагубно сказаться на человеке.

Прежде всего радуга – «пьяница», потому что пьет воду из всех источников: «Радуга пьяница. Вот пьяница мучается жаждой и пьет все что попадается. Так и радуга с похмелья пьет из всех рек, озер, болот. Отовсюду воду пьет – она пьяница» (Жильцова Е. А., 1927 г. р., п. Волосатое, Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-8. Запись автора). Более того, радуга от этой воды хмелеет и поэтому ведет себя, как пьяница – шатается и нетвердо держится на небе: «Радуга пьяница. Почему говоришь? Она воды-то из всех речек налакается, опьянеет и вот вихляется. Она ж на небе нетвердо стоит, клонится все время, то вправо, то влево» (Рогожина Н. С., 1936 г. р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-1021. Запись автора). Помимо того что радуга пьет воду из всех источников, она еще и ворует воду с земли, поэтому ее появление на небе после дождя предвещает скорую засуху: «Радуга всю воду выпьет с земли, всю заберет – после ее дождей не будет. Засуха будет. Радуга на небе – к засухе» (Фролова В. А., 1928 г. р., п. Красная Горбатка, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-12. Запись С. В. Просиной). В материалах Бюро князя В. Н. Тенишева есть аналогичный материал. Так, И. Л. Щеглов сообщает, что в с. Ляхи из Меленковского уезда Владимирской губернии[2] «по народному мнению, радуга упирается концами в воду и пьет ее» (Быт 1993: 119). Об этом же пишет С. Галахова из с. Спас-Сечеи Муромского уезда[3] «В народе считается, что радуга пьет воду из болот» (Быт 1993: 119).

Радуга забирает с земли не только воду, но и людей. Она может засосать в себя человека: «Радуги бойся. Она может засосать тебя. Всосет тебя, а где выбросит – одному зеленому[4] известно» (Борисова М. К., 1908 г. р.,

[2] В настоящее время с. Ляхи находится на территории Меленковского р-на Владимирской обл.

[3] В настоящее время с. Спас-Седчено Навашинского р-на Нижегородской обл.

[4] Во Владимирской губернии *зеленый* – один из многочисленных эвфемизмов черта.

с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-652. Запись автора). С этим представлением связан устойчивый и широко распространенный на данной территории запрет выходить под радугу: «Радуга засосать может, окажешься не знама где. Под радугу не выходят. Радуга на небе – обожди. Под радугу выходить нельзя» (Логинова А. И., 1921 г. р., с. Драчёво Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-6. Запись С. В. Просиной).

Данное свойство радуги – всасывать в себя – реализуется и в представлении о ней как о вампире, высасывающем кровь у оказавшегося под ней человека: «Радуга кровь сосет. Вот человек под радугой оказался и нашли потом мертвого, а в нем крови-то нет. Кто высосал – радуга. Кто под ней окажется – она у того кровь высосет» (Серова В. А., 1941 г. р., д. Курково, Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-11. Запись автора). Особенно опасна радуга девушкам во время первых месячных, поскольку она у них «всю кровь заберет и платно к ним не придет больше. Радуга себе все заберет» (Буйлова В. Н., 1940 г. р., г. Гороховец, Гороховецкий р-он, Владимирская обл. ЦРФ-956. Запись автора). Надо отметить, что радуга очень завистлива и поэтому забирает у девушек их красоту, олицетворением которой в традиционной культуре Владимирщины является румянец. Обеспечение румянца связано с магическими действиями при первых месячных[5], и, соответственно, забирая *платное*, радуга забирает и красоту девушки: «Радуга завистлива, девкам шибко завидует, красоту у их отбирает – они потом бледны всю жизнь, как хворы» (Бровентьева В. С., 1935 г. р., д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-4. Запись С. В. Просиной); «Радуга завистлива, девкам завидует молоденьким, у них цветно забирает, а с ним и красоту. Если цветно ушло, какая красота у девки» (Маркова Н. А., 1933 г. р., д. Шипилово, Судогодский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-664. Запись автора).

Радуга обладает колдовскими способностями. Она может зачаровывать человека. Попав под ее чары, он ничего, кроме радуги, не видит: «Вот посмотрит на радугу, а она его и чарует. Потом в глазах все в пятнах цветных. Ничего кроме радуги и не видит» (Антонова З. А., 1938 г. р., с. Борисово, Муромский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-Р-Э: 0005. Т. 2. Запись автора). Кроме этого, своим колдовством радуга может останавливать взгляд: «*Вот поглядит на радугу человек, и все. Она остановит взгляд – так и будет всю жизнь в одну точку смотреть. Таких отчитывать надо – говорят радуга взгляд остановила*» (Святова З. В., 1931 г. р., д. Пестерькино, Му-

[5] Подробнее о магических действиях, совершаемых на данной территории во время первых регул и призванных защитить румянец на лице девушки, а следовательно ее красоту см. (Добровольская 1999: 178–180; 2004: 121–123).

ромский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-Э-1076. Запись В. Е. Добровольской). Вероятно, именно с этим свойством радуги связан запрет смотреть на нее. Считается, что если кто-то посмотрит на радугу, то не только испытает упомянутые проблемы со зрением, но и полностью ослепнет: «На радугу смотреть нельзя – кто посмотрит на ее – ослепнет, глазами ослабнет» (Лукьянова З. И., 1921 г. р., д. Слащево, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-5. Запись автора).

Надо отметить, что в данном регионе широко распространен запрет на фотографирование радуги, причем у него две мотивировки. Первая связана с мифологическими свойствам радуги: «Кто радугу на карточку делает – тот ослепнет» (Борисова М. К., 1908 г. р., с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-652. Запись автора), а вторая соединяет свойства радуги и свойства, приписываемые фотографии в традиционной культуре: И2: «Если ты вот радугу на карточку делаешь – беда! Душа у тебя забирается, пропадает душа». С: «Кто душу-то забирает?» И1: «Радуга душу забирает, нельзя на радугу смотреть». И2: «Ну как же, ну ведь на карточку душа уходит, машинка вот эта душу забирает» (Мяснякова М. А., 1926 г. р. и Мяснякова Т. А., 1936 г. р., д. Новое Ратово, Муромский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-Э-1137. Запись С. В. Просиной).

Радуга отнимает не только зрение, но и всю силу и здоровье человека, который, оказавшись под радугой, слабеет и начинает болеть: «Если вот радуга на небе, то уж лучше не идти, чтоб под ней не оказаться. Если вот под радугой стоишь – силы она все заберет. Слабый станешь, болеть будешь долго» (Алексеева М. И., 1920 г. р., с. Непейцыно, Судогодский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-467. Запись автора). Существует так же связанный с этим представлением запрет показывать на радугу пальцем. Считается, что у показавшего будет указательный палец будет болеть, перестанет сгибаться или, напротив, разгибаться: «На радугу пальцем показывать нельзя. Палец гнить начнет, может отсохнуть. Радуга его себе заберет» (Жильцова Е. А., 1927 г. р., п. Волосатое, Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-8. Запись автора).

Забирает радуга, помимо здоровья, еще и способности. Так, если петь под радугой, то пропадет голос, который, по народным представлениям, заберет радуга: «Вот у нас одна песни пела – заслушаешься, а как-то после дождя рот-то открыла, а песен-то нет. Так с тех пор и не могла петь, а все потому что под радугой пела. Радуга голос забрала» (Рогожина Н. С., 1936 г. р., д. Чулково, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-1021. Запись автора). Радуга может забрать и другой дар – умение заговаривать. Если человек по какой-либо причине заговаривает в то время, когда на небе радуга, его способности исчезают: «Вот у нас старушка слепенькая кровь

останавливала, к ней все ходили. А тут за ней прибежали, в поле повели. Там косой подрубили ногу – кровь хлещет, остановить не могут. А дождь был, они не косили, сено сгребали, чтоб от дождя-то. И вот коса как-то упала у них. И вот ее привели, а дождь прошел и радуга. Она-то кровь заговаривает, а та не останавливается. Она слепенька, радуги на небе не видит, а кто ей скажет, кто знал... Вот она после этого кровь заговаривать не могла. Радуга забрала силу. Слова без силы что – так, а радуга силу забрала» (Безбородова М. Ф., 1930 г. р., д. Бережки, Судогодский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-664. Запись В. В. Запорожец).

С этой же способностью радуги (забирать умение) связан запрет причитать под радугой. Действительно, некоторые исполнители говорят о том, что если профессиональная плакальщица будет причитать под радугой, то ее дар исчезнет. В то же время следует отметить, что поскольку понятие «дар» по отношению к плакальщице довольно размыто, у данного запрета зафиксированы две часто встречаемые мотивировки. Одна из них действительно связана со способностью радуги забирать что-либо у человека. Согласно ей, нельзя причитать под радугой, потому что будут умирать дети: «Если по покойнику плакать голосом под радугой, она детей заберет. Семь детей помрут. Никогда под радугой не плачут. Переждут всегда» (Гасова А. Н., 1918 г. р., д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-5. Запись С. В. Просиной). Другая мотивировка основана на таком отрицательным свойстве радуги, как ее способность увеличивать несчастье в семь раз: «У радуги причитать ни-ни – еще семь покойников будет, семь раз плакать придется» (Егунова А. С., 1918 г. р., д. Куприяново, Гороховецкий р-н, Владимирская обл., ЦРФ-1032. Запись автора). Наконец, крайне редко встречается еще одно объяснение данного запрета – радуга может всосать причитающего: «Если криком плакать[6] под радугой – пропадешь, она тебя усосет, внутрь себя усосет» (Самоилова Е. И., 1925 г. р., д. Переложниково, Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-13. Запись С. В. Просиной).

Еще одним отрицательным свойством радуги является ее склонность к воровству. Чаще всего она ворует детей. Именно поэтому им запрещается выходить на улицу, пока на небе радуга: «Нас радугой пугали. Бабушка говорила: "Не ходи на улицу – радуга украдет". Мы боялись – вдруг украдет» (Гарина Л. И., 1941 г. р., д. Непейцыно, Судогодский р-н Владимирская обл. ЦРФ-473. Запись автора).

Помимо уже рожденных детей, радуга ворует и эмбрионы из утробы матери, поэтому на данной территории довольно устойчиво запрещение бе-

[6] *Криком плакать* – причитать.

ременным ходить под радугой. Чаще всего говорят о том, что в этом случае радуга может подменить ребенка: «Брюхата если – все. Под радугу не ходи – родишь обрубок какой-не-то. Радуга дите подменит, себе заберет, а тебе – обрубок» (Волганова А. Б., 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-Р-Э: 0004. Т. 7. Запись автора). Иногда говорят о том, что из-за способности радуги всасывать в себя различные вещи у женщины, нарушившей запрет, будет выкидыш: «Радуга младенца раньше времени на свет высосет – выкидыш будет, мертвый» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р., д. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-1031. Запись автора).

Еще одна мотивировка запрета беременным ходить под радугой связана с приписываемой радуге способностью изменять пол. Считается, что она может изменить первоначальную половую принадлежность ребенка в утробе матери: «У нас одна ходила – по всем приметам мальчик, живот колом, сама, прям, цвела, и бил в правом боку. А она, дура, прошла под радугой, переждать не могла. И вот прям уж перед родами живот ушел в бока, страшна стала – и родила девочку. Но знаешь, такую грубую, она такая крупная, голос низкий. Ну, только что вот девчонка, а так – парень. Но вот радуга поменяла» (Жильцова Е. А., 1927 г. р., п. Волосатое, Селивановский р-н, Владимирская обл. АЦРФЭ-2007/33-12-А-8. Запись автора).

Однако радуга может поменять и пол самой беременной, что крайне опасно, потому что ребенок не сможет родиться: «Говорят, если беременна баба под радугой пройдет – мужиком станет. И душу младенца загубит. Мужик ведь родить не может, а переменит ее радуга, а плод-то в ей. Так вот и помрет там» (Борисова М. К., 1908 г. р., с. Картмазово, Судогодский р-н, Владимирская обл. ЦРФ-652. Запись автора).

Радуга водит дружбу с мельниками, которые в данной традиции из всех «профессионалов» считаются наиболее опасными для обычных людей. Мельник и радуга действуют в рамках обоюдной выгоды. Она пьет воду у мельниц, что заставляет колеса сильнее вращаться, а мельники в благодарность за это заманивают в воду парней, которых радуга засасывает: «Ой, радуга парней ворует, она молодых парней любит. У мельницы она воду пьет и вот колесо вертит, а мельник был, он парней красивых – то за этим нырни, то это достань. А радуга их всасывает, себе забирает, а мельнику колесо за это крутит» (Сорокина Л. С., 1939 г. р., с. Панфилово, Муромский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-Э-1136. Запись автора).

Наконец, радуга может забрать у человека счастливую долю: «У нас как-то радуги опасались. Говорят кто под ней пройдет, она того проклянет. Вот у тебя может счастливая доля, а радуга ее заберет, и сплошь несчастья пойдут» (Андрюхина Н. Г., 1942 г. р., с. Булатниково, Муромский р-н Владимирская обл., ЦРФ-Э-1334. Запись Е. А. Барсукова, Ф. А. Ордынец).

Радуга приводит за собой проливные и затяжные дожди. Иногда из-за свойства радуги предвещать затяжные дожди с грозами ее называют *градовая дуга*: «Ой, радуга, можа и красиво – но посля, дожди будут с грозой, с градом. Долго будут идти. Могут семь дён, а могут семь по семь дён. Чем ярче радуга – тем дольше дожди» (Ляшенко Т. П., 1931 г. р., г. Гороховец, Гороховецкий р-н, Владимирская обл., ЦРФ-1038. Запись автора). Священник Ф. Казанский в материалах, присланных в Этнографическое бюро князя В. Н. Тенишева, отметил, что на территории Якиманской волости Шуйского уезда Владимирской губернии (погост Ильинское-Телешево)[7] распространено поверье о том, что «радуга бывает к ненастью» (Быт 1993: 119). Говоря о том, что радуга предвещает непогоду, большинство исполнителей добавляют: «под радугой черти радуются» (Сорокина Л. С., 1939 г. р., с. Панфилово Муромский р-н, Владимирская обл., ЦРФ-Э-1136. Запись автора).

Подбирая эти примеры, мы старалась найти тексты, в которых употреблялось бы нейтральное слово *радуга*.

Однако необходимо отметить, что в записях, имеющихся в нашем распоряжении, при рассказе об «опасной радуге» употребляются термины, фиксирующие ее вредоносные качества. Чаще всего названия радуги в этих случаях связывают с нечистой силой. Наиболее употребительным является термин *чертово коромысло*: «Радуга у нас редко говорят, кто помоложе, а так все – чертово коромысло. Черти на ем воду уносят с земли» (Волганова А. Б., 1919 г. р., с. Фоминки, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-Р-Э: 0004. Т. 7. Запись автора). Несколько реже используют другой термин – *ведьмин пояс*. «Радуга – это сейчас стали говорить, а так все ведьмин пояс. Ведьма пояс на небе сушит. Она воду ворует с земли-то и, вот когда набирает, пояс мокнет, она его на небе и сушит. Вот, говорят, ведьмин пояс» (Гасова А. Н., 1918 г. р., д. Копнино, Селивановский р-н, Владимирская обл., АЦРФЭ-2007/33-12-А-5. Запись С. В. Просиной). Единичны употребления термина *русалий подарочек*, что связано отчасти с тем, что в настоящее время о русалках здесь знают крайне мало и практически не могут объяснить данное название: «Ну, вроде как русалки подарок людям делают – радугу, а почему не знаю» (Абрамушкина Е. А., 1928 г. р., д. Шубино, Гороховецкий р-н, Владимирская обл. ЦРФ-1031. Запись автора).

Как видно из приведенных примеров, радуге на данной территории свойственна амбивалентная природа. В своей положительной ипостаси она выступает только как знак благосклонности божественных сил к людям, она не действует самостоятельно. В отрицательной же ипостаси она сама вы-

[7] В настоящее время территория Ивановской обл.

ступает в роли демонического персонажа и крайне активного. Ее основным свойством в этом случае является способность забирать посредством всасывания в себя воду, человека, силу, здоровье, способности, душу. Во многих своих проявлениях радуга крайне близка ведьмам, которые могут поменять пол, наслать засуху, отнять у человека здоровье (зрение, силу), забрать себе какие-то его способности или полностью лишить человека их. В то же время радуге присущи и свойства, приписываемые черту, это прежде всего способность забирать душу и подменять детей в утробе матери. Наконец, радуга обладает чертами, присущими русалкам (интерес к молодым парням).

После нанесения на карту терминов *чертово коромысло*, *ведьмин пояс* и *русалий подарочек*, с одной стороны, и сюжетов о радуге с другой, видно, что поле распространения того или иного термина в целом совпадает с ареалом соответствующего сюжета.

Термин *ведьмин пояс* распространен на той территории, где преобладают сюжеты о всасывании и забирании радугой предметов, людей, их способностей и умений, телесного здоровья и душ. Отметим, что на этой же территории широко распространены тексты о ведьмах, которые забирают у человека то, что ему нужно и дорого. Разница между ведьмой и радугой – в способе изъятия: радуга всасывает, ведьма совершает различные магические действия, результатом которых может стать утрата необходимого. Заметим также, что деяния ведьмы можно устранить. На данной территории зафиксирован целый ряд обрядовых действий, направленных на выявление ведьмы и устранения нанесенного ею ущерба. Для радуги таких действий не зафиксировано и, судя по всему, потери, нанесенные ее действиями, невосполнимы.

Бытование термина *чертово коромысло* совпадает с территорией, на которой распространены сюжеты о радуге, забирающей душу и подменяющей детей. Здесь же распространены сюжеты об аналогичных действиях нечистой силы. Отметим, что и в этом случае для действий нечистой силы существуют способы ликвидации негативных последствий, а для радуги – нет. Именно невозможностью ликвидировать большинство неприятностей, вызванных действиями радуги, объясняется большое число прескрипций, которые необходимо соблюдать, пока радуга находится на небе.

Наконец, распространение термина *русалий подарочек*, хотя и встречается крайне редко, полностью совпадает с единичными фиксациями сюжета о том, как радуга помогает мельникам за вознаграждение в виде молодого парня. Отметим, что только на этих территориях фиксировались одиночные и не распространенные в данной традиции сюжеты о русалках, увлекающих молодых людей на дно водоемов, и несколько более распространенные сюжеты о помощи водяного мельнику за определенные дары.

Представляется, что при зафиксированной традицией двойственности радуги, амбивалентность эта не изначальная. Можно предположить, что положительные свойства радуги обусловлены коннотациями с сюжетами христианской мифологии и топосом взаимодействия с высшей силой. В этом случае, даже такой яркий феномен традиционной культуры, как радуга, по отношению к этой высшей силе является лишь знаком ее благоволения, что приводит к появлению таких названий, как *божий венок*, *николин подарочек*, *богородицино коромысло*, *ангелова дуга* и т. д. и, соответственно, сюжетов о радуге как знаке, подаваемом Богом, Богородицей, ангелами, св. Николаем. Вряд ли подобная терминология мыслима вне христианских коннотаций. В дохристианской культуре радуга, судя по всему, была самостоятельным персонажем, наделенным собственной негативной окраской. Вероятно, эта окраска определялась представлением о некой терратоморфности радуги[8], о ее связи с дождем (его прекращением, предстоящей засухой или надвигающимся ненастьем). Радуга может быть вписана в пространство ассоциаций основного мифа (см.: Иванов, Топоров 1974) в негативной роли змееподобного антагониста божества дождя.

Литература

Быт – *Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенешева. (На примере Владимирской губернии).* СПб., 1993.

Владимирская деревня – *Традиционный фольклор Владимирской деревни в записях 1963–1969 годов.* М., 1972.

Добровольская В. Е. *Обряды совершеннолетия у девушек и суеверные представления, связанные с месячными // Фольклор Судогодского края.* М., 1999. С. 178–180.

Добровольская В. Е. *Обряды совершеннолетия девушек // Традиционная культура Гороховецкого края.* М., 2004. С. 121–123.

Иванов В. В., Топоров В. Н. *Исследования в области славянских древностей.* М., 1974.

Кабайда А. Б. *Із спостережень над західноукраїнськими лексичними діалектизмами // Вісник, Львівський держ. унів. Серія філол.* Львів. 1966. Вип. 4. С. 88–93.

Невский Н. А. *Представление о радуге, как о небесном змее // Сергею Федоровичу Ольденбургу. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932.* Л., 1934. С. 367–376.

Неподкупный А. П. *«Пояс» – одно из названий радуги в атласах балтийских и славянских языков // Baltistica.* Vilnius, 1969. T. I (1). S. 69–76.

Страхов А. Б. *К балто-славянским семасиологическим параллелям (названия радуги) // Балто-славянские этно-языковые отношения в историческом и ареальном плане: Тез. докл. второй балто-слав. конф.* Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983 г. М., 1983. С. 44–45.

[8] Подробнее о связи змеи и радуги см. (Невский 1934: 367–376).

Толстой Н. И. *Из географии славянских слов. 8. Радуга* // Толстой Никита И. *Избр. тр. Т. 1. Славянская лексикология и семасиология*. М., 1997. С. 168–216.

ЦРФ – *Архив аудиозаписей Государственного республиканского Центра Русского фольклора* (до 2007 г.)

ЦРФ-Р-Э – *Архив рукописных материалов Государственного республиканского Центра Русского фольклора* (до 2007 г.)

АЦРФЭ – *Архив Государственного республиканского Центра русского фольклора* (с 2007 г.)

Koseska V. *Bułgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnosłowiańskim*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1972.

Kupiszewski W. *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1969.

Reczkowa B. *Tęcza i synonymy* // *Język polski*. 1967. XLVII, nr 1. S. 60–71.

Rokaitė B. *Vaivorykštės pavadinimai lietuvių kalbos tarmėse* // *Lietuvos TSR Mokslų Akademijos darbai*. Serja A, 2 (15). Vilnius, 1963. P. 275–279.

Towards the question of the ambivalent nature of rainbow in Central Russia

The author explores the euphemistic names for the rainbow in the Vladimir area, Russia. It is noted that many of these names include components reflecting positive features and connotations of the rainbow, while other names point to the harmful and dangerous nature of the rainbow in the people's colloquial understanding. While in its positive form the rainbow is only an attribute of a saint person, as a negative object the rainbow can be a powerful demonic being. The author compares places where various names for the rainbow are used and concludes that the distribution of a certain term substantially coincides with the existence of specific types of legends about the rainbow. The ambivalence of the rainbow in traditional culture came rather late: in pre-Christian times, it was regarded as a negative demonic being (and as an element of the system of associations linked to the "basic myth"), while all positive connotations of the rainbow are linked with Christian mythology and treat the rainbow not as an independent being but as an attribute and property of God, His Mother, angels and saints.

III. Dyskusje, polemiki

Renata Grzegorczykowa
(Warszawa)

Jeszcze o rozumieniu JOS-u w perspektywie badań porównawczych: Problem inwariantu pojęciowego

W numerze 22. „Etnolingwistyki" Jadwiga Puzynina[1] nawiązuje polemicznie do mojego artykułu z 21. numeru „Etnolingwistyki"[2], w którym proponuję pewne modyfikacje trójkąta semiotycznego, niezbędne, jak mi się wydaje, w perspektywie badania porównawczego JOS-ów. Uwagi dyskusyjne autorki dotyczą różnych punktów przedstawionej przeze mnie propozycji, co zrozumiałe, bo kwestie są trudne i mogą być w różny sposób ujmowane. Proponowane w moim artykule modyfikacje polegają przede wszystkim na doprecyzowaniu rozumienia wierzchołka górnego trójkąta jako '**obrazu mentalnego obiektu**', obejmującego nie tylko jego cechy istotne, ale także nieistotne, kojarzone z nim w sposób utrwalony (skonwencjonalizowany), oraz wierzchołka prawego, wskazującego na odniesienie (denotację) wyrażenia językowego, jako obejmującego niezmiernie **złożoną ontologicznie rzeczywistość**, w której wydzielają się różne typy bytów. Te zaproponowane przeze mnie modyfikacje miały służyć wypracowaniu **podstawy porównania JOS-ów** w różnych językach. Porównanie JOS-ów zawsze zmierza bowiem do zbadania różnych sposobów **ujmowania świata** (wyróżnionych elementów świata) w badanych językach, a także do zbadania sposobów pojęciowego **konstruowania obiektów** (mających pewne odniesienie do świata), charakterystycznych dla poszczególnych języków.

Jak widać, wprowadzając pojęcie JOS-u siłą rzeczy wprowadza się pojęcie „świata" (rzeczywistości denotowanej) i trzeba to pojęcie jakoś doprecyzować. Denotowana rzeczywistość, która jest obiektem odniesienia słownictwa współczesnych języków, jest bardzo skomplikowana. Słownictwo to odnosi się bowiem nie tylko do świata zmysłowo postrzegalnego, ale w ogromnej większości do

[1] Por. Jadwiga Puzynina, *Z problemów opisu językowego obrazu świata – pytania i wątpliwości*, „Etnolingwistyka", 22, s. 39–53.

[2] Por. R. Grzegorczykowa, *Punkty dyskusyjne w rozumieniu pojęcia językowego obrazu świata – widziane z perspektywy badań porównawczych*, „Etnolingwistyka", 21, s. 15–29.

złożonych konstruktów pojęciowych, których elementy zaczerpnięte zostały ze świata realnego, ale które jako całości mają charakter pomyślany.

Zastrzeżenia sformułowane w artykule Jadwigi Puzyniny w stosunku do moich propozycji dotyczą kilku kwestii:

1) rozszerzenia obrazu mentalnego przedmiotu o cechy kojarzone konwencjonalnie (ustabilizowane), a ściślej: kwestii **kryteriów** ustalania konwencjonalności (ustabilizowania) konotacji,

2) rozumienia prawego wierzchołka trójkąta, czyli pojęcia **rzeczywistości denotowanej** (w tym problemu bytów fikcyjnych: mitycznych, przedmiotów wiary itp.),

3) problemu tzw. *tertium comparationis*, czyli **podstawy porównywania** JOS-ów.

Omówmy kolejno te kwestie.

1. Kryteria ustabilizowania konotacji

Kognitywny obraz przedmiotu (zjawiska), a więc nieco trawestując określenie Apresjana – portret obiektu nazywanego wyrażeniem językowym, obejmuje nie tylko jego cechy istotne, wyznaczające denotację, ale także cechy konotowane, silnie z nim przez społeczność mówiącą kojarzone. Nie ma wątpliwości (i sądzę, że autorka artykułu polemicznego także ich w tej kwestii nie żywi), że te cechy obiektu powinny się znaleźć w jego mentalnym obrazie. Wątpliwość budzi jedynie to, jak **ustalać konwencjonalizację** (ustabilizowanie) konotacji.

Tradycyjnie już obiektywnym wyznacznikiem skonwencjonalizowania konotacji jest obecność derywatów i frazeologizmów (w mniejszym stopniu przysłów), potwierdzających daną konotację, np. wyrażenia *naświnić* 'nabrudzić' czy *świństwo* 'podły czyn' (*świnia* 'człowiek podły') są świadectwem tego, że tworzący je ludzie mieli negatywne skojarzenia ze zwierzęciem denotowanym przez wyraz *świnia*. W tym punkcie Jadwiga Puzynina wyraża wątpliwość, czy rzeczywiście można uważać, że mówiący przypisują nazywanym obiektom konotowane cechy: „Polacy nie przypisują (i nigdy nie przypisywali) podłości świni, choć występuje ona w znaczeniu przenośnym tego wyrazu". Otóż nie sądzę, żeby przypisywano tę cechę w sposób racjonalny (przemyślany), ale jednak pewni Polacy (ci mianowicie, którzy utworzyli wymienione wyżej derywaty i metafory), skojarzyli ze świnią brud (a potem brud moralny 'podłość'), podobnie jak z myszą skojarzono cechę 'przeszukiwania cudzych miejsc', potwierdzoną w słowie *myszkować*. W sumie nie ma chyba wątpliwości, że analizowane wyżej konotacje powinny wejść do językowych obrazów odpowiednio świni i myszy.

Inną rzeczą jest to, na co słusznie zwraca uwagę Puzynina, że nie wszystkie ustabilizowane konotacje mają potwierdzenia językowe. Niektóre z nich utrwalone są jedynie kulturowo i wówczas, żeby je wydobyć, trzeba sięgnąć do tekstów

kultury. Tak jest np. z konotacjami koloru fioletowego (przykład Puzyniny), który łączy się z powagą, pokutą i śmiercią ze względu na kolor szat liturgicznych, choć chyba nie ma w polszczyźnie derywatów czy frazeologizmów potwierdzających tę konotację.

W związku z rekonstrukcją mentalnego obrazu przedmiotu powstaje jeszcze jeden problem, mianowicie: na ile włączać do tego obrazu konotacje powstające doraźnie, indywidualnie, tekstowo, wyprowadzane jako wnioski z potencji semantycznej wyrazu (cech istotnych i konotacji utrwalonych), np. z pojęcia 'życie' wynika 'śmierć' (por. *Życie jest niebezpieczne, kończy się śmiercią*). Czy cechę niebezpieczeństwa wiązać z życiem? Konotacje tekstowe omawia szeroko w swoich pracach R. Tokarski[3], pokazując np., że do obrazu 'nocy' wchodzą oprócz cech istotnych ('czas między zachodem i wschodem słońca') i silnie konotowanych ('ciemność', 'niebezpieczeństwo'), także możliwe w poezji konotacje tekstowe ('czas piękny, czarowny, czas miłości'). Do szeroko pojętego obrazu przedmiotu (zjawiska), wiązanego z wyrażeniem językowym być może powinny wejść także te potencjalne elementy semantyczne.

2. Obraz czego? Pojęcie rzeczywistości denotowanej

Najtrudniejszy problem stanowi to, co w trójkącie semiotycznym jest wskazywane przez wierzchołek prawy, a więc szeroko pojęta rzeczywistość, świat, to, co jest realnie denotowane przez wyrażenia językowe (płaszczyzna odniesienia wyrażeń językowych).

Uznanie istnienia tego, na co wskazuje wierzchołek prawy, stanowi warunek **realizmu filozoficznego**, a więc przekonania, że wyrażenia językowe mają odniesienie do zjawisk świata, a nie tylko do doświadczeń i przeżyć mówiących. Jednakże ta obiektywnie istniejąca rzeczywistość jest pojęciowo i językowo ukształtowana i, jak słusznie zauważyła Jadwiga Puzynina, prawie nie można wskazać obiektu, który byłby od tego wolny.

W moim artykule, zamieszczonym w tomie 21. „Etnolingwistyki", próbowałam poróżnicować świat denotowany (obejmujący oczywiście nie tylko przedmioty materialne postrzegane zmysłami, ale także cechy, relacje, zdarzenia, sytuacje, zachowania, przeżycia), wskazując na pewne **kontinuum**: od obiektów, które są najbardziej ontycznie niezależne, obiektywnie wyodrębniające się (np. świat zwierząt: psy, koty, krowy), poprzez zjawiska przyrodnicze i geograficzne, niejako ukształtowane pojęciowo (las, ląd, wyspa, deszcz) i obiekty powstałe w wyniku subiektywnej kategoryzacji obiektywnego świata (np. przeżycia, uczucia), aż do całkowitych konstruktów pojęciowych, których elementy wzięte są ze świata, np. demokracja, liberalizm itp.

[3] Na przykład w artykule: *Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu*, „Etnolingwistyka" 9/10, 1998, s. 7–24.

Oczywiście najtrudniejszy jest problem statusu ontycznego tych ostatnich: czy są one tylko skonstruowane z elementów obiektywnie istniejących, czy też jako całości znajdują swoje odpowiedniki w świecie zewnętrznym. Przy rozumieniu drugim ich denotatami byłyby więc: dla demokracji – 'ustroje, w których obywatele mają wpływ na zarządzanie państwem', dla liberalizmu – 'przekonanie ludzi o prawie jednostki do pełnej wolności osobistej'. Przy rozszerzeniu pojęcia rzeczywistości na świat pomyślany, w którym mieściłyby się też i postacie mityczne, bajkowe, przedmioty wiary, wszystkie te denotaty znalazłyby swoje miejsce.

Jadwiga Puzynina w tej kwestii proponuje doprecyzowanie pojęcia rzeczywistości o rozszerzenie jej o świat ludzkich sądów, uczuć, a także ocen. W ostatnim punkcie swoich rozważań mówi wprost [s. 49]: „prawy wierzchołek [trójkąta to] wszelki budulec [...] konstruktów, zarówno materialny, jak i niematerialny, należący do świata realnego w szerokim rozumieniu realności, a także do światów możliwych". „Światy możliwe" należy tu chyba rozumieć jako „światy pomyślane".

Ostatecznie w tej kwestii sądzę, że nie jest istotne rozstrzyganie, czy realność przysługuje komponentom, czy też całemu konstruktowi odpowiada w świecie realnym klasa sytuacji denotowanych. Pokażmy to na przykładzie specyficznie rosyjskiego pojęcia 'otstupniczestwo' (analizowanego przez Sołżenicyna), które odnosi się do swoistego zachowania ludzi w okresie stalinowskiego totalitaryzmu. Polegało ono na wypieraniu się znajomości z ludźmi podejrzanymi politycznie z obawy przed tym, by samemu nie stać się podejrzanym. Na to pojęcie, jak widać, składa się bardzo wiele komponentów, znanych z rzeczywistości, a cały konstrukt odnosi się również do wielu rzeczywistych sytuacji, które miały miejsce w historii.

3. W poszukiwaniu wspólnej podstawy porównywania JOS-ów

Ostatnia kwestia, niezmiernie ważna, to próba odpowiedzi na pytanie, co uznać za podstawę porównywania JOS-ów. Ta wspólna podstawa (rodzaj inwariantu pojęciowego) została nazwana umownie w obu artykułach (moim i Jadwigi Puzyniny) niezbyt szczęśliwie terminem *tertium comparationis*. Termin ten jednak jest mylący przez swoją niejednoznaczność, więc lepiej go nie używać. W badaniach porównawczych prowadzonych w środowisku lubelskim w ramach programu EUROJOS oznacza on pewną dyrektywę metodologiczną, mianowicie postulat oparcia rekonstrukcji JOS-ów na porównywalnej bazie materiałowej, wydobytej z tekstów stylu potocznego, odzwierciedlającego wspólne „uniwersum komunikacyjne", zwane za van Dijkiem *cultural common ground* (CCG).[4]

[4] Tak rozumiane jest *tertium comparationis* w pracy J. Bartmińskiego i G. Żuka: *Pojęcie*

To wspólne uniwersum stanowi, w rozumieniu autorów programu, podstawę porównania, czyli *tertium comparationis*. Jak widać więc, przy tak wielkiej niejednoznaczności lepiej nie używać mylącego terminu i poszukując inwariantu mówić po prostu o wspólnej pojęciowej podstawie porównania.

Istotne pytanie dotyczy tego, co stanowi wspólną podstawę porównania JOS-ów rekonstruowanych dla poszczególnych języków, a ściślej: **czego** (jakiego przedmiotu) **obrazy**, charakterystyczne dla poszczególnych języków, mają być rekonstruowane i porównywane. Celem badań porównawczych jest bowiem, jak już o tym była mowa, zbadanie podobieństw i odmienności w ujmowaniu elementów świata (także tych pomyślanych) przez różne języki. Trzeba więc najpierw określić przedmiot, którego obraz ma być rekonstruowany. Ten przedmiot jest oczywiście mentalny: jest to pewien **inwariant pojęciowy**, obecny we wszystkich obrazach szczegółowych, charakterystycznych dla różnych języków, a także w znaczeniach wyrazów należących do rozbudowanych pól leksykalno-semantycznych jednego języka.

Przy badaniu leksyki konkretnej, zwłaszcza przyrodniczej, odnoszącej się do obiektów dobrze wyodrębniających się w świecie, ów inwariant pojęciowy bliski jest cechom definicyjnym, wyznaczającym denotację. Stąd w pierwszej wersji mojej propozycji była sugestia, żeby w tym wypadku za przedmiot, którego obrazy mają być rekonstruowane, uznać po prostu element świata, co znalazłoby odbicie w sformułowaniu tego typu badań jako np. „Obraz psa, kota, konia itp. w różnych językach", czy: „Obraz wody, powietrza, ręki itp. w różnych językach". Jednakże godzę się w tym punkcie z Jadwigą Puzyniną, że sposób wyznaczania obiektu ma charakter pojęciowy (mentalny).

Oczywiście im dalej od konkretności obiektu denotowanego, tym trudniej o wykrycie wspólnego inwariantu, podstawy tworzącej obiekt, którego obrazy mają być porównywane. Stany psychiczne człowieka, jak starałam się pokazać w artykule w artykule z „Etnolingwistyki" 21, stanowią realnie kontinuum, które w różnych językach jest kategoryzowane w odmienny sposób. Żeby uzyskać wspólną podstawę porównania, trzeba zrekonstruować wspólny inwariant pojęciowy, np. uczucia w rodzaju radości to 'pozytywne uczucia, wywołane (najczęściej) zajściem pewnego wydarzenia, ocenianego jako dobre'. Czasem taki wspólny inwariant jest bardzo ogólny: tak jest chyba dla uczucia wstydu, które obejmuje bardzo różne przeżycia o wspólnym komponencie: 'przykre przeżycie związane z obawą złej oceny ze strony innych'.[5]

RÓWNOŚCI i jego profilowanie we współczesnym języku polskim, „Etnolingwistyka", 21, 2009, s. 47–67.

[5] Por. A. Mikołajczuk, *Konceptualizacja 'wstydu' w polszczyźnie (na tle porównawczym)*, w druku.

Jeszcze trudniej jest znaleźć wspólny inwariant dla pojęć abstrakcyjnych, niemających bezpośredniego odniesienia do obiektywnej rzeczywistości. Takich jest ogromna większość wśród pojęć badanych w programie EUROJOS, którego zadaniem jest zobaczenie, jak te pojęcia są ujmowane w różnych językach w świetle materiałów uzyskanych jednolitą metodą (na podstawie słowników, ankiet i tekstów, skrótowo – SAT). I tu jednak trzeba odnaleźć wspólne „jądro semantyczne" (ów poszukiwany inwariant), który pozwoli na zobaczenie odmiennych jego ujęć w różnych językach.

Weźmy jako przykład opracowanie pojęcia 'równości' autorstwa J. Bartmińskiego i G. Żuka, opublikowane we wspomnianym wyżej artykule (por. przypis 4). Tekst ten dotyczy wprawdzie tylko polszczyzny, jednakże można znakomicie w nim prześledzić kroki badawcze dokonywane w badaniach porównawczych, prowadzonych w ramach programu EUROJOS. W artykule, o którym mowa, chodzi oczywiście o 'równość' rozumianą nie jako 'równość matematyczna (tożsamość cech)' czy 'gładkość'. Autorzy, rekonstruując podstawową treść tego pojęcia (tzw. „pojęcie bazowe"), poszukują dla niego hiperonimu (por. s. 55). Ma nim być 'zasada odnosząca się do relacji międzyludzkich, istniejąca powinnościowo, postulatywnie'. Postulatywność jest w pojęciu 'równości' niezmiernie ważna, a nie zawsze zauważana. Nie zauważa jej np. *Inny słownik* M. Bańki (skądinąd znakomity), który określa 'równość' jako „stan, w którym wszyscy członkowie jakiejś społeczności mają takie same prawa i obowiązki". Jak widać, brakuje w tej definicji elementu postulatywności. Zdanie *Wszyscy ludzie są równi* nie jest zdaniem empirycznym. W sensie empirycznym byłoby to zdanie nieprawdziwe, gdyż w świecie rzeczywistym nie można zaobserwować tej właściwości, jest ona jedynie postulatem moralnym i tylko w tym rozumieniu zdanie *Wszyscy ludzie są równi* może być uznane za prawdziwe.

Autorzy artykułu ostatecznie rekonstruują całe „bazowe pojęcie" 'równości' następująco (s. 63): „Wspólne (bazowe) elementy w rozumieniu 'równości' to pojmowanie 'równości' (1) jako zasady do praktykowania – postulatu, (2) odnoszonego do społecznego świata ludzi, tj. relacji między ludźmi i grupami ludzi, (3) odchodzenie od naturalnych różnic między ludźmi i nieczynienie – w pewnym określonym zakresie – różnic między nimi, (4) dlatego, że ludzie mają właściwą sobie godność, (5) dlatego, że ludziom przysługują jednakowe prawa, (6) dlatego, że nieczynienie różnic w pewnym zakresie jest dobre dla ludzi, przynosi pożytek społeczny".

W tej definicji, jak sami autorzy zauważają, niedoprecyzowany jest **zakres cech**, pod względem których mają nie być „czynione między ludźmi różnice" (np. płeć, wiek, religia, pochodzenie itp.).

Przedstawione przez autorów „bazowe pojęcie" jest jednak czymś innym, aniżeli proponowany przeze mnie wyjściowy inwariant pojęcia. Bazowe poję-

cie powstaje jako wynik analizy materiału SAT, stąd wprowadzone są do niego komponenty właściwe dla danego języka, które do wyjściowego inwariantu nie należą, jak np. elementy (4), (5) i (6), uzasadniające „nieczynienie różnic" i ocenę („pożyteczność" równości). To są elementy, które mogą różnić obrazy równości w poszczególnych językach. Notabene nie wydaje mi się słuszne oddzielenie elementów (4) i (5), tzn. „nieczynienia różnic ze względu na to, że ludzie mają godność" i „nieczynienia różnic ze względu na to, że ludziom przysługują jednakowe prawa". Godność to właśnie 'bezwzględna wartość człowieka', z której wynikają jednakowe przysługujące mu prawa.

Inwariant, który powinien stanowić punkt wyjścia rekonstrukcji obrazów charakterystycznych dla różnych języków i ich porównywania, dla pojęcia 'równości' ogranicza się, jak sądzę, do trzech pierwszych komponentów. Jest to: 'postulowana właściwość społeczności ludzkich, polegająca na zniesieniu (nieczynieniu) różnic między członkami tej społeczności', a już motywacja tego zniesienia różnic i jego waloryzowanie do inwariantu nie należą.

W sumie, analiza pojęcia 'równości' wskazuje dobitnie na konieczność wyróżnienia w badaniach porównawczych kilku etapów. Konieczne jest na wstępie zrekonstruowanie wspólnego inwariantu pojęciowego (identyfikującego obiekt, którego obrazy mają być w dalszych etapach rekonstruowane), następnie przyjrzenie się rozumieniu wybranego pojęcia w badanych językach na podstawie wspólnej bazy materiałowej, nienacechowanej stylowo (ccg) i rekonstrukcja jego obrazów (uwzględniająca także dane słownikowe, analizę pól leksykalnych, derywatów itp.), aż wreszcie, w wypadku pojęć „naideologizowanych", przebadanie ich rozumienia w różnych typach dyskursu.

Spójrzmy jeszcze pod kątem problemu rekonstruowania wyjściowego inwariantu na inne pojęcia opracowywane w ramach programu EUROJOS.[6]

Spośród pięciu badanych w pierwszym etapie pojęć dwa ('Europa' i 'dom') mają charakter bliski pojęciom konkretnym (odnoszącym się do przedmiotów konkretnych), a pozostałe ('wolność', 'praca' i 'honor') stanowią złożone konstrukty pojęciowe i poszukiwanie dla nich inwariantów nie jest łatwe. Przy bliższym oglądzie okazuje się jednak, że również te dwa na pozór konkretne pojęcia także wymagają doprecyzowań.

Wśród wymienionych wyżej pojęć jedynie 'Europa' da się określić najprecyzyjniej jako konkretny obiekt geograficzny, scharakteryzowany w przybliżeniu

[6] Dalsze moje uwagi mają jedynie na celu zilustrowanie postulatu poszukiwania inwariantu. Jako przykłady biorę pojęcia, które są już przedmiotem analizy i refleksji ze względu na to, że w odniesieniu do nich mamy więcej materiału do uogólnień. Jednakże moich uwag nie można traktować jako odpowiedzialnych propozycji, gdyż mają one jedynie charakter pewnych luźnych sugestii. Autorzy poszczególnych opracowań monograficznych (których tylko część została opublikowana) mają na temat analizowanych pojęć wiedzę nieskończenie większą od mojej i mogą z łatwością skorygować formułowane przeze mnie sugestie.

jako 'półwysep na północnym zachodzie największego lądu na kuli ziemskiej, zamieszkały głównie przez ludność o wspólnych korzeniach etnicznych (indoeuropejskich)'. Wszystkie rekonstruowane następnie (i porównywane) obrazy mentalne dotyczące kultury, obyczajów, waloryzowania Europy mają odniesienie do tej wspólnej podstawy geograficznej.

Pojęcie 'domu' jest znacznie trudniej definiowalne. Choć konkretne, jednakże wyróżnione ze względu na różnorakie funkcje denotowanego obiektu. Wprowadzanie do definicji 'domu' elementu 'budynek', charakterystyczne dla naszej kultury, okazuje się zupełnie nietrafne w stosunku do innych kultur (np. nomadów). Bardzo pouczające są pod tym względem artykuły zamieszczone w „Etnolingwistyce" 22.[7] Wydaje się, że wspólnym inwariantem, łączącym te wszystkie bardzo różnorodne odniesienia, mógłby być konstrukt pojęciowy o takiej mniej więcej postaci: 'miejsce (pomieszczenie), które ludzie zrobili w celu bezpiecznego przebywania w nim (zwłaszcza w nocy w czasie snu, w okresie wychowania potomstwa itp.)'. Być może to, co dodane w nawiasie, stanowi już nadmierne uszczegółowienie. Wątpliwość może budzić także podane w definicji określenie „zrobili": należy je rozumieć szeroko, także jako 'przystosowali do używania' (np. w przypadku zaadaptowania do mieszkania groty). Określenie „bezpieczny" oznacza tu 'chroniący przed zagrożeniem' zarówno ze strony natury (pogody, zwierząt), jak i innych sił zewnętrznych (np. ludzi).

Niezbędnym składnikiem pojęcia 'pracy' jest działanie człowieka. Ale czy wszelkie działanie? Małgorzata Brzozowska[8] w swoich studiach o językowym obrazie pracy przywołuje definicję ze słownika Doroszewskiego, podkreślającą wytwórczy charakter pracy: 'świadoma, celowa działalność człowieka, zmierzająca do wytworzenia (wyprodukowania) dóbr materialnych lub kulturalnych'. Ale czy nie jest pracą działanie lekarza w szpitalu czy urzędnika na poczcie, którzy nic nie „wytwarzają"? *Inny słownik języka polskiego* definiuje *pracę* prościej: 'działanie wymagające wysiłku, wykonywane w jakimś celu'. Ale czy rzeczywiście konieczny jest wysiłek (choć bardzo ważny, co pokazały prace M. Brzozowskiej, a co jest widoczne także w rosyjskim wyrazie *trud*), a ponadto czy dowolny cel wyznacza pracę? Nie byłoby odróżnienia od zabawy, np. wycieczki czy spaceru, które również mają cel i wymagają nieraz wysiłku. Być może w pojęciu 'pracy' jest jeszcze obecny pewien aspekt 'niezbędności do życia (utrzymania życia)': wytworzenia dóbr niezbędnych do zaspokojenia potrzeb witalnych lub

[7] Por. np. publikowane w 22. tomie „Etnolingwistyki" prace Niny Pawlak o języku hausa, Iwony Kraski-Szlenk o suahili, Macieja Klimiuka o nazwach domu w języku arabskim i Katarzyny Wyszpolskiej o języku japońskim.

[8] Por. np. M. Mazurkiewicz-Brzozowska, *PRACA. Wybrane warianty znaczenia słowa we współczesnej polszczyźnie i ich struktura kognitywna*, [w:] *Nazwy wartości*, Lublin 1993; Abramowicz, *WOLNOŚĆ*, [w:] *Nazwy wartości*, Lublin 1993.

zarobienia pieniędzy, które to zaspokojenie umożliwią. (Por. Pawłowe: „Kto nie pracuje, niech nie je"). Grupa turystów idących w góry nie pracuje, ale idący z nimi opłacany przewodnik wykonuje swoją pracę. Rozważanie tych wszystkich aspektów, nawet gdyby nie zostało ostatecznie uwzględnione w zrekonstruowanym inwariancie, wydaje się konieczne chociażby po to, ażeby móc je następnie dostrzec w analizowanym materiale różnych języków.

Z kolei 'wolność' denotuje najogólniej sytuacje, gdy człowiek nie jest ograniczony, może postępować zgodnie ze swoją wolą. 'Wolność' jest więc, najogólniej mówiąc, 'właściwością jednostek lub zbiorowości ludzkich, polegającą na braku ograniczeń, możliwości postępowania zgodnie ze swoją wolą'. Jeśli dotyczy to zbiorowości (narodu), wyrażane jest w polszczyźnie słowami: *niepodległość, niezawisłość*. Cały ten układ pokazują prowadzone i publikowane już częściowo prace o pojęciu 'wolności'.[9]

Wreszcie pojęcie 'honoru'. Odnosi się ono do pewnego atrybutu człowieka, jego postawy wobec samego siebie, poczucia własnej wartości, nakazującego postępować według określonych norm moralnych i obyczajowych i niegodzącego się na poniżanie ze strony innych. A więc z perspektywy naszych rozważań „ontologicznych" będzie to pewien wyróżniony pojęciowo stan psychiczny człowieka.

Przeprowadzone pobieżnie analizy miały na celu jedynie zilustrowanie drogi prowadzącej do wykrycia inwariantu pojęciowego, który powinien stanowić podstawę wszelkich rekonstrukcji JOS-ów, właściwych poszczególnym językom. Musi być bowiem pewna wspólna baza pojęciowa, łącząca te różnorodne sposoby ujmowania zjawisk świata, charakterystyczne dla poszczególnych języków, która zapewni ich porównywalność.

[9] Por. np. M. Abramowicz, *WOLNOŚĆ*, [w:] *Nazwy wartości*, Lublin 1993.

III. Dyskusje, polemiki

Maciej Abramowicz, Jerzy Bartmiński, Wojciech Chlebda
(Lublin, Warszawa, Opole)

Punkty sporne i bezsporne w programie EUROJOS: Odpowiedź na pytania i wątpliwości Profesor Jadwigi Puzyniny

Profesor Jadwiga Puzynina zgłosiła w numerze 22. „Etnolingwistyki" pytania i wątpliwości do naszego wspólnego krótkiego, ale poniekąd programowego, artykułu dotyczącego założeń programu „Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym".[1] Cenimy sobie bardzo ten głos, przyjmujemy go z uwagą i wdzięcznością, ale nie ze wszystkimi zaleceniami się zgadzamy.

Zanim przejdziemy do kwestii szczegółowych, chcemy przypomnieć, że cały program EUROJOS ma dwojaką funkcję i dwojaką wartość.

Po pierwsze, stawia on kilka konkretnych zadań i siłami jego realizatorów stara się je rozwiązać. Po drugie jednak, program ten równocześnie tworzy krajowe i międzynarodowe forum wspólnej refleksji nad pytaniami ogólniejszymi, istotnymi już nie tylko dla tego właśnie konkretnego projektu – „Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym" – ale dla badań etnolingwistycznych w ogóle. Są to (podejmowane już wielokrotnie, także na łamach „Etnolingwistyki", „czerwonej serii" lubelskiej i „białej serii" wrocławskiej „Język a Kultura") pytania o ontologiczny status JOS; o semantyczną spoistość narodowego JOS wobec współistnienia kilku, może nawet wielu, obrazów świata funkcjonujących w ramach tej samej wspólnoty; o relacje między potocznym a naukowym JOS; o zróżnicowanie bazy materiałowej mogącej być podstawą rekonstrukcji JOS; o metody i techniki wydobywania informacji etnolingwistycznie relewantnej i zarazem wiarygodnej z poszczególnych baz materiałowych itp.

Taki katalog „pytań głównych" powstaje od lat, w Polsce od wydania materiałów z pierwszej konferencji na temat językowego obrazu świata, zorganizowanej w Puławach w roku 1987, oraz opublikowania w roku 1990, kilkakrotnie potem wznawianego, pokonferencyjnego tomu *Językowy obraz świata*

[1] M. Abramowicz, J. Bartmiński, W. Chlebda, *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym. Założenia programu „A" (10 VI 2009)*, „Etnolingwistyka", 21, Lublin 2009, s. 341–342.

– po wydany właśnie w Opolu tom *Etnolingwistyka a leksykografia* (2010). To prawie ćwierćwiecze! Nasze propozycje w płaszczyźnie ogólnojęzykoznawczej korzystają z dotychczasowych przemyśleń. W momencie podjęcia prac na skalę ponadnarodową pojawiły się jednak nowe pytania i postulaty, więc niektóre wcześniejsze rozwiązania wymagają przemyślenia w perspektywie badań porównawczych. Tyle tytułem wstępu.

Ustosunkujemy się w kolejności do głównych zarzutów i sugestii Profesor Puzyniny. Ograniczymy się tu jednak tylko do kwestii konkretnych, których rozstrzygnięcie jest niezbędne dla dalszego procedowania w ramach projektu. Problemy ogólne (np. rozumienie znaczenia językowego, konotacji i sposobów jej ustalania, bazy semantycznej i profilowania bazowych pojęć w dyskursach, kwestia klasyfikacji wartości) były już wielokrotnie dyskutowane i ich rozstrzygnięcie może pozostać w gestii indywidualnych autorów.

Problem fragmentaryczności opisu

Napisaliśmy, że „celem projektu *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym* jest rekonstrukcja niektórych podstawowych, społecznie doniosłych pojęć funkcjonujących w szerokim obiegu społecznym i odzwierciedlających określoną dla danej społeczności (narodowej, ale nie tylko) wizję świata oraz jej system wartości" (ABC 2009, s. 341). Czy założona „fragmentaryczność" jest błędem? Naszym zdaniem jest koniecznością. Założenie, że zrekonstruujemy od razu pełny JOS, byłoby utopią, działamy jednak w myśl powiedzenia, że w kropli wody odbija się cały świat. Powiedziała kiedyś Anna Kamieńska o poezji Bolesława Leśmiana, że tak jak paleontolog z jednej kości prehistorycznego zwierza jest w stanie zrekonstruować cały jego szkielet, tak i badacz poezji powinien umieć z jednego wiersza odtworzyć cały system poetycki danego twórcy.

Mamy otóż nadzieję, że wybrane na początek do analizy pojęcia – DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR – staną się ową „kroplą" czy „kością", pozwalając na dotarcie do treści istotnych, relewantnych dla językowo-kulturowych wspólnot słowiańskich i w dalszej perspektywie – europejskich. A wszystkie dalsze rezultaty badań będą niewątpliwie relatywizowane do owych pięciu pojęć, są one bowiem bardzo silnie „usieciowione".

Pozostaje pytanie: jak dalece uprawniona jest generalizacja otrzymanych wyników? Czy wprowadzane w toku badań uogólnienia i konstrukty pojęciowe będą trafione, wiarygodne? Czy ekstrapolacje nie posuną się zbyt daleko? Z tym jest kłopot, to zawsze może być poddawane dyskusji, ale ten kłopot należy do uroków naszego zawodu, a świadomość istnienia podobnych pytań, wątpliwości i ograniczeń będzie nas, jak sądzimy, chronić od pospiesznych i nieuprawnionych sądów.

Przydatność ankiet i problem sposobu ich opracowania

Zakładamy, że podstawą rekonstrukcji JOS będą dane systemowe, tekstowe i ankietowe. Profesor Puzynina przed ankietami ostrzega, pisząc: „Żeby opis całych społeczeństw czy narodów był wiarygodny, wszelkie dane statystyczne muszą opierać się nie na amatorsko przeprowadzanych sondażach, ale na badaniach uwzględniających metody statystyki matematycznej, takie jak np. w pracach Jadwigi Sambor czy też w badaniach języka wartości Walerego Pisarka".

Postulat wiarygodności badań ma nadzwyczajną wagę nie tylko w odniesieniu do ankiet, ale także słowników, tekstów i może w pierwszym rzędzie korpusów (jak pokazało spotkanie warszawskie w grudniu roku 2009). We wszystkich wypadkach chodzi o kwestię reprezentatywności próbek materiałowych, metody ich obiektywnej i metodycznej analizy, weryfikowania hipotez metodami statystycznymi itp.

W badaniach EUROJOS zastosujemy przećwiczoną już ankietę ASA – zarówno jej sformułowania, jak i sposób obróbki danych.[2] Podtrzymujemy więc oba zasadnicze postulaty – co do doboru grupy i co do sformułowania pytania i metod opracowania wyników.

W kwestii doboru respondentów Profesor Puzynina sugeruje, by na wzór ankiet socjologicznych badać przekrojowo „świadomość językową całego społeczeństwa". W naszym projekcie tego nie przewidujemy. Nam chodzi o coś innego: o komparację międzykulturową i międzyjęzykową, a nie o pokazanie wewnątrzjęzykowej czy wewnątrzwspólnotowej dyferencjacji świadomościowej. Dla porównań międzyjęzykowych zaś mamy prawo wybrać jedną, w miarę reprezentatywną grupę respondentów – jedną, ale taką samą dla różnych języków i krajów. Dlaczego wybór pada na studentów? Z trzech powodów. Po pierwsze, jest to wybór realistyczny, bo realizacja takiego planu badań pozostaje w zasięgu możliwości naszych i naszych zagranicznych współpracowników. Po drugie, idziemy tu za przykładem badań amerykańskich prowadzonych od lat 30. ubiegłego wieku (Katza i Brally'ego 1933) oraz niemieckich (Sodhiego i Bergiusa 1953), którzy badali po 100 studentów; wyniki takich badań uznawano za wystarczająco wiarygodne dla dokonywania zestawień międzynarodowych (tak postępowało liczne grono badaczy stereotypów w różnych krajach). Po trzecie,

[2] O założeniach programu badań ASA zob. w tomie *Język, wartości, polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, opracował zespół w składzie: Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Małgorzata Brzozowska, Irina Lappo, Urszula Majer-Baranowska, Beata Żywicka, pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, Lublin 2006, Wydawnictwo UMCS, stron 632. Recenzując ten tom do druku sama Profesor Puzynina uznała go za „duże osiągnięcie badawcze, zawierające bardzo wiele treści istotnych nie tylko dla językoznawstwa, ale również dla socjologii, politologii, antropologii, kulturoznawstwa, historii idei."

porównanie wyników ankietowania dwóch 100-osobowych, różnych, bo niezależnych od siebie grup studentów, pokazało wystarczająco dużo zbieżności, by uznać wielkość próby za wystarczającą.

Jeśli chodzi o sposób opracowania wyników, metody statystyczne zastosowane w raporcie z badań ASA 1990 i 2000 uważamy za w pełni wiarygodne. Raport ów, opublikowany we wspomnianym tomie *Język, wartości, polityka*, profesor Walery Pisarek – autorytet w tego typu badaniach – uznał w swojej recenzji za „inspirujący metodologicznie" i mający „sumienną oprawę statystyczną" (zob. „Zeszyty Prasoznawcze" 2006, nr 3–4).

Przydatność korpusów

Przydatność korpusów językowych do badań (etno)lingwistycznych jest bezdyskusyjna, wymaga jednak orientacji nie tylko w typach korpusów i rodzajach informacji, jakie każdy typ korpusu zawiera, ale także w sposobach „wyczytywania" tych informacji z korpusów i interpretacji otrzymywanych danych. Istnieją korpusy zamknięte, ale istnieją też korpusy półotwarte (wyszukiwarki typu www.szukacz.pl) i otwarte, czyli przestrzeń Internetu; są korpusy zrównoważone i oportunistyczne; są korpusy jednojęzyczne i wielojęzyczne (równoległe) itd. Dla celów naszych badań potrzebna jest swego rodzaju metodologia, a na początek może nawet prosta instrukcja wykorzystywania ich dla założonych celów. Korpusy same w sobie są określonymi zbiorami tekstów i niczym więcej, trzeba więc wiedzieć, jakie rodzaje pytań im „zadać". Jeśli w programie badań międzyjęzykowych korpusowe analizy pięciu pojęć EUROJOS-u mają być porównywalne, potrzebne są zbiory wyjściowych pytań ukierunkowujących analizy korpusowe i zapewniających im, by tak rzec, kompatybilność z rezultatami operacji na pozostałych bazach materiałowych. O ile w tradycji literaturoznawczej metodologia pracy z tekstami kształtowała się dziesięcioleciami (jeśli nie stuleciami), o tyle te specyficzne skupiska tekstów, jakimi są korpusy, stanowią w pracy (etno)lingwistów zjawisko wciąż jeszcze stosunkowo nowe. Zdajemy sobie sprawę z tego, że stworzenie wiarygodnych metod pracy z korpusami jest dla etnolingwistyki zadaniem do pilnego odrobienia.

Współczesność czy historia?

Profesor Puzynina pisze: „Należy wydzielać część materiału poświadczającą tylko historię rozwoju językowego obrazu charakterystycznego dla danego słowa, a odrębnie tę, która ukazuje obraz współczesny."

Nie sądzimy, żeby w naszym programie wyodrębnianie części diachronicznej i synchronicznej było zasadne. Taki postulat jest trudny czy zgoła niemożliwy do zrealizowania, bo współczesny obraz języka jest wynikiem nieprzerwanego

rozwoju, wypadkową całej historii ewolucji semantycznej, która żyje w języku współczesnym jako dziedzictwo jego przeszłości. Będziemy się koncentrować na tym, co mamy dziś – ale w nawiązaniu do Norwidowej zasady, iż „przeszłość – jest to dziś, tylko cokolwiek dalej". Dziś – to uobecniona, przywołana z dali przeszłość.

Ile synonimów i antonimów?

Dwa pytania Profesor Puzyniny: „Jak daleko ma sięgać ich opracowywanie, czy np. obok *wolności* równie szczegółowo ma być potraktowana *swoboda*, a obok *domu – rodzina*"? oraz: „Jak mają być opracowywane antonimy oraz znaczenia danego słowa przynależne już do innych pól semantycznych, np. *dom* jako 'budynek'?" prowadzą do pytania ogólnego: „czy – lub w jakim (wymagającym wyraźnego określenia) stopniu – opracowywane będą **pola semantyczno-leksykalne**, do których należą wytypowane do badań słowa"? już znalazły wstępną odpowiedź w przedstawionych próbnych analizach.[3] Tak, pełny opis oparty na zasadach definicji kognitywnej wymaga usytuowania hasła (leksemu i pojęcia) w całej sieci relacji semantycznych.

Przydatność słowników ogólnych języka narodowego

Profesor Puzynina pyta nas, czy mamy na myśli „same wyrazy hasłowe z definicjami znaczeń, czy także materiał przykładowy"? Jak chcemy traktować podziały na znaczenia? Widzi „potrzebę poprawiania w kolejnym wydaniu danego słownika podziałów znaczeniowych i/lub definicji zawartych w tym słowniku".

Nasz stosunek do słowników jest pozytywno-krytyczny, o czym wielokrotnie pisaliśmy. Generalnie biorąc, nie będziemy dążyli do „poprawiania" słowników, choć wiele ich ustaleń uważamy za subiektywne, wymagające krytycznej lektury. Nie rozwijamy tu tej kwestii, gdyż wiele istotnych uwag przynosi w tym zakresie tom *Etnolingwistyka a leksykografia*, którego autorzy na swój sposób odpowiedzieli już na zgłaszane przez Prof. Puzyninę wątpliwości.

Problem rozumienia stylu potocznego

Profesor Puzynina uważa za „kontrowersyjne" uznanie stylu potocznego za centralną odmianę języka, którą należy brać pod uwagę w planowanych badaniach komparatystycznych.

Tu w grę wchodzi inne rozumienie terminów „potoczność" i „styl potoczny" – wąsko stylistyczne (to tradycja warszawska) lub antropologiczne (koncepcja

[3] Propozycje dla współpracowników naszego programu przedstawił J. Bartmiński w książce *Językowe podstawy obrazu świata* (Lublin 2006, III wydanie 2009) oraz *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics* (London 2009).

opolsko-lubelska). My proponujemy, by styl potoczny rozumieć jako „najpowszechniejszy instrument społecznego porozumiewania się", a więc wariant standardowy języka narodowego, będący np. przedmiotem nauczania w ramach lektoratów za granicą. Niskie rejestry stylu potocznego nie są dla niego najbardziej reprezentatywne, ważniejszy jest rejestr neutralny, bo to on jest „najpowszechniejszym instrumentem społecznego porozumiewania się". W takim rozumieniu potoczności mieści się zarówno *dom, honor, wolność, Europa*, jak *chałupa, szpan, luz i frajda*. Nie będziemy natomiast wchodzić w teksty specjalistyczne (w obecne w nich terminy i definicje), bo nie spełniają one postulatu porównywalności.

Jak rozumieć *tertium comparationis*?

Zarzut „odejści[a] od znaczenia terminu *tertium comparationis*[4], jakie od dawna utrwaliło się w badaniach teoretycznoliterackich i językoznawczych" wydaje się niesłuszny, w badaniach etnolingwistycznych bowiem chodzi nie o wyłącznie literaturoznawcze rozumienie terminu, lecz o „element wspólny", który stanowi podstawę porównania i zapewnia porównywalność opisów prowadzonych na materiale różnych języków. Może to być „element" i semantyczny, i metodologiczny, może to być także wspólny wariant języka (wariant standardowy, który określamy jako potoczny, obiegowy, najpowszechniejszy). A „schemat dyskursywny", w którego przydatność w planowanych badaniach Profesor Puzynina powątpiewa, był i jest (w różnych postaciach i wariantach) stosowany co najmniej od czasów etnografii mówienia Della Hymesa do rozwiązywania bardzo różnych zadań badawczych, wszędzie i zawsze okazując swoją przydatność. Schemat ów można przy tym rozumieć zarówno jako bardzo konkretny instrument opisu, jak i ogólną zasadę metodologiczną także w międzyjęzykowych badaniach etnolingwistycznych, zapewniając im owo *tertium* – jednakową płaszczyznę odniesienia.

Mając nadzieję, że przynajmniej w jakiejś części uszczegółowiliśmy i wyjaśniliśmy nasze założenia badawcze. Wyrażamy przeświadczenie, że przyjęte przez nas podstawy teoretyczne oraz przedstawione propozycje metodologiczne, dyskutowane w czasie pięciu konferencji EUROJOS (o których więcej zob. w artykule sekretarza konwersatorium, dr Iwony Bielińskiej-Gardziel w tym numerze „Etnolingwistyki") dzięki dodatkowym uwagom Profesor Jadwigi Puzyniny i Profesor Renaty Grzegorczykowej będą mogły zostać przyjęte jako wspólny

[4] Termin używany w artykułach Bartmińskiego i Chlebdy (*Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka" 20, s. 11–27) oraz Bartmińskiego i Żuka (*Pojęcie* Równości *i jego profilowanie we współczesnym języku polskim*, „Etnolingwistyka" 21, s. 47–67).

mianownik dla dalszych prac zespołowych w ramach konwersatorium EUROJOS. W najbliższym czasie propozycje *sui generis* instrukcji zostaną przedstawione zespołom podejmującym prace nad pięcioma zeszytami tematycznymi (DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR/GODNOŚĆ). A niezależnie od tych kroków praktycznych, konwersatorium EUROJOS staje się forum wymiany myśli i refleksji o problemach dla (etno)lingwistyki najistotniejszych.

IV. Recenzje i omówienia

Pojęcie godności w perspektywie porównawczej

Christine Baumbach, Peter Kunzmann (red.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München: Herbert Utz Verlag 2010, 324 s.

Książka *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich* (*Würde – dignité – godność – dignity. Godność człowieka w międzynarodowej perspektywie porównawczej*), opublikowana w 2010 roku w niemieckim wydawnictwie Herbert Utz Verlag, to jedenasty tom serii wydawniczej *ta ethika*[1], publikującej teksty naukowe – monografie i prace zbiorowe – z zakresu etyki filozoficznej i teologicznej w ujęciu zarówno synchronicznym, jak i diachronicznym. Opracowanie jest owocem konferencji *„Die Würde des Menschen ist unantastbar" – ein Sonderweg im internationalen Vergleich?* (*„Godność człowieka jest nienaruszalna" – odrębna droga* [niemieckiego słowa *Würde* – M.G.] *w międzynarodowej perspektywie porównawczej?*), która odbyła się w dniach 28–30 stycznia 2009 roku w Uniwersytecie Friedricha Schillera w Jenie w ramach finansowanego przez VolkswagenStiftung trzyletniego projektu badawczego *Würde ist nicht dignitas* (*Würde to nie dignitas*).[2]

Tytułowe zagadnienie badawcze – godność człowieka, a także godność rozumiana szerzej, odniesiona do innych organizmów żywych (w szczególności roślin i zwierząt), stanowiła we wcześniejszych latach przedmiot szczegółowych analiz pracowników powstałego w 2002 roku Centrum Etyki – organizatora przywołanej konferencji – oraz Katedry Etyki Stosowanej Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie, podejmowanych w dialogu z naukowcami z kraju i z zagranicy. Rezultatem tej współpracy są liczne publikacje autorskie oraz prace zbiorowe (głównie z zakresu bioetyki i biotechnologii) dostępne na niemieckim rynku wydawniczym, poświęcone zagadnieniu szeroko rozumianej godności[3] (dostęp: grudzień 2010).

[1] Wykaz tytułów poszczególnych tomów serii *ta ethica* znajduje się na ostatniej stronie omawianej publikacji oraz na stronie internetowej wydawnictwa Herbert Utz Verlag http://www.utzverlag.de/shop.php?rid=107 (dostęp: grudzień 2010). Zgodnie z zapowiedzią wydawcy kolejny, dwunasty tom serii *ta ethica* poświęcony wolności nauki miał ukazać się w marcu 2011 roku.

[2] Projekt *Würde ist nicht Dignitas* zainicjowany został przez Nikolausa Knoepfflera i Petera Kunzmanna – profesorów filozofii z Katedry Etyki Stosowanej Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie. Finansowany był przez VolkswagenStiftung w ramach inicjatywy *Deutsch plus – Wissenschaft ist mehrsprachig* (*Niemiecki na plus – nauka jest wielojęzyczna*). Szerzej na temat inicjatywy *Deutsch plus...* zob. http://www.volkswagenstiftung.de/foerderung/herausforderungen/deutsch-plus-wissenschaft-ist-mehrsprachig.html i http://www.uni-due.de/imperia/md/content/water-science/ws0910/deutsch_plus_-_wissenschaft_ist_mnehrsprachig.pdf (dostęp: grudzień 2010). Więcej na temat projektu *Würde ist nicht Dignitas* zob. http://www.volkswagenstiftung.de/foerderung/herausforderungen/deutsch-plus-wissenschaft-ist-mehrsprachig/bewilligungen–2008.html i http://www.ethik.uni-jena.de/de/index.php?option=com_content&view=article&id=63&Itemid=5 (dostęp: grudzień 2010).

[3] Są to takie pozycje książkowe, jak: *Menschenwürde in der Bioethik* (*Godność człowieka w bioetyce*) (2004) autorstwa Nikolausa Knoepfflera, *Die Würde des Tieres – zwischen Leerfor-*

Inicjatorom projektu *Würde to nie dignitas* oraz redaktorom omawianej publikacji przyświecało założenie, że pojęcie WÜRDE zajmuje szczególne miejsce w kulturze i języku niemieckim (w porównaniu z jego obcojęzycznymi ekwiwalentami – francuskim DIGNITÉ, polskim GODNOŚĆ i angielskim DIGNITY), na co miała ogromny wpływ XX-wieczna historia Niemiec, a przede wszystkim doświadczenia narodowego socjalizmu. To one doprowadziły m.in. do tego, że to właśnie w Niemczech, w przeciwieństwie do innych krajów, godność człowieka została znacząco „dowartościowana" i po zakończeniu II wojny światowej uzyskała uprzywilejowaną pozycję w zapisach ustawy zasadniczej RFN z 1949 roku, zajęła również centralne miejsce we współczesnym niemieckim dyskursie prawnym i moralnym. Pytania, na jakie próbowali odpowiedzieć uczestnicy spotkania w Jenie (istotne również z językoznawczego punktu widzenia!), dotyczyły następujących kwestii: Czy niemieckie pojęcie WÜRDE może zostać przetłumaczone dosłownie na inne języki, nie tracąc przy tym nic ze swego znaczenia? Czy dokonując tłumaczenia słowa *Würde* na *dignité*, *godność* czy *dignity*, tłumacz zachowuje każdorazowo to samo znaczenie? W jakim stopniu niemieckie pojęcie WÜRDE zajmuje miejsce szczególne? Czy istnieją „niemieckie konotacje godności" niespotykane w innych językach? (por. *Przedmowa*, s. 9).

Prezentowany tom to zbiór czternastu tekstów (artykułów, szkiców problemowych i esejów), poprzedzonych przedmową autorstwa Christine Baumbach i Petera Kunzmanna z Katedry Etyki Stosowanej Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie, napisanych w języku niemieckim, francuskim i angielskim, poświęconych rozumieniu godności głównie jako kategorii prawnej, wartości i zasadzie konstytucyjnej, ujętej w aspekcie międzynarodowym, a zarazem interkulturowym i interdyscyplinarnym. Autorzy tekstów to naukowcy z trzech ośrodków akademickich w Niemczech (Uniwersytetu Friedricha Schillera w Jenie, Uniwersytetu w Bonn i Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt-Ingolstadt), a także znawcy problematyki z Polski, Francji, Szwajcarii i Kanady. Są wśród nich specjaliści z zakresu (bio)etyki, prawoznawstwa, filozofii (prawa), a także socjologii i językoznawstwa (indoeuropeistyki).

Artykuł wstępny autorstwa Petera Kunzmanna *Godność – niuanse i warianty jednego uniwersale*[4] omawia uniwersalne znaczenie godności w skali narodowej – niemieckiej i międzynarodowej, które wyraża się m.in. poprzez częste przywoływanie tego terminu we współczesnym dyskursie filozoficznym, moralnym i etycznym, jak również poprzez jego obecność w ważnych dokumentach (m.in. w Traktacie Lizbońskim). Zdaniem badacza, terminologia niemiecka przypisuje pojęciu WÜRDE, w przeciwieństwie do innych obszarów językowych, szczególne znaczenie zarówno w sensie „rangi, ważności", jak i „treści semantycznej, intensji". WÜRDE (zwłaszcza MENSCHENWÜRDE – godność człowieka) jest pojęciem kluczowym, które zespala ze sobą takie dziedziny wiedzy, jak filozofia, teologia, medycyna i prawoznawstwo, pozostaje podstawową kategorią nauki normatywnej, wykracza jednak poza kontekst *stricte* naukowy i „kieruje" również niemieckim dyskursem medialnym i politycznym. Pojęcie to pojawia się w dysku-

mel und Prinzip (*Godność zwierzęcia – między frazesem a zasadą*) (2007) Petera Kunzmanna, *Wie die Würde gedeiht – Pflanzen in der Bioethik* (*Jak wzrasta godność – rośliny w bioetyce*) (2008) autorstwa Sabine Odparlik, Petera Kunzmanna i Nikolausa Knoepfllera, *Die Würde der Pflanze. Ein sinnvolles ethisches Prinzip im Kontext der Grünen Gentechnik?* (*Godność rośliny. Sensowna zasada etyczna w kontekście zielonej inżynierii genetycznej?*) (2010) Sabine Odparlik oraz prace zbiorowe *Menschenwürde im interkulturellen Dialog* (*Godność człowieka w dialogu interkulturowym*) (2005) pod redakcją Anne Siegetsleitner i Nikolausa Knoepfllera oraz *Eine Würde für alle Lebewesen?* (*Godność dla wszystkich istot żywych/żyjących?*) (2007) pod redakcją Sabine Odparlik i Petera Kunzmanna. Szerzej na temat tych publikacji zob. http://www.ethik.uni-jena.de/de/index.php?option=com_content&view=article&id=9&Itemid=10.

[4] Tytuły artykułów podaję w polskim tłumaczeniu.

sjach poświęconych najróżniejszym sprawom, jak m.in. eutanazja, ochrona embrionów, zakaz stosowania tortur i jest przy tym rozważane na wszelkie możliwe sposoby. Autor zwraca uwagę, że w perspektywie historycznej godność człowieka odnotowana zostaje w Konstytucji Republiki Weimarskiej z 1919 roku, a na związek tego terminu z prawami człowieka wskazywał już w XVIII wieku F. Schiller. Wiek XVIII to również okres, w którym niemieckie *Würde* zostaje wypełnione nową treścią, jest swoiście używane, inaczej niż w oświeceniu zachodnioeuropejskim, w którym *dignity* czy *dignité* ukierunkowane były raczej na rzymskie rozumienie słowa *dignitas*. Podwaliny pod współczesne rozumienie godności położył I. Kant, który rozpatrywał godność człowieka jako „status moralny osoby". Osobliwością niemieckiego obszaru językowego jest, w przeciwieństwie do dyskursu anglosaskiego, uznanie godności osoby za wartość podstawową i „nierozporządzalną", natomiast – w przeciwieństwie do języka francuskiego – zakres znaczeniowy pojęcia jest rozszerzony i godność odnosi się również do świata zwierząt.

Dwa kolejne artykuły autorstwa Rosemarie Lühr *Pojęcia-wartości w językach indoeuropejskich w Europie* i Jörga Oberthüra *Normy i wartości w porozumiewaniu się między wschodnią i zachodnią Europą – aspekty socjologicznej analizy dyskursu* prezentują godność jako podstawowe pojęcie-wartość w języku niemieckim na tle innych języków europejskich.

Po naszkicowaniu założeń i celu zainicjowanych przez siebie projektów badawczych, Rosemarie Lühr przedstawia tabelarycznie zbiór przykładowych czterdziestu pięciu pojęć-wartości, stanowiących przedmiot analizy porównawczej, wspólnych dla jedenastu języków indoeuropejskich[5], a następnie przywołuje pojęcie GODNOŚCI CZŁOWIEKA, które w filozofii i etyce idealizmu łączy się ściśle z pojęciem WOLNOŚCI (niem. FREIHEIT). I to właśnie niemieckie pojęcie WOLNOŚCI staje się przedmiotem szczegółowej analizy językoznawczej w aspekcie współczesnym i historycznym. Wśród cech prototypowych wolności, wyodrębnionych na podstawie zebranego materiału tekstowego, na szczególną uwagę zasługują zdaniem badaczki następujące, z pozoru sprzeczne, cechy: 'połączona z większą (formalną, społeczną, polityczną, prawną) równością' i 'połączona z mniejszą (ekonomiczną) równością' oraz 'indywidualna' i 'grupowa'. Stereotypowymi wyobrażeniami wolności są z kolei m.in. wolność wewnętrzna, zewnętrzna, pozytywna i negatywna, które zostają dodatkowo uszczegółowione. W aspekcie historycznym znaczenie wyjściowe wolności 'nietykalny, ponieważ wolny' wynika ze znaczenia etymologicznego 'należący do swoich, których się lubi, chroni i strzeże i którzy, jak ja sam, są niezależni, nie są więc niewolnikami'. W następnej kolejności autorka omawia odpowiedniki niemieckiego słowa *Freiheit* w innych językach europejskich. Przeprowadzona analiza prowadzi m.in. do wniosku, że zachowany we współczesnym pojęciu WOLNOŚCI podział na wolność zewnętrzną i wewnętrzną został utrwalony już w przywołanych podstawach etymologicznych wyrazów nazywających wolność i ukazuje tę wspólną europejską wartość jako dziedzictwo kulturowe.

Dalsze artykuły (autorstwa prawoznawców) koncentrują się m.in. wokół rozumienia pojęcia GODNOŚCI w podstawowych dokumentach z zakresu prawa międzynarodowego (Marine Durand *Szkic o godności człowieka w ramach Unii Europejskiej*), interpretacji rozumienia godności jako przewodniej zasady konstytucyjnej (Krystian Complak *Ranga i znaczenie godności człowieka w polskiej konstytucji* oraz Tade M. Spranger *Pojęcie GODNOŚCI w niemieckiej konstytucji*) oraz związku godności człowieka z takimi pojęciami, jak WINA i KARA, ujętej również jako „dobro prawne" podlegające ochronie (Udo Ebert *Godność człowieka w niemieckim prawie karnym*).

Spośród wymienionych tytułów na uwagę zasługuje artykuł Krystiana Complaka, znawcy polskiego prawa konstytucyjnego, który przeczy tezie o wyjątkowości niemieckiego poję-

[5] Niemieckiego, polskiego, litewskiego, rosyjskiego, ukraińskiego, rumuńskiego, albańskiego, greckiego, angielskiego, francuskiego i hiszpańskiego.

cia WÜRDE. Zdaniem autora, nie ma na świecie konstytucji, która, jak ustawa zasadnicza RP z 1997 roku, podkreślałaby tak dobitnie znaczenie godności człowieka i wynosiła to pojęcie do rangi wartości absolutnej. Powołując się na zapisy konstytucji (w szczególności na artykuł 30) Complak stwierdza, że godność człowieka jest 1) „przyrodzona", co oznacza, że jest ona wartością niezależną, człowiek posiada godność na mocy przynależności do rodzaju ludzkiego, 2) „niezbywalna", a więc niestopniowalna i niepodzielna, człowiek sam nie może zrzec się swojej godności. Zgodnie z zapisami polskiej ustawy zasadniczej godność jest „źródłem" wszystkich praw i wolności człowieka, podlega „bezgranicznej" ochronie ze strony władz państwowych i lokalnych i nie może zostać ograniczona nawet w przypadku wprowadzenia stanu wyjątkowego. Utrwalony w polskiej konstytucji „rodzaj godności człowieka" to tzw. „godność ontologiczna" przynależna każdej osobie. Można ją określić jako „świętość" tej osoby. Ma ona swoje uzasadnienie w prawie naturalnym. W dalszej części autor ustosunkowuje się krytycznie do rozstrzygnięć Trybunału Konstytucyjnego, który formułując wykładnię prawa powołuje się często na godność człowieka, traktując to pojęcie jako swego rodzaju „retoryczny ozdobnik".

Inny krąg zagadnień poruszają teksty poświecone rozumieniu godności we współczesnej bioetyce (Roberto Andorno *Znaczenie pojęcia GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ w międzynarodowej bioetyce*; Martin O'Malley *Godność w amerykańskiej debacie bioetycznej: konieczność użycia Würde*). W tym kontekście interesujący również dla językoznawców może okazać się artykuł Christine Baumbach *Würde to nie dignité: porównanie niemieckich i francuskich wypowiedzi Rad ds. Etyki*[6] *pod kątem rozumienia pojęcia GODNOŚCI*. Zasadnicze pytanie brzmi: czy w debatach bioetycznych *dignité* wyraża rzeczywiście to samo, co *Würde*? Okazuje się, że nie, a możliwe ekwiwalenty dla słowa *Würde* mogłyby stanowić często używane w wypowiedziach gremiów francuskich słowa *intégrité* ('nienaruszalność', przy czym *intégrité* powinna gwarantować ochronę pojedynczego człowieka i jego nienaruszalność cielesną) i *altérité* ('odmienność'). *Dignité*, używane w języku prawnym, odnosiłoby się raczej do idei/ideału bycia człowiekiem, do tego, co czyni człowieka człowiekiem.

Refleksja filozoficzna ma z kolei na celu m.in. przybliżenie rozumienia godności człowieka na gruncie filozofii E. Lévinasa (Thomas De Koninck *Godność osoby ludzkiej i etyka*) oraz św. Tomasza i I. Kanta (Marek Piechowiak *W poszukiwaniu filozoficznego uzasadnienia godności człowieka u Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*), co w drugim przypadku pozwala autorowi wyciągnąć wniosek, że to Tomasza z Akwinu, a nie Kanta, należy uznać za „ojca" współcześnie funkcjonującej kategorii godności, opartej na szczególnej w porównaniu z innymi bytami indywidualności człowieka.

Reasumując, publikacja *Würde – dignité – godność – dignity. Godność człowieka w międzynarodowej perspektywie porównawczej* to publikacja wartościowa również z lingwistycznego punktu widzenia, która może zaciekawić zarówno językoznawców zajmujących się znaczeniową stroną języka, jak i tłumaczy. Niewątpliwym atutem książki jest zwrócenie uwagi na osobliwości i różnice w rozumieniu pojęcia GODNOŚCI w czterech językach europejskich (niemieckim, angielskim, francuskim i polskim), a także przedstawienie rozbieżności, jakie zaznaczają się w sposobach rozumienia takich słów, jak *Würde*, *dignité*, *godność* i *dignity* w naukowym języku specjalistycznym (prawniczym i filozoficznym). Wydaje się jednak, że prawdziwe bogactwo znaczeniowe pojęcia GODNOŚCI w różnych językach europejskich mogłaby dać całościowa analiza językoznawcza (wykorzystująca trzy typy źródeł: dane systemowe, ankietowe i tekstowe), przeprowadzona w oparciu o założenia semantyki kognitywnej z zastosowaniem definicji kognitywnej oraz profilowania pojęć.

Monika Grzeszczak

[6] Mowa o niemieckiej Radzie Narodowej ds. Etyki oraz francuskim Narodowym Komitecie Konsultacyjnym ds. Etyki.

Uczucia na warsztacie lingwisty

Agnieszka Mikołajczuk, *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe *Semper*, 2009, 357 s.

Głównym polem pracy badawczej Agnieszki Mikołajczuk jest semantyka, a osią tematyczną, wokół której przez kilka lat autorka konsekwentnie rozwija swoje analizy i refleksje, są **uczucia, ich konceptualizacja i obraz językowo-kulturowy**. Autorka ma na swoim autorskim koncie cenioną książkę *Gniew we współczesnym języku polskim. Analiza semantyczna* wydaną w roku 1999. Po dziesięciu latach ukazuje się jej kolejna ważna **książka pt. *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie.***

Uczucia pozytywne, w przeciwieństwie do negatywnych, nie cieszyły się wcześniej (jako mniej „podstawowe" od negatywnych i ewolucyjnie późniejsze) zbyt dużym zainteresowaniem badaczy. Agnieszka Mikołajczuk tę lukę wypełniła, dała bardzo solidną lingwistyczną, nowocześnie pomyślaną monografię konceptosfery RADOŚCI w języku polskim, opartą na gruntownej, dobrze przemyślanej metodycznie analizie bogatego materiału polskiego.

Metodologicznie warszawska autorka przedłuża w obu swoich pracach koncepcje i metody warszawskiej (Grzegorczykowa) i canberskiej (Wierzbicka) szkoły semantycznej, wyrosłej z założeń strukturalistycznych, ale też w szerokim zakresie czerpie z amerykańskiego kognitywizmu (Lakoff, Langacker) i – w pewnym zakresie – polskiej i rosyjskiej lingwistyki antropologiczno-kulturowej (Nowakowska-Kempna, Pajdzińska, Apresjan). Łączy podejście strukturalistyczne z kognitywistycznym.

Już w rozprawie ***Gniew we współczesnym języku polskim. Analiza semantyczna*** (1999) systematycznie i przejrzyście przedstawiła tezy i założenia kognitywizmu w opozycji do językoznawstwa tradycyjnego. Podkreślała, że choć w pracach Lakoffa ta opozycja jest wyostrzana, to „w praktyce badawczej okaz[yw]ało się, że odrzucenie dorobku semantyki strukturalnej w całości jest niemożliwe i niepotrzebne, ponieważ pewne rozwiązania przez nią zaproponowane weszły już na stałe do nauki". Zaliczyła tu zwłaszcza podstawową tezę de Saussure'a o „strukturze języka jako systemie znaków i łączących je relacji". Kognitywizm uwzględnia jednak także psychologiczny kontekst języka i pyta o „realność psychologiczną" systemu. Przedstawiając język emocji i językowy obraz uczucia gniewu, szła torem wyznaczonym przez Lakoffa i Kövecsesa, także A. Wierzbicką, A. Pajdzińską i I. Nowakowska-Kempną. Analiz dokonała na podstawie rzeczowników z grupy 'gniewu' (*gniew, gniewać się, rozgniewany* itd.) i 'złości' (*złość, zły, złościć się, złośnik* itd.). Wyróżniła centrum i peryferie obu klas leksykalno-semantycznych wedle 6 kryteriów: produktywności, funkcjonowania w funkcji definiensów, „nienacechowania", „emocjonalnej jednoznaczności", „pierwszego znaczenia", „spójności obrazowania"; dokonała też najważniejszych ustaleń dotyczących parametryzacji językoznawczego opisu uczuć (pojęcie 'czucia', przyczyna i skutek zdarzenia; wartościowanie/ocena; czynnik wolitywny; czynnik intelektualny, charakterystyka czasowa, zróżnicowanie intensywności i głębokości uczuć; podmiot i obiekt uczucia). Podstawą materiałową rozprawy były opracowania leksykograficzne i prace językoznawcze oraz teksty zaczerpnięte z kartotek słownikowych (PWN i własnej) dokumentujących polszczyznę po roku 1918. W opisach leksykograficznych brała pod uwagę budowę słowotwórczą i konteksty leksykalno-składniowe, często wykraczające poza granice jednego zdania.

Wszystkie te wcześniejsze ustalenia teoretyczne i metodologiczne wykorzystane w kolejności także w ostatnio wydanej książce, uległy jednak znacznemu poszerzeniu ilościowemu i pogłębieniu, zostały rozwinięte jakościowo (m.in. dzięki uwzględnieniu bogatego w przykłady korpusu tekstów PWN) i rzucone na szersze tło teoretyczne i humanistyczne.

Książka jest zbudowana logicznie i harmonijnie. Po 17-stronicowym „Wprowadzeniu" (s. 7–23), które wyjaśnia cel i zakres badań, następują trzy części zasadnicze, z których pierwsza omawia obszernie i wnikliwie psy-

chologiczne, filozoficzne i językoznawcze badania nad uczuciami; druga przedstawia strukturę uczuć z rodziny radości, a trzecia, zasadnicza i najobszerniejsza (s. 135–322) przynosi analizy i interpretacje słownictwa przynależnego do konceptosfery RADOŚCI w polszczyźnie. Celem części III było nie tylko pokazanie bogactwa nazw (*radość, szczęście, cieszenie się, uciecha, zadowolenie, uniesienie, przyjemność*...), ale przede wszystkim analiza odpowiadających im subtelnych rozróżnień semantycznych. Cel ten został bez wątpienia osiągnięty. W skład tej trzeciej wchodzą dwa świetnie napisane rozdziały syntetyzujące, z których jeden pokazuje analizowane leksemy z rodzin leksykalnych 'cieszenia się' i 'radości' na tle innych nazw czynności z grupy radości, drugi – kulturowe uwarunkowania uczuć. Ostatnie strony tego zamykającego książkę rozdziału sygnalizują nowe, interdyscyplinarne, ogólnohumanistyczne perspektywy badań porównawczych nad nazwami uczuć w różnych językach.

Zespół pojęć leżący u podstaw rozprawy to pojęcia zaczerpnięte zarówno z tradycji badań semantyczno-strukturalnych, jak też – w mniejszym jednak zakresie – z nowych koncepcji kognitywistycznych. Ramy teoretyczne rozprawy wyznacza kognitywistyczna koncepcja językowego obrazu świata rozumianego jako utrwalona w języku interpretacja rzeczywistości, dostępna poprzez dane systemowe i definicje leksykograficzne oraz teksty (czerpane z Korpusu). Autorka nie korzysta z badań eksperymentalnych, z metod kwestionariuszowych (ankietowych), wydaje się nie mieć zaufania do ankiet (choć powołuje się na takie ankietowe badania przeprowadzane przez socjologów!). W sferze teoretycznej przyjmuje, że za faktami językowymi kryją się „scenariusze doznań psychicznych, czyli modele uczuć kojarzone w umysłach mówiących z określonymi leksemami" (s. 15). „Modele" te są „wyidealizowanymi strukturami pojęciowymi", „prototypowymi, schematycznymi reprezentacjami przeżyć psychicznych, aktualizowanymi każdorazowo w umysłach mówiących". Informacje składające się na taki „model" są „powiązane z różnymi domenami poznawczymi zaangażowanymi w rozumienie pojęć". „Poszczególne aspekty (parametry) sytuacji radości oraz samego uczucia |...| są przywoływane w odmiennych kontekstach, składając się na różnie profilowane modele radości". Założeniem rozprawy było oparte na kognitywizmie przekonanie o istnieniu korelacji między uczuciami a ich konceptualizacją i werbalizacją, bliskie temu, co w swoich pracach reprezentuje Anna Wierzbicka.

Samo tytułowe pojęcie RADOŚCI zostało zinterpretowane w kategoriach pola leksykalno-semantycznego, traktowanego jako swoista, hierarchicznie zbudowana „konceptosfera". Została ona precyzyjnie opisana w części II, gdzie (tabela na s. 112) wyróżniono 5 poziomów kategoryzacji, z zastosowaniem specjalnego sytemu terminów i technik zapisu:

I – „poziom" UCZUĆ (POZYTYWNYCH);

II – „rodzina" RADOŚCI / „rodzina" MIŁOŚCI;

III – „grupy leksykalne" NADZIEI, RADOŚCI, ULGI, PRZYJEMNOŚCI, DUMY, ZACHWYTU;

IV –„rodziny leksykalne", symbolizowane przez nazwy uczuć wiązane z uogólnionymi pojęciami i dlatego zapisywanymi w łapkach: 'radość' 'cieszenie się', 'uciecha', 'wesołość', 'zadowolenie', 'szczęście', ...;

V – „pojedyncze leksemy i szczegółowe pojęcia odpowiadające ich znaczeniom": *radość, radosny, radośnie, radować się, uradować się, uradowany...; wesoły (wesół), wesoło, wesołość, wesolutki, wesolutko, weselić się, poweselеć, rozweselony...*

Te rozróżnienia i taka konwencja zapisu: leksemy pisane *kursywą*, pojęcia symbolizowane przez nazwy językowe w łapkach (np. 'radość'), pojęcia z poziomu ponadleksykalnego – WERSALIKAMI, są przestrzegane konsekwentnie w całej rozprawie. Już to klarowne uporządkowanie pola semantycznego RADOŚCI stanowi samo w sobie osiągnięcie naukowe. Jakkolwiek autorka nie ustala teoretycznie, który z tych pięciu poziomów ma status poziomu bazowego („basic level" Eleonory Rosch), to jednak koncentrując w rozprawie uwagę na dwu ostatnich pozwala domyślać się, że byłby nim któryś z ostatnich (raczej IV niż

V), a do miana „poziomu bazowego" z pewnością nie aspirowałby poziom I i chyba też nie II, które są typowymi „superkategoriami", a więc konstruktami raczej badaczy niż użytkowników standardowego języka. Trzy najwyraźniej wyodrębnione poziomy to zatem (I–II), (III–IV) i V.

W kolejności do opisu poszczególnych pojęć autorka stosuje precyzyjny aparat pojęciowy oparty na kategoriach „aspektu" i „modelu". Jako „aspekty" w procesach konceptualizacji uczuć (idąc torem przetartym przez wielu badaczy, zwłaszcza Apresjana i Wierzbicką, których prace dokładnie omawia na s. 68–102) wyróżnia kolejno podmiot uczucia; przyczynę (bodziec wywołujący) uczucia; cechy uczucia (dalej uwzględnia się stopniowalność, intensywność, głębokość, zakres i charakterystykę czasową), jego zewnętrzne objawy. Różne charakterystyki w ramach „aspektów" i zróżnicowany dobór i hierarchizowanie aspektów dają podstawę do wyróżnienia w kolejności kilku „modeli" poznawczych uczucia RADOŚCI. Wyróżniono ich siedem. Są to:

– RADOŚĆ „reaktywna" czyli radość z czegoś, uczucie o dużej intensywności i wyrazistych objawach, któremu bliskie jest „racjonalne" ZADOWOLENIE;

– RADOŚĆ „czynnościowa", która rodzi się wskutek działań aktywnego podmiotu, np. *radość tworzenia, uniesienie, entuzjazm*;

– RADOŚĆ „zmysłowa" – doznawana przez podmiot, który rejestruje przyjemne wrażenia, kiedy *coś cieszy czyjeś oczy, radość podniebienia*;

– RADOŚĆ „ludyczna" czyli *radość zabawy*, często doświadczana przez podmiot zbiorowy;

– RADOŚĆ „na tle komizmu" – rozbawienie, wesołość wywołane przez coś, co podmiot uważa za śmieszne;

– RADOŚĆ „bez wyraźnej przyczyny" – *pogodny, radosny, wesoły nastrój*;

– SZCZĘŚCIE „trwałe"- uczucie głębokie, uznawane za najwyższy cel i wartość, do której się dąży.

Odbiega od wymienionych „modeli" radość z cudzego nieszczęścia (*Schadenfreude*) i radość „ofiarna", przeżywana przez podmiot mimo własnego cierpienia, najbardziej zdaniem niektórych badaczy chrześcijańska, od której autorka oddziela radość „masochistyczną" i „sadystyczną".

W najobszerniejszej części III rozprawy autorka poddaje oglądowi i weryfikacji wskazane aspekty, modele i warianty uczuć, wykorzystując obficie fragmenty tekstów czerpanych z korpusu. Cytaty zwykle są dość długie, potwierdzają tezę, że znaczenie słowa daje się w pełni uchwycić i analizować dopiero na tle szerszego kontekstu zawierającego informacje o sytuacji emocjonalnej. Analizy są klarowne, wnikliwe i wyczerpujące. Perfekcyjne.

Dane tekstowe zostały zaczerpnięte z *Korpusu Języka Polskiego* PWN liczącego – w czasie gdy autorka z niego korzystała – około 40 milionów słów tekstowych. Autorka poddaje dane korpusowe m.in. charakterystyce statystycznej (jest to stała procedura w badaniach ankietowych) i traktuje (słusznie) wysoką frekwencję pewnych leksemów i ich połączeń kontekstowych jako pomocniczy wskaźnik utrwalenia w systemie. Przypomina przy tym opinię de Saussure'a, że granice między tym, co systemowe, a tym, co okazjonalne, są płynne, że proces konwencjonalizacji form wyrazu podlega stopniowaniu.

Lektura książki budzi też refleksje natury metodologicznej Pewne kwestie warte są dyskusji.

Pytanie pierwsze dotyczy dwu fundamentalnych dla rozprawy pojęć modelu i profilowania, o czym już wspomniano wyżej. Na ile wyróżnione „modele" uczuć są przez badacza z materii językowej rekonstruowane, wydobywane drogą analizy semantycznej danych leksykalnych, na ile zaś istnieją „przedjęzykowo", są założone z góry, przyjęte z zewnątrz, niezależnie od języka, jako wzorce doświadczeniowe rozpoznane przez zaawansowanych w badaniach uczuć psychologów – i do nich, do gotowych wzorców słowa-nazwy są odsyłane, przez językoznawców, którzy przyjmują perspektywę onomazjologiczną? Oto jest pytanie.

Autorka deklaruje się jako „badacz semantyki nazw uczuć w języku polskim" (s. 33), ale kiedy pyta np. o to, „jaką rolę odgrywają poszczególne modele w kształtowaniu ogólnego

obrazu radości w związku z zastosowaniem różnych jednostek leksykalnych w wypowiedzi" (s. 132), powstaje wrażenie, że po pierwsze – zakłada niezależność wiedzy o uczuciach i wyróżnionych modeli od języka, por. np. zdanie: „Z bogatej wiązki modeli uczuć, które obejmuje *radość*, leksemy *rozradowanie* i *radocha* wybierają [...] tylko niektóre modele i realizują je w tekstach" (s. 292); w podobnym duchu przy omawianiu przymiotników *radosny i wesoły* stwierdza, że „istotne jest pytanie o najwyraźniejsze, najczęściej przywoływane przez każdy z nich modele uczucia" (s. 297). Gotowe modele? Istniejące niezależnie od języka?

Po drugie – wychodzi w analizie nie od języka, by zmierzać do obrazu uczuć, lecz odwrotnie – postępuje od rozpoznanych przez psychologów modeli, zmierzając do ich eksponentów językowych, inaczej mówiąc, przyjmuje nie perspektywę semazjologiczną („co znaczą słowa"), lecz onomazjologiczną („jak są językowo oddawane uczucia?"). Takie ujęcie relacji „model uczucia" ↔ „nazwa uczucia" nie jest wystarczająco przekonująco uzasadnione, bo, jak stwierdza sama autorka, „interpretacja psychologiczna nie musi być zgodna z językowym obrazem pojęć" (s. 105).

Są dwie istotne kwestie teoretyczne i metodologiczne, związane z wyborem ujęć semazjologicznego bądź onomazjologicznego, które w części analitycznej rozprawy nie znalazły jednoznacznego rozstrzygnięcia. Jest to po pierwsze samo rozumienie „profilowania" (i zamienne jego używanie z terminem „modelowanie"; podobnie jest z użyciem „profilu" i „modelu"), po drugie rozumienie podmiotu wypowiedzi (podmiotu profilującego). Obie te kwestie wiążą się zresztą z sobą. Bez odpowiedzi pozostaje w rozprawie pytanie: Czy profilowanie polega na wyborze gotowego modelu, czy raczej na kształtowaniu obrazu (budowaniu modelu) za pomocą środków językowych, które niosą określone informacje i odnoszą charakterystyki do określonych aspektów uczuć?

Rozumienie samego profilowania zostało w książce odesłane do klasycznej definicji Langackera[1], ale w istocie, gdy mowa o profilowaniu, autorce wcale nie chodzi o uwydatnianie („podświetlanie") elementu szerszej bazy, lecz o wybór aspektów, ich hierarchizowanie i sposób ich wypełnienia, a więc o rozumienie odpowiadające koncepcji profilowania w „szkole lubelskiej"[2], co powinno być zasygnalizowane i może nawet bibliograficznie potwierdzone.[3]

Autorka, pisząc o profilowaniu, pomija też z zasady nadawcę wypowiedzi, czyli podmiot dokonujący operacji profilowania, przedstawia profilowanie zasadniczo jako bezosobowe: „czasowniki refleksywne [...] profilują domenę UCZUCIA" (s. 136) „leksemy profilują obraz" (s. 213), „leksemy wybierają modele" (s. 292) itp. Gdzie się podział człowiek, *homo loquens*, podmiot profilujący (nie podmiot samego uczucia, bo ten w analizach jest obecny)? Gubi się w ten sposób podmiotowy charakter profilowania.

W warstwie dokumentacyjnej pracy pewnym niedostatkiem jest niepodawanie przy tekstach dokładniejszych metryk, tj. informacji o autorze, roku zapisu i charakterze gatunkowym. Jest to do pewnego stopnia luka samej bazy (*Korpusu* PWN). Brak autoryzujących teksty metryk tłumaczy do pewnego stopnia pomijanie pytania o podmiot profilujący, pytania o to, kto, w imię jakich wartości i z jaką intencją, wybierał z bazowego wyobrażenia te, a nie inne aspekty i w kolejności – szczegółowe cechy.

[1] „Wyróżnienie danego elementu lub podstruktury z bazy, w taki sposób, że ów element uzyskuje szczególny status" (Ronald Langacker, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, Lublin 2005, s. 172).

[2] Por. tom *Profilowanie pojęć*, Lublin 1993.

[3] Na te różnice zwracała w swoim czasie uwagę Renata Grzegorczykowa w artykule pt. *Profilowanie i inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia*, w tomie: *Profilowanie w języku i w tekście*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Tokarskiego, Lublin 1998, s.12; szerzej o tym U. Majer-Baranowska, *Dwie koncepcje profilowania pojęć w lingwistyce*, „Etnolingwistyka", 16, 2004, s. 85–109.

Jeden z problemów wysuniętych przez autorkę rozprawy do rozwiązania kryje się w pytaniu o centralny lub peryferyjny status analizowanych uczuć. Autorka uznaje, że „ścisłe centrum kategorii" tworzą „jednostki z rodzin leksykalnych 'radości' i 'cieszenia się'" (s. 131), podczas gdy rodziny 'zadowolenia', 'szczęścia', 'wesołości' i 'przyjemności' znajdują się w tle. Model radości „reaktywnej" uznaje za „najbardziej prototypowy model RADOŚCI". Twierdzenie to można by uznać za udowodnione, gdyby nie brak konfrontacji z konkurencyjnym pojęciem stojącym u podłoża rodziny leksykalnej *wesoły / (roz) weselić (się) / wesołość / wesele*. Sądzę, że rodzina ta również może aspirować do pozycji centralnej w całej konceptosferze RADOŚCI. Dowodzili tego w swojej rozprawie Swietłana i Nikita Tołstojowie, piszący o centralnej w kulturze słowiańskiej pozycji pojęcia *wesela* (*weselić się*, *wesoły*) związanego z siłą życiową, zdrowiem, rozkwitaniem i płodnością oraz świętowaniem.[4] Rodziny leksykalnej *wesela / weselenia się / wesołości* autorka chyba nie docenia.

Nie docenia też (kiedy odwołuje się do słowników) poznańskiego 50-tomowego *Praktycznego słownika współczesnej polszczyzny* pod red. Zgółkowej, a niektóre sądy autorki (np. o braku parametrów sytuacji emocjonalnej i typie podmiotu przeżyć w przypadku definiowania *radochy*, s. 217) byłyby formułowane ostrożniej, trafniej, gdyby skorzystała z definicji podawanych w tym słowniku.

Te krytyczne uwagi w niczym nie umniejszają bardzo wysokiej oceny książki. Rozprawa Agnieszki Mikołajczuk jest pozycją naukową wybitną i może być wzorem dla podobnych tematycznie opracowań.

Jerzy Bartmiński

Mity o różnicach języka kobiet i mężczyzn

Cameron Deborah, *The myth of Mars and Venus. Do men and women really speak different languages?*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 196 s.

Deborah Cameron, autorka wielu znanych prac z zakresu językoznawstwa płci (*gender linguistics*)[1], profesor uniwersytetu w Oksfordzie z zakresu komunikacji językowej, tym razem napisała książkę odbiegającą od jej wcześniejszych publikacji. Tematyka wprawdzie ta sama, lecz w tym przypadku adresatem są nie tylko językoznawcy, ale szeroki krąg czytelników zainteresowanych zachowaniami językowymi kobiet i mężczyzn. Należy bowiem wyjaśnić, iż w krajach zachodnich badania nad relacją między językiem a płcią prowadzone są intensywnie już od ponad 40 lat, a ich spopularyzowane i uproszczone wersje, sprzedawane w milionach egzemplarzy, cieszą się wielkim zainteresowaniem. Niektóre z nich doczekały się druku także i w Polsce, np. książki Debory Tannen[2], zaś inne, np. Johna Graya[3], odbiły się u nas szerokim echem. To właśnie

[4] W rozprawie *Kul'turnaja semantyka slavjanskogo *vesel-*, w tomie: N. I. Tolstoj, *Jazyk i narodnaja kul'tura*, Moskva 1995, s. 289–316.

[1] W języku polskim nie ma dokładnego odpowiednika terminu *gender*, które obejmuje swoim zakresem zarówno płeć biologiczną, kulturową, jak i rodzaj gramatyczny. Z tego względu niektórzy polscy językoznawcy stosują termin *językoznawstwo genderowe*.

[2] Tannen Deborah, *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Warszawa 1994, W.A.B; Tannen Deborah, *Co to ma znaczyć? Jak style konwersacyjne kobiet i mężczyzn wpływają na to, kto jest wysłuchany, kto zbiera laury i co jest zrobione w pracy*, przeł. Agnieszka Sylwanowicz, Poznań 1997, Zysk i S-ka.

[3] Gray John, *Men are from Mars, Women are from Venus* [Mężczyźni są z Marsa, kobiety są z Wenus], New York 1992, Harper Collins.

z tymi i podobnymi pracami oraz zawartymi w nich twierdzeniami, według których w sposobie komunikowania się kobiet i mężczyzn zachodzą zasadnicze różnice o podłożu genetycznym, utrudniające albo wręcz uniemożliwiające prawdziwe porozumienie między nimi. Cameron podejmuje ostrą polemikę. Nawiązując do tytułu książki Johna Graya, określa je ogólnym mianem mitów o Marsie i Wenus i oskarża o nienaukowość, brak należytego oparcia w badaniach empirycznych, wybiórczość w doborze faktów w celu udowodnienia z góry przyjętej tezy i zwiększenia atrakcyjności prezentowanych wywodów. Zdaniem autorki, publikacje tego typu prowadzą do zafałszowania rzeczywistości i, co gorsza, mają negatywne skutki dla relacji między kobietami i mężczyznami. W niektórych przypadkach mogą nawet stanowić uzasadnienie działań dyskryminujących ludzi ze względu na ich płeć.

Warto wyjaśnić, iż w ramach lingwistyki płci można wyróżnić dwa główne obszary badawcze. Pierwszy z nich dotyczy obrazu kobiet i mężczyzn zawartego w języku[4], drugi zaś skupia się na różnicach w językowym komunikowaniu się przez obie płcie. To właśnie ta ostatnia kwestia, dominująca w badaniach zachodnich w ostatnich trzech dekadach, stanowi przedmiot rozważań Debory Cameron. W jej przekonaniu powszechny sposób myślenia o niej w znaczącym stopniu został ukształtowany przez te publikacje, które starają się wykazać całkowitą odmienność obu sposobów komunikowania się i udowodnić, że różnice dominują nad podobieństwami, gdyż kobiety i mężczyźni są diametralnie różnie ukształtowani, zarówno fizycznie, jak i psychicznie, jak gdyby pochodzili z odrębnych planet: oni z Marsa, one z Wenus. Co więcej, jak twierdzą Moir i Jessel[5] w *Płci mózgu*, nawet struktura tego najważniejszego ze wszystkich organów wykazuje zróżnicowanie ze względu na płeć.[6] Nic zatem dziwnego, że kobiety i mężczyźni nie potrafią się ze sobą należycie porozumieć, gdyż każda płeć posługuje się językiem w inny sposób. Można nawet uznać, że są to w istocie dwa odrębne języki: wenusjański i marsjański. Ten pierwszy, używany przez kobiety, cechuje, między innymi, empatia wobec rozmówców oraz chęć nawiązania i podtrzymania kontaktu z nimi (styl kooperacyjny), łatwość wysłowienia się, gadatliwość, intymność, prywatność i brak asertywności, ten drugi, oparty na chęci osiągnięcia dominacji i podkreślenia własnej pozycji oraz niezależności (styl konfrontatywny), służy głównie wymianie informacji, ma charakter relacjonujący i przypomina język wystąpień publicznych.

Zdaniem Cameron, te szeroko rozpowszechnione poglądy są błędne, czyli, używając jej terminologii, stanowią mit, a właściwie całą grupę mitów, mających niewiele wspólnego z naukowo udowodnionymi faktami. Wywodzą się one ze stereotypów kulturowych i przyczyniają się do ich wzmocnienia oraz utrwalenia. Jak wykazują psychologowie, stereotypy, będące uogólnionymi sądami na temat np. grup ludzi, spełniają istotną funkcję w społeczeństwie, gdyż to przez ich pryzmat często interpretujemy świat. Celem autorki jest wyjaśnienie mechanizmów kryjących się za owymi kulturowymi stereotypami i weryfikacja ich prawdziwości. Ze względu na obecność wielu elementów omawianych koncepcji również w polskiej kulturze popularnej, publikacje wymienionych powyżej prac w Polsce, jak też na fakt, że kwestia różnic między płciami fascynuje wielu ludzi, warto przyjrzeć się niektórym z owych mitów oraz argumentacji zastosowanej przez autorkę.

Mit 1. Język mężczyzn jest bardziej bezpośredni, dosadny i wulgarny niż język ko-

[4] Tej tematyki dotyczy m. in. książka M. Karwatowskiej i J. Szpyry-Kozłowskiej *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*, Lublin 2005, Wydawnictwo UMCS. Badania nad komunikacją językową kobiet i mężczyzn nie są w Polsce rozwinięte.

[5] Moir Anne, Jessel David, *Płeć mózgu. O prawdziwej różnicy między mężczyzną a kobietą*, przeł. Nina Kancewicz-Hoffman, Warszawa 1993, Państwowy Instytut Wydawniczy.

[6] Cameron potwierdza istnienie uwarunkowanych płcią różnic neurologicznych – posługując się mową, mężczyźni aktywują lewą półkulę, kobiety lewą i część prawej – brak jednak dowodów, iż wpływa to na komunikację językową.

biet. Cameron twierdzi, że takie uogólnienie jest błędne, gdyż istnieją kultury, w których jest odwrotnie. Przytacza tu przykład językowych obyczajów panujących w miejscowości Gapun w Papui Nowej Gwinei, gdzie to właśnie kobiety znane są z używania wulgarnego języka, którego nie stosują mężczyźni. Istnieje tam zwyczaj wygłaszania, a właściwie wykrzykiwania przez żony (tak, aby słyszeli to wszyscy sąsiedzi) długich tyrad, nazywanych *kros*, pod adresem swoich mężów, którzy dopuścili się jakichś przewinień. Są one pełne wulgaryzmów, dosadnych określeń i najbardziej wyszukanych obelg. Owych tyrad nie wolno przerwać ani na nie reagować. Należy ich wysłuchać do końca, pod groźbą zastosowania rękoczynów. Mężczyźni z kolei unikają wulgarnego i bezpośredniego języka, lubując się w eufemizmach, niedopowiedzeniach oraz innych subtelnych środkach stylistycznych. Innymi słowy, w Gapun to język mężczyzn jest 'kobiecy', a język kobiet 'męski'. Podobne cechy charakteryzują język obu płci na Madagaskarze.

Cameron upatruje przyczynę powyższego błędnego twierdzenia w oparciu badań nad komunikacją językową między płciami na białej klasie średniej w krajach zachodnich, z której to grupy społecznej wywodzi się zarówno większość badaczy, jak i badanych. Mylnie uogólniają oni obserwacje dotyczące własnego środowiska na kobiety i mężczyzn w ogóle nie uwzględniając faktu, że inne grupy społeczne, etniczne czy kulturowe mogą kierować się całkowicie innymi zasadami i obyczajami.

Mit 2. Kobiety mówią więcej niż mężczyźni. Cameron wykazuje, że taki pogląd nie jest wcale obiektywną prawdą, lecz wynika z wybiórczego potraktowania rezultatów różnych eksperymentów, które często są ze sobą sprzeczne. Jedne dowodzą, że kobiety są bardziej gadatliwe, inne, że mężczyźni, a jeszcze inne, że nie ma istotnych różnic w tym względzie. Na przykład, według najnowszych badań prowadzonych w USA z udziałem ponad tysiąca studentów, zarówno przebadani mężczyźni, jak i kobiety używają średnio ok. 16 000 słów dziennie.

Jednakże, zdaniem Cameron, wielu autorów wybiórczo traktuje wyniki badań eksperymentalnych, skupiając się na tych, które dowodzą istnienia znaczących różnic w komunikacji językowej kobiet i mężczyzn, gdyż stwierdzenie, że ich brak lub że są niewielkie, jest o wiele mniej ciekawe niż przeciwny pogląd. Innymi słowy, wartość komercyjną posiada jedynie teza o istnieniu różnic, a nie podobieństw między płciami. Według Cameron (s. 38) „the truth is that the truth is boring – differences between sexes are more interesting than similarities" [prawda jest taka, że prawda jest nieciekawa, a różnice między płciami są bardziej interesujące niż podobieństwa].

Cameron zwraca także uwagę na zależność ilości wypowiadanych słów od wielu różnych czynników. Mężczyźni, którzy dominują w polityce i sferze społecznej, częściej zabierają głos na forum publicznym. Na płaszczyźnie prywatnej często zaznacza się przewaga werbalna kobiet ze względu na ich większy udział w życiu rodzinnym. Istotna jest także wiedza o przedmiocie dyskusji. I tak zazwyczaj kobiety mają dużo więcej do powiedzenia na temat prowadzenia domu czy wychowania dzieci, a mężczyźni na temat sportu czy motoryzacji. Inaczej ujmując, nie można formułować ogólnych sądów bez uwzględnienia szeregu uwarunkowań danego zjawiska.

Mit 3. Kobiety używają języka w sposób kooperatywny, mężczyźni w sposób konfrontatywny, tj. kobiety na ogół starają się okazywać rozmówcom empatię, nie przerywać wypowiedzi innych, dążą do zgody i harmonii, starają się podtrzymać rozmowę np. za pomocą pytań, podczas gdy mężczyźni na ogół dążą do osiągnięcia i utrzymania dominującej pozycji w interakcji z innymi poprzez częste przerywanie rozmówcom, zaprzeczanie im i wygłaszanie kontrowersyjnych sądów. Cameron, opierając się na badaniach empirycznych różnych autorów, dowodzi, że twierdzenia tego typu są daleko idącymi uproszczeniami, gdyż wymienione tu zachowania językowe w znaczącym stopniu zależą nie od płci rozmówców, ale od różnych innych czynników: kontekstu sytuacyjnego, wzajemnych relacji między nimi, a zwłaszcza miejsca uczestników w hierarchii służbowej i wynikającej z tego struktury władzy. I tak, przełożeni przerywają pod-

władnym znacznie częściej niż ci drudzy tym pierwszym, bez względu na płeć. Stwierdzony przez innych badaczy fakt częstszego przerywania wypowiedzi innych osób przez mężczyzn nie wynika zatem z ich płci, ale z faktu, że to oni częściej pełnią funkcje kierownicze i z tego względu łatwiej takie zachowania zaobserwować.

Cameron dowodzi zatem, że większość obiegowych poglądów na temat komunikacji językowej kobiet i mężczyzn jest uproszczona, nie uwzględnia złożoności relacji między językiem a płcią oraz licznych czynników, które na nią wpływają (takich jak wiek, grupa społeczna i etniczna, narodowość, wykształcenie, miejsce zamieszkania, zawód, religia, sytuacja komunikacyjna, jej uczestnicy i relacje między nimi, etc.), a także – co bardzo istotne – pomija znaczące różnice istniejące w obrębie jednej płci. Jej zdaniem (s. 55): „any claim about men and women that ignores the existence of differences within each group is bound to oversimplify the picture, because it is taking a telescope to something that needs to be examined with a microscope" [‘każde twierdzenie o mężczyznach i kobietach, które pomija istnienie różnic w obrębie tych grup, musi stanowić znaczące uproszczenie, ponieważ oznacza ono używanie teleskopu do badania czegoś, co wymaga mikroskopu’].

Zdaniem Cameron, mity o Marsjanach i Wenusjankach, posługujących się całkowicie odmiennymi językami, są nie tylko fałszywe, ale też szkodliwe dla obu płci. Na przykład, w Stanach Zjednoczonych kobiety są chętniej przyjmowane do pracy przez firmy oferujące usługi i sprzedaż towarów przez telefon, gdyż panuje przekonanie, iż wykazują one więcej empatii wobec rozmówców i lepiej się z nimi komunikują, co prowadzi do dyskryminacji mężczyzn w tym zawodzie. Z kolei w sprawach o gwałt czy molestowanie seksualne kobiet często używany jest argument o niezrozumieniu przez oskarżonego intencji napastowanej, która mówiąc ‘nie’, jego zdaniem miała na myśli ‘tak’. Skoro kobiety i mężczyźni komunikują się inaczej, takie nieporozumienia nie są czymś zaskakującym i powinno się to uznać za okoliczność łagodzącą.

Należy dodać, iż celem autorki nie jest całkowite zanegowanie istnienia różnic w języku kobiet i mężczyzn, lecz jasne oddzielenie faktów od fikcji, a za tę ostatnią uważa ona zwłaszcza tezę o biologicznym determinizmie owych różnic. Dowodzi przekonująco, że nasza komunikacja językowa uwarunkowana jest przede wszystkim, a może wyłącznie kulturowo. To właśnie kultura danego społeczeństwa lub grupy społecznej kształtuje przyjęte w nim rozumienie męskości i kobiecości oraz ich atrybuty, a wśród nich zachowania językowe obu płci. Innymi słowy, zdaniem Cameron, ani mężczyźni nie są z Marsa, ani kobiety z Wenus, lecz wszyscy jesteśmy Ziemianami posługującymi się jednym językiem z wieloma jednakże odmianami.

Książka Debory Cameron została napisana z prawdziwą pasją i zacięciem polemicznym, z wielkim zaangażowaniem w opisywaną problematykę. Jest przy tym interesująca i prowokująca do myślenia. I chociaż z wieloma poglądami autorki można polemizować, nie sposób nie zgodzić się z jej obserwacjami dotyczącymi mechanizmów powstawania współczesnych mitów. Cameron znakomicie pokazuje, jak wiele popularnych prac, które kształtują nasze potoczne myślenie, a nawet działanie, powstaje opierając się na nikłej bazie empirycznej, jak powierzchowne są wnioski wysnuwane na tej podstawie i jak chęć osiągnięcia sukcesu komercyjnego często niestety bierze górę nad naukowo potwierdzonymi faktami.

Jolanta Szpyra-Kozłowska

Semantyczne badania porównawcze

Pojęcie – słowo – tekst, red. Renata Grzegorczykowa i Krystyna Waszakowa, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008, 289 s.

Z inicjatywy Renaty Grzegorczykowej w środowisku naukowym Uniwersytetu Warszawskiego, we współpracy z zagranicznymi ośrodkami naukowymi (Czech, Rosji, Ukrainy i Szwecji), przez wiele lat prowadzono badania porównawcze nad wybranymi polami leksykalno-semantycznymi. Program, zatytułowany *Porównawcza semantyka leksykalna*, oficjalnie zakończono w roku 1999, lecz popularność poruszanej w jego ramach problematyki po tym czasie wcale nie zmalała – przeciwnie, liczba publikacji dotyczących semantyki leksykalnej, w szczególności porównawczej, stale rośnie i rozszerza się o nowe problemy. Świadczy o tym ukazanie się tomu *Pojęcie – słowo – tekst*, pod redakcją naukową Renaty Grzegorczykowej i Krystyny Waszakowej.

Zbiór jest rezultatem konferencji zorganizowanej w czerwcu 2006 roku w Warszawie przez Instytut Języka Polskiego UW oraz współpracujące z nim inne ośrodki naukowe, w tym wypadku głównie Katedrę Bohemistyki Uniwersytetu Karola w Pradze. Recenzowane wydawnictwo charakteryzuje różnorodność podejmowanych zagadnień, ale także niejednorodność metodologiczna. Najpopularniejsze, a więc najciekawsze dla badaczy z tego środowiska, okazują się analizy pragmatyczno-kognitywne, wykorzystujące podejście konceptualne do odpowiedzi na pytania kluczowe dla językoznawstwa kognitywnego: w jaki sposób ludzie rozumieją poszczególne słowa i wyrażenia językowe, do jakich pojęć się one odnoszą oraz jakie fragmenty rzeczywistości się w nich utrwaliły?

Rozważania na ten temat rozpoczyna esej Ireny Vaňkovej, w którym autorka opisuje funkcjonowanie pojęcia 'oszczerstwa' / 'pomówienia', w mniejszym stopniu także 'plotki', w opozycji do 'dobrego imienia' / 'dobrej opinii' w języku czeskim. Skontrastowanie tych pojęć oraz przedstawienie warunków fortunności ich zaistnienia w świadomości społecznej owocują ciekawą analizą, dodatkowo wzbogaconą przedstawieniem prototypowego obrazu 'oszczerstwa' / 'pomówienia' w *Opowiadaniach ze starej Pragi* J. Nerudy. Postrzeganie świata w Czechach przybliża także artykuł *O ruchu człowieka*, w którym poddawane są analizie czasowniki oznaczające ruch człowieka w przestrzeni poziomej. Autorka, Lucie Saicová-Římalová, opisuje horyzontalne przemieszczanie się człowieka nie tylko w przestrzeni fizycznej, ale stawia również pytanie o metaforyczny obraz badanego zjawiska, stosując schemat wyobrażeniowy RUCHU PO DRODZE. Oba eseje, przetłumaczone na język polski przez Krystynę Waszakową i Annę Jakubowską, a następnie zamieszczone w recenzowanym tomie, są doskonałym punktem wyjścia do badań porównawczych.

Kolejny sposób, w jaki językoznawcy odpowiadają na pytanie o naturę zjawisk językowych, to analiza podobieństw i różnic w konceptualizacji tych samych pojęć w różnych językach. W tym nurcie mieści się artykuł Anny Krzyżanowskiej. Autorka analizuje pojęcia centralne, należące do pola semantycznego 'smutku', ujmując je w perspektywie polsko-francuskiej. Pojęcie 'smutku', łączące się w polskim obrazie świata z uczuciami zdecydowanie negatywnymi, w języku francuskim jest oceniane jako inspirujące i wzbogacające. Badania tego rodzaju uświadamiają, jak bardzo nasz obraz świata zdeterminowany jest przez kulturę, w której żyjemy. Z tego powodu na szczególną uwagę zasługuje wielostronna analiza Agnieszki Mikołajczuk, opisująca konceptualizację radości i szczęścia w języku polskim, angielskim i niemieckim. W swoim szkicu Mikołajczuk opiera się na materiale korpusowym, łączy podejście leksykalne z podejściem konceptualnym oraz analizę ilościową z analizą jakościową. Jak twierdzi, są to badania pilotażowe i mają na celu zbadanie efektywności tego typu komparatystycznego ujęcia.

W tomie *Pojęcie – słowo – tekst* zamieszczono także wyniki badań pragmatyczno-kognitywnych, równie inspirujących jak badania porównawcze, ale prowadzonych jedynie

na materiale języka polskiego. Monika Pietrucha, na podstawie danych ankietowych i analizy współczesnych tekstów, przybliża znaczenia leksemów związanych z pojęciem 'tolerancji' w polszczyźnie i określa ramy interpretacyjne głównego z nich. Badaczka zwraca szczególną uwagę na wariantywność rozumienia 'tolerancji' i zabarwienia aksjologicznego tego pojęcia, zależną od tego, kto używa leksemów do niego się odnoszących. Uwagę wielu badaczy przykuwa mechanizm metafory, jej rekonstrukcja i poszukiwanie cech konotacyjnych, które motywują jej powstanie. W istotę semantycznych mechanizmów metafory wnikały między innymi wymienione wyżej Lucie Saicová-Římalová czy Agnieszka Mikołajczuk, ale prac o takiej tematyce znajdziemy w pierwszej części tomu o wiele więcej.

Marta Falkowska analizuje sposób konceptualizacji jednego z najbardziej podstawowych pojęć aksjologicznych, a mianowicie 'winy'. Koncentruje się na metaforze – WINA TO CIĘŻAR. Z kolei analizę niektórych metaforycznych użyć przymiotników *sztywny*, *giętki*, *elastyczny* odnajdziemy w tekście Renaty Bronikowskiej. Według Bronikowskiej, leksemy, będące nazwami cech bezpośrednio dostępnych doświadczeniu, stanowią grupę semantyczną szczególnie podatną na procesy metaforyzacyjne. Natomiast zagadnieniom związanym z poznawczą funkcją metafory poświęciła swój artykuł Magdalena Zawisławska, udowadniając, iż metafora może służyć do wyodrębniania nowych zjawisk i ich interpretacji, ułatwiać zrozumienie ich hipotetycznej natury. Aby potwierdzić swoją teorię, Zawisławska posłużyła się przykładem konceptualizacji pojęcia 'mózgu' w tekstach naukowych z zakresu neurologii. Innej analizy, pokazującej, iż metafory przenikają ogólny system pojęciowy, tak samo u osób słyszących, jak i u niesłyszących, dokonała Lucie Šůchová. W swoim artykule zaprezentowała metafory orientacyjne, oparte na domenie źródłowej 'na górze' – 'na dole', w czeskim języku migowym.

Według kognitywistów, człowiek może zrozumieć, a następnie nazwać te sfery rzeczywistości, które są niedostępne ludzkim zmysłom, za pośrednictwem metafor, ale również metonimii. Niektóre z tych ostatnich opisała w swoim artykule Maria Głąbska. Za interesujące uznała metonimie wykorzystywane do opisu uczuć, a szczególnie 'miłości', zaś bazą materiałową uczyniła teksty Jeremiego Przybory. Tematem dwóch innych artykułów: Krystyny Waszakowej i Magdaleny Balcerzak jest obraz uśmiechu jako gestu mimicznego. Oba teksty nawiązują do artykułu rosyjskich badaczy G. Je. Kriejdlina i Je. A. Czuwiliny; przybliżają problematykę związaną z leksemem *uśmiech* w języku polskim. Krystyna Waszakowa w swoim szkicu wydobywa charakterystyczne cechy uśmiechu-gestu mimicznego na podstawie danych słownikowych, a Magdalena Balcerzak, opierając swoją interpretację na badaniu łączliwości leksemu *uśmiech* z przymiotnikami, przypisuje mu określone role: uśmiech jako komunikatywny gest mimiczny, zjawisko fizyczne, społeczne i psychologiczne. Ostatni z zamieszczonych w pierwszej części artykułów prezentuje obraz ucznia i nauczyciela w języku czeskim. Jasňa Šlédrová odwołuje się do prac o charakterze kognitywnym, dotyczących pojęcia stereotypu, a bazą materiałową czyni wybrane teksty humorystyczne.

Na drugą część tomu składają się semantyczno-pragmatyczne analizy słownictwa i wypowiedzi. Są to wyniki badań nad zjawiskami językowymi przeprowadzonych zasadniczo w ramach semantyki strukturalnej na materiale słownikowym, również w konfrontacji z danymi tekstowymi. Studia te nie uwzględniają tym razem kontekstu kognitywnego. Dział rozpoczyna praca Renaty Grzegorczykowej o polskich czasownikach związanych z 'pamięcią', w której autorka określa miejsce stanów i czynności związanych z tym pojęciem w stosunku do innych aktów mentalnych – wiedzy i myślenia. Z kolei Jolanta Chojak omawia dwa znaczenia czasownika *brzmieć*, wykazując, iż mogą być one rozpatrywane w kategoriach czysto percepcyjnych bądź takich, w których interpretacja za pomocą danych dostarczanych przez słuch okazuje się niewystarczająca lub wręcz niemożliwa, jak np. w zdaniu *Brzmi to jak sentymentalny banał.*

Autorzy prac z tej części zbioru starają się odpowiadać na pytania ważne i trudne, doty-

czące – jak stwierdza Magdalena Danielewiczowa, autorka kolejnego artykułu – nie tylko natury języka, ale w ogóle istoty świata. Potwierdzeniem tej tezy mają być słowa J. L. Austina: „Gdy badamy, co i kiedy powinniśmy powiedzieć, jakich słów i w jakich sytuacjach powinniśmy użyć, przyglądamy się nie tylko słowom (lub znaczeniom, czymkolwiek miałyby być), lecz również rzeczywistości, o której mówimy." (Austin 1993). Przekonana o istotnej roli językowego detalu, Danielewiczowa analizuje wyrażenia „ten cały *ktoś*" / "to całe *coś*", „całe to *coś*", odnajdując w wynikach swych badań interesujące implikacje filozoficzne. Z podobnych założeń wychodzi Marta Gugała, badając połączenia czasownika *(nie) chcieć* w zdaniach z subiektem nieosobowym i dlatego w swojej pracy odwołuje się do filozoficznych stanowisk wobec zagadnienia woli. Natomiast dzięki pracy Joanny Zauchy poznajemy reguły semantyczne doboru członu rzeczownikowego w wyrażeniach porównawczych typu: *głupi jak osioł*, *dumny jak paw*.

Trzy końcowe teksty poruszają teoretyczno-metodologiczne problemy opisu semantycznego. Studium Jadwigi Linde-Usiekniewicz dotyczy roli wyrażeń peryfrastycznych (analityzmów leksykalnych) przy interpretowaniu struktury tematyczno-rematycznej wypowiedzenia. Metody interpretowania zdań przyczynowo-skutkowych analizuje Izabela Duraj-Nowosielska. Z jej pracy dowiemy się, dlaczego zasada kontrfaktywna nie zawsze działa oraz jak ją poprawić tak, by stała się użyteczna dla semantyki zdań kauzalnych. Omawiany zbiór zamyka artykuł Moniki Czekańskiej o kontrowersjach wokół pojęcia perlokucji, dotyczący rozumienia tego pojęcia w modelu J. L. Austina i jego kontynuatorów.

Zróżnicowany charakter publikacji, właściwy pracom zbiorowym, a w szczególności materiałom pokonferencyjnym, pokazuje zakres zainteresowań warszawskiego środowiska naukowego i ośrodków partnerskich. W perspektywie przyszłych badań, tom *Pojęcie – słowo – tekst* staje się cennym źródłem inspiracji dla zainteresowanych semantyką porównawczą i strukturalną, składnią semantyczną oraz dla tych, którzy poszukują nowych rozwiązań metodologicznych.

Beata Ochnio

Język jako zjawisko kulturowe

Enrique Bernández, *Lenguaje como cultura*, Madryt: Alianza, 2008, 519 s.

Enrique Bernárdez, profesor Katedry Neofilologii Uniwersytetu Complutense w Madrycie[1], postuluje w książce *Lenguaje como cultura* (Język jako kultura) zmianę sposobu myślenia o języku, dominującego w Hiszpanii zarówno wśród zwykłych użytkowników, jak i językoznawców. Szczególny nacisk kładzie na niedoceniane i zapoznawane związki języka z kulturą, o których pamięć chce przywrócić na łamach książki. Dąży również do „odnaukowienia" językoznawstwa, to znaczy stosowania do

[1] Enrique Bernández jest doktorem nauk humanistycznych oraz jednym z najbardziej znanych hiszpańskich tłumaczy literatury skandynawskiej (zarówno średniowiecznej, jak i współczesnej), np. *Baśni Andersena*, 1989–1991, i *Sag*, 1984, a także badaczem języka islandzkiego. Wydał między innymi opracowania i książki takie jak *Mity germańskie* (2002), *Czym są języki?* (1999), *Teoria i epistemologia tekstu* (1995), *Gramatyka niderlandzka* (1982). Publikował liczne artykuły. Do jego zainteresowań badawczych należą: językoznawstwo historyczne (w szczególności języków germańskich), związki między syntaktyką, semantyką i pragmatyką (lingwistyka kognitywna), językoznawstwo tekstualne, językoznawstwo antropologiczne, filologia skandynawska, w szczególności islandzka. W latach 2006–2009 był także autorem projektu *Socjokognitywne podejście do języka i innych systemów semiotycznych*, finansowanego przez Narodowy Program Promocji Wiedzy Generalnej Dyrekcji ds. Badań Naukowych hiszpańskiego Ministerstwa Edukacji i Nauki z udziałem Uniwersytetu Complutense oraz Uniwersytetu Autonoma w Madrycie.

opisu języka terminów raczej potocznych, egalitarnych niż naukowych i technicznych.

Główną tezą książki jest zawarte już w pierwszym rozdziale stwierdzenie, iż (wbrew generatywnemu podejściu, jakie reprezentował Chomsky), języka „nie stworzyły [...] izolowane jednostki, których działanie miałoby być bezwolnie podyktowane przez materiał genetyczny", ale że „należy uznać go za efekt interakcji pomiędzy niezliczoną liczbą jednostek na przestrzeni wieków, którymi to jednostkami kierowało prawdziwe życie, a szczególnie to, co w życiu najbardziej rzeczywiste, czyli kultura". Autor ma tu na myśli przeciwstawienie czynników społecznych (kulturowych) czynnikom biologicznym (genetycznym), mającym wpływ na ewolucję języka. Uważa bowiem, że lingwistyka, pomimo rewolucji kognitywnej, która dążyła do przezwyciężenia licznych niedomogów generatywizmu, przez ostatnie 50 lat pozostawała „głucha" na społeczno-kulturowe determinanty języka, takie jak *interakcja*. Autor przeciwstawia amerykański kognitywizm europejskiej tradycji nauk społecznych (filozofia, socjologia, kulturoznawstwo), proponując jednocześnie nie tylko myślenie o interakcyjnym pochodzeniu i naturze języka, ale też powrót do kryteriów socjologicznych, kulturowych i antropologicznych w jego opisie naukowym. Jako rozwiązanie postuluje przywrócenie pojęcia *habitus*, autorstwa francuskiego socjologa Pierra Bourdieu (1994), które oznacza wypracowanie danego znaczenia w wyniku usankcjonowania go przez pewną grupę społeczną.

Tezy tej autor dowodzi w siedmiu rozdziałach książki, z których każdy stanowi osobny, aczkolwiek powiązany z nadrzędnym tematem esej. Znajdziemy tu kolejno: omówienie aktualnego stanu badań teoretycznych w językoznawstwie (rozdział 1), krytykę błędnego myślenia o języku (rozdział 2), krytykę języka mediów (rozdział 3), wyjaśnienie pojęcia poprawności językowej (rozdział 4) oraz wpływu języka na naszą percepcję rzeczywistości (rozdział 5), a także omówienie pojęć, które wydają się z natury uniwersalne (rozdział 6) oraz narzędzi kognitywnych języka (rozdział 7).

Autor zarzuca współczesnemu językoznawstwu dwa podstawowe błędy. Pierwszy z nich wynika z globalizacji i wiąże się z prymatem języka angielskiego w badaniach naukowych, od konferencji począwszy, a na publikacjach skończywszy. Przekłada się to w praktyce na to, że publikacje nieanglojęzyczne nie są dziś w językoznawstwie uwzględniane, choć jeszcze niedawno popularnością cieszyły się takie europejskie sławy, jak de Saussure czy też Hjelmslev. Postuluje powrót do wielojęzycznego materiału badawczego, krytykując szczególnie Georga Lakoffa za teorię metafory, która – jego zdaniem – ma odniesienie jedynie do kultury zachodniej.

W rozdziale drugim autor omawia początki języka oraz jego ewolucję, podkreślając, iż język powinno się ujmować przede wszystkim jako działanie społeczne, co do tej pory potwierdzają antropolodzy u plemion takich, jak np. Kaluli czy Piraha. Dopiero z upływem tysięcy lat pojawiły się użycia monologiczne i doszło do powstania języków pisanych, dzięki czemu można było zacząć mówić o istnieniu języka niezależnie od procesu komunikacji społecznej. Dlatego też naturę języka powinno się badać właśnie w takiej postaci: jako żywą interakcję, a nie jako język pisany, jak ma to, zdaniem autora, miejsce we współczesnym językoznawstwie.

Rozdziały trzeci i czwarty są poświęcone kwestii poprawności językowej oraz przykładom pojawiających się w mediach błędów. Warto wspomnieć o ukłonie, jaki autor robi w kierunku poprawnego stosowania zinternacjonalizowanych polskich imion i nazwisk, takich jak np. Lech Wałęsa (zamiast słynnego [walesa]) czy też Donald Tusk (hiszpańskie media mają, zdaniem autora, skłonność do anglicyzowania wszelkich obco brzmiących nazwisk, niezależnie od ich pochodzenia, i promują wymowę nazwiska aktualnego premiera Polski jako [task]). Wypowiada się on także na temat anglicyzmów i zaznacza, że zastępowanie ich rodzimymi odpowiednikami lub nazwami zapożyczonymi z innych języków obcych często bywa sztuczne, jak w przypadku sportowej nazwy *snowboard*, którą w języku hiszpańskim miano zastąpić wyrazem *nifoxilo* (od greckiego *nifo* – śnieg i *xilo* – deska). Wychodząc z takiego założenia, zauważa autor, można

dojść do wniosku, iż współczesny język hiszpański z racji swego pochodzenia jest (wyłączając np. wpływy arabskie) „niepoprawną" wersją łaciny. Szczególnie ciekawa jest opisana w rozdziale piątym analiza emocji przekazywanych w języku dyktatorów, takich jak Hitler, Mussolini czy Franco. Podejmuje także temat dwujęzyczności, który ma szczególne odniesienie do sytuacji mniejszości narodowych w Hiszpanii, toczących walkę o równe prawa dla języków regionalnych w relacji do narodowego języka hiszpańskiego.

W kolejnym rozdziale autor przedstawia liczne przykłady odmiennych konceptualizacji pojęcia *przyczynowości, części ciała* oraz *boskości* w różnych kulturach świata. W kulturze zachodniej *przyczynowość* wiąże się z kognitywną metaforą wymuszonego ruchu (*forced movement*, za Lakoffem, 2003), gdzie relacja ruchowa ma związek z przyczynową, co widać w stosowaniu np. przyimków i spójników o charakterze temporalnym, jak angielskie *since* czy hiszpańskie *según* (s. 332). Dla porównania autor podaje, że w języku navajo konceptualizacja *przyczynowości* przybiera formę przestrzenną, gdyż rozumie się ją jako *bycie z czymś w bliskim kontakcie*. Natomiast język samoański (z rodziny języków polinezyjskich) kojarzy *przyczynowość* z pojęciem *drogi* oraz *ruchu po danej drodze*, wyrażonym w słowach takich jak *ala* 'droga, metoda, przyczyna' czy *mafua* 'brać początek'.

Końcowy rozdział siódmy poświęcony jest postulowanej koncepcji zbiorowego umysłu, przeciwstawionego autonomicznej percepcji. Autor kontynuuje tutaj rozważania nad genetycznymi, kognitywnymi oraz społecznymi czynnikami wpływającymi na ewolucję języka oraz nad wspomnianym już pojęciem *habitus*, podsumowując postawione we wstępie tezy.

Książka *Lenguaje como cultura* doczekała się w Hiszpanii kilku recenzji, z których dwie chciałabym tutaj przytoczyć. W dodatku kulturalnym „El cultural" do dziennika "El mundo" z dnia 18 grudnia 2008 roku Pilar Garcia Mouton, stwierdzając, że książka pełna jest ciekawych spostrzeżeń i przykładów z bardzo różnorodnego materiału językowego, widzi w przytaczanych przez Bernárdeza przykładach kategoryzacji, np. *przyczynowości* w różnych kulturach, świadectwo rzetelności filozoficznej i antropologicznego przygotowania autora oraz umiejętności wnikliwej analizy językoznawczej. Dzięki szerokiej i różnorodnej wiedzy opis badanych przez autora zjawisk jest zawsze wieloperspektywiczny.

Alfonso Carlos Amaritriain (2009) w recenzji książki na łamach katolickiego dziennika „Forum Libertas" ocenił zbiór esejów Bernárdeza jako „zabawny i pouczający". Wedle recenzenta książka jest jednak trochę zbyt eklektyczna, bo porusza bardzo wiele tematów.

Z polskiego punktu widzenia uderzająca jest zbieżność poglądów Bernárdeza z poglądami etnolingwistów ze szkoły lubelskiej, a także koncepcjami Anny Wierzbickiej, która sytuuje język między biologią a kulturą, między relatywizmem a uniwersalizmem. Bernárdez w swojej książce walczy o „równouprawnienie" europejskiego podejścia kulturowego (społecznego, interakcyjnego) z popularnymi amerykańskimi badaniami ewolucyjnymi (biologicznymi, generatywnymi). Należy jednak zwrócić uwagę na to, że generatywizm Chomsky'ego i jego determinizm biologiczny znalazły przeciwstawienie w szkole kognitywnej Lakoffa i w psychologii kognitywnej, uwzględniającej wpływ interakcji na powstawanie znaczeń. Jak napisał Jörg Zinken we wstępie do książki Bartmińskiego *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics* (2009), amerykańskie językoznawstwo kognitywne ma z europejską etnolingwistyką kognitywną więcej punktów wspólnych niż rozbieżnych i oba te podejścia doskonale się wzajemnie uzupełniają. Dodam od siebie, że podejście kognitywne w wydaniu kalifornijskim (Lakoff, Fillmore, Langacker, w przeciwieństwie do generatywizmu Chomsky'ego na uniwersytecie MIT) zazębia się ze społecznym. Można to wykazać na przykładzie zapożyczenia pojęcia *frame* i *framing* z nauk antropologicznych i psychologicznych do językoznawstwa i socjologii oraz politologii. Pojęcie *frame*, rozumiane w psychologii Bartletta (1923) jako schemat pojęciowy, zostało zapożyczone do socjologii Goffmana jako *ramy interpretacyjne*, a te z kolei odpowiadają pojęciu *habitus* u Bernárdeza. Oba terminy oddają interakcyjną naturę doświadczenia.

Agnieszka Pluwak

Kategoria pokrewieństwa w perspektywie etnolingwistycznej

Kategorija rodstva v jazyke i kul'ture, otv. red. S. M. Tolstaja, Moskva: Indrik, 2009, 312 s. [seria „Biblioteka Instituta slavjanovedenija RAN", t. 16]

om *Kategorija rodstva v jazyke i kul'ture* zawiera rezultaty wielu badań naukowych, prowadzonych w kilku krajach w ramach różnych projektów. Różnorodności tematycznej towarzyszy wielość ujęć metodologicznych i dyscyplinarnych zademonstrowanych w opublikowanych artykułach. Wspólny temat – pokrewieństwo – i praca redaktorska S. M. Tołstojowej (redaktor tomu), T. A. Agapkiny i E. S. Uzieniowej, przyczyniły się jednak do stworzenia ważnego ze względu na swój dyskursywny charakter dzieła. Głównym tematem podejmowanym w tomie jest kategoria pokrewieństwa w kontekście całościowego i jednocześnie szczegółowego spojrzenia na kulturę w wielości jej wymiarów – począwszy od faktów językowych, przez mitologiczne i folklorystyczne szeregi semantyczne, po projekcje religijne. Jednocześnie opisano tu organizację społeczeństwa i pulsacje historyczne jego bytu kulturowego. Oś dyskursu naukowego, prowadzonego w tomie, tworzą owe specyficzne projekcje odkrywające mechanizmy, poprzez które pokrewieństwo jako fenomen kulturowy funkcjonuje w sferze codzienności i w ten sposób staje się kategorią kluczową dla mikroświata każdego człowieka. Właśnie w tym zawiera się największy potencjał heurystyczny książki – odkrywa ona sposoby, w jakie to, co uniwersalne, staje się częścią tego, co indywidualne. I odwrotnie: wielość praktyk codziennych jest istotą podlegającej transformacjom kultury. O funkcjonowaniu relacji pokrewieństwa w życiu codziennym i zasadach określających charakter związków międzyludzkich piszą I. Siedakowa, W. Nikołowa, W. Wasiewa i A. Kreczmer.

Dominantą tekstu A. Kreczmer (s. 36–56) są porządki społeczne w Rosji XVII i XVIII wieku, widziane poprzez osobistą mikrohistorię. W centrum zainteresowania autorki znalazła się prywatna korespondencja, która odkrywa mechanizmy budujące mikroświat człowieka. Narracja zdominowana jest przez kwestię związków rodzinnych i problemy domowe. Makroświat zaś, jeśli w ogóle się pojawia, zajmuje pozycję marginalną.

Podstawą badań I. Siedakowej (225–244) jest problem rodziny i rodu jako najsilniejszych, dominujących wartości w narratywie rosyjskich staroobrzędowców w Bułgarii i Rumunii. W procesie przekazywania i dziedziczenia kulturowych wartości w tekstach komunikatów międzypokoleniowych na pierwszym planie znajduje się pamięć rodowa, wiedza genealogiczna, która jest niezwykle ważnym czynnikiem określania kręgu egzogamicznego. Jednocześnie częścią owej pamięci rodowej, wiedzy o sobie i swojej tożsamości, jest znajomość i pielęgnowanie pamięci o więzach rytualnych, które są silniejsze od więzów krwi. Wiedza ta jest wyjątkowo ważna. Jej przekazywanie i wzbogacanie formuje, jak dowodzą badania Siedakowej, mikroświat człowieka, sprowadzając normy kulturowe do codziennego narratywu.

W. Nikołowa (s. 57–73), poprzez zestawienie tradycyjnych norm i prawodawczej funkcji nowożytnego państwa, bada kwestię przysposobienia potomstwa w społeczeństwie bułgarskim. Także tu osobisty mikroświat jest miejscem spotkania prawa zwyczajowego i współczesnego prawodawstwa, poprzez kształtowanie między przysposabiającym a przysposabianym więzi pokrewieństwa, będącej odwzorowaniem więzi biologicznych.

W związku z rozwojem górnictwa w latach 70. XX wieku w mieście Pernik (Bułgaria) pojawiła się konieczność stworzenia nowego cmentarza. Wasiewa (s. 74–91) przez perspektywę tego wydarzenia – otwarcia „nowego parku pochówków" – rozpatruje zmiany, jakie z powodu obowiązującej wówczas ideologii komunistycznej wprowadzono w istniejących rytuałach pogrzebowych. Akcent w opracowaniu położono na sposób, w jaki życie duchowe i jego publiczne przejawy były poddane presji ze strony państwa.

Artykuły A. Gury, E. Uzieniowej, S. Tołstojowej i G. Kabakowej tworzą pewnego ro-

dzaju jądro tematyczne zbioru. Przedstawiono w nich rezultaty badań obrzędów ślubnych i ich roli w budowaniu stosunków rodzinnych. A. Gura (s. 116–127), poprzez terminologię południowo- i wschodniosłowiańską, bada zaślubiny jako kompleks rytuałów przejścia w sferze osobistej, pod względem statusu oraz w socjalnej – między swoim i obcym rodem. Powinowactwo świekrów i teściów, pojawiające się w momencie zawarcia związku małżeńskiego przez młodych, to szczególny typ rodowej transformacji w organizmie socjum. Wymiar tej transformacji, do której dochodzi w rezultacie ślubu, potęguje jeszcze jeden typ stosunków rodowych, które dublują funkcje rodzicielskie i mają wymiar duchowy – są to relacje związane z drużbami. Właśnie to jest jednym z ważniejszych mechanizmów formowania się „rytualnych stosunków rodowych o wtórnym występowaniu w nim funkcji rodzinnych" (s. 125).

Badania terminologii z zakresu bułgarskich obrzędów ślubnych, charakteru tej leksyki jak i motywacji słowotwórczej, podjęła w swoim artykule E. Uzieniowa (s. 129–147). Obraz dopełnia przedstawienie trzech typów stosunków rodowych (związki krwi, związki rodziców młodych, związki drużbów), które ludzie nawiązują w efekcie powstania więzów małżeńskich, a także analiza dynamiki stosunków w strukturach rodzinnych, zakodowanych w normie terminologicznej.

S. Tołstojowa w swoim artykule (s. 148–158) analizuje osądy stosunków rodzinnych i związanych z nimi kolizji, budujących aksjologię obrzędów ślubnych Serbów i Rosjan. Subiektem owych osądów w największym stopniu jest panna młoda i – w nieco mniejszym – nowożeniec, ponieważ oni są ludźmi, w których życiu zachodzą największe zmiany pod względem ich statusu społecznego. Obiekt oceny, według obserwacji autorki, rzadko jest spersonalizowany, najczęściej jest nim drugi ród w swoim całościowym „paradygmacie". Zhierarchizowany porządek członków rodu, ujęty w tradycji pieśni ślubnych, jest niezmienny – u Rosjan prymat należy się ojcu (w rodzinie panny), a u Serbów matce. Opis świątecznego stołu jest przedmiotem badania G. Kabakowej (s. 159–169). „Этнологами давно было отмечено: чтобы составить представление о социальной структуре племени или рода, достаточно проанализировать структуру застолья, повседневного или праздничного" – jak stwierdza autorka (s. 159). Stół, tak codzienny, jak i świąteczny, jest miejscem, gdzie etykieta odzwierciedla wiedzę o hierarchii struktury rodzinnej. Ów świąteczny stół, jako jeden z najwidoczniejszych kompleksów rytuałów w kulturze tradycyjnej, zajmuje w czasie zaślubin poczesne miejsce, ponadto wyraźnie pokazuje on zmieniający się status młodej rodziny, a także nowe więzy rodzinne powstałe w wyniku zawarcia małżeństwa. Specjalnie przygotowane na ten czas dania są osobnym kodem, który jest częścią komunikacji między obdarowującym i obdarowanym, jak pokazuje analiza G. Kabakowej.

Teksty S. Dubrowiny, R. Popowa i O. Czochy prezentują analizy szeregów semantycznych w folklorze, które są zrębem wiedzy człowieka o świecie i o sobie. Podobną tematykę podejmują artykuły O. Frołowej, L. Winogradowej, K. Klimowej i T. Agapkiny, w których akcent został postawiony na uzewnętrznianie owej wiedzy w momentach kryzysowych, kiedy określone osoby przekraczają granice między tym i „obcym" światem.

Krąg ludzi i stosunki między nimi powstałe w wyniku „pokrewieństwa duchowego" w kontekście kultury tradycyjnej to temat badawczy, podjęty przez S. Dubrowinę (s. 92–100). Autorka analizuje kwestię w dwóch aspektach. Pierwszy z nich to powstawanie więzów rodzinnych za sprawą praktyk religijnych, wśród których jest proszenie na świadka zaślubin i chrztu, ochrzczenie dzieci tego samego dnia, w tej samej chrzcielnicy itd. Ciekawy jest także drugi aspekt – badanie kwestii więzów braterstwa powstałych między bliskimi przyjaciółmi, a także więzów dziecka i kobiety, która uczestniczyła w jego narodzinach. Autorka w swoim artykule prezentuje – przez pryzmat więzi rodzinnych – zderzenie religijnego dogmatu i folklorystycznej percepcji w ich codziennym, praktycznym funkcjonowaniu.

Problem pewnej specyficznej projekcji stosunków rodowych w folklorze obejmuje opi-

sem porównawczym R. Popow (s. 170–183). Stosunki rodzinne pomiędzy świętymi, w których odbijają się elementy wrogości i jednomyślności, są analizowane w kontekście ludowej wiedzy o dymorfizmie płciowym i wiekowym w kulturze oraz funkcji, jakie święci pełnią w życiu człowieka i jego aktywności związanej z cyklem rocznym. Efektem tego badania jest nakreślenie przez autora interesujących różnic regionalnych, w których święci tworzą grupy braterskie, siostrzane, wchodzą w relacje małżeństwa, powinowactwa, konstytuując w ten sposób złożony i rozbudowany system klanowy, którego zasady nawiązują do norm obejmujących ludzi.

Kategoriom rodowym w greckim kalendarzu ludowym poświęcona jest praca O. Czochy (s. 184–190). W owym kalendarzu nazwy wszystkich miesięcy są rodzaju męskiego (często miesiące przedstawiane są jako bracia), nazwy dni tygodnia zaś są rodzaju żeńskiego. Czocha uważa, że personifikujące utożsamienie z nazewnictwem rodowym świętych z kalendarza obrzędowego Greków jest powodowane warunkami klimatycznymi i związkami z rolnictwem.

Mitologii nowogreckiej i odbijającym się w niej stosunkom rodowym poświęcony jest tekst K. Klimowej (s. 202–211). Autorka bada stosunki pokrewieństwa na dwóch poziomach – po pierwsze, pomiędzy postaciami mitologicznymi, po drugie, między nimi a ludźmi. Opierając się na przekazach kultury tradycyjnej, Klimowa odkrywa, iż postaci mitologii ludowej tworzą relacje rodowe podobne do ludzkich. Odstępstwa od porządku socjalnego i reguł koegzystencji z „innym" światem tworzą związki między postaciami mitycznymi i ludźmi, co wiąże się albo z chorobą i śmiercią człowieka, albo prowadzi do narodzin dziecka o nadprzyrodzonych cechach, które potem staje się miejscowym bohaterem.

Klątwa rodowa jest wyjątkowo silnym mechanizmem regulującym stosunki rodzinne. Kwestię tę podejmuje O. Frołowa (s. 103–115). Rytuał werbalizowania klątwy jest swego rodzaju czynnością magiczną, odwołującą się do potęgi słowa. Sam mechanizm działania klątwy opiera się na idei ukarania tego, kto narusza normę. Kara może jednak dotknąć osobę, z którą winowajca pozostaje w stosunkach pokrewieństwa i powinowactwa, ponieważ klątwa nie ma ograniczeń czasowych i przestrzennych. Ciekawym zagadnieniem opisywanym w artykule jest analiza lingwistyczna etymologicznego związku pomiędzy klątwą a przysięgą, która z kolei spełnia rolę narzędzia prawnego rehabilitacji naruszonej sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich. Jedną z najcięższych klątw jest klątwa matczyna.

Inny mechanizm regulacyjny stosunków w kręgu rodowym, polegający na wzajemnym piętnowaniu się członków, analizuje L. Winogradowa (s. 191–201). Obserwacje tradycyjnych kultur wschodniosłowiańskich pokazują, że przeważają przypadki wzajemnego piętnowania zgodnie ze stopniem pokrewieństwa – matka piętnuje syna, kum kuma, synowa szwagra, macocha pasierba itd. Szczególnie ciekawą postacią jest kobieta-wiedźma, która u Słowian Południowych może nie tylko zaszkodzić majątkowi i gospodarstwu, ale także zdrowiu i życiu swoich bliskich. Czasami, by przemienić się w wiedźmę, kobieta musi napić się krwi albo zjeść serce własnego dziecka. Niebezpieczna za życia wiedźma może szkodzić także po śmierci, kiedy razem z innymi postaciami może karać swoich bliskich poprzez wypijanie im krwi albo nawet zabranie ze sobą do grobu tego, kogo najbardziej ukochała.

O zaprowadzaniu równowagi prowadzącej do wyjścia z kryzysu zdrowotnego poprzez gusła pisze T. Agapkina (s. 212–224). Autorka wskazuje cztery mechanizmy, w których więzy rodowe stają się częścią praktyk uzdrawiających. Pierwszym z nich jest fikcyjne odtworzenie związków rodzinnych poprzez rytualne wypowiedzenie magicznych słów, co tworzy krąg chroniący zdrowie. Drugim mechanizmem jest zaproszenie choroby, by stała się jednym z krewnych chorego, co ma doprowadzić do jej przebłagania. Ustalenie pokrewieństwa nie z mitycznymi istotami personifikującymi chorobę, a z obiektami natury wspomagającymi leczenie jest trzecim sposobem. Czwarty opiera się na liczeniu wstecz (dla określonych chorób), do czego wykorzystuje się stosunki rodzinne.

Poszukiwanie biblijnego pochodzenia Słowian twa od kilku wieków. Biblijna genealogia była czynnikiem legitymizującym istnienie różnych narodów w czasach średniowiecza. Bezsprzecznie ważnym elementem była linia genealogiczna i protoplasta danego etnosu. Pochodzenie niemające biblijnej projekcji jest ewidentnym i niedwuznacznym sygnałem obcości i inności. Ideę koligacji między „swoim" i „obcym" w ciekawy sposób ukazuje O. Biełowa (s. 245–256), powołując się na ustny narratyw motywowany najczęściej *Księgą Rodzaju*, według którego Żydzi i Słowianie mają zgodnie z „biblijnym stanowiskiem" wspólnego protoplastę. W centrum badania znajdują się obcość i dialog międzykulturowy. Autorka przywołuje z wielu kultur słowiańskich szereg przykładów swego rodzaju „skoligacenia" pomiędzy ludźmi odmiennymi pod względem religijnym i etnicznym.

Bardzo ciekawy jest tekst Pietruchina (s. 23–35) o pochodzeniu etnonimu *Русичи* (pol. *Rusiczanie*) w kontekście mitologii słowiańskiej przedstawionej w *Слово о полку Игореве* (*Słowo o pułku Igora*). Według autora, przypisanie Rusiczan do określonej mitologicznej genealogii (uznanie ich za potomków Dażboga), innej od biblijnej (pochodzenie od Jafeta), jest wyznacznikiem konfesyjnej neutralności, która jest konieczna przy wkraczaniu na obcą ziemię przyrównywaną do „innego świata". Pod tym względem zarówno nazwa *Русичи*, jak i tekst przedstawiający ich jako wnuków Dażboga, są wyjątkowe w ruskim piśmiennictwie. Jak podkreśla Pietruchin (podobnie jak inni autorzy), ujęcie obecne w *Слово о полку Игореве* jest rzadkie dla literatury staroruskiej i występuje raczej w innych tradycjach piśmienniczych – łacińskiej i bizantyńskiej.

E. Bieriezowicz, M. Kitanowa, i A. Płotnikowa szczególną uwagę poświęcają w swoich artykułach systemom nazewnictwa rodzinnego. E. Bieriezowicz analizuje systemy metaforyczne owej terminologii (s. 257–278). Zwracając uwagę na odwieczność i wysoką aksjologiczność terminologii rodowej, autorka rozpatruje szereg konstrukcji językowych wraz z ich metaforycznym znaczeniem w komunikacji międzyludzkiej. Jednocześnie obiektem jej analizy jest nominalna samodzielność metafor oraz ich rozpowszechnienie w różnych językach (i dialektach). Pracą o dużej wadze jest tekst M. Kitanowej (s. 279–300), w którym autorka przedstawia materiał do stworzenia słownika bułgarskiej terminologii rodowej.

Wyjątkowo ważna jest systematyzacja terminów, w której uwzględniono nie tylko stosunki pokrewieństwa, ale także wzięto pod uwagę normy lokalne i ich regionalność, mając na względzie specyfikę dialektów. Analizę frekwencji terminów rodowych przedstawia A. Płotnikowa na przykładzie rumuńskich filiponów. Autorka zwraca szczególną uwagę na potencjał derywacyjny morfemu *ród*, którego wyrazy pochodne zawsze niosą w sobie pierwiastek bliskości i dziedziczności.

Potencjał merytoryczny opublikowanych badań, a także wielość zawartych w nich danych językowych, folklorystycznych i etnograficznych z różnych obszarów kulturowych czynią tom poważną pozycją naukową, która ma wkład w rozwój lingwistyki, antropologii, kulturologii. Pozycja adresowana jest nie tylko do specjalistów, ale także do studentów i szerokiego kręgu osób interesujących się problemem związków rodowych w tradycyjnej kulturze.

Nikolay Papuchiev

Magia okiem antropologa

Jan Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Katowice 2009: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 316 s.

Jan Kajfosz, znany jako autor książki *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego* (wydanej w Czeskim Cieszynie w roku 2001), opublikował kolejny tom – *Magia w potocznej narracji*, który stanowi w dużym stopniu podsumowanie serii jego wcześniejszych artykułów, drukowanych na łamach „Literatury Ludowej" i różnych regionalnych wydawnictw zbiorowych. Rozprawa jest wielopłaszczyznowym i erudycyjnym studium teoretycznym i po części empirycznym zjawiska magii – rozumianego nie tylko jako działanie i światopogląd, lecz „przede wszystkim [jako] system konstruowania obrazu świata" i „swoisty paradygmat, który przynajmniej w określonych okolicznościach rządzi kategoryzacją czyli porządkowaniem świata polegającym na jego przestrzennej i czasowej delimitacji oraz na określaniu wzajemnych relacji między jego wyszczególnionymi fragmentami" (s. 224–225). Rozumienie to odwołuje się do Frazera, Maussa, Malinowskiego, Eliadego, także do Buchowskiego, Burszty, Engelking, Kowalskiego, daje ich systematyczne podsumowanie.

Cały system pojęciowy, na którym Kajfosz bazuje i którego używa jako narzędzia interpretacyjnego, wywodzi się zasadniczo ze szkoły semiotyczno-hermeneutycznej, i to zarówno od hermeneutów zachodnich (Ricoeur, Gadamer, Eco), jak wschodnich, ze szkoły moskiewsko-tartuskiej (Uspienski, Guriewicz), równocześnie jednak autor dość swobodnie sięga do strukturalistów europejskich (de Saussure), amerykańskich, niemieckich i polskich etnolingwistów (Sapir, Whorf, Weisgerber, Maćkiewicz, Bartmiński), filozofów języka (Cassirer, Wittgenstein), do nowych kierunków kognitywistycznych (Langacker, Lakoff, Johnson). Najczęściej przez niego przywoływanym autorem jest antropolog kultury Piotr Kowalski, który mentalnie, teoretycznie i stylistycznie patronuje całej rozprawie. Widać to już choćby w liczbie przywołań w indeksie osobowym na s. 305–310, gdzie odesłania do prac prof. Kowalskiego zdecydowanie dominują, choć są na niej i takie nazwiska, jak (wedle częstości przywołań): Eliade, Weisgerber, Bartmiński, Lakoff, Jakobson, Maćkiewicz, Guriewicz, Johnson, Sulima, Kadłubiec, Cassirer, Foucault, Czubala, de Saussure, Gadamer, Sapir itd.) Co ta lista nazwisk mówi, na ile jest spójna? Czy autor nie popada w eklektyzm? Sprawę wyjaśnia deklaracja na s. 227, gdzie Jan Kajfosz „przychyla się" do sformułowanego przez Piotra Kowalskiego „ostrzeżenia przed próbami absolutyzującego 'usystemowienia' badanych zjawisk na niekorzyść niepowtarzalnej ludzkiej indywidualności" i cytuje fragment jego książki z roku 2000, podający w wątpliwość możliwość usystematyzowania kultury na wzór „tablicy Mendelejewa": „System, światopogląd jako struktura (słowa P. Kowalskiego) jest hipostazą i hipotezą porządkującą, wprojektowaną w poznawaną rzeczywistość i lekce sobie ważącą to, co w zdarzeniach jednostkowego, niepowtarzalnego, odbiegającego od standardu". Ta deklarowana jawnie niechęć do systemowego ujmowania zjawisk kultury jest znakiem czasu, znamieniem młodego pokolenia humanistów, zmęczonych nadmiarem uporządkowań wnoszonych niekiedy do opisów nie jako wynik analizy danych empirycznych, lecz narzucanych przez badacza kategoryzacji.

Na szczęście jednak wywód Kajfosza dość systematycznie zmierza do tego, by odkrywać w kulturze ludowej („kulturze typu ludowego") istnienie pewnych powtarzających się zjawisk i ustalać regularności, jakimi rządzi się myślenie magiczne, niedominujące już współcześnie, ale wciąż w potocznym obiegu i w folklorze – żywe.

Postępowanie badawcze autora przebiega dwutorowo. Z jednej strony, dysponując niepowtarzalnym zespołem danych empirycznych pochodzących ze Śląska Cieszyńskiego (ściślej – z Zaolzia), autor poddaje ten materiał aspektowej analizie, szukając w nim przejawów tradycyjnej magii, z drugiej zaś strony – sięga po bogatą literaturę przedmiotu i z wielu cytatów i przywoływanych w trybie omówień myśli ba-

daczy konstruuje erudycyjny wywód na podjęty, tytułowy temat. Empiryczne analizy są zebrane w rozdziale końcowym (*Analiza tekstów przykładowych*, obejmująca strony 223–277), podczas gdy część teoretyczna obejmująca 10 rozdziałów (s. 15–222) zajmuje pozycję początkową. Już takie umiejscowienie i takie proporcje wskazują, że zamierzenia autora poszły zdecydowanie w stronę teorii, a nie empirii. Dominuje w pracy nastawienie filozoficzno-kulturologiczne i antropologiczne, a nie filologiczne czy folklorystyczne (czy etnofilologiczne, jak by powiedział Krzysztof Wrocławski).

Szczupłość materiału empirycznego i jego tylko wybiórcze, aspektowe analizy w rozdziale 11, stwarzają niebezpieczeństwo spekulatywności, którego w pewnych partiach pracy autor nie uniknął.

Tytułowy nadrzędny temat magii w narracji folklorystycznej (bo jednak nie potocznej, o czym dalej) został podzielony na podtematy dziesięciu kolejnych rozdziałów o tytułach niekiedy dość do siebie zbliżonych: „Folklor narracyjny jako tekst potoczny i jego kognitywny wymiar" (rozdz. 1); „Między porządkiem świata a systemem języka" (rozdz. 2); „Relatywizm obrazu świata jako problem semiotyczny i fenomenologiczny" (rozdz. 3) i „Relacyjny i wielopłaszczyznowy charakter obrazu świata" (rozdz. 9). Aż cztery rozdziały dotyczą kategoryzacji i jej różnych uwikłań pojęciowych: „Kategoryzacja jako porządkowanie świata" (rozdz. 4) i „Kategoryzacja jako semioza" (rozdz. 5), „Kategoryzacja, pamięć i folklor narracyjny" (rozdz. 8), „Kategoryzacja w magicznym obrazie świata" (rozdz. 10). Dwa terminy „mit" i „metafora" znalazły się jako kluczowe w rozdziałach pt. „Mit jako znak i jako tekst" (rozdz. 7) i „Metafora, metonimia i symbol" (rozdz. 6).

Generalnie autor zabiega nie tyle o oryginalność, co o kompletność w przedstawieniu wyników dotychczasowych ustaleń. Nieustannie składa dowody erudycji i umiejętności kompilowania klasycznych prac i ich wprowadzania w kontekst wyznaczony przez nadrzędny temat magii. Za Frazerem przyjmuje, że myślenie magiczne opiera się na dwóch podstawach, podobieństwie i styczności, i tymi narzędziami pojęciowym posługuje się konsekwentnie w wielu partiach rozprawy (zwłaszcza w części analitycznej, w rozdziale 11). Warto było jednak przy okazji przypomnieć, że to rozróżnienie jest też wykorzystywane (np. przez Romana Jakobsona) do kontrastowego opisu metafory i metonimii, poezji i prozy, dwóch typów afazji, a we współczesnych opracowaniach kognitywistycznych zwraca się uwagę na możliwość łączenia w sekwencje elementów opartych zarówno na podobieństwie, jak i na styczności („metafora" + „metonimia" = „metaftonimia", „metaftoniczny").

Niektóre z tych rozdziałów są wręcz znakomite, napisane klarownie i z szerokimi horyzontami humanistycznymi i filozoficznymi, dają świadectwo umiejętności pisarskich autora, wręcz stylistycznego wyrafinowania. Do tych, które przeczytałem z największym zainteresowaniem, należą m.in. wywody s. 47–48 o „wiedzy milczącej"; na s. 124–127 na temat logiki sytuacyjnej rządzącej interpretacją przysłów (często głoszących prawdy sprzeczne z sobą). Takich partii nie brak w całej rozprawie.

Zasygnalizuję w kolejności także pewne wątpliwości i kwestie warte dyskusji.

Nie wydaje się trafne utożsamienie tekstów folkloru i tekstów potocznych, jak sugeruje już tytuł rozdziału pierwszego. Różnica między nimi polega na tym, że pierwsze są „powtarzalne", bo pełnią funkcje zarówno poznawcze, jak estetyczne, a także zależnie od gatunku inne (dydaktyczne, ludyczne itd., o czym wnikliwie pisała Jolanta Ługowska w książce o intencjonalnym zróżnicowaniu tekstów folkloru), a drugie są niepowtarzalne, należą do tekstów „jednorazowych", zużywają się po wybrzmieniu (jak to podkreślał Roch Sulima). Nie jest folklor sferą nieświadomości (jak to głosił niegdyś Włodzimierz Pawluczuk), bo refleksja metatekstowa i metakulturowa nie jest obca ani wykonawcom nowym, w dużym stopniu zinstytucjonalizowanym, ani nosicielom folkloru w jego wersji tradycyjnej. Dlatego trudno zgodzić się z opinią, że „podstawową cechą folkloru jest niezauważalność typowych dla niego gatunków" (s. 33). Przeciw tej tezie świadczą m.in. liczne formuły prawdziwościowe i testymonialne w przytaczanych przez autora opowie-

ściach wierzeniowych (np. na s. 265, 267, 268, 272, 273, 275). Są one metatekstowe, świadomie wprowadzane, dystansujące mówiącego od przekazywanych treści. Sama zmienność przynależności gatunkowej tekstów (o czym czytamy na s. 16–170) jest przypadłością raczej folklorystów-badaczy, niż „ludowych" wykonawców, którzy – świadomie czy nie – kierują się zawsze jakąś intencją i to ona stanowi gatunkowy wyznacznik przekazów. Bajka może przejść w anegdotę, pieśń obrzędowa w erotyk, memorat w fabulat itp., co nie przekreśla istnienia granic między gatunkowymi wzorcami tekstów.

Pojęcie kategoryzacji jest przez autora używane bardzo (a nawet zbyt) szeroko, stosowane nie tylko do poziomu leksykalno-semantycznego, ale także narracyjnego, w sensie procedur upraszczania i oswajania doświadczenia poprzez konstruowanie schematycznych fabuł, scenariuszy (autor pisze: „obrazów") rzeczywistości. To nadmierne rozszerzenie pojęcia kategoryzacji. Kategoryzowane są rzeczy (zjawiska) pozostające w relacjach podobieństwa, na podstawie cech kategorialnych, istotnych, pozwalających tworzyć klasy o ostro zakreślonych granicach. Kognitywizm (do którego Kajfosz stale nawiązuje) wprowadza komplementarne pojęcie typu, oparte na cechach stopniowalnych. W obu przypadkach chodzi jednak o porządkowanie świata na osi pionowej, paradygmatycznej, a nie poziomej, syntagmatycznej, na której to osi są formowane sekwencje i narracje. Jeśli są one stereotypowe, utrwalają obraz świata i powtarzające się ciągi zdarzeń, mówi się o scenariuszach, schematach fabularnych itp. Poza tym – wiązanie fabularyzacji i narracji z kategoryzacją wymagałoby większej wnikliwości tekstologicznej, uwzględnienia gatunkowego zróżnicowania tekstów folkloru. A badania genologiczne nad folklorem są dobrze rozwinięte.

Podkreślając wielokrotnie tradycyjny charakter magii i całego myślenia magicznego, należącego rzekomo całkowicie do minionej przeszłości, autor nie bierze pod uwagę istnienia elementów myślenia magicznego także we współczesnej kulturze, nie wykorzystuje sugestii zawartych już w pracach Bronisława Malinowskiego, który łączył z tradycyjną magią wiele zjawisk współczesnych, np. w sferze propagandy politycznej czy reklamy. Problemem do rozwiązania jest relacja między tradycyjną magią słowa a performatywnym użyciem języka (Austin).

Przy rozległości lektur autora uderza brak niektórych autorów i ważnych opracowań zakresu etnokulturologiis np. Jolanty Ługowskiej o intencjach tekstów ludowych, czy Tomasza Krzeszowskiego o przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych. Szkoda, że pisząc o magicznym postrzeganiu kosmosu i jego elementów nie skorzystał autor z bogatej dokumentacji zawartej w dwóch pierwszych zeszytach *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, poświęconych właśnie kosmosowi (brak tej pozycji w bibliografii).

Całościowa ocena rozprawy Kajfosza jest jednak wysoce **pozytywna**. Autor jest otwarty na wielostronne inspiracje, z wielką subtelnością i szerokimi horyzontami dokonuje problematyzacji omawianej tematyki, powołuje liczne przykłady i potrafi je subtelnie analizować. Wykazuje umiejętność syntetyzowania wyników badań własnych z wynikami innych badaczy. Etnolingwistyka wzbogaciła się o kolejną wartościową pozycję.

Jerzy Bartmiński

Jeszcze o prowincjonalizmie europejskim

Prowincjonalizm w kulturze europejskiej, red. Bożena Płonka-Syroka, Kaia Marchel, seria „Orbis exterior – orbis interior", t. 3, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2010, 372 s.

Książka *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej* stanowi pokłosie konferencji naukowej, która odbyła się we Wrocławiu w dniu 11 grudnia 2008 roku, a była zorganizowana przez Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego. W pokonferencyjnej publikacji czytelnik znajdzie artykuły podzielone tematycznie na cztery części: I: „Pax Romana – separatyzm prowincji i decentralizacja państwa"; II: „Prowincjonalizm w polskiej świadomości społecznej XVI–XIX wieku"; III: „Krajobraz prowincjonalny Dolnego Śląska w XIX i XX wieku. Ciągłość i zmiana"; IV: „Krajobraz prowincjonalny współczesnej Polski (1945–2009). Ciągłość i zmiana".[1]

Zainteresowanie badaczy problematyką *prowincji*, *prowincjonalizmu* (a tym samym *centrum* oraz *peryferii*) w ostatniej dekadzie było bardzo intensywne, o czym świadczą liczne publikacje.[2] Problematyka ta była traktowana bardzo szeroko, w ujęciu: a) socjologicznym; b) antropologicznym; c) etnograficznym i etnologicznym; d) historycznym; e) psychologicznym; f) semiotycznym; a nawet w ujęciu g) materializmu historycznego (marksizm).

W omawianej tu pracy znajdziemy eufemiczne połączenie: *prowincji, prowincjonalizmu z centrum* i *peryferiami*, co jest wynikiem „intuicyjnego rozumienia" oczywistej opozycji kategorialnej.[3] Wydaje się więc, iż *prowincja*, *prowincjonalizm* nie może funkcjonować bez kategorii *centrum* jako *środka/ośrodka czegoś*, przy czym, tym czymś jest zazwyczaj 1) „twór państwowy", lub 2) twór „państwopodobny", albo 3) jakikolwiek inny twór, wokół którego „coś się zdarza". W przypadku badania centrum w rozumieniu 3) pojawia się problem z jego wskazaniem, ponieważ zbiór wyznaczników centrum może być albo nieskończony, albo ogromny, co wyklucza ich jakiekolwiek postrzeganie, bowiem nie można sensownie badać wielości bez określenia zasady porządkującej. Wydaje się więc, iż taką zasadą porządkującą jest ideologia. Dlatego *centrum* jawi się postrzegającemu jako „wzór do naśladowania"; ponieważ zajmuje ono uprzywilejowaną, bo ideologiczną, pozycję rządzenia: a) administracyjnego (państwo/struktury państwowe); b) ekonomicznego; c) politycznego; d) industrialnego; czy szeroko rozumianego e) kulturowego; itd.

Takie ujęcie problematyki sprowadza omawiany tu problem do kategorii zarządzania społecznego, czyli cybernetyki społecznej i kieruje wszelkie rozważania o prowincjonalizmie ku materializmowi społecznemu, minimalizując istotną rolę człowieka jako indywidualności. Takie właśnie stanowisko jest widoczne w prezentowanych w książce artykułach, zwłaszcza w części II, III i IV.

Abstrahując od wymienionych wyżej kontekstów badawczych, które nie wymagają chyba dodatkowych wyjaśnień, zwróćmy uwagę na zmianę w podejściu badawczym i ujmowaniu

[1] Warto w tym miejscu przypomnieć, iż w pracy *Prowincja. Świat. Europa. Polska* (red. M. Ryszkiewicz, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2007) materiał badawczy został podzielony na: a) „Językowy obraz prowincji"; b) „Kultura prowincji", czyli kategorie ogólne: a) język; b) kulturowa rzeczywistość; zaś w omawianej tu książce trudno jest mówić o kategoriach ogólnych, ponieważ część I dotyczy Imperium Rzymskiego, część II wątpliwej kategorii świadomości społecznej, i to w wieku XVI.

[2] Zob. R. Boroch, *Wzajemny wizerunek sąsiadów. Metodologiczna propozycja badań kulturoznawczych – Rosjanie w oczach Polaków*, „Acta Polono–Ruthenica" XI, red. W. Piłat, Olsztyn 2006, s. 179–190; *Prowincja. Świat. Europa. Polska. Zbiór studiów*, pod red. M. Ryszkiewicza, Lublin: Wyd. UMCS, 2007 (recenzja R. Borocha w: „Etnolingwistyka", 21, s. 293–298).

[3] Na przykład u A. Krejczy, *Ucieczka na prowincję. O dawnych i dzisiejszych koloniach artystów na Dolnym Śląsku*, [w:] *Prowincjonalizm w kulturze europejskiej*..., s. 263–288.

problematyki od „lokalnej" w kierunku „globalnym": *europeizacja prowincji*.

Samo pojęcie „prowincjonalizm europejski" budzi poważne wątpliwości, a to dlatego, iż wyraźnie pokazuje próbę stworzenia nowej ideologicznej jakości, czyli „nowego zmontowania rzeczywistości kulturowej": *europejskiej kultury* oraz posiadanych przez nią, tj. *kulturę europejską*, konkretnych prowincji. Nowa jakość kultury (europejskiej) konstytuuje i konsoliduje naród, w tym wypadku z sygnaturą: naród europejski.[4] Jednakże odwołując się do pojęć, powinniśmy odwoływać się nie do ich definicji słownikowej czy encyklopedycznej, lecz do sposobów ich użycia w konkretnym kontekście (interpretacyjnym).[5] W praktyce oznacza to zmianę perspektywy badawczej oraz inne spojrzenie na problem *prowincji* i *prowincjonalizmu* oraz *centrum* i *peryferii*.

W artykule Anety Krejczy *Ucieczka na prowincję. O dawnych i dzisiejszych koloniach artystów na Dolnym Śląsku* można właśnie dostrzec ten problem, czyli przyjęcie za pewnik definicji słownikowej *prowincji* bez uwzględnienia konkretnego kontekstu interpretacyjnego. Definicja słownikowa może jedynie odzwierciedlać konkretne w czasie rozumienie zjawiska, a to nie dostarcza przecież wiedzy pewnej o jakości uniwersalnej. Autorka w swoim artykule przyjmuje rzekomo oczywistą opozycję: *centrum* vs. *prowincja*, odwołując się do definicji słownikowych *prowincji*, *prowincjonalizmu* z pominięciem ważnego założenia teoretycznego, dotyczącego kontekstu interpretacyjnego, który zawsze posiada znaczenie *ad hoc ad nunc*; jeżeli coś uznajemy za *prowincjonalizm*, to tylko w opozycji *nieprawda, że prowincjonalizm*.

Skąd zatem przekonanie o ontologicznej autonomiczności *kultury*, a tym samym autonomiczności *prowincji*, na której *kultura* się rozwija lub którą *kultura* konstytuuje? Wynika to zapewne ze współczesnych oczekiwań badawczych, bowiem nauka podporządkowana ideologii cywilizacji technicznej poszukuje precyzyjnych odpowiedzi: X *jest tym i tym*; zatem poznaję tylko to, o co pytam. Jeżeli pytam o *prowincję*, to poznaję *prowincję*, a tym samym implikuję pierwszą przesłankę: istnieje (prawdopodobnie) taki byt, który nazywam *prowincją*, zaś okoliczności wyartykułowania takiego pytania, byt taki stwarzają, niezależnie od przekonań. Powoduje to, iż badacz zachwycony swoimi narzędziami, które mają być gwarantem obiektywności i racjonalności nauk empirycznych, zapomina o podmiotowości człowieka. W kontaktach kulturowych nie ma przecież relacji podmiot (badacz) vs. przedmiot (badany człowiek), są tylko relacje podmiot vs. podmiot, o czym niejednokrotnie celowo – bo w zgodzie z obowiązującą ideologią montażu rzeczywistości kulturowej – badacze kultury zapominają. Sytuacja wygląda podobnie, jeżeli pytamy o *kulturę europejską*.

Oddzielenie ideologii od badań kulturoznawczych może nie być w ogóle możliwe, stąd twierdzenie, iż kultura jest bytem samym w sobie, który istnieje sam z siebie i dla samego siebie, ze zdegradowaną podmiotową rolą człowieka, wydaje się jak najbardziej słuszne, mimo że niepoprawne.

Dysponujemy więc nauką o kulturze, która bada „masę ludzką" i coś o tej „masie ludzkiej" orzeka, zapominając, iż to człowiek: człowiek-indywiduum, człowiek-społeczeństwo – faktycznie tworzy *rzeczywistość kulturową*, a także i rzeczywistość *prowincjonalną*.

Nie sposób pozbyć się przekonania, że *prowincja*, *prowincjonalizm*, *centrum*, *peryferie* oraz *kultura* (jako spoiwo tych kategorii) są zanurzone w ideologii, zaś ludzie, badacze–miłośnicy konkretnych ideologii, np.: europeizacji i europejskości (cokolwiek to znaczy), używają tych pojęć do „montażu" konkretnej „zideologizowanej rzeczywistości"[6]; dlatego nie można podać żadnej sensownej defi-

[4] I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1976.

[5] Zob.: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978; F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1961: „[...] bardzo to zła metoda, gdy się wychodzi od wyrazów, by definiować rzeczy" (tamże, s. 30); dlatego istotne jest wyznaczenie kontekstu interpretacyjnego, jako przypuszczalnego paradygmatu terminów.

[6] Zob. F. Igis, *Kultura*, przeł. M. Stolarska, Warszawa 2007.

nicji ani *prowincjonalizmu*, a tym bardziej *kultury*, i to takiej definicji, która byłaby akceptowana i pozostawała niesprzeczna z paradygmatem naukowym np. etnologii, etnografii, psychologii, semiotyki, socjologii itd.

Okazuje się więc, iż „konstruujemy" *kulturę prowincji* jako coś innego i niezależnego od *kultury centrum*, jako coś, co pozornie jest niezależne od „politycznej ideologii", tworząc swoistą enklawę niezależności: bowiem to, co odróżnia „nas" i „obcych", to *kultura – tożsamość – świadomość prowincji*.

Przekonanie o inności *kultury prowincji* jest być może pozornym wskazywaniem na brak *ideologizacji prowincji*, bowiem można odnieść wrażenie, iż na *prowincji* mieszkają ludzie, którzy nie są obarczeni problemami *centrum*, na przykład *ideologią*. Problem ten jest szczególnie widoczny w artykule Małgorzaty Dajnowicz *Prowincja zaboru rosyjskiego, jej miejsce cywilizacyjne w Europie początków XX w.* Autorka posługuje się tu sformułowaniami: *centrum imperium*, *cywilizacja europejska*, *społeczeństwa Europy*, *rozwój cywilizacyjny*, *poziom rozwoju cywilizacyjnego Europy* itd., a także pojęciem *klasy społecznej*[7], co kieruje uwagę w stronę montażu rzeczywistości historycznej.

Cóż zatem w *prowincjonalizmie* czy *kulturze prowincjonalnej* pozostaje szczególnego? Wydaje się, iż wartości.[8] Na ten problem właśnie zwraca uwagę Jakub Stelągowski w artykule *Mieszkać w raju. Tyle, że na ziemi...* Autor przedstawia *kolonie artystyczne* jako enklawy położone daleko od wielkomiejskiego zgiełku, gdzie tworzy się specyficzna *peryferyjna* jakość estetyczna, która kształtowała się, jak twierdzi autor, w ostatnich 170 latach. Niezwykle interesujące jest tu przeciwstawienie *prowincji* i *kolonii*; *kolonia* stanowi tu pewną wydzieloną jakość, która jest intelektualnie niezależna od *zideologizowanego centrum* oraz *indoktrynowanej prowincji*. *Kolonię* zamieszkują *krajanie*, ale *krajanie* kolonii artystycznych to bratnie dusze artystów, bowiem umysły kreatywne najbardziej ze wszystkich rzeczy cenią przecież swobodę.

Problematyka *prowincji*, *prowincjonalizmu*, *centrum*, *peryferii* w omawianej tu książce pokazuje wyraźnie, iż następuje powolna zmiana kierunku badawczego i odejście od „lokalizmu narodowego" na rzecz „globalizmu narodowego", czyli zamiany popularnej niegdyś wielokulturowości na *jednokulturowość europejską*, co ma stanowić wspólną jakość, jeżeli zaś wspólną, to chyba globalną, a jeżeli globalną, to chyba niczyją; dlatego być może należy ponownie przyjrzeć się problemom tożsamości, ponieważ w takim kontekście tożsamość może nabierać zupełnie innego znaczenia. Może warto też zastanowić się nad problemem europejskości w nieco innych kontekstach.

Robert Boroch

[7] „Rozwój przemysłu i usług odegrał rolę w kształtowaniu niewystępującego we wcześniejszych wiekach uwarstwienia społecznego. Należy w tym miejscu wyszczególnić przede wszystkim umacniającą się tzw. klasę średnią, w skład której wchodziły środowiska inteligenckie." Tamże, s. 145.

[8] Zob. L. A. Zachariasz, *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, Rzeszów 2007.

Nowy słownik przysłów rosyjskich

V. M. Mokienko, T. G. Nikitina, E. K. Nikolaeva, *Bol'šoj slovar' russkich poslovic*, Moskva: „ZAO Ol'ma Media Grup", 2010, 1024 s.

Słowiańska leksykograficzna skarbnica paremiologiczna wzbogaciła się o jeszcze jedną unikalną pozycję wydawniczą, albowiem ukazał się *Большой словарь русских пословиц*, nad którym od lat pracował znany leksykograf i frazeolog, przewodniczący Komisji Frazeologicznej przy Międzynarodowym Komitecie Slawistycznym, prof. Walerij Mokijenko wraz ze swymi współpracownikami T. Nikitiną i O. Nikołajewą. Autorzy mają duże doświadczenie w układaniu zarówno słowników ogólnojęzykowych, jak też i słowników regionalnych, są znawcami rosyjskiej ludowej frazeologii i idiomatyki. Podobne korpusy paremiologiczne w ukraińskiej tradycji folklorystycznej stały się kluczem do poznania ludowej kultury – „narodnych prypowidok", zagadek, wróżb, sennników itp. (I. Franko, J. Golovac'kyj, M. Nomys).

Recenzowana praca leksykograficzna w znacznej mierze podsumowuje i uzupełnia znaną trylogię paremiologiczną (*Большой словарь русских поговорок. Более 40 000 образных выражений*, 2008; *Большой словарь русских сравнений. Более 45 000 образных выражений*, 2008) oraz wyróżnia się zarówno swym oryginalnym podejściem do materiału słownikowego, jak też i ogromną, bo liczącą 70 000 jednostek bazą materiałową. Po ukazaniu się w Rosji szeregu regionalnych słowników frazeologizmów, przysłów i porzekadeł, najnowszych materiałów etnograficznych (*Словарь псковских пословиц и поговорок*, К. Н. Прокошева, *Фразеологический словарь пермских говоров*, Пермь 2002, *Традиционный фольклор Новгородской области. Пословицы и поговорки. Загадки. Приметы и поверья. Детский фольклор. Эсхатология*. Санкт-Петербург 2006, *Фразеологический словарь русских говоров Сибири*. Новосибирск 1983), a także słownika transformowanych wyrażeń opisowych, znanych jako „antyprzysłowia" (Х. Вальтер, В. М. Мокиенко, *Антипословицы русского народа*. Санкт-Петербург 2005), zaistniała potrzeba stworzenia nowego słownika, który byłby swoistą syntezą duchowego i etnokulturowego dziedzictwa narodu rosyjskiego, ponieważ w tych jednostkach „отразился опыт, гранённый веками и передаваемый из уст в уста". Jak słusznie zauważa W. Telij, „пословицы представляют собой «мощный источник интерпретации, поскольку они и есть по традиции передаваемый из поколения в поколение язык веками формировавшейся обыденной культуры, в котором в сентенционной форме отражены все критерии и установки этой жизненной установки народа – носителя языка".[1]

Przygotowując słownik zespół autorski założył, że przysłowia i porzekadła będą prezentowane w formie „tezaurusa paremiologicznego", w którym wyrażenia obrazowe i nieobrazowe przedstawione będą jako jednostki językowe jednego szeregu strukturalno-semantycznego. W odróżnieniu od innych struktur „budujących" język i semantycznie bliskich wyrazowi (frazemów i idiomów), jednostki zawarte w słowniku rozpatrywane są jako syntaktycznie skończone mikroteksty o treści filozoficznej i moralno-etycznej, które odzwierciedlają kognitywne struktury doświadczenia, system norm, stereotypów, ocen i wartości nie tylko narodu rosyjskiego, lecz także i innych narodów słowiańskich.

Pojawienie się recenzowanego słownika poprzedzała tytaniczna praca zespołu autorskiego polegająca na gromadzeniu i identyfikacji rosyjskiego korpusu paremicznego (pierwsze przysłowie zostało zapisane przez jednego ze współautorów w roku 1957). W rezultacie otrzymaliśmy pozycję, w której zgromadzono i wyczerpująco opisano przysłowia i porzekadła rozproszone po różnych źródłach rosyjskiej kultury ludowej. Bazą dla słownika są prace etnograficzne, folklorystyczne i rękopiśmiennicze

[1] В. Н. Телия, *Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва 1996, с. 241.

z XVIII–XIX w. W. Dala, W. Dobrowolskiego, I. Bogdanowicza, P. Diłaktorskiego, O. Jefremowej, A. Barsowa, I. Sniegiriowa, P. Simoni, I. Ilustrowa, M. Rybnikowej i inne. Trzon słownika tworzą materiały Międzykatedralnej Rady Słownikowej im. prof. B. Łarina, jak również zbiory własne członków Petersburskiego Seminarium Frazeologicznego, które gromadzono na przestrzeni 50 lat.

Pomimo dość pokaźnego dorobku folklorystyki strukturalnej, w tym także licznych prac z zakresu frazeologii i paremiologii, pomimo dosyć udanych prób logiczno-semantycznego modelowania przysłów według realiów i sytuacji semiotycznych (G. Permjakow), status językowy paremiów, ich miejsce w systemie frazeologicznym języka, jak też i semantyczne zasady i kryteria ich wyodrębniania wciąż pozostają kwestią dyskusyjną. Czytamy o tym we wstępnej części słownika, gdzie przeanalizowano poglądy frazeologów-teoretyków dotyczące natury przysłowia i porzekadła oraz gdzie przedstawiono ciekawe spostrzeżenia odnośnie do dynamiki semantycznej samych terminów oraz ich synonimów w pracach I. Ilustrowa, W. Dala i innych. Można tu na przykład znaleźć interesującą informację stwierdzającą, że jednym ze staroruskich znaczeń terminu *posłowica* było znaczenie 'dowolnej umowy ustnej, jakiejś zgody pomiędzy różnymi ludźmi', i ogólnie – 'zgoda, pokój', które używane były obok współczesnego znaczenia 'krótkie, wyraziste zdanie, sentencja'. Dość dużo miejsca w części wstępnej słownika poświęcono także „odwiecznej kwestii" odróżniania przysłów od porzekadeł, opisowi ich definicji tekstowych i słownikowych, historia których, wraz z odpowiednimi komentarzami historyczno-etymologicznymi, wywiedziona tu została jeszcze ze staroruskiego okresu językowego (kroniki i inne zabytki piśmiennicze, a zwłaszcza *Powieść minionych lat*).

Warto podkreślić, że współczesna paremiologia teoretyczna nie wypracowała sobie jeszcze wystarczających kryteriów funkcjonalnych i znaczeniowych, które posłużyłyby do wyodrębnienia i pełnego opisu tych jednostek językowych, które dotąd szeregowano przeważnie według zasad alfabetyczno-gniazdowych. Zresztą, wspomnianych kryteriów nie wypracowano też ani w Polsce, ani na gruncie ogólnosłowiańskim. Właśnie dlatego zaproponowana przez autorów tezaurusowa kategoryzacja paremiów rosyjskich umożliwia nie tylko wypełnienie tej luki, ale stwarza też podłoże do semantyczno-strukturalnego modelowania tychże jednostek w niedalekiej przyszłości. Należy bowiem odnotować, że autorzy zainspirowali się zasadami obowiązującymi w paremiologii europejskiej, wedle których paremie w korpusie porządkuje się zgodnie z pierwszym pełnoznacznym wyrazem-rzeczownikiem, zawierającym główną treść paremii. Mikroteksty paremiczne zostały zorganizowane właśnie wokół takiego kluczowego komponentu semantycznego, na przykład: *дар, гость, брат, год, голова, жена, пусто, пустой*. Niekiedy autorzy wychodzili od derywatów, deminutywów czy kompozytów, które łączyły inne komponenty gniazda. Dla przykładu, *птаха, птахечка, пташечка, пташка* podawane są przy pojęciu głównym *птица*. Niewątpliwie takie podejście systematyczno-paradygmatyczne nie tylko znacznie ułatwia wyszukanie przysłowia czy porzekadła, lecz także od razu określa ich miejsce w taksonomicznym, asocjacyjno-derywacyjnym szeregu jednostek, jednocześnie uwzględniając ich łączliwość. Uwagę zwraca zwłaszcza chronotopowa zasada prezentacji materiału ze ścisłą metrykalizacją źródła, miejsca i czasu odnotowania jednostki, czego brakowało we wcześniejszych leksykograficznych opisach paremiów. Wielką wartością prezentowanego słownika jest wprowadzenie w obieg naukowy bogatego materiału dialektologicznego z czytelną stratyfikacją dialektów i gwar, który to materiał tworzy podstawę do dalszych poszukiwań ludowo-potocznej podstawy niektórych paremiów.

Zawarte w omawianym słowniku komentarze historyczno-etymologiczne, które tłumaczą znaczenia dialektyzmów, archaizmów i słów niezrozumiałych oraz wskazują dominantę motywacyjną przysłów i porzekadeł w przypadku implicytności ich struktury obrazowej, należy uznać za poprawne i wyjątkowo udane. Wydaje się również, że rozrzucone po różnych przysłowiach i porzekadłach elementy subkulturowe,

żargonowe i inne są niezbędne do tego, żeby ostatecznie objaśnić i wypełnić luki w semantycznej strukturze przysłowia. W tym kontekście należałoby wymienić zwłaszcza intertekstualne elementy pochodzenia biblijnego i mitologicznego, które autorzy zamieścili przy opisie struktury semantycznej przysłów. W ten sposób otrzymaliśmy jeszcze jedno produktywne kryterium ich wewnętrznej rekonstrukcji kulturowo-semantycznej. W tym miejscu warto byłoby również podkreślić występowanie kwalifikatorów stylistycznych, które pozwalają ustalić funkcjonalne, konotatywne i ekspresywne nacechowanie przysłów i porzekadeł zapisanych w rejestrze.

Słownik już wszedł w obieg naukowy. Wydaje mi się, że jego zawartość to wyjątkowo wdzięczny materiał dla badań w zakresie współczesnej lingwokulturologii i lingwokonceptologii porównawczej; jest też ważny dla etnolingwistów, ponieważ zawiera niezmiernie ciekawy materiał dotyczący obrzędów, zwyczajów i onomastyki. Zaproponowany przez wspomniany zespół autorski słownik stanowi znaczący wkład do pragmatyki folklorystycznej, etnolingwistyki i komunikacji międzykulturowej, ponieważ oprócz sformułowań o charakterze ogólnodydaktycznym, swoje miejsce znalazły tu także powiedzenia i wyrażenia performatywne, którymi są m.in. życzenia, przekleństwa, zaklinania, tradycyjne wróżby ludowe i elementy tabu w zachowaniach człowieka, rekomendacje, ostrzeżenia, formuły etykietalne i in. Mam nadzieję, że recenzowana praca stanie się trwałą pozycją w ogólnosłowiańskiej paremiografii, lingwokulturologii, lingwofolklorystyce, semiotyce, pomoże w semantycznej kategoryzacji kultury Słowian i różnych obrazów świata – ludowego, religijnego, mitologicznego czy „naiwnego", w rozumieniu przyjętym przez J. Apresjana.

Oleg Tiszczenko

Kawały – anegdoty – humoreski

Luiza Podziewska, *Ludowe opowiadania komiczne. Poetyka i antropologia*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2010, 204 s.

Ludowe gatunki humorystyczne dość powszechnie określane były w polskich pracach folklorystycznych mianem *terra incognita*. Swego czasu Michał Waliński nazwał nawet dowcip „bękartem folklorystyki", twierdząc przy tym, że stan ten jest wynikiem ciągłej dominacji romantycznego paradygmatu, który objawia się m.in. poprzez silną koncentrację badań na „poważnych" lub poetyckich gatunkach literatury ustnej.[1] Od czasu postawienia tej diagnozy minęło już przeszło ćwierć wieku i choć w tym czasie pojawiło się na naszym gruncie kilka antologii humoru ludowego oraz częściowych opracowań interesującego nas tematu, to stan badań nad komicznymi gatunkami folkloru – zwłaszcza tego tradycyjnego – trudno było uznać za zadowalający. Sytuację tę w znacznym stopniu zmienia pierwsza polska monografia ludowej humorystyki, autorstwa Luizy Podziewskiej.

Bazę materiałową tej pracy stanowią teksty ujęte w katalogu Juliana Krzyżanowskiego (głównie z działu *Kawały i anegdoty*), przez co różni się ona zasadniczo od wcześniejszych opracowań Doroty Simonides i Daniela Kadłubca. Po pierwsze, nie zawiera ograniczeń regionalnych, ujmując w możliwie szerokim zakresie wszystkie materiały polskojęzyczne, po drugie, koncentruje się na przekazach najstarszych, pochodzących z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Poza tym zastosowana w tym studium nowoczesna metodologia, polegająca na łączeniu narzędzi filologicznych i perspektywy genologicznej z analizami o charakterze antropologicznym, sprawia, że zaprezen-

[1] M. Waliński, *W podziemiu folkloru*, cz. 1, *Dowcip kontra folklorvści*, „Literatura Ludowa" 1985, nr 5/6, s. 133.

towane rozważania prowadzą do bardziej ogólnej refleksji na temat miejsca i funkcji humoresek oraz komizmu w tradycyjnej kulturze ludowej. Formułowane na tym polu wnioski należą do szczególnie istotnych, wiemy bowiem, że prócz Bachtina, którego koncepcje są zresztą dla folklorysty dyskusyjne[2], większość badaczy ten aspekt kultury wiejskiej spychała na margines swoich naukowych dociekań, a często w ogóle go pomijała; tym większa więc zasługa autorki, która podjęła się skomplikowanego i pionierskiego zadania.

Mimo niewątpliwej wartości książka Podziewskiej nie jest pozbawiona pewnych mankamentów. Od nich też zacznijmy. Podstawowy z nich polega, moim zdaniem, na tym, że autorka zbyt mocno koncentruje się na kwestiach genologiczno-systematyzacyjnych, poddając drobiazgowej krytyce sposób uporządkowania badanych tekstów w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* (PBL). Zagadnieniom tym poświęcone są aż dwa rozdziały. W rozdziale pierwszym przeprowadzona zostaje genologiczna analiza wybranych tekstów z działu *Kawały i anegdoty* w PBL, ukazująca ich faktyczną przynależność do różnych gatunków prozy ludowej (bajki zwierzęce, baśnie, legendy, podania wierzeniowe, lokalne i historyczne, bajki ajtiologiczne, a także zagadki, dialogi oraz opowieści obyczajowo-moralne). Z kolei w rozdziale szóstym, będącym w gruncie rzeczy swego rodzaju lustrzanym odbiciem pierwszego, autorka wykorzystując zrekonstruowany wcześniej wzorzec gatunkowy ludowych opowieści komicznych, pokazuje, że utwory tego typu znajdujemy również poza działem *Kawały i anegdoty*, zwłaszcza wśród bajek nowelistycznych, ale także w grupie bajek zwierzęcych i magicznych oraz legend, a więc prawie we wszystkich działach PBL. Wyjątkiem są tu jedynie podania, które na szerszą skalę dopiero w czasach współczesnych zaczęły podlegać humorystycznym transformacjom. Wnioski wypływające z zaprezentowanych w tych rozdziałach analiz nie są szczególnie odkrywcze. Dziś bowiem jest już dość oczywiste, że wątek nie determinuje gatunkowości przekazu, i że „warianty danego typu opowieści mogą różnić się pod względem gatunkowym" (s. 37), co zresztą przed wielu laty bardzo klarownie i przekonująco pokazał Max Lüthi.[3] Wiadomo też dobrze, że powyższy fakt przyczynia się do tego, iż stosowany w systematykach wzorowanych na katalogu Aarnego-Thompsona system porządkowania materiału jest mylący. Jeżeli bowiem podział tematyczny nie pokrywa się dokładnie z podziałem genologicznym, lecz częściowo krzyżuje się z nim, to idea porządkowania wątków w układzie gatunkowym musi siłą rzeczy prowadzić do uproszczeń i „nietrafnego" sklasyfikowania wielu wariantów opowieści. Śledzenie owych „potknięć" wydaje się jednak mało płodne poznawczo, podobnie jak zgłaszanie postulatów przekwalifikowania poszczególnych wątków czy wariantów i umieszczenia ich we „właściwym" miejscu systematyki. Ostatecznie jednak autorka w tym zakresie dochodzi do tyleż słusznego, co odważnego – w istocie bowiem dość radykalnego – wniosku, pisząc, że „najlepiej by było, gdyby przy każdym wariancie został odnotowany jego status genologiczny" (s. 37). Pytanie tylko, kto w dzisiejszych czasach podejmie się heroicznego trudu „przeorania" międzynarodowych systematyk prozy ludowej i usunięcia z nich sztywnych ram klasyfikacji gatunkowych. Nadzieją są tu chyba jedynie projekty polegające na budowaniu cyfrowych baz materiałów folklorystycznych, które dają zupełnie nowe możliwości porządkowania i wyszukiwania tekstów.[4]

Przedstawione w książce analizy i dylematy genologiczne mają jednak tę wartość, że stanowią inspirację do podjęcia szerszej refleksji na temat gatunkowości różnego rodzaju prze-

[2] Zob. R. Bieńkowski, *Teoria karnawalizacji a kultura ludowa*, [w:] *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje*, red. A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska, Toruń 2000.

[3] M. Lüthi, *Die sieben Schläfer. Legende – Sage – Märchen*, [w:] tenże, *Es war einmal. Vom Wesen des Volksmärchens*, Göttingen 1968.

[4] Zob. P. Grochowski, A. Mianecki, *Projekt Cyfrowego Archiwum Folkloru*, [w:] *Folklor w dobie Internetu*, red. G. Gańczarczyk, P. Grochowski, Toruń 2009.

kazów o intencji humorystycznej i zachęcają do poszukiwania w tym zakresie rozwiązań jeszcze bardziej radykalnych. Nasuwa się choćby spostrzeżenie, że w tego typu tekstach – dotyczy to zwłaszcza współczesnych kawałów, choć na pewno warto przyjrzeć się pod tym względem również ludowym humoreskom – bardzo często wykorzystywane są struktury innych gatunków wypowiedzi. Można by wręcz powiedzieć, że znaczna część dowcipów to swego rodzaju genologiczne pasożyty. Wydaje się przy tym, że nie chodzi tu tylko o mechanizm parodii, której celem jest przecież ośmieszenie parodiowanego wzorca. Źródłem komizmu mogą być humorystyczne zagadki, ogłoszenia, instrukcje obsługi, relacje o zdarzeniach rzekomo prawdziwych (tzw. „autentyki"). Zwłaszcza w folklorze internetowym i charakterystycznym dla niego dowcipie multimedialnym pojawia się cały szereg przekazów humorystycznych bazujących na strukturach gatunkowych reklamy, *quizu*, gry komputerowej itp. Sytuacja taka skłania do postawienia być może nieco szaleńczej hipotezy, że przekazy komiczne nie składają się w ogóle na osobny i w miarę wykrystalizowany gatunek (czy nawet kilka gatunków lub odmian gatunkowych) folkloru i że właściwie z każdego gatunku wypowiedzi można „zrobić" dowcip. Wszystko zależy od intencji nadawcy tudzież sposobu i okoliczności użycia danego wzorca gatunkowego, a nawet konkretnego tekstu.

Podziewska wyróżnia trzy odmiany gatunkowe ludowych opowiadań komicznych: kawały, czyli „utwory ograniczone do samego dialogu zaopatrzonego w narracyjny wstęp lub komentarz" (s. 47), humoreski, czyli „rozbudowane teksty prozaiczne, których cechą charakterystyczną jest epicki rozmach – łączenie wielu motywów, czasem też wątków, co sprawia, że humor pojawia się tu nie tylko w zakończeniu" (s. 49) oraz anegdoty – „krótkie utwory prozaiczne, z wyraźnie zarysowanym punktem kulminacyjnym, często zawierające pointę – sytuacyjną lub słowną. Ich fabuła jest zwykle jedno- lub dwumotywowa, wydarzenia przedstawione zaś w sposób zwięzły, co pozwala odróżnić je od humoresek" (s. 53). Podział taki pozwala niewątpliwie w jakiejś mierze uporządkować rozległy materiał, choć wydaje się, że jest to zabieg raczej „techniczny", tzn. nieznajdujący odbicia w modelu świata przedstawionego badanych tekstów, a zarazem przeprowadzony częściowo na podstawie kryteriów ilościowych. Zwłaszcza granica między humoreską a anegdotą jawi się jako mglista i wątpliwa, zwięzłość bowiem jest kryterium mocno subiektywnym, chyba że zgodzimy się na ujęcie czysto statystyczne: fabuła anegdoty jest jedno- lub dwumotywowa, kiedy pojawia się trzeci motyw, mamy już do czynienia z humoreską. Warto również zauważyć, że użycie samego terminu *anegdota* jest nieco problematyczne, część badaczy stosuje go bowiem w odniesieniu do opowieści traktowanych jako relacja na temat autentycznych, aczkolwiek niezwykłych przypadków z życia znanych postaci.[5]

Zaprezentowane w rozdziałach trzecim i czwartym gruntowne analizy podstawowych kategorii świata przedstawionego pokazują, że mimo ujawniających się niekiedy wątpliwości co do statusu genologicznego ludowych opowiadań komicznych na poziomie poetyki, cechuje je względna jednorodność, w związku z czym da się zbudować w miarę spójny model gatunkowy badanych narracji. W rozważaniach tych na uwagę zasługuje zwłaszcza polemika z dość powszechnie przyjmowaną tezą, głoszącą, iż ludowe utwory komiczne są „na wskroś realistyczne". Ponieważ – jak przekonująco dowodzi autorka – bohaterom tych historii przytrafiają się przygody zupełnie nieprawdopodobne, często wręcz absurdalne, trudno mówić o realizmie. Mamy tu raczej do czynienia z motywacją komiczną, polegającą na tym, że nadrzędną „siłą" kształtującą obraz świata przedstawionego jest intencja wywołania śmiechu. W obrazie tym istotną rolę odgrywają motywy makabry, przemocy oraz obscena, które stanowią swego rodzaju dominantę treściową ludowych humoresek. Ich opowiadanie wiązało się więc nieodmiennie z przekraczaniem określonych norm obyczajowo-kulturowych, czasowym

[5] Zob. choćby Z. Raszewski, *Wstęp do teorii kawału*, „Polska Sztuka Ludowa" 1990, nr 2, s. 3.

zawieszeniem praw codzienności i naturalnego porządku. Jak stwierdza Podziewska, „każda z nich [anegdot] była swoistym minikarnawałem dającym możliwość podejmowania tych tematów, jakie pomijano w oficjalnym, uporządkowanym czasie pracy" (s. 76).

Do ciekawych wniosków prowadzi także analiza układu postaci. Obok znanych już faktów (schematyzacja, zasada kontrastu i hiperbolizacji, odwoływanie się do opozycji „swój" – „obcy") refleksji poddana zostaje osobliwa ambiwalencja, z jaką narratorzy traktują niektórych bohaterów. Chodzi tu głównie o Cyganów, dziadów-żebraków oraz złodziei, którzy to bywają zarówno przedmiotem komizmu (są ośmieszani), jak i jego podmiotem (sami ośmieszają innych). W tym drugim przypadku traktowani są przez opowiadacza z sympatią i pobłażaniem, mimo tego, że wyraźnie naruszają określone normy społeczno-moralne (np. okradają lub oszukują innych bohaterów). Wniosek, iż w ludowych anegdotach „cechy nie były powiązane z określonymi osobami. Bohater wywyższany w jednej anegdocie, w kolejnej mógł być nie podmiotem, lecz przedmiotem komizmu" (s. 108) jest chyba jednak pewnym uproszczeniem. Wydaje się, że ta wymienność ról zachodziła tylko w przypadku niektórych postaci, podczas gdy inne (np. Żydzi) były na stałe przypisane do jednej roli, posiadały niezmienny zestaw cech. Wiadomo, że dla kultur tradycyjnych charakterystyczne było ambiwalentne postrzeganie pewnych grup społecznych czy etnicznych, takich jak choćby Cyganie, dziadowie-żebracy czy rozbójnicy, którzy w różnych sytuacjach wzbudzać mogli strach, szacunek, podziw i pogardę. Tym też należy zapewne tłumaczyć ich niejednoznaczny obraz w ludowych anegdotach.

Z zagadnieniem tym wiąże się pośrednio kwestia funkcji analizowanych opowieści. W zaproponowanym ujęciu cenne jest przede wszystkim to, że autorka nie poprzestaje na wskazaniu funkcji dość oczywistych i powszechnie przywoływanych przez badaczy komizmu, takich jak funkcja ludyczna, wychowawczo-informacyjna, kompensacyjna i katarktyczna. Ciekawa i inspirująca wydaje się teza, iż w przypadku ludowych humoresek istotną rolę odgrywała również funkcja apotropeiczna. Wskazuje na nią przede wszystkim charakterystyczny dla omawianych tekstów zestaw typowych postaci. Spotykani tu bohaterowie – zarówno ci jednoznacznie negatywni (zawsze ośmieszani), jak i ambiwalentni (ośmieszani i ośmieszający) – w myśleniu mityczno-magicznym należeli do kategorii odmieńców, w związku z czym byli na różny sposób wiązani ze sferą *sacrum* i poddawani tabuizacji. Postrzegano ich jak istoty mogące w pewnych okolicznościach zburzyć ustalony porządek, przede wszystkim zaś posądzano o kontakty z istotami nadprzyrodzonymi (demonami). Ośmieszanie w ludowych humoreskach Żydów, dziadów, sąsiadów, kobiet czy księży mogło więc być magicznym antidotum na potencjalnie negatywne działania rzeczywistych przedstawicieli tych grup.

Szczególnie interesujący i ważny jest ostatni rozdział omawianej monografii, w którym autorka porównuje dawne opowiadania komiczne ze współczesnymi kawałami. Ponieważ komizm jest przeważnie silnie uwikłany w kontekst kulturowy, a poza tym ściśle wiąże się z typem wrażliwości na określone bodźce estetyczne, nie dziwią zauważalne już na pierwszy rzut oka różnice: współczesne kawały są zdecydowanie krótsze, przekazywane przy pomocy innych kanałów komunikacyjnych (coraz rzadziej ustnie, coraz częściej poprzez radio, telewizję, druk, Internet, SMS-y), przede wszystkim zaś odnoszą się do zupełnie odmiennych realiów życia codziennego. Przy bardziej uważnym spojrzeniu widoczne są jednak również pewne znaczące podobieństwa. Otóż we współczesnych dowcipach spotykamy niejednokrotnie te same tematy, motywy i struktury fabularne, co w ludowych anegdotach. Jak pokazuje Podziewska, niektóre z tych motywów i struktur znane są już z czasów starożytnych, co może potwierdzać formułowaną przez niektórych badaczy komizmu hipotezę na temat istnienia „ogólnoludzkiej wspólnoty śmiechu", czyli podobnego – przynajmniej w pewnym zakresie – odczuwania komizmu w różnych kulturach. Dużo ciekawszy i dający do myślenia jest jednak fakt, że – jak się okazuje – główny temat współczesnych kawałów i ludowych humo-

resek jest dokładnie ten sam – to „inni-obcy". Co więcej, obraz (zestaw cech) owych „innych-obcych" praktycznie nie uległ zmianie. Z dawnego wizerunku, na który składały się przede wszystkim głupota, odmienność językowa, religijna i obyczajowa, a także ubóstwo, chytrość, upór, grubiaństwo, nikczemność, brzydota, bezbożność, lenistwo, niezaradność oraz zacofanie, zniknęły właściwie tylko komponenty religijne, choć i to nie zawsze (np. dowcipy o Arabach). Jak pisze autorka, „nowe |...| są właściwie wyłącznie nazwy własne", stąd też jak najbardziej uzasadniony wniosek, że „»dziedziczymy« nie tyle niechęć do danej wspólnoty, co niechęć do innych w ogóle. Uczucie jest stałe, zmienia się, w zależności od okoliczności, jedynie jego przedmiot" (s. 174). To niewątpliwie słuszne stwierdzenie należałoby może uzupełnić uwagą, że zestaw owych „innych" również nie zmienił się aż tak bardzo, jeśli wziąć pod uwagę szersze kategorie, do jakich należą. Podobnie jak XIX-wieczni chłopi śmiejemy się głównie z „innych" pod względem etnicznym (Rosjanie, Niemcy, Rumuni, Żydzi, Chińczycy, górale), płciowym (blondynki, teściowa, baba u lekarza) oraz zawodowym (przedstawiciele „dziwnych" zawodów, np. księża, informatycy, politycy).

Okazuje się więc, że mimo odmiennych realiów życiowych i kanonów estetycznych, które sprawiają, iż ludowe humoreski najczęściej już nas dzisiaj nie śmieszą, we współczesnym obiegu folklorystycznym funkcjonuje spora grupa dowcipów bazujących na zadziwiająco „archaicznych" strukturach myślowych. Dlatego też wydaje się, że książka Luizy Podziewskiej może być potraktowana nie tylko jako cenna monografia „martwego" gatunku prozy ludowej, ale także jako przyczynek oraz impuls do badań nad współczesnymi kawałami, które nie doczekały się jeszcze na polskim gruncie całościowego opracowania monograficznego; istniejące na ten temat większe prace (Danuty Buttler, Sławomira Kmiecika, Doroty Brzozowskiej) zawierają jedynie cząstkowe ujęcia interesującego nas nurtu twórczości komicznej.

Piotr Grochowski

Śladami aniołów

Anioł w literaturze i w kulturze, t. 1, red. Jolanta Ługowska, Jacek Skawiński, Wrocław: Wyd. „Atut", 2004, 492 s.; t. 2, red. Jolanta Ługowska, Wrocław: Wyd. „Atut", 2005, 624 s.; t. 3, red. Jolanta Ługowska, Wrocław: Wyd. „Atut", 2006, 568 s.

W ostatnich latach tematem aniołów poważnie zainteresowali się polscy humaniści. Obszerna monografia – *Anioł w literaturze i w kulturze*, która ukazała się pod redakcją Jolanty Ługowskiej (t. 1–3) i Jacka Skawińskiego (t. 1) przynosi materiały z ogólnopolskiej interdyscyplinarnej konferencji *Anioł w literaturze i w kulturze*, zorganizowanej przez Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 2003–2005 w Karpaczu i w Polanicy Zdroju. Do tomu pokonferencyjnego materiały złożyli przedstawiciele różnych dyscyplin: teolodzy, teoretycy kultury, literaturoznawcy, językoznawcy, historycy sztuki, folkloryści, etnolodzy, zainteresowani motywem anioła w kulturze elitarnej, popularnej i ludowej. Całość jest bardzo obszerna, składa się z trzech tomów: tom pierwszy liczy 492 strony i zawiera 45 artykułów, tom drugi – 624 strony i 53 artykuły, a tom trzeci – 568 stron i 49 artykułów. Każdy z tomów, wzbogacony ilustracjami, został poprzedzony wstępem z prezentacją jego zawartości. Konsekwentnie we wszystkich trzech tomach istnieje podział na 8 części, które prezentują problematykę anielską: 1) w ujęciu teologicznym, 2) filozoficznym, 3) w literaturze polskiej i obcej, 4) w kulturze dziecięcej, 5) w kulturze popularnej, 6) w sztuce i muzyce, 7) w kulturze ludowej, 8) w ujęciu lingwistycznym. Zdecydowanie najbardziej rozbudowane części poświęcono literaturze.

W części **teologicznej** znalazły się artykuły o. Franciszka M. Rosińskiego i o. Mieczysława C. Paczkowskiego na temat źródeł angelologii, tj. Biblii i pism ojców Kościoła. Ojciec Rosiński przedstawił koncepcję aniołów w Starym i Nowym Testamencie oraz w apokryfach, jednocześnie próbując odpowiedzieć na pytanie o to, czy aktualny wizerunek anioła odpowiada archetypowi biblijnemu. Porównał anioła do innych starotestamentowych duchów, wskazał, że anioły to duchy potężne, zaprezentował „typologię" aniołów, scharakteryzował anioły Nowego Testamentu i pokazał ich rolę w historii zbawienia, a także przedstawił wątki angelologiczne w apokryficznych ewangeliach, dziejach apostolskich oraz apokalipsie i wyjaśni, na ile te teksty są wiarygodnym źródłem wiedzy o aniołach. Ojciec Paczkowski zwrócił uwagę na obecność aniołów w patrystyce – ukazał motywy aniołów funkcjonujące w starożytnej literaturze chrześcijańskiej (II–IV wiek), przedstawił judeochrześcijańskie podstawy angelologii, działanie Boga za pośrednictwem aniołów, linię rozwoju angelologii we wczesnym chrześcijaństwie oraz wielokierunkową ewolucję chrześcijańskiej refleksji o aniołach. W kolejnym swoim tekście zajął się interpretacją drabiny ze snu Jakuba, przedstawiając ujęcie judaistyczne i starochrześcijańskie. Trzeci z kolei referat poświęcił tematowi budzącemu współcześnie ogromnie zainteresowanie, a mianowicie – wstąpieniu istoty ludzkiej w sfery niebiańskie. Do omówienia tego tematu i skonfrontowania go z wiarą chrześcijan, o. Paczkowski wykorzystał przykład Henocha-Metatrona. Marcin Woźniński przedstawiał argumenty za i przeciw istnieniu chasydzkich aniołów, a Agnieszka Jagodzińska (*Bóg, anioł, smok. Wj 4,24–26 w tradycji judaistycznej*) rozważała problem figuralności w sztuce żydowskiej na podstawie fragmentu Księgi Wyjścia. Magdalena Krzyżanowska ukazała kult aniołów w Kościele Etiopskim – począwszy od charakterystyki Kościoła Etiopskiego i tamtejszej angelologii, kończąc na wymienieniu sposobów oddawania czci aniołom. Do *Wielkiego zwierciadła przykładów* odwołał się Bogusław Bednarek, skupiając się przede wszystkim na funkcjach, jakie przypisuje się w nim aniołom. Autor zwrócił także uwagę, iż dawne exempla o aniołach nie powinny być obecnie odczytywane ze śmiertelną powagą.

W części poświęconej **filozoficznemu ujęciu angelologii**, którą zawiera tylko tom trzeci, znalazło się 5 referatów. Stefania Lubańska (*Filozofowie o Aniołach*) przedstawiła postrzegania aniołów w filozofii oraz przez św. Augustyna. Aleksander Bańka ukazał istoty anielskie w świetle tomistycznej koncepcji bytu, a Katarzyna Marquardt zarysowała tę problematykę w nurcie fenomenologicznym. Filozoficzne koncepcje aniołów życia Williama Blake'a omówił w swojej pracy Andrzej Ostrowski. Oktawian Marmulewicz analizował walkę Jakuba z aniołem, unaoczniając związki między psychoanalizą, mitem i retoryką.

Najwięcej miejsca w tomie zajmuje **motyw anioła w literaturze**. Motywy anielskie w utworach średniowiecznych przedstawił Jacek Sokolski. Dariusz Dybek zaprezentował wizerunki sarmackich aniołów z dorobku literackiego Mikołaja Reja i Wacława Potockiego, wskazując na pochodzenie aniołów, ich hierarchię, wygląd i zadania. W tomie drugim także znalazła się praca tego samego autora na temat postaci anioła w *Tobiaszu wyzwolonym* S. H. Lubomirskiego. O anielskich metamorfozach na podstawie *Poemy Piasta Dantyszka herbu Leliwa o piekle* Juliusza Słowackiego napisała Magdalena Bąk. Ewa Grzęda, która prezentowała referaty na wszystkich konferencjach, podjęła problematykę związaną z estetyką i funkcją motywu romantycznego anioła losu Polski, omówiła „przestrzenie anielskich objawień" w utworach Juliusza Słowackiego i wiersz *Angelus w Fontainebleau*. Dorota Szagun, która również skupiła się na romantyzmie – opisała motyw anioła i istotę anielskości w poezji Kornela Ujejskiego i Cypriana Norwida, akcentując posłanniczą i opiekuńczą funkcję anioła. Topos anioła w twórczości Adama Asnyka omówiła Dorota Kulczycka. Marek Kurkiewicz zajął się motywem aniołów w młodopolskiej poezji i w poezji II wojny światowej. Agnieszka Grzelak próbowała odpowiedzieć na pytanie *Gdzie mieszka anioł Bolesława Leśmiana*. Ślady obecności anioła w poezji Leśmiana prześledził też Oktawian Marmulewicz. Anioły w twórczości Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego scharak-

teryzował Krzysztof Biliński, a aniołami pojawiającymi się na poziomie dwóch fikcji – literackiej i psychotycznej w *Szpitalu przemienienia* Lema, *Obłędzie* Krzysztonia i *Pod mocnym aniołem* Pilcha zajęła się Agnieszka Urbańska. Marzena Lizurej opisała archaniołów Michała, Gabriela, Rafała i Uriela z powieści Olgi Tokarczuk *Prawiek i inne czasy*. Małgorzata Łoboz ukazała żydowskie wizerunki anioła i ich literackie reinterpretacje. Postać anioła w dramacie omówił Mariusz Bartosiak, a Anna Majkiewicz poświęciła swój szkic funkcji anioła w literaturze współczesnej. O postawach religijnych w dobie oświecenia i „zapotrzebowaniu na anioły" współczesnych ludzi pisał Marcin Cieński. Motywem anioła przydrożnego i uwodzicielskiego zajęła się Magdalena Jonca – odwołała się m.in. do twórczości Lenartowicza, Słowackiego, Norwida i dzieł malarskich. Archanioły i „dusze błędne" z cyklu prozy Artura Górskiego zaprezentowała Anna Kieżuń. Barbara Olech przybliżyła niezbyt znaną twórczość Marii Grossek-Koryckiej, skupiając się na „aniele wojującym". Elementy obrazowania prerafaelickiego – postaci widmowe w poezji Młodej Polski scharakteryzowała Justyna Bajda. Maria Tarnogórska zajęła się przyczynkiem do teorii futurystycznej groteski, bazując na motywie „anielskiego chama" z utworu Anatola Sterna oraz opowiadaniu Aleksandra Wata *Bezrobotny Lucyfer*. Cel istnienia niebiańskich posłańców z wysokiej połoniny w wierzeniach spisanych przez Stanisława Vincenza próbowała określić Justyna Kępińska. W innym swoim tekście ta sama autorka opisała także mistyczną więź między Vincenzem a jego duchowym przewodnikiem – Dantem Alighierim, zwracając przy tym szczególną uwagę na motyw anioła jako rajskiego motyla w ich twórczości. Urszula Chęcińska poświęciła dwa artykuły dziełom Joanny Kulmowej, w którym ukazała seraficzne niebo i „strumieńskie wędrowanie" aniołów. Anna Klepaczko przedstawiła wyobrażenia religijne, kulturowe, antropomorficzne i personifikacje oraz wyobrażenia o świecie pośrednim i niewyobrażalne przestrzenie świetliste wiążące się z motywem anioła i diabła w twórczości Julii Hartwig. Dagmara Oleksy zestawiła angelologię Herberta z angelologią katolicką, a Dominika Dworakowska-Marinow – odwołując się do jego poezji – pokazała, iż ma on ambiwalentny stosunek do „srebrnych i skrzydlatych". Marek Pustowaruk omówił motywy angeliczne w fantasy na przykładzie prozy Wita Szostaka. Wojciech Koryciński przedstawił figurę anioła w liryce polskiej po 1945 roku w kontekście pokoleniowych strategii programowych. Anastazja Seul zaprezentowała kreacje aniołów w polskich powieściach biblijnych Romana Brandstaettera, Jana Dobraczyńskiego, Ewy Ferenc i ks. Mieczysława Malińskiego, eksponując wizerunek człowieka – anielskiego rozmówcy i ukazując anioła jako reprezentanta świata nadprzyrodzonego oraz jego posłannictwo. Przywołując przykładowe sceny z aniołami z powieści wyżej wymienionych autorów, Seul dowiodła, iż w tych biblijnych powieściach możliwe jest istnienie angelologii literackiej, gdyż autorzy nie odchodzą od biblijnego paradygmatu anioła, ale językiem artystycznym przekazują treści teologiczne. Monika Kulesza przedstawiła więzi osobowe człowieka w III części *Dziadów* Adama Mickiewicza, wykorzystując do tego reguły Ignacego Loyoli. Anioły pozytywistów, co wydawałoby się sprzeczne z kodeksem światopoglądowym epoki, pokazała Aneta Mazur (*Anioły pozytywistów?*).

W każdym z tomów można odnaleźć przynajmniej po kilka artykułów dotyczących **literatury powszechnej**. Marek Pustowaruk swój tekst poświęcił motywom angelicznym w twórczości J. R. R. Tolkiena, a Marek Osiewicz – trzem bytom: człowiekowi, aniołowi i Bogu w *Mrocznych materiach* Philipa Pullmana. *Mrocznymi materiami* zajęła się także Agnieszka Kozłowska, która ukazała religię z podciętymi skrzydłami i rolę, jaką odgrywają anioły upadłe i fałszywi bogowie. Diabelską anielskość jako metaforę kondycji ludzkiej w *Szatańskich wersetach* Salmana Rushdiego zaprezentowała Justyna Deszcz. Nad analogiczną drogą życia bohaterki *z Ognistego anioła* Walerija Briusowa zastanawiała się Anna Klepaczko, natomiast Karolina Augustyniak opisała kreacje aniołów w tekstach kultury arabskiej i perskiej. Dobrosława Grzybowska-Lewicka zaprezentowała sposoby obrazowania „ksenofanii" jako

angelofanii na przykładzie *Trylogii międzyplanetarnej* C.S. Lewisa oraz epifanie twarzy w odwołaniu do powieści Josteina Gaardera i Doroty Terakowskiej. Bezskrzydłego anioła z utworów Bo Carpelana opisała Monika Pomirska, a Marek Osiewicz przedstawił ślady aniołów w cyklu *Kwartet czasu* Madeleine L'Engle. Z kolei Izabela Grad zajęła się ekranizacjami tragedii Szekspira, skupiając się na duchu ojca Hamleta i retorycznych aniołach. Agnieszka Kuniczuk-Trzcinowicz opisała anioła i człowieka z powieści Franka E. Perettiego jako współtowarzyszy broni, zaś walory terapeutyczne książki *Nostalgia anioła* A. Sebold omówiła Elżbieta Więckowska.

W zbiorze nie zabrakło opracowań poświęconych motywom aniołów **w piśmiennictwie i literaturze dla dzieci**. Z tego zakresu trzykrotnie referaty na konferencjach prezentowali: Gertruda Skotnicka, Bożena Olszewska, Dorota Wojciechowska, Ryszard Waksmund. Skotnicka doszukiwała się drugiego dna w powieści Doroty Terakowskiej *Tam gdzie spadają Anioły*. Rozpatrzyła ten problem w kategoriach realizmu i mimesis, w warstwie mitycznej i parabolicznej oraz od strony symbolu i alegorii. W tekście *Postacie aniołów i ich funkcje w książkach dla dzieci* przedstawiła także postacie aniołów i ich funkcje w książkach dla dzieci, wyróżniając funkcje: ideową, dydaktyczną, estetyczną, ludyczną i terapeutyczną, zaś na ostatniej konferencji scharakteryzowała baśniowy świat demonologii kaszubskiej. Bożena Olszewska analizie poddała postać aniołka w czytankach dla najmłodszych, zbiorek wierszy Tadeusza Rucińskiego *Tak cicho wołam do swego Anioła* oraz twórczość Janiny Porazińskiej. Anielskie fantazje w pracach plastycznych dzieci oraz anioły w baśniach Hansa Christiana Andersena przedstawiła Wojciechowska. Również ona podjęła się antypedagogicznych rozważań, odwołując się m.in. do *Anioła Cezara*. Ryszard Waksmund opracował dwudziestowieczny, ciągle wydawany, periodyk dla dzieci – *Anioł Stróż*, ponadto ukazał anioła w dramacie i teatrze lalkowym oraz aniołki z rysunków i karykatur Jeana Effela. Motywy angelologiczne m.in. w twórczości Korczaka opisała Joanna Papuzińska, ta sama autorka odniosła się także do lekcji Wielkiej Sowy z książki Marii Kędzierzyny. Literackie kreacje aniołów-dzieci zaprezentowała Magdalena Jonca. Redaktorka zbioru, Jolanta Ługowska, przedstawiła anioła w wierszach dla dzieci – od Stanisława Jachowicza do Wacława Oszajcy. Robert Piotrowski zajął się obrazkami z postaciami aniołów, Grzegorz Leszczyński ikoną w portrecie dziecka, a Alicja Baluch przedstawiła ujęcia angelologiczne w ilustracjach dla dzieci i młodzieży. Stereotyp anioła w dziewiętnastowiecznej poezji dla dzieci omówiła Alina Brzuska-Kępa, natomiast *Trylogię anielską* ks. Mieczysława Malińskiego przeanalizowała Alicja Mazan-Mazurkiewicz. Dominika Dworakowska-Marinow, która dokonała przeglądu lektur szkolnych, przedstawiła obraz anioła w kształceniu polonistycznym i zaproponowała zmiany w tymże kanonie. Krystyna Heska-Kwaśniewicz opisała aniołów stróżów – bohaterów z baśni *Kłopoty Kacperka góreckiego skrzata* Zofii Kossak, natomiast Dorota Michałka skupiła uwagę na motywach anielskich w *Przygodach Okruszka* Antoniego Gawińskiego.

Kolejna część, dotycząca aniołów w kulturze popularnej, ukazuje **anioły w różnych ujęciach**. Kossakowska-Jarosz przedstawiła anielską kobietę w wariancie śląskim oraz stereotyp Górnoślązaczki w przestrzeni miasta, odnajdując w nim utraconą anielskość. Dobrosława Grzybowska scharakteryzowała najprzedniejszych Książąt, czyli archaniołów we współczesnych tekstach kultury. Katarzyna Kaczor opisała ewolucję postaci aniołów i elfów we współczesnej kulturze popularnej, przedstawiła też „anioły wcale nieanielskie" z utworów Marii Lidii Kossakowskiej. Arkadiusz Lewicki ukazał filmowe obrazy anioła m.in. we *Wspaniałym życiu* czy *Aniele w Krakowie*, a Violetta Wróblewska dokonała charakterystyki toruńskiego anioła w historii i literaturze. Ponadto Jolanta Ługowska zaprezentowała obraz anioła w powiastce dla ludu, Anna Kasprzak – w tekstach polskich piosenek niereligijnych, Marta Pustowaruk – w krótkich narracyjnych formach fantastycznych. Z kolei Adam Mazurkiewicz ukazał degradację wizerunku anioła w kulturze popularnej, za podstawę biorąc literaturę fantasy. W ostatnim tomie znalazło się miej-

sce dla **anioła „popularnego"**: Katarzyna Kaczor przedstawiła zamieszanie w niebie, czyli anioły Neila Gagmana, reportażem radiowym zajęły się Kinga Klimczak, która opowiedziała o „wcieleniu" anioła Szemkela i jego powiązaniach z przemytnictwem oraz Bogumiła Fiołek-Lubczyńska ukazująca portrety ludzi z „podciętymi skrzydłami". Natomiast Joanna Wypych odwołała się do ezoteryki i opisała anielskie karty, zaś Elżbieta Pawłowska przejawy istnienia i sposoby oddziaływania aniołów na współczesnego człowieka.

Część poświęcona **aniołom w sztuce** również jest dość okazała, nie dziwi to ze względu na wysoką frekwencję motywów anielskich w rozmaitych dziełach sztuki. Marta Gutterwil opisała anioły w malarstwie przełomu XIX i XX wieku, a więc artystów takich, jak: O. Redon, G. Moreau, T. Niesiołowski, C. Rennie Macintosh, J. Mehoffer, M. Wrubel, F. Khnopff, J. Delville, W. D. de Nuncques, R. Magritte. Zauważyła, że anioły do dziś są inspiracją dla malarzy, tu podała za przykład dzieła M. Schapiro, T. Metcalfa i J. Charleswortha. Węższym zagadnieniem, a mianowicie ikonografią skrzydeł anielskich w malarstwie europejskim z perspektywy badań ornitologicznych, zajęła się Justyna Bajda. Odwołując się do Pseudo-Dionizego Areopagity podała ciekawe informacje jak chociażby to, iż serafiny mają po sześć skrzydeł, a cherubiny po cztery. Scharakteryzowała kształty anielskich skrzydeł, zaznaczając, że w dużej mierze zależą one od preferencji artysty i stylistyki epoki, oraz ich kolor, m.in. przypisując aniołom kierującym się uczuciami czerwień, a racjonalnym Cherubinom – barwę niebieską. W tekście opublikowanym w trzecim tomie skupiła się na aniołach i demonach Carlosa Schwabego, tzn. motywach i wątkach z baudelairowskich *Kwiatów zła*. Anioły w ikonografii syjonistycznej opisała Małgorzata Stolarska, uwypuklając zasługi Efraima Mojżesza Liliana, który jako jeden z pierwszych złamał biblijny zakaz przedstawiania i zaczął w pełni wykorzystywać środki plastyczne, by zobrazować żydowskie treści. Ewa Kubiak przedstawiła motyw anioła w sztuce andyjskiej Wicekrólestwa Peru, prezentując wizerunki autorstwa Mistrza z Calamarki i pochodzące ze szkoły w Collao czy też różne typy ikonograficzne występujące w dekoracjach architektonicznych. Opisała także anielskie przedstawienia w licheńskim sanktuarium maryjnym, w tym organizację przestrzeni, elementy portalu głównego, inspiracje, które wpłynęły na kształt świątyni czy wszechobecność aniołów w wystroju wnętrza świątyni. Szkic sylwetki anioła śmierci w sztuce na przestrzeni różnych epok i w różnych kulturach opracowała Joanna Krawczyk. Katarzyna Kość charakteryzowała wrocławskie anioły cmentarne jako strażników grobów i opiekunów dusz zmarłych. Motywem aniołów cmentarnych w kontekście chrześcijańskiej nadziei zajął się Krzysztof Stefański. Ten sam autor w innym artykule opisał także postacie anielskie twórców ze Staglieno, uderzające realistycznym ujęciem i drobiazgowością w ukazywaniu strojów. Angelus – pomocnik, sługa i pocieszyciel świętych w sztuce średniowiecznej i renesansowej został omówiony przez Jowitę Jaglę. W innym tekście autorka zajęła się opisem czynności i działań archaniołów z terenu Ziemi Chełmińskiej, Pomorza Wschodniego, Warmii i Mazur. Lucyna Lubańska ukazała rolę aniołów w eucharystycznym wydarzeniu ukazanym w ikonie Trójcy Świętej Andrzeja Rublowa i w malarstwie Jana Matejki jako opiekuna człowieka, przyjaciela świętych, czciciela i posłańca Boga oraz strażnika grobu Chrystusa. Krzysztof Kwaśniewicz skupił się na wizerunku *Chrystusa na skrzydłach Serafinów* autorstwa Stanisława Wyspiańskiego z kaplicy biskupów katowickich. Malarskie wizje zmagań Jakuba z aniołem – ukazane przez Gustave'a Moreau, Odilona Redona, Gustave'a Dorego, Rembrandta van Rijna, Eugène Delacroix, Paula Gauguina i Jana Spychalskiego – omówiła Julia Sowińska, zaś anioły Marca Chagalla przybliżyła Irmina Michalak. Anioły Chagalla zainteresowały także Eleonorę Jedlińską, która opisała Anioły Historii i Anioły Śmierci także z płócien Tadeusza Kantora, Eugenia Barby i Anzelma Kielera. Przemyśleniami o rasie anielskiej podzieliła się Aneta Pawłowska, przyznając artystom postmodernistycznym prawo do różnicowania aniołów zgodnie z duchem czasu. Lidia Kwiatkowska-Frejlich eksplikowała symbolikę anioła pomiędzy dwoma księżycami. Piotr Gryglewski zestawił dwa ob-

razy pt. *Św. Michał*, powstałe w różnym czasie, a jednak wzajemnie się uzupełniające – jeden pędzla J. Szmidta, drugi J. Macocha.

Wśród autorów artykułów znaleźli się i tacy, których zainteresowała **anielska muzykalność**. Magdalena Broniecka uwypukliła anielskie wpływy w klasycznych utworach muzycznych. Agnieszka Urbańska próbowała rozszyfrować wymiar anielskiej tajemnicy w *Dekalogu* Krzysztofa Kieślowskiego analizując „para-anielską" postać milczącego świadka. Muzyczne angelologie w twórczości Wincentego Pola przedstawiła Małgorzata Łoboz, a Agnieszka Draus zinterpretowała postać archanioła Michała w cyklu operowym *Licht* Karlheinza Stockhausena.

Nie sposób mówić o aniołach nie odwołując się do przesyconej religią i magią **kultury ludowej**. Próby stworzenia portretu zbiorowego anioła ludowego podjęła się Elżbieta Berendt, eksponując jako główne zadanie anioła pośredniczenie między człowiekiem a Bogiem. Na mediacyjną rolę aniołów uwagę zwróciła także Anna Brzozowska-Krajka, która opisała ich strukturę w folklorze polskim. Ewa Serafin, bazując na wątkach z bajek religijnych omówiła uczynki anioła. Agnieszka Monies-Mizera opisała topos dziecka-anioła w polskim folklorze tradycyjnym. Violetta Wróblewska zaprezentowała postacie anioła i starca z bajek ludowych występujące w roli donatora. Obraz anioła w polskich pieśniach ludowych scharakteryzowała Anna Kaczan.

Każdy tom wieńczy część poświęcona **lingwistycznemu obrazowi anioła**. We wszystkich tomach znalazły się artykuły autorstwa Elżbiety Borysiak, która zajęła się tym tematem z punktu widzenia onomasty. Najpierw, wspólnie z Heleną Trochimiuk-Kwiecińską, opisały wizerunek anioła w herbach 21 miast polskich oraz zestawiły 6 nazw ulic i placów miejskich, którym także patronują anioły. W innym tekście sama Borysiak przedstawiła imiona, nazwiska oraz nazwy miejscowe i terenowe motywowane bezpośrednio lub pośrednio archanielskimi imionami oraz apelatywami *anioł*, *archanioł*, *cherubin*, *serafin*. W ostatnim artykule przedstawiła strukturę ideonimów z aniołami w literaturze, tytułach obrazów, utworach muzycznych i co nader ciekawe, angelonimy konferencyjne, czyli ideonimy w referatach wygłoszonych na 3 konferencjach z cyklu *Anioł w literaturze i w kulturze* (ogółem 168 referatów). Językowy obraz anioła w Biblii Tysiąclecia ukazała Krystyna Herej-Szymańska, zwracając szczególną uwagę na nazwy aniołów, ich imiona, cechy i właściwości. Omówiła relacje między aniołami a Bogiem, Jezusem i ludźmi. W innym tekście (t. 3) zaprezentowała anioła-człowieka w bułgarskim języku literackim, tj. jego główne cechy oraz postacie, z jakimi jest utożsamiany. Jolanta i Roman Wróblewscy zaprezentowali wyniki ankiety, przeprowadzonej wśród dzieci i młodzieży na temat „kwestii anielskich". Monika Janek podsumowała odpowiedź na pytanie – *Czy anioły są wśród nas?* Dorota Rękas pokazała anioły w modlitwach polskich z różnych czasów, dowodząc, iż dawniejsze modlitwy zwykle nie były kierowane bezpośrednio do aniołów – anioł pojawiał się w nich bowiem jako opiekun, towarzysz Maryi, zwiastun nowiny, zaś współcześnie jest bezpośrednim adresatem modlitw i występuje w różnych rolach, choćby nauczyciela-przewodnika, doradcy, brata-przyjaciela-towarzysza, strażnika porządku. Ważnego zadania podjął się w opracowaniu kończącym tom trzeci Herbert Oleschko, który z myślą o pasjonatach bytów duchowych, anielskich i diabelskich, stworzył ramowy interdyscyplinarny przewodnik bibliograficzny. Nacisk położył przede wszystkim na wydawnictwa polskojęzyczne, ale za najpoważniejsze opracowania angelologiczne uznał prace opublikowane w językach niemieckich, francuskim i włoskim. Piśmiennictwo o aniołach pogrupował na: modlitwy, jasełka, książki dla dzieci, literaturę piękną, sztuki plastyczne, spotkania z aniołami, krąg ezoteryczny, ogólne opracowania, Stary i Nowy Testament, zwoje z Qumran, apokryfy, patrystykę, scholastykę, inne wyznania chrześcijańskie, inne religie, metateksty i archetypy kulturowe. Z kolei piśmiennictwo o diabłach i demonach podzielił na: literaturę piękną, etnografię, ikonografię, opracowania teologiczne, opracowania specjalistyczne, profilaktykę duchową, publikacje satanistyczne, egzorcyzmy, refleksję filozoficzną. Do każdej z grup dołą-

czył adresy bibliograficzne pozycji, które dotyczą wskazanych tematów. Opracowanie zakończył rankingiem wydawców anielskich periodyków i książek.

Anioł w literaturze i kulturze jest najobszerniejszą publikacją na polskim rynku wydawniczym, podejmującą w sposób systematyczny motywy angelologiczne, pokazującą ich obecność w religii, literaturze i sztuce. Jasny, klarowny język sprawia, iż wydawnictwo może być adresowane nie tylko do naukowców czy studentów, ale wszystkich, którzy pasjonują się „tematami anielskimi". Wyrazy uznania należą się redaktorom za wysoką jakość opracowania tego – jak się okazało – współcześnie popularnego i wdzięcznego tematu.

Ewelina Pitala

Nazwy własne a przysłowia

Tomasz Szutkowski, *Jednostki paremiologiczne z komponentem antroponimicznym we współczesnym języku polskim i rosyjskim*, Szczecin: Volumina.pl Daniel Krzanowski, 2010, 335 s.

Omawiana monografia Tomasza Szutkowskiego ma charakter dwojaki: z jednej strony książka jest podsumowaniem różnych teorii, dotyczących zarówno nazw własnych, jak i paremii. Z drugiej strony praca zawiera własne teorie autora, dotyczące funkcjonowania antroponimów w jednostkach paremiologicznych. Przy pisaniu tej monografii autor korzystał z obszernej bazy materiałowej. Głównymi źródłami materiału były *Poslovicy russkogo naroda* V. I. Dala i *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* pod red. J. Krzyżanowskiego. Obiektem badań w tej monografii są jednostki paremiologiczne z komponentem antoponimicznym, które są przez autora traktowane jako jeden z podtypów jednostek frazeologicznych.

W części pierwszej pt. *Teoretyczne podstawy badania* autor przedstawia teoretyczne podstawy badań empirycznych dotyczących nazwy własnej jako jednostki języka naturalnego. Przytoczone są najważniejsze teorie, dotyczące znaków językowych oraz problemu zakresu pojęć *nomen proprium – nomen appellativum*. Przegląd najważniejszych poglądów na status językowy nazwy własnej autor kończy wymienieniem cech, przysługujących onimom: 1) nazwy własne są pełnoprawnymi jednostkami języka; 2) należą do nominatywnych, a nie do komunikatywnych jednostek języka; 3) specyfika nazw własnych jest dostrzegana zarówno na poziomie języka, jak i na poziomie mowy; 4) specyfika nazwy własnej obejmuje jej stronę strukturalno-językową oraz funkcjonalną; 5) w planie strukturalno-językowym specyfika nazwy własnej uwidacznia się przede wszystkim na poziomie semantyki, na poziomie gramatyki i morfologii jest mniej widoczna; 6) funkcjonalne podejście do nazwy własnej pozwala na ustalenie jej charakterystycznych funkcji językowych i społeczno-kulturowych.

Dalej autor przechodzi do rozpatrywania zagadnienia semantyki onimów, której specyfikę dostrzega przy porównaniu z semantyką apelatywów. Analiza konfrontatywna pokazuje, że onim posiada te same cechy znaczenia, co nazwa pospolita, ale te cechy tworzą inną hierarchię. Najważniejsze miejsce w tej hierarchii zajmuje tzw. treść onimiczna. Jest to charakterystyczny zasób informacji o oznaczanym obiekcie realnej rzeczywistości (sygnifikacie lub nominacie), który aktualizuje się w procesie komunikacji. Jak wskazuje autor, treść onimiczna w pewien sposób koresponduje ze znaczeniem leksykalnym onimu.

Fakultatywne konotatywne komponenty znaczenia *nomen proprium* określają i tworzą wtórną nominację onimiczną. W ten sposób nazwy własne uzyskują sens emotywno-obrazowej charakterystyki obiektu, włączając w swoją semantykę różne elementy oceniająco-pragmatyczne. Wykładnikiem tego procesu są odpowiednie środki morfologiczne, służące tworze-

niu form augmentatywno-deminutywnych. Takie formy są szczególnie istotne przy analizie jednostek paremiologicznych z komponentem onomastycznym.

Pierwszy rozdział kończy się przeglądem różnych teorii, dotyczących językowego statusu jednostki paremiologicznej. Autor podkreśla, że w swojej monografii posługiwał się nie literaturoznawczym, lecz lingwistycznym rozumieniem pojęcia „paremia".

Jak wskazuje autor, badane jednostki paremiologiczne, zbudowane według modelu zdaniowego, są środkami wtórnej nominacji. Swoista funkcja nominacyjno-charakterologiczna paremii jest realizowana w wyniku procesu wykształcenia się globalnego znaczenia, będącego uogólnionym odwołaniem do powtarzalnej i typowej sytuacji. Takie wtórne zastosowanie jednostek składniowych dopełnia nominatywny zasób języka środkami oceniająco-ekspresywnymi. Osobliwa cecha paremii polega również na tym, że zdanie jest ze swojej natury jednostką wypełniającą funkcję komunikatywną, a nie nominatywną. Jednak na wskutek procesu frazeologizacji znaczenia, zdanie-przysłowie uzyskuje nowe przeznaczenie w semantyczno-funkcjonalnym aspekcie języka.

Zgodnie z koncepcją autora centrum zasobu paremiologicznego stanowi przysłowie, które jest określane jako jednostka funkcjonująca w charakterze znaku sytuacyjnego w formie utartego i odtwarzanego w gotowej postaci zdania. Semantyczną cechą przysłów jest ich dwustopniowe znaczenie: dosłowne i przenośne, powstałe na podstawie typowej i powtarzalnej sytuacji. Najważniejszy cel komunikatywny tych jednostek stanowi wtórna, obrazowa i motywowana pragmatycznie nominacja owych powtarzalnych zjawisk oraz sytuacji.

W kolejnej części swojej pracy autor poświęca uwagę problemom językowego statusu jednostki idiomatycznej i paremiologicznej oraz nazwy własnej. Po rozpatrzeniu kilku teorii różnych badaczy języka autor wnioskuje, że komponent jednostki paremiologicznej ma następujące cechy: 1) genetycznie jest to wyraz; 2) komponenty realnie uczestniczą w tworzeniu znaczenia związku frazeologicznego lub paremii, nawet jeśli z synchronicznego punktu widzenia jest to nieczytelne; 3) we frazeologizmach i paremiach można wskazać główny z formalnego punktu widzenia komponent; 4) w niektórych jednostkach zachowało się pierwotne nacechowanie stylistyczne komponentów-wyrazów; 5) dopuszcza się wymienność komponentów; 6) niektóre komponenty zachowują swoje cechy etnokulturowe; 7) w jednostkach paremiologicznych wyrazy-komponenty pełnią określoną funkcję składniową, realnie biorą udział w tworzeniu treści literalnej, która buduje znaczenie wtórne.

Dalej autor wskazuje, że w semantyce nazwy własnej jako komponentu jednostki paremiologicznej mogą zachodzić zmiany: albo 1) jej treść onimiczna oraz znaczenie leksykalne jest całkowicie nieczytelne na poziomie paremii; albo 2) jej treść onimiczna jest czytelna na poziomie paremii przy zanikaniu znaczenia leksykalnego; albo 3) jej treść onimiczna jest nieczytelna, ale znaczenie leksykalne pozostaje aktualne na poziomie semantyki jednostki paremiologicznej. Do badania tych zmian w semantyce nazw własnych jako komponentów jednostek paremiologicznych jest stosowana metoda substytucji, opracowana przez rosyjskiego językoznawcę S. G. Gavrina, która polega na tym, że w zdanie do podmiotu wprowadza się modyfikator „każdy" lub „jakikolwiek", a do orzeczenia – modyfikator „zwykle".

Oddzielnie autor rozpatruje tzw. przysłowia kalendarzowe, w których zachodzi substytucja na zasadzie metonimii: imię = data.

W zasobie paremiologicznym występują również przysłowia związane z konkretnym wydarzeniem w dziejach społeczności językowej, np. *Za króla Jana wiara nasza ratowana*. W podobnych jednostkach paremiologicznych najbardziej zachowało się pierwotne znaczenie, a więc i treść onimiczna nazw własnych.

Oddzielnie są omawiane jednostki paremiologiczne, w których antroponim pełni funkcję ściśle pragmatyczną. Jak wskazuje autor, opozycja forma oficjalna – forma nieoficjalna może motywować sens danej jednostki paremiologicznej (np. *Czego Jaś się nie nauczył, tego Jan nie będzie umiał*), formy deminutywne mogą organizować regularną strukturę

rytmiczną przysłowia (np. *Każda Agatka ma swojego gagatka*) lub być charakterystycznym wykładnikiem postrzegania realnej rzeczywistości przez lud wiejski (np. *Maciek zawsze będzie Maćkiem* – tu imię *Maciej* w formie nieoficjalnej oznaczało człowieka nieokrzesanego, niewykształconego, niekiedy głupiego).

Druga część rozprawy kończy się charakterystyką kulturologiczną poszczególnych komponentów antroponimicznych. Najbardziej różnorodną grupę pod względem kulturowym tworzą imiona. Oprócz imion w skład jednostek paremiologicznych wchodzą nazwiska, przydomki, imiona odojcowskie (tzw. *otczestwa*) i przezwiska.

Trzecia część monografii jest poświęcona wieloaspektowej konfrontatywnej analizie jednostek paremiologicznych z komponentem antroponimicznym w języku rosyjskim i polskim.

W obu językach przewagę mają przysłowia właściwe oraz przysłowia kalendarzowe. Nieliczne są zwroty porównawcze i frazeologizmy.

Autor po rozpatrzeniu różnych semantyczno-strukturalnych klasyfikacji jednostek paremiologicznych (m.in. J. Milnera, G. L. Permjakova, A. Bogusławskiego, S. G. Gavrina) proponuje swoją typologię paremii na podstawie klasyfikacji S. G. Gavrina oraz tradycyjnej składniowej klasyfikacji wypowiedzeń, wyodrębniając 7 typów jednostek paremiologicznych z komponentem antroponimicznym.

Dalej w monografii jest przedstawiona analiza komponentów antroponimicznych, występujących w przysłowiach obu języków, na podstawie której zostały sformułowane następujące wnioski: 1) wśród komponentów antroponimicznych przeważają imiona i nazwiska, o wiele rzadziej występują *otczestwa* (dotyczy tylko języka rosyjskiego), przydomki, przezwiska oraz derywaty odantroponimiczne; 2) pod względem formy przeważają antroponimy w formie wyjściowej (podstawowej/oficjalnej); 3) pod względem pochodzenia przeważają imiona bezpośrednio związane z religią i kulturą chrześcijańską; 4) analiza genderologiczna ujawnia zjawisko typowe dla kultur słowiańskich – a mianowicie – przewagę imion męskich.

Autor stwierdza, że ogólnie jednostki paremiologiczne w języku polskim i rosyjskim tworzą jednolitą sferę zjawisk, co da się uzasadnić analogiami zarówno w strukturze danych języków, jak i podobnymi warunkami historyczno-społeczno-kulturowymi obu społeczności językowych.

Nie da się nie zauważyć takich zalet monografii Tomasza Szutkowskiego, jak systematyzacja wiedzy na temat paremiologii i onomastyki, szczegółowa analiza antroponimicznych komponentów występujących w jednostkach paremiologicznych i ciekawa propozycja semantyczno-strukturalnej klasyfikacji przysłów. Niektóre założenia Szutkowskiego budzą wątpliwości, m.in. pytania wywołuje włączenie jednostek paremiologicznych do zasobu frazeologicznego. We współczesnym językoznawstwie silniejsza jest raczej tendencja do postrzegania przysłów jako tekstu kliszowanego, co ma swoje potwierdzenie w wielu pracach, powstałych w lubelskim środowisku naukowym. Po drugie, zwracają na siebie uwagę pewne niekonsekwencje w pracy: w jednym miejscu Szutkowski pisze, że jednostki paremiologiczne są przez niego ujmowane jako typ jednostek frazeologicznych, podczas gdy w innym miejscu, analizując onimy występujące w jednostkach paremiologicznych, rozpatruje przysłowia i frazeologizmy oddzielnie, co nie zgadza się z tym, co zostało powiedziane wcześniej.

Mimo wymienionych zgrzytów pojęciowych, naszym zdaniem, monografia Tomasza Szutkowskiego zasługuje na pozytywną ocenę. Ciekawa i perspektywiczna wydaje się również propozycja stworzenia odrębnego słownika jednostek paremiologicznych z komponentem onomastycznym.

Julia Kalkuta

V. Z życia naukowego

Joanna Szadura

Z prac Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa PAN

W okresie od grudnia 2009 do maja 2011 roku Komisja Etnolingwistyczna Komitetu Językoznawstwa PAN odbyła 5 posiedzeń, skupionych wokół tematyki językowo-kulturowego obrazu świata Słowian na tle porównawczym.[1] Prace krajowej KE łączono przy tym z pracami międzynarodowej KE przy Międzynarodowym Komitecie Slawistów oraz programem konwersatorium EUROJOS.

4 XII 2009 w Warszawie odbyło się **9.** posiedzenie KE PAN na temat *Europa widziana oczami Polaków*. Referentami byli językoznawcy: prof. dr hab. **Wojciech Chlebda** (Opole), prof. dr hab. **Jerzy Bartmiński** (Lublin) oraz socjolog – dr **Anna Horolets** (Warszawa), referaty wydrukowano w 22. tomie „Etnolingwistyki". W tym samym dniu zorganizowano warsztaty korpusowe na potrzeby EUROJOS, przygotowane i przeprowadzone przez dra hab. **Marka Łazińskiego** z UW. Na spotkaniu zaprezentowano możliwości, jakie dają korpusy polszczyzny i języków słowiańskich w badaniach porównawczych nad językowym obrazem świata. Podstawą prezentacji był Narodowy Korpus Języka Polskiego i korpusy równoległe języków słowiańskich: Interkorp (projekt Czeskiego Korpusu Narodowego: http://www.korpus.cz/intercorp) oraz ParaSol (projekt uniwersytetów w Ratyzbonie i Bernie).

10. posiedzenie KE PAN zorganizowano **22 III 2010** wspólnie z Wydziałem Orientalistyki UW w Warszawie. Było ono poświęcone pojęciu DOMU w kilku językach świata. Spotkanie ukazało bardzo szerokie i atrakcyjne pole badań porównawczych. Wybrane przez organizatorów tej minikonferencji pojęcie DOMU stało się punktem wyjścia do istotnych dyskusji o charakterze metodologicznym dotyczących zarówno typu danych (systemowych i tekstowych) wykorzystywanych do rekonstrukcji, formy analizy, jak i przyjmowanej perspektywy badawczej, która powinna mieć charakter podmiotowy – oddawać sposób myślenia użytkowników danego języka. Wypracowanie takiego podejścia umożliwiłoby badanie wybranych pojęć w szerokiej skali. Interesujących przykładów dostarczyli referenci. O DOMU w opozycji do BUSZU i ŚWIATA w języku hausa mówiła prof. dr hab. **Nina Pawlak**. O konceptualizacji DOMU jako miejsca schronienia w języku i kulturze suahili – dr hab. **Iwona Kraska-Szlenk**. Analizy oparte na języku arabskim przedstawił mgr **Maciej Klimiuk**, do języka amharskiego odwoływała się mgr **Martyna Rutkowska**, do japońskiego – mgr **Katarzyna Wyszpolska**. Teksty referatów opublikowano w 22. numerze „Etnolingwistyki".

Kolejne **11.** posiedzenie KE PAN w dniu **25 IX 2010** połączono z posiedzeniem KE przy MKS. Odbyło się ono w Lublinie w czasie V konferencji EUROJOS, współorganizowanej przez Instytut Filologii Polskiej UMCS i Instytut Slawistyki PAN. Na konferencji przedstawiono 39 referatów dotyczących pojęć: DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR oraz

[1] O wcześniejszych pracach KE PAN zob. artykuły Joanny Szadury w E 16 (2004), s. 367–369 i E 17 (2005), s. 346–350; Iriny Lappo i J. Szadury w E 19 (2007), s. 312–316; Urszuli Majer-Baranowskiej, Joanny Szadury i Grzegorza Żuka w E 20 (2008), s. 432–436; Marty Nowosad-Bakalarczyk i J. Szadury w E 21 (2009), s. 336–340.

[2] Sprawozdanie z konferencji, zob. tekst Iwony Bielińskiej-Gardziel w niniejszym numerze

różnych innych wartości w języku i w kulturze wspólnot narodowych i lokalnych.[2] Podczas posiedzenia przekazano członkom Komisji zaproszenie do udziału w XV Międzynarodowym Kongresie Slawistów w 2013 roku w Mińsku. Zgłoszony przez przewodniczącego komisji prof. Jerzego Bartmińskiego temat bloku kongresowego *Wartości w językowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów* został poddany pod głosowanie i jednogłośnie przyjęty. Zwrócono się także do obecnych osób z propozycją włączenia się do prac nad przygotowaniem zeszytów tematycznych dotyczących wymienionych pięciu pojęć w ujęciu porównawczym.[3] Przyjęto od zainteresowanych współpracą deklaracje opracowania konkretnych haseł wedle przyjętej dla EUROJOS-u koncepcji. W drugiej części spotkania dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (zastępca redaktora „Etnolingwistyki", zaprezentowała 21. numer rocznika, który w ocenie komisji ministerialnej ma klasę A, z najwyższą liczbą 9 punktów za artykuł, a Dejan Ajdaczyć – stronę internetową http://ethnolinguistica-slavica.org, gdzie umieszczane są informacje o pracach powstających w poszczególnych ośrodkach i nowych projektach badawczych. Jelena Bieriezowicz zaproponowała stworzenie elektronicznej biblioteki, w której znalazłyby się różnojęzyczne słowniki i opracowania wspomagające prowadzenie badań porównawczych na spójnej bazie materiałowej. Linki do poszczególnych zbiorów mogłyby się znaleźć właśnie na tej stronie internetowej.

Na **12.** posiedzeniu KE PAN w dniu 28 I 2011 w Warszawie referat pt. *Tożsamość narodowa w świetle etnolingwistyki diachronicznej (na podstawie analizy tekstów prywatnych)* wygłosiła dr hab. **Aleksandra Niewiara**. Referentka zaprezentowała przekształcenia wykładników polskości w okresie od XVI do XX wieku. W dyskusji nad referatem pojawiły się między innymi uwagi dotyczące zaproponowanego przez referentkę powiązania poszczególnych etapów kształtowania się tożsamości narodowej z podziałem na wieki (prof. prof. Jadwiga Puzynina, Renata Grzegorczykowa, Krzysztof Wrocławski, Wojciech Chlebda, Jadwiga Zieniukowa). Jerzy Bartmiński zwrócił uwagę, że cały materiał badawczy został zaczerpnięty z języka elity społecznej i nie pokazuje, jak kształtowało się poczucie tożsamości narodowej warstw plebejskich. W części organizacyjnej zebrania sekretarz konwersatorium EUROJOS, dr Iwona Bielińska-Gardziel, i przewodniczący rady naukowej konwersatorium prof. Maciej Abramowicz omówili sytuację po konferencji w Lublinie (we wrześniu 2010)[4] i apelowali do zebranych o udział w planowanych pracach. Następnie prof. Renata Grzegorczykowa przedstawiła postulowane kroki badawcze, które powinny być podjęte przy badaniu porównawczym językowych obrazów w ramach programu EUROJOS.[5]

Spotkanie było także okazją uroczystego uhonorowania obchodzącego 50-lecie pracy naukowej Profesora Jerzego Bartmińskiego. Jubilatowi adres ze słowami „Jerzemu Bartmińskiemu, który od 50 lat potwierdza każdym swym dniem, że zaiste bez pracy nie ma kołaczy – ci, którzy od 50 lat dzień w dzień z tych kołaczy ze smakiem, z pożytkiem i z wdzięcznością korzystają" wraz z dedykowaną mu książką *Etnolingwistyka a leksykografia* (Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego 2010) wręczył prof. Wojciech Chlebda.[6] Posiedzenie zamknęła prezentacja nowości wydawniczych.

Ostatnie zebranie w dobiegającej końca kadencji KE, **13.** w kolejności, zorganizowano w Warszawie 9 V 2011 r. Referat pt. *Z ba-*

„Etnolingwistyki" oraz W. G. Kulpiny i O. E. Frołowej w „Vestnike Moskovskogo Universiteta" 2/2011, s. 158–164.

[3] Zredagowania tomu dotyczącego EUROPY podjął się Wojciech Chlebda, DOMU – Iwona Bielińska-Gardziel, WOLNOŚCI – Maciej Abramowicz, HONORU – Dejan Ajdaczyć. Kwestie ostatecznego składu zespołu redakcyjnego pozostawiono do dalszych uzgodnień.

[4] Szczegóły zobacz sprawozdanie I. Bielińskiej-Gardziel w niniejszym tomie.

[5] Zob. artykuł R. Grzegorczykowej w niniejszym tomie.

[6] Zob. wypowiedź Wojciecha Chlebdy publikowaną w tym tomie „Etnolingwistyki".

dań nad kategorią RADOŚCI w języku polskim (na tle porównawczym) wygłosiła dr hab. **Agnieszka Mikołajczuk**[7]. Referentka, rekonstruując modele pojęciowe RADOŚCI, opowiedziała się za metodą łączenia makroperspektywy, czyli analizy pojęć o szerokim zakresie (HAPPINESS / RADOŚĆ), z mikroperspektywą, tj. analizą pojęć szczegółowych powiązanych z odrębnymi nazwami uczuć, reprezentującymi kategorię ogólną w różnych językach (np. pojęcia właściwe leksemom *joy*, *happy* i *glad* uszczegóławiające kategorię ogólną. Starała się przy tym ustalić zawartość pola leksykalno-semantycznego RADOŚCI w języku polskim i ustalić inwariant pojęciowy (będący podstawą porównań).[8] Porządkując zebrany materiał, zaproponowała wyróżnienie sześciu poziomów abstrahowania, wykorzystywanych w myśleniu o RADOŚCI, jej rozumieniu i opisie, podobnie jak w swojej książce, którą w tym tomie „Etnolingwistyki" recenzuje J. Bartmiński. Uznając, że za faktami językowymi kryją się schematyczne scenariusze typowych sytuacji, czyli modele doznań psychicznych, kojarzone w umysłach mówiących z określonymi leksemami, przyjęła za Lakoffem i Kövecsesem, że modele te stanowią „wyidealizowane struktury pojęciowe, które funkcjonują w świadomości mówiących jako mniej lub bardziej prototypowe, schematyczne reprezentacje przeżyć psychicznych", które aktualizują się w umysłach mówiących za każdym razem, kiedy – jako twórcy i odbiorcy wypowiedzi – używają określonych leksemów w tekstach. Informacje składające się na takie modele wiążą się z różnymi domenami poznawczymi zaangażowanymi w rozumienie pojęć, w związku z czym można je uporządkować wg aspektów, których listę referentka zaprezentowała i szczegółowo omówiła. Należą do nich: przyczyna radości (z ewentualnym sprawcą), charakterystyka podmiotu przeżyć, ocena, uczucia, objawy. Pozwoliło to na dokładniejsze ustalenie głównych modeli RADOŚCI.

Referentka przedstawiła m.in. modele: RADOŚCI „reaktywnej", tj. radości z czegoś, zwykle mającej wyraźny początek, dużą intensywność i wyraziste objawy, np. *radość z wygranej, ktoś cieszy się, że P*; RADOŚCI „zmysłowej", doznawanej przez podmiot, który rejestruje przyjemne wrażenia, np. *coś cieszy czyjeś oczy, radość podniebienia, rozkosz, przyjemność*; SZCZĘŚCIA „trwałego", czyli uczucia głębokiego, wszechogarniającego, uznawanego za najwyższy cel i wartość, do której się dąży, np. *szczęście, radość* (np. *wieczna*). Podsumowując swoje obserwacje, uznała, że prototypowym modelem RADOŚCI w języku polskim jest model radości „reaktywnej". Poszczególne modele i warianty przeżyć powstają jako wynik selekcji i wyboru z bazy potencjalnie dostępnych w umysłach mówiących domen wiedzy, zaangażowanych w tworzenie obrazu RADOŚCI, tych elementów, które są ważne z punktu widzenia nadawcy danej wypowiedzi. W tekście domeny te są przywoływane przez mówiącego nie tylko poprzez leksem nazywający uczucie, lecz także przez inne jednostki leksykalne rozproszone w różnych miejscach wypowiedzi i dookreślające istotne dla danego modelu aspekty i cechy przeżyć. Niektóre elementy modelu mogą nie być jawnie wskazane – jako łatwo domyślne lub nieistotne w danym kontekście. W efekcie tłumacz szukający właściwej formy przekładu tekstu mówiącego o radości musi uwzględnić tę różnorodność elementów rozproszonych, ukrytych, domyślnych, choć pominiętych w wypowiedzi. Ma wtedy szansę jak najadekwatniej wyrazić myśl oryginału. Dane słownikowe nie są w tym wypadku wystarczające, bo potencja definicyjna jest różnie eksploatowana w tekstach. Stąd postulat referentki odejścia od redukcjonistycznego opisu znaczenia słowa na rzecz uwzględnienia kompleksów

[7] Referentka jest autorką książki *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie* (Warszawa 2009), a tekst jej wystąpienia ukaże się w następnym numerze „Etnolingwistyki".

[8] Prezentowany diagram zob.: Mikołajczuk A., 2010, *Obraz uczuć z rodziny RADOŚCI w wybranych słownikach współczesnego języka polskiego*, [w:] *Słowa – kładki, na których spotykają się ludzie różnych światów*, red. Burkacka I., Pawelec R., Zdunkiewicz-Jedynak D., Warszawa, s. 127–146.

modeli pojęciowych wiązanych w tekstach z danym słowem.

W dyskusji, w której głos zabrali prof. prof. Jerzy Bartmiński, Hanna Popowska-Taborska, Maciej Abramowicz, Ewa Kołodziejek, Jadwiga Zieniukowa oraz Aleksandra Niewiara i Urszula Majer-Baranowska, podniesiono m.in. problem adekwatności analiz opartych na definicjach leksykograficznych do tego, co w języku realne. Padły także pytania dotyczące reguł wyodrębniania poszczególnych modeli oraz kwestii profilowania.

W drugiej części obrad prof. **Maciej Abramowicz** omówił *Aktualne problemy i plany Konwersatorium EUROJOS – wokół projektu „JOS Słowian i ich sąsiadów na tle porównawczym"*. Poinformował zebranych o powstaniu instrukcji metodologicznej precyzyjnie ujmującej sposób postępowania autorów opracowań powstających w ramach projektu EUROJOS. Określił również podstawę materiałową, którą stanowić mają: a) dane systemowe zaczerpnięte ze słowników; b) dane ankietowe (postulował przeprowadzenie ankiety analogicznej do Ankiety Słownika Aksjologicznego, tzw. ASA), c) oraz dane testowe pochodzące z korpusów poszczególnych języków reprezentujące przede wszystkim współczesny styl potoczny. W kolejności komunikat o stanie przygotowań tomów DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR przedstawiła dr Iwona Bielińska-Gardziel. Na posiedzeniu zaplanowano także dalsze działania komisji związane z udziałem w XV Międzynarodowym Kongresie Slawistów w Mińsku w 2013 r.

Nowymi członkami KE KJ PAN w 2010 r. zostali: dr hab. Jan Kajfosz (UŚ Katowice), dr hab. Agnieszka Mikołajczuk (UW Warszawa), dr hab. Aleksandra Niewiara (UŚ Katowice).

Wojciech Chlebda

Po owocach ich poznacie. Wystąpienie 28 I 2011 z okazji ofiarowania Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu tomu *Etnolingwistyka a leksykografia*

Nikomu spośród zebranych nie trzeba tłumaczyć sensu biblijnej frazy *Po owocach ich poznacie*. Gdyby owoce 50 lat pracy naukowej Profesora Jerzego Bartmińskiego chcieć tu przed nami wyłożyć, zapewne nie starczyłoby powierzchni tego ogromnego stołu, przy którym zbierają się komitety i komisje Polskiej Akademii Nauk. A gdyby zechcieć dołożyć do nich prace, które by bez Jerzego Bartmińskiego nie powstały – to znaczy te, które powstały z bezpośredniej lub pośredniej inspiracji Profesora – zajęlibyśmy pewnie stoły całego XXVI piętra Pałacu Kultury i – *nomen omen* – Nauki. Same tylko bibliografie prac napisanych przez Jerzego Bartmińskiego i powstałych w Jego kręgu, to dzisiaj już cztery pokaźne książki. W tym roku zaś mija 50 lat od dnia, kiedy lubelski student Jurek Bartmiński – już wtedy będący autorem siedmiu czy ośmiu publikacji – uzyskał magisterium. Po 50 latach możemy powiedzieć, że tamten cenzus był początkiem jednej z bardziej niezwykłych karier w polskiej humanistyce. Co takiego dało nam tych 50 lat?

Nie sposób mówić tu w tej chwili, jakimi drogami od dialektologii i folklorystyki szedł Jerzy Bartmiński ku etnolingwistyce; zrobią to historycy powojennej nauki polskiej. Ale jest faktem, że publikacja 30 lat temu zeszytu próbnego *Słownika ludowych stereotypów językowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego stała się kamieniem węgielnym położonym pod gmach instytucji intelektualnej, zwanej dziś „lubelską szkołą polskiej etnolingwistyki", gmach wielopiętrowy już, o otwartych na oścież drzwiach, przez które wchodzą coraz to nowsze pokolenia – teraz nie tylko już językoznawców i nie tylko polonistów, a ostatnio nie tylko nawet slawistów. Dzięki wyobraźni i gigantycznej pracy Jerzego Bartmińskiego stała się polska etnolingwistyka swego rodzaju syntezą nauk humanistycznych, zwornikiem nauk o człowieku, podjęła bowiem, i to skutecznie, podstawowe kwestie antropologiczne: pytania o miejsce człowieka w świecie i o jego relacje z rzeczywistością, pytania o hierarchię wyznawanych w da-

nej wspólnocie wartości, pytania o pamięć zbiorową i zbiorową tożsamość, o stosunek do kulturowego i historycznego dziedzictwa przeszłości, do drugiego człowieka i innych wspólnot ludzkich. Pewnie dlatego, że etnolingwistyka szuka odpowiedzi na tak podstawowe pytania, nurtujące zarówno całe wspólnoty narodowe, jak i każdego myślącego człowieka, stała się ona dyscypliną nie tylko ważną, ale i atrakcyjną, przyciągającą rzesze młodych adeptów. Myślę, że życiowym osiągnięciem Profesora są nie tylko te setki prac, które napisał i którymi co roku niezmiennie nas obdarza, ale i ta wspaniała, wielobarwna międzynarodowa brać etnolingwistów, wielka rodzina badaczy, która, jak to rodzina, stale się powiększa, nie czekając na becikowe, na dotacje, na profity. Rodzina perspektywiczna, rodzina z wielką przyszłością.

Najmłodszym i szczególnym dzieckiem w tej rodzinie jest Konwersatorium EUROJOS, powite szybko i bez bólu przy akuszerskiej pomocy Instytutu Slawistyki PAN w Warszawie, przywitane z radością i zainteresowaniem, już nie raczkujące, lecz stawiające pierwsze samodzielne kroki. Jako opolaninowi jest mi niezmiernie miło, że jeden z tych pierwszych kroków Konwersatorium postawiło na Opolszczyźnie, gdzie w roku 2009 odbyło się pierwsze z metodologicznych spotkań EUROJOS-u poświęcone metodom wydobywania informacji etnolingwistycznie relewantnych z różnego typu słowników. Zdaliśmy sobie w Kamieniu Śląskim sprawę z faktu, że to spotkanie odbywa się w roku 70-lecia Profesora Bartmińskiego, i jednogłośnie postanowiliśmy tom materiałów tego seminarium – książkę *Etnolingwistyka a leksykografia* – poświęcić naszemu znakomitemu inspiratorowi. Z radością mogę dziś tę książkę Jubilatowi wręczyć.

70-lecie urodzin, 50-lecie pracy naukowej i 30-lecie etnolingwistyki; jakkolwiek liczyć, daje to równe 150 lat. Skromnie życzmy tak wielki jubileusz, ale serdecznie. Życzmy dziesięciolecia tej pracy, bez której nie ma kołaczy – a wszyscyśmy z Twojego, drogi Jerzy, kołacza łamali po pożywnym kawałku. Przyjmij tę księgę od wszystkich, którzy za Tobą od 50 lat idą – czasem w sporach, nawet w ostrej polemice, zawsze jednak z szacunkiem i wdzięcznością za to, że dzieło, które stworzyłeś, pomaga nam jaśniej odpowiadać na pytania pierwsze: Skąd przychodzimy? Gdzie jesteśmy? Dokąd zmierzamy?

Alicja Chybińska

Konferencja kognitywistyczna „Pojęcia. Od konceptualizacji do reprezentacji", 9–10 IX 2010, Kraków

Kraków pogłębia swój związek z kognitywistyką, o czym świadczy kolejne już spotkanie dotyczące tej młodej, ale prężnie rozwijającej się nauki. Po cyklu „krakowskich konferencji kognitywistycznych", organizowanych od kilku lat przez studentów i pracowników naukowych Uniwersytetu Jagiellońskiego (UJ) w Krakowie[1], 9 i 10 września 2010 r. odbyła się konferencja kognitywistyczna zatytułowana „Pojęcia. Od konceptualizacji do reprezentacji".[2] Różniła się ona od wcześniejszych liczbą uczestników oraz wysokim poziomem merytorycznym prezentowanych referatów[3]; ponadto wiązała się z otwarciem na UJ nowego kierunku – kognitywistyki.[4]

[1] Dotychczas odbyły się cztery konferencje: w roku 2007 („W stronę sztucznej inteligencji"), 2008 („W poszukiwaniu straconego paradygmatu..."), 2009 („Język odnaleziony...") i 2010 („W cieniu zakwitających anomalii"). Strona: www.kognitywistyka.eu/ [dostęp 26.10.2010].

[2] Strona konferencji: www.kognitywistyka.edu.pl/ [dostęp 26.10.2010].

[3] Abstrakty wystąpień są dostępne na: www.kognitywistyka.edu.pl/konferencja/files/ksiazka_abstraktow.pdf [dostęp 29.10.2010].

[4] Zakład Filozofii Logicznej i Kognitywistyki, Instytut Filozofii UJ.

Ze względu na interdyscyplinarność nauki, jaką jest kognitywistyka, w konferencji uczestniczyli przedstawiciele różnych dyscyplin naukowych, a obrady podzielono na sesje tematyczne: filozoficzną, psychologiczno-neurobiologiczną, lingwistyczną i sztucznej inteligencji. Największą popularnością cieszyły się zagadnienia kognitywistyczne o podłożu filozoficznym, dlatego zorganizowano aż trzy sesje filozoficzne. Umożliwiono również prezentację wybranych zagadnień w tzw. sesji posterowej.

Konferencję otworzył przewodniczący komitetu organizacyjnego Józef Bremer, który zapoznał słuchaczy z tematem kognitywistyki na gruncie polskim[5] oraz szerzej opowiedział o nowo powstałym kierunku kognitywistycznym na UJ.

Wykład inauguracyjny pt. *Jak reprezentowane są pojęcia w mózgu i co z tego wynika?* przedstawił Włodzisław Duch (UMK). Wystąpienie Ducha z racji jego nieobecności zorganizowano w formie telekonferencji; technika dopisała i transmisja przebiegała bez zakłóceń.

Pierwsza sesja filozoficzna rozpoczęła się referatem Andrzeja Klawitera (UAM) pt. *Percept a pojęcie*, w którym prelegent przedstawił trzy perspektywy ujmowania pojęć: a) substancjalną, b) funkcjonalną i c) użytecznościową oraz zagadnienie perceptów, senseptów i pojęć. Klawiter poruszył także problem modalności pojęć. Tematykę dotyczącą percepcji zaprezentował Maciej Witek (Uniwersytet Szczeciński) w odczycie *Spór o informacyjną enkapsulację wczesnego widzenia a kwestia autonomii systemu podstawowych kategorii percepcyjnych* oraz Józef Bremer (UJ) w referacie *Wrażenia zmysłowe a pojęcia. Wilfrida Sellarsa*[6] *koncepcja spostrzegania*. Sebastian Kołodziejczyk (UJ) zapoznał słuchaczy z zagadnieniem *Reprezentacji nieskonceptualizowanych a reprezentacji niekonceptualizowalnych*. Żywą dyskusję wzbudziło wystąpienie Błażeja Skrzypulca (UJ), który w referacie *Minimalne pojęcie przedmiotu percepcji wzrokowej* przedstawił koncepcję wiązkowej teorii przedmiotów. Kontrowersyjne okazało się przede wszystkim zastosowanie takiego rozwiązania jako metody analizy.

O ile w pierwszej sesji filozoficznej dużo uwagi poświęcono konceptualizacji pojęć, o tyle w drugiej sesji temat wystąpień skierowano na ich reprezentację. Jako pierwsza w drugiej sesji filozoficznej wystąpiła Joanna Odrowąż-Sypniewska (UW), prezentując referat *Pojęcia Sokratejsko–Eutyfrońskie: złoty środek czy ślepa uliczka?*; badaczka zaprezentowała problem tzw. pojęć nieostrych. Marek Hetmański (UMCS) przedstawił problematykę informacyjnej zawartości pojęć umysłowych, czyli semiotycznej i epistemologicznej roli pojęć. Kolejny „pomost zagadnieniowy" – tym razem między kognitywistyką a prawem – przerzucił Łukasz Łazarz (UJ) w wystąpieniu *Kognitywna teoria normy. Schematy i pojęcia normatywne*. W tej sesji wygłoszony został także żywo dyskutowany referat *Pojęcie fałszywego przekonania (O relacji między zdolnościami kognitywnymi a językiem)* Arkadiusza Guta (KUL).

Równie interesujące referaty zaprezentowano w trzeciej sesji filozoficznej. Zainaugurowali ją Mariusz Urbański i Paweł Łupkowski (obaj UAM) wystąpieniem *Konstruowanie pojęć w teoriach formalnych: przypadek abdukcji*. Prezentując problem abdukcji, odwoływali się

[5] Prężnie działają ośrodki przy Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu (UAM): Instytut Psychologii, Zakład Logiki i Kognitywistyki (m.in. Joanna Szwabe, Andrzej Klawiter, Mariusz Urbański, Andrzej Wiśniewski) oraz przy Uniwersytecie Mikołaja Kopernika (UMK) w Toruniu: Instytut Filozofii (m.in. Augustyn Bańka, Włodzisław Duch, Tomasz Komendziński, Jacek Malinowski, Waldemar Skrzypczak, Urszula Żegleń).

[6] Wilfrid Stalker Sellars (1912–1989), amerykański filozof, zajmował się m.in. zagadnieniami: metafizyki, filozofii umysłu, filozofii języka; autor m.in. *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, Califonia 1991 (II wyd.); polskie tłumaczenie jednego z artykułów: *Empiryzm a filozofia umysłu* (*Empiricism and the Philosophy of Mind*), [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa 1991. Por. www.plato.stanford.edu/entries/sellars [5.11.2010].

m.in. do teorii inferencyjnej Charlesa Peirce'a[7], co wywołało ożywioną dyskusję. Peirce w kontekście kognitywistycznym pojawił się także w referacie Andrzeja J. Nowaka i Adrianny Smurzyńskiej (UJ) *Quo vadis quale? Problem qualiów rekonstruowany w Peirce'owskiej perspektywie*. Prelegenci zaprezentowali ciekawe ujęcie qualiów[8], najpierw przedstawiając historyczny rys zagadnienia, a później jego semiotyczną interpretację. Witold Płotka (UG) w referacie *Reprezentacyjna teoria umysłu a perspektywa fenomenologiczna* porównał na gruncie kognitywistyki koncepcje Jerry'ego Fodora[9] i Edmunda Husserla, zaś Bartosz J. Kaczkowski (UJ) omówił problem zawartości operacyjnej pojęć, czyli ich treści. Trzecią sesję filozoficzną zakończył referat Konrada Wernera (UJ) pt. *Pojęcia – sposoby ujęcia czy sposoby dania przedmiotów?*.

Kolejną sesję, psychologiczno-neurobiologiczną, otworzył Piotr Francuz (KUL) referatem *Eyetracking jako metoda dostępu do wyobrażeniowych składników pojęć*. Interesujący okazał się pomysł połączenia wyobraźni z percepcją, między którymi, jak dowodził Francuz, istnieje „silny związek neurofizjologiczny". Koncepcja wykorzystania zapisu ruchu gałek ocznych (ang. *eyetracking*) do analizy procesu wyobrażenia jest aktualnie rozwijana w Katedrze Psychologii Ewolucyjnej KUL. Związek pomiędzy innymi zagadnieniami – procesem twórczym a tworzeniem pojęć – przedstawił Edward Nęcka (UJ) w odczycie *Twórczość jako zmiana pojęciowa*. Dyskutowany był problem tego, czy pojęcia są reprezentacją świata danego w doświadczeniu, czy też tworzą świat nowy. Podobne zagadnienie – czym są pojęcia: odwzorowaniem czy rozumieniem rzeczywistości? – rozważane było w referacie Macieja Hamana (UW) (*Rola rozumienia przyczynowości we wczesnym rozwoju pojęciowym i tworzeniu wczesnych rozróżnień ontologicznych*). Problem przyczynowości został omówiony porównawczo na przykładzie dorosłych i dzieci. Piotr Przybysz (UAM) przedstawił zagadnienie z pogranicza estetyki i kognitywistyki w referacie *Status pojęcia piękna w badaniach neuroestetycznych*. Sesję psychologiczno–neurobiologiczną zakończyło wystąpienie Filipa Gęsiarza (UJ) pt. *Neurobiologia pojęć konkretnych i abstrakcyjnych*.

Wieczorem pierwszego dnia konferencji odbyła się sesja posterowa (plakatowa), podczas której młodzi naukowcy prezentowali następujące zagadnienia: *Forma reprezentacji wiedzy niejawnej* (Anna Anzulewicz, UJ), *Rola języka w tworzeniu reprezentacji umysłowych w procesie rozumowania* (Michał Białek, Akademia Leona Koźmińskiego), *Przestrzenna organizacja reprezentacji rozmiaru obiektów – efekt SNARC dla rozmiaru* (Krzysztof Cipora, UJ), *Teoria podwójnego kodowania jako neurobiologicznie prawdopodobny model reprezentowania pojęć konkretnych i abstrakcyjnych* (Filip Gęsiarz, UJ), *O kierunku i elastyczności nie-*

[7] Charles Sanders Peirce (1839–1914), amerykański filozof, twórca amerykańskiego pragmatyzmu, semiotyk; znana praca: *Wybór pism semiotycznych*, wybór Hanna Buczyńska-Garewicz, tłum. Ryszard Mirek, Andrzej J. Nowak, Warszawa 1997; zob. także np. Hanna Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, Warszawa 1994. Por. www.plato.stanford.edu/entries/peirce [5.11.2010].

[8] Qualia (l.poj. quale) są kontrowersyjnym zagadnieniem; szczególny problem sprawia określenie ich istoty oraz tłumaczenie słowa *qualia* na język polski, na co zwraca uwagę Robert Boroch w artykule *Przeciw Memetyce* (w druku), rozważając różnice między qualiami a memami. Większość badaczy przyjmuje, iż qualia są subiektywnymi jakościami doświadczenia zmysłowego, czyli wrażeniami, które się odczuwa, gdy się czegoś doświadcza; jako przykład podaje się np. odczucie bólu czy wrażenie zapachu kawy; por. np. Simon Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, red. naukowy J. Woleński, Warszawa 2004, s. 333. Boroch z kolei zastanawia się, czy qualia są jednostkami, czy też istotowymi właściwościami bytu, co jest kluczowe dla określenia ich statusu ontologicznego.

[9] Jerry Fodor, ur. 1935, amerykański filozof i kognitywista, autor m.in. *The Modularity of Mind. An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, London 1983; *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, London 1990; por. www.iep.utm.edu/fodor/ [5.11.2010].

werbalnej osi liczbowej: badanie nad efektem SNARC (Katarzyna Patro, UW), *Kwantyfikator – pojęcie drugiego rzędu czy termin oznaczający wybór?* (Jan Szot, UG) oraz *Metoda dyskusji – nowe narzędzie w filozofii eksperymentalnej* (Tomasz Wysocki i Katarzyna Szuber, oboje: Uniwersytet Wrocławski).

Drugiego dnia konferencji podczas sesji lingwistycznej przedstawiono referaty dotyczące „praktycznych" zagadnień, w tym m.in. relacji język a tekst. Wiesław Lubaszewski (AGH, UJ) pokazał metodę przekładu języka naturalnego na język maszyn w wystąpieniu *Symbol językowy w słowniku komputerowym*. Julian Szymański i Karol Draszawka (obaj: Politechnika Gdańska) skupili się z kolei na *Reprezentacji tekstu na potrzeby maszynowego przetwarzania informacji*.

Ostatnią sesją konferencji „Pojęcia..." była sesja sztucznej inteligencji. Mariusz Flasiński (UJ) przedstawił referat *Wykorzystanie uogólnionych gramatyk formalnych Chomsky'ego do konstrukcji efektywnych metod analizy modeli reprezentacji wiedzy opartych na teorii zależności pojęciowej Schanka*, Jakub Barbasz (UJ, IKiFP PAN) i Michał Wierzchoń (UJ): *Konekcjonistyczny model reprezentacji wiedzy ukrytej*, Aleksander Pohl (AGH) *Zagadnienie ekstrakcji informacji w kontekście sformalizowanych systemów ontologicznych* i Tomasz Smoleń (UJ) *Uogólnienie Bayesowskiej*[10] *teorii oceny podobieństwa i kategoryzacji*. Oryginalną, nieco futurystyczną wizję samodzielnie myślących maszyn zaprezentował Ryszard Tadeusiewicz (AGH) w wykładzie plenarnym *Awangarda sztucznej inteligencji – maszyny, które potrafią same tworzyć nowe pojęcia*.

Oprócz referatów prezentowanych w sesjach tematycznych, odbyły się także trzy wykłady plenarne oraz dyskusja moderowana. Wykład wygłosił pierwszego dnia Robert Piłat (IFiS PAN), który przedstawił koncepcję pojęć rozumianych jako pojęcia abstrakcyjne (tytuł referatu: *Pojęcia jako przedmioty abstrakcyjne*). Z kolei drugiego dnia uczestnicy konferencji wysłuchali wykładów plenarnych wspomnianego wyżej Tadeusiewicza oraz Aleksandra Szwedka (UAM) pt. *Na wzór i podobieństwo. Pierwotna podstawa doświadczeniowa w metaforyzacji*. Prezentowana koncepcja istoty metafory i jej związków z abstrakcyjnym myśleniem, domen źródłowych i nowej typologii metafor wywołała burzliwą dyskusję zgromadzonych.

Na zakończenie konferencji odbyła się dyskusja pt. *Pojęcia oknem do umysłu* moderowana przez Edwarda Nęckę. Dzięki otwartej formule słuchacze mogli zadawać pytania gościom zaproszonym do udziału w dyskusji: Piotrowi Francuzowi, Maciejowi Hamanowi, Andrzejowi Klawiterowi i Robertowi Piłatowi – z czego chętnie korzystano.

Przewidziano także nagrodę dla studenta/doktoranta, który zaprezentował najlepszy poster lub referat. Nagrodę – 250 dol. i bezpłatne członkostwo w Cognitive Science Society[11], które patronowało konferencji – otrzymała Anna Anzulewicz za prezentację *Forma reprezentacji wiedzy niejawnej*.

Konferencję „Pojęcia. Od konceptualizacji do reprezentacji" należy niewątpliwie zaliczyć do udanych. W ciągu dwóch dni zaprezentowano ponad trzydzieści referatów oraz doniesień naukowych zagadnień w formie posterów. Obrady miały wysoki poziom merytoryczny, prelegentom zaś udało się także wzbudzić zainteresowanie słuchaczy, o czym świadczyły ożywione dyskusje po każdym wystąpieniu. Sukces wrześniowej konferencji, a także rosnąca w siłę pozycja Krakowa jako kolejnego ośrodka polskiej kognitywistyki są pozytywną prognozą na przyszłość tej nauki.

[10] Thomas Bayes (1702–1761), angielski matematyk, autor *An Essay Toward Solving a Problem in the Doctrine of Chances*, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, nr 53, 1763, s. 370–418; por. www.plato.stanford.edu/entries/bayes-theorem.

[11] www.cognitivesciencesociety.org/about_overview.html [dostęp: 29.10.2010].

Iwona Bielińska-Gardziel

Konferencja EUROJOS-V: „Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów", Lublin, 23–25 września 2010

Piąta konferencja konwersatorium EUROJOS odbyła się w Lublinie, a jej organizatorami były dwa instytuty: Instytut Slawistyki PAN i Instytut Filologii Polskiej UMCS. Zaproszenie do udziału otrzymali wszyscy, którzy deklarowali gotowość uczestniczenia w konwersatorium EUROJOS (ponad 90 osób z 12 krajów) oraz członkowie obu komisji etnolingwistycznych: krajowej przy Komitecie Językoznawstwa PAN oraz międzynarodowej przy MKS. Konferencja była przedłużeniem cyklu spotkań odbywających pod nadrzędnym hasłem „Językowo-kulturowy obraz świata Słowian na tle porównawczym". Wcześniej odbyły się cztery spotkania metodologiczne (IV 2009 r. w Kamieniu Śląskim, VI 2009 we Wrocławiu, XII 2009 w Warszawie oraz IV 2010 w Portsmouth). Materiały z pierwszej konferencji ukazały się drukiem w Opolu w roku 2010 pt. *Etnolingwistyka a leksykologia*, pod red. Wojciecha Chlebdy. Głównym celem spotkania w Lublinie było otwarcie merytorycznego etapu prac konwersatorium i podjęcie analizy wybranych pojęć w skali międzyjęzykowej. W spotkaniu uczestniczyło ponad 40 osób – oprócz referentów z polskich ośrodków naukowych (z Lublina, Wrocławia, Warszawy, Opola, Krakowa, Kielc), przybyli także goście z Australii, Japonii, Niemiec, Belgii, Czech, Ukrainy, Rosji oraz Białorusi.

Spotkanie rozpoczęło się panelem na temat wartości współtworzących „duszę" Europy u progu XXI wieku. Wypowiedzi panelistów (**Jerzy Bartmiński, Abp Józef Życiński, Jadwiga Puzynina, Jörg Oberthür, Jelena Bieriezowicz** i **Aleksy Judin**[1]) drukujemy w tym numerze „Etnolingwistyki" (zob. s. 15–43).

Szczególnym wydarzeniem konferencji była obecność specjalnego gościa – profesor **Anny Wierzbickiej** z Australian National University w Canberze, od 2004 roku doktora honoris causa UMCS, członka rady naukowej konwersatorium EUROJOS, która otworzyła obrady referatem na temat semantyki wybranych polskich słów-wartości (*dobroć*, *prawość*, *odwaga*, *ludzkość*) w perspektywie porównawczej. Tekst jej referatu drukujemy w tym tomie „Etnolingwistyki" (zob. s. 45 i nast.). Warto dodać, że w grudniu 2010 roku Anna Wierzbicka została uhonorowana Nagrodą Fundacji Nauki Polskiej – tzw. „polskim noblem" – za stworzenie teorii naturalnego metajęzyka semantycznego oraz odkrycie zbioru znaczeń elementarnych wspólnych dla wszystkich języków.

Ze względu na dużą liczbę zgłoszeń obrady konferencyjne toczyły się równolegle w dwóch sekcjach – w sekcji A referenci prezentowali analizy 5 pojęć wybranych przez radę naukową konwersatorium: DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR opracowane na materiale języków narodowych, natomiast w sekcji B przedstawiano dowolnie wybrane wartości w języku i w kulturze wspólnot narodowych i lokalnych, m.in.: *władza* i *społeczeństwo*, *ojczyzna* i *cnota*, *autonomia*, *prawda* i *zacofanie*, *starość*, *zdrowie* i *choroba*.

Każdego dnia obrady otwierał jednak referat plenarny. Poza prof. Anną Wierzbicką wygłosili je: Wojciech Chlebda, Jelena Bieriezowicz, Irena Vaňková oraz Jerzy Bartmiński z Iwoną Bielińską-Gardziel.

Wojciech Chlebda (Uniwersytet Opolski) – tekst pt. *Szkice do językowego obrazu pamięci* drukujemy obok, w tym tomie (zob. s. 83 i nast.) stwierdził, że przedmiotem wypowiedzi w dyskursie elit symbolicznych ostatnich lat była pamięć zbiorowa (społeczna, historyczna), a nie jednostkowa, i że była ona postrzegana jako obiekt świadomych oddziaływań, podlegający formowaniu i przekształcaniu, jak świadczą o tym frazy: *wspólne tworzenie pamięci historycznej*, *formatowanie pamięci zbio-*

[1] Prof. Aleksy Judin swoją wypowiedź dołączył w terminie późniejszym; panelową wypowiedź Prof. Jeleny Bieriezowicz pt. *Динамика русской аксиологической картины мира в лексическом отражении (от «советских» ценностей к «постперестроечным»)* publikujemy w dziale rozpraw [Red.].

rowej, pamięć kreowana, przebudowa polskiej pamięci.

Jelena Bieriezowicz (Uniwersytet Uralski w Jekatierinburgu) zajęła się semantyką gniazd derywacyjnych *rus-* w językowej tradycji rosyjskiej rozpatrywanej na tle różnych języków słowiańskich i stwierdziła, że jednostki leksykalne z rdzeniem *rus-* i frazeologizmy zawierające ten element pozwalają rekonstruować jądro obrazu „człowieka ruskiego" (*russkogo*) i sposób jego wartościowania – zarówno z perspektywy wewnętrznej (nosiciela języka rosyjskiego), jak zewnętrznej (z perspektywy nosicieli innych języków europejskich). Autorka wydzieliła dwa główne typy znaczeń, przestrzenny i społeczny, podkreślając, że silniejsze wartościowanie przypisuje się znaczeniom społecznym.

Irena Vaňková (UK, Praga) odtworzyła czeski językowy obraz DOMU uformowany w okresie odrodzenia narodowego i mający swój kanoniczny wzorzec w hymnie państwowym (*Kde domov můj?*). Po analizie bogatego materiału językowego dotyczącego dwóch leksemów, *dom i domov* (dane słownikowe, derywaty, synonimy, antonimy, kolokacje i frazemy, przysłowia) w tradycji czeskiej, pokazała „rekonceptualizację" pojęcia domu we współczesnej czeskiej literaturze, piosence, eseistyce i wyróżniła dwa jego profile, horyzontalny (który jest zorganizowany koncentrycznie, jak to pokazał Vaclav Havel: ja – moje mieszkanie – budynek – miasto – kraj – Europa – język – historia – rodzina szersze środowisko) i wertykalny (w którym można wyróżnić aspekty materialno-przestrzenny, społeczny, językowo-kulturowy, transcendentny – jak to przedstawił w swoich pracach teolog Tomasz Halik).

Jerzy Bartmiński (UMCS/IS PAN) i **Iwona Bielińska-Gardziel** (IS PAN) poddali analizie polski materiał językowy, wykorzystując trzy typy danych: słownikowe, ankietowe i tekstowe (w skrócie: SAT) i dążąc do ustalenia zespołu cech obecnych w potocznej konceptualizacji DOMU, zgodnie z zasadami definicji kognitywnej. Stwierdzając, że w bazowym wyobrażeniu DOMU są obecne trzy aspekty: fizykalny, społeczny i kulturowy, przyjęli interpretować koncept DOMU jako swoisty „gesztalt" za pomocą formuły predykatowo-argumentowej: „ktoś *mieszka* gdzieś", wzbogaconej jednak o relewantny wymiar kulturowy, czyli o wartości istotne dla typowego podmiotu, *domownika*, związane z poczuciem bycia u siebie, ochroną przed zimnem i szerzej – zapewnieniem bezpieczeństwa egzystencjalnego.

Podczas obrad w sekcji A uczestnicy spotkania mieli okazję wysłuchać 22 referatów. W pierwszej kolejności zajęto się rozważaniami nad pojęciem EUROPA.

Irina Lappo (UMCS) przedstawiła językowy obraz EUROPY na materiale białoruskich tekstów publicystycznych; **Przemysław Wilk** (UO) podjął próbę zrekonstruowania pojęcia EUROPY w kategoriach konstruktu dyskursywnego w myśl teorii Michela Foucaulta, przyjmując za podstawę artykuły prasowe brytyjskiego dziennika „Guardian"i stosując metodologię tzw. krytycznej analizy dyskursu.

Volha Patapava (Mińsk, BUP) omówiła sposób funkcjonowania pojęcia EUROPY, wartości europejskich i samego pojęcia europejskości w językowej świadomości mieszkańców Białorusi. Autorka, analizując teksty medialne (także reklamy) oraz teksty i komunikaty dostępne w Internecie, starała się pokazać, na ile język Białorusinów odzwierciedla fakt, że ich kraj jest geograficznie częścią Europy.

Referat **Nicole Dołowy-Rybińskiej** (IS PAN) dotyczył funkcjonowania pojęcia EUROPA w języku górnołużyckim, był próbą pokazania, jak dwujęzyczni (bo znający też niemiecki) Łużyczanie używają tego pojęcia, z jakimi wartościami się ono wiąże, jak grupa definiuje się sama wobec EUROPY i wobec innych mniejszości europejskich. Szukając odpowiedzi na te pytania referentka posłużyła się 5-punktową ankietą.

Galina Jaworska i Olena Czmyr (Kijów, UN) dokonały analizy porównawczej pojęcia EUROPA w tekstach języka ukraińskiego (opierając się na danych systemowych oraz zasobach Internetu i tekstach korpusowych); zrekonstruowały stabilne schematy pojęciowe związane z Europą, typowe dla potocznej świadomości, oraz metafory poznawcze opisujące wzajemne stosunki UE i Ukrainy. Porównując materiał ukraiński i bułgarski wskazały na podobieństwa i różnice w semantyce i sposobie konceptu-

alizowania pojęcia EUROPY w obydwu językach.

Pojęcia DOMU – poza wspomnianymi dwoma referatami plenarnymi – dotyczyły jeszcze cztery inne referaty.

Jadwiga Kozłowska-Doda (UMCS) dokonała przeglądu słowników pod kątem leksemów odnoszących się do pojęcia DOM w języku białoruskim – w analizach uwzględniła leksemy *dom* i *chata*. Oba leksemy łączą znaczenia 'budynku, miejsca zamieszkania' i 'rodziny'. **Dorota Pazio-Wlazłowska** (IS PAN) przedstawiła obraz DOMU funkcjonujący we współczesnej publicystyce rosyjskiej. Dążąc do odtworzenia konceptualizacji tego pojęcia, pokazała jego wielowymiarowość na podstawie słowników oraz tekstów literatury pięknej i folkloru. **Zuzanna Bułat-Silva** (UWr) na materiale języka portugalskiego (słowniki językowe oraz korpus pieśni *fado*) podjęła próbę zdefiniowania znaczenia słowa *dom* (*casa*) jako 'miejsca, w którym żyją ludzie'. Posłużyła się metodą A. Wierzbickiej – definiowania znaczeń słów przy użyciu Naturalnego Metajęzyka Semantycznego (NSM), złożonego z 63 pojęć elementarnych. **Maciej Stępień** (UWr) zajął się rekonstrukcją pojęcia DOM w języku hiszpańskim na podstawie danych słownikowych oraz korpusowych (współczesne teksty prasowe). Autor, analizując wykładnik leksykalny *casa*, wskazał jego podstawowe konteksty leksykalno-semantyczne i konceptualne (z uwzględnieniem zastosowań metaforycznych), dążąc do sprecyzowania, czym jest DOM dla Hiszpanów oraz wskazania elementów związanych z systemem wartości.

Kolejny blok referatów poświęcono pojęciu WOLNOŚCI.

Maciej Abramowicz (UMCS) poddał analizie francuski rzeczownik *liberté* i na podstawie danych zaczerpniętych z encyklopedii i słowników oraz dwóch korpusów tekstowych wyodrębnił cztery znaczenia leksemu: 1. 'możliwości działania człowieka bez ograniczeń zewnętrznych', 2. 'przestrzeni', 3.'cechy człowieka', 4. 'prawa ludzi i grup'. Pokazał też ambiwalentne wartościowanie przypisywane francuskiej *liberté*. **Anzhalika Alsheuskaya i Swiatlana Rudaya** (BUP, Mińsk) zajęły się sposobem funkcjonowania konceptu SWOBODA w językach niemieckim i słowackim, akcentując bogactwo połączeń leksykalno-semantycznych oraz rozpiętość znaczeniową niem. *Freiheit* i słow. *sloboda* na podstawie materiału zaczerpniętego z prasy reprezentatywnej dla obydwu języków. W tekstach prasowych wyrazy te najczęściej odnoszą się do takich dziedzin życia społecznego jak: sport, polityka, ekonomia, kultura, nauka i podróże. **Nina Gryshkova** (doktorantka UMCS z Ukrainy) w swym referacie zajęła się ukraińskim leksemem *воля* 'wolność', który w języku ukraińskim współtworzy konceptosferę NIEPODLEGŁOŚCI z takimi leksemami (konceptami), jak *свобода*, *незалежність*, *суверенітет*, *самостійність*.

Pojęciem HONOR zajęły się trzy osoby. **Urszula Majer-Baranowska** (UMCS), bazując na materiale języka polskiego, pokazała w swym wystąpieniu głębokie powiązanie pojęć HONOR i GODNOŚĆ z podmiotowością człowieka. Z kolei **Aleksey Yudin** (Gent) starał się pokazać, jak Rosjanie rozumieją pojęcie ČEST'; w jaki sposób funkcjonuje ono w dyskursie publicznym. Autor, uwzględniając słowniki języka rosyjskiego i teksty dyskursu, wskazał na rozbieżności w definiowaniu rosyjskiego słowa *honor*, które jest objaśniane jako 'godność' oraz 'honor, szacunek'. **Dejan Ajdaczyć** (UN, Kijów) analizował profile pojęcia HONOR funkcjonujące w serbskim dyskursie publicznym w czasach rządów Slobodana Miloszevicia (1990–2000), wskazując na różnice w obrazie HONORU (rozumianego w aspekcie narodowym) ze strony rządowej oraz opozycji politycznej.

Przedmiotem rozważań kilku autorów stała się PRACA. **Tamara Milutina** (UO) przedmiotem swych rozważań uczyniła semantyczno-asocjacyjną analizę konceptu PRACA w prozie Walentina Rasputina, który opisuje rozkład systemu tradycyjnych wartości, dotyczący także zmian w stosunku do pracy. Poddała analizie przysłowia, idiomy, synonimy, antonimy, również strukturę słowotwórczą leksemów nazywających pracę i pokazywała zmiany, jakie zaszły w sposobie rozumienia tego pojęcia we współczesnej Rosji. Obraz PRACY w białoruskich przysłowiach przedstawiła **Alla Ko-**

zhinova (BUP, Mińsk). **Nina Mechkovskaya** (BUP, Mińsk) zajęła się łącznie pojęciami NARODU, PRACY i MIŁOŚCI w komunikacji rosyjskojęzycznych programistów, zajmujących się tworzeniem i testowaniem gier komputerowych. Autorka stwierdza, że w folklorze rosyjskich programistów komputerowych poziom narodowej ksenofobii jest niższy niż w rosyjskim dyskursie publicznym, a zwyżkuje pojęcie pracy, które dominuje nad domenami narodu i miłości, zawłaszcza je. Najwyższą wartością jest profesjonalizm. Seks, miłość i małżeństwo są traktowane rozdzielnie, autonomicznie.

Koji Morita (Kobe City University, Japonia) podjął próbę kontrastywnego opisu pojęć WOLNOŚĆ i PRACA w językach japońskim i polskim. Porównując słownictwo i frazeologię obydwu języków pokazał wyraźne różnice w sposobie konceptualizowania oraz wartościowania tych pojęć. W języku japońskim pojęcie PRACY ma konotację wysoce pozytywną, zaś WOLNOŚCI negatywną, a języku polskim – jego zdaniem – jest odwrotnie (por. *obóz pracy*). Pojęcia pracy dotyczył też referat **Anny Engelking** (IS PAN), która na podstawie bogatego materiału zebranego podczas badań terenowych we wsiach zachodniej i wschodniej Białorusi pokazała ambiwalentne wartościowanie pracy przez białoruskich kołchoźników: z jednej strony wiążą oni pracę z niską pozycją społeczną i upokorzeniem, z drugiej zaś postrzegają ją jako aktywność, która nadaje życiu sens. Praca jest tym, co wyznacza ich społeczną tożsamość.

W sekcji B uczestnicy zaprezentowali 15 referatów.

Irina Sedakova (RAN, Moskwa) zajęła się aksjologią wieku w tradycyjnej kulturze Słowian. Opierając się na bogatym materiale (słownictwo, frazeologia, teksty folkloru, obrzędy) przedstawiła *starość* jako okres przejściowy – od „tego" świata do „innego / drugiego" świata. Zdaniem autorki kategoria starości jest jedną z najbardziej złożonych i ambiwalentnych kategorii, także z racji niejednoznacznego wartościowania w kulturze tradycyjnej – z jednej strony bardzo pozytywnego (starość jest kojarzona z takimi wartościami, jak: tradycja, rodzina, szacunek, mądrość, itp.), z drugiej zaś negatywnego (przekonanie o kontaktach starców z istotami demonicznymi; wierzenia o „niebezpiecznych przodkach", zdolnych naruszyć porządek świata żywych).

Olga Frolova (GU, Moskwa) poddała analizie czasowniki *vladet'*, *pravit'*, *rulit'* oraz derywowany od *vladet'* rzeczownik *vlast'* – 'władza'. Wydzieliła dwa modele władzy w języku rosyjskim, jeden oparty na posiadaniu (do tego modelu odnosi się *vlastelin* – 'władca'), druga na porozumieniu (*manedžer*). Idea hierarchii władzy jest obecna w rzeczowniku *činovnik* – 'przednik'.

Jörg Oberthür (Friedrich-Schiller-Universität, Jena), rozpatrywał kwestię samostanowienia, czyli autonomii podmiotów indywidualnych lub zbiorowych w nowoczesnym społeczeństwie, podkreślając, że jest ona w Niemczech postrzegana jako podstawa wolności. Tekst publikujemy obok (zob. s. 167).

Danuta Roszko (IS PAN) podjęła próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest ojczyzna (*tėvynė*) dla litewskiej mniejszości narodowej w Polsce. Wykorzystując korpusy tematyczne równoległe dla języka litewskiego oraz własną bazę tekstów gwary puńskiej, przedstawiła krąg wyrażeń powiązanych z pojęciem OJCZYZNY w języku mniejszości litewskiej w Polsce.

Beata Żywicka (PWSW, Przemyśl) w swoim referacie pokazała zmiany zachodzące w językowo-kulturowym obrazie SPOŁECZEŃSTWA we współczesnej polszczyźnie. Do rekonstrukcji językowego obrazu SPOŁECZEŃSTWA wykorzystała dane zebrane ze słowników, materiały ankietowe zgromadzone w roku 1990, 2000 i 2010 (ankieta „ASA") oraz teksty prasowe z lat 1990–2010. Autorka starała się odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu pojęcie *społeczeństwa obywatelskiego* jest obecne w świadomości współczesnych Polaków.

Joanna Szadura (UMCS) zajęła się aksjologicznym wymiarem kategorii czasu i pokazywała zróżnicowanie wartościowania czasu w polskiej kulturze, tak miejskiej, jak tradycyjnej, ludowej. Oparła się na strefowej koncepcji czasu Ludwika Bielawskiego (czas mitu, historii i tradycji, czas środowiska, czas ludzkiego życia, czas codziennych działań).

Referat **Beaty Raszewskiej-Żurek** (IS PAN) był poświęcony obrazowi CNOTY w języku polskim, począwszy od staropolszczyzny aż po czasy współczesne. Oprócz słowa podstawowego uwzględniła także derywaty oraz antonimy, np. *bezecność*.

Aleksandra Bratczuk (doktorantka UMCS, Lublin) zaprezentowała wyniki badań porównawczych nad konceptem PRAWDA na materiale języków polskiego, rosyjskiego i ukraińskiego. Poddała analizie definicje leksykograficzne, uwzględniła sieć powiązań leksykalno-semantycznych i konceptualnych, etymologię i historię rozwoju słowa. Na podstawie samodzielnie przeprowadzonych badań ankietowych starała się określić rangę PRAWDY w hierarchii wartości Polaków, Ukraińców i Rosjan.

Anna Christou (UK, Praga) zajęła się językowym obrazem PRACY w języku czeskim. Autorka uwzględniła zróżnicowanie płciowe, zmierzając do odpowiedzi na pytanie, czy istnieją zajęcia rezerwowane wyłącznie dla mężczyzn lub takie, które wykonują jedynie kobiety. Dawniej podział prac na męskie i żeńskie był obowiązujący, dziś zachowuje się w czeskich przysłowiach, anegdotach i pieśniach ludowych, natomiast we współczesnym życiu – pod wpływem polityki i edukacji szkolnej – przestaje być wyraźny.

Maciej Rak (UJ, Kraków) pokazał sposoby wartościowania w gwarze podhalańskiej. Analizując teksty gwarowe oraz wyniki ankiety przeprowadzonej na Podhalu, dążył do wskazania podobieństw i różnic w systemach wartości między gwarą a polszczyzną ogólną.

Marzena Marczewska (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana Kochanowskiego, Kielce) pokazała sposoby ujmowania zdrowia i choroby w kategoriach wartości i antywartości w językowym obrazie świata Polaków. Wykorzystała bogaty korpus przysłów.

Walentina Kulpina (GU, Moskwa) poświęciła referat problemom związanym z aksjologią barwy w języku polskim i rosyjskim. Pokazała antropocentryczną orientację nazw koloru, tj. ich odniesienie do stanów emocjonalnych i charakteru człowieka, także jego wyglądu i środowiska życia codziennego. **Mariola Jakubowicz** (IS PAN) mówiła o sposobach ujawniania wartości w toku badań etymologicznych. Aksjologia ujawnia się już na poziomie nominacji językowej, można ją badać obserwując zmiany zachodzące w znaczeniach słów oraz motywacje semantyczne w momencie samej nominacji.

Ewa Masłowska (UKSW, Warszawa) zajęła się analizą aksjologiczną wybranych stereotypowych relacji z zaświatami. Ujemnie waloryzowane są: brak (rozpad) więzi, brak kontroli, zachwianie równowagi, którym przypisuje się związek z siłami demonicznymi.

Magdalena Telus (Uniwersytet w Magdeburgu) poświęciła swoje wystąpienie kwestii tożsamości i postawiła hipotezę, że rodząca się tożsamość europejska będzie pojęciem o odrębnej semantyce, czymś różnym od tożsamości narodowej. Tekst drukowany w tym tomie „Etnolingwistyki" (s. 145 i nast.).

Obrady stały się okazją do wymiany refleksji związanych z problemami wyboru metodologii oraz sposobu postępowania przy wykorzystywaniu różnego typu danych (systemowych, ankietowych, tekstowych) do opisu nazw wartości.

W czasie końcowego panelu prowadzonego przez prof. Macieja Abramowicza (UMCS, Lublin), przewodniczącego rady naukowej konwersatorium EUROJOS (z udziałem Jerzego Bartmińskiego, Wojciecha Chlebdy i Aleksego Judina) postanowiono zadbać o publikację materiałów konferencyjnych, dzieląc je w następujący sposób: teksty dotyczące 5 podstawowych pojęć (krąg A), wybranych do szczegółowej analizy porównawczej przez radę naukową konwersatorium (tj: DOM, EUROPA, WOLNOŚĆ, PRACA, HONOR), postanowiono wydać w postaci osobnych pięciu tomików i przedstawić na XV Międzynarodowym Kongresie Slawistów w Mińsku w 2013 roku. Redagowanie tych zbiorków tematycznych powierzono osobom, które zarazem zgodziły się koordynować pracę poszczególnych zespołów autorskich oraz podjąć starania o pozyskanie środków finansowych na prowadzone prace. Natomiast pozostałym autorom zaproponowano publikację w „Etnolingwistyce" oraz w osobnym zbiorze pokonferencyjnym (w lubelskiej „czerwonej serii") pt.

Wartości w językowym obrazie świata Słowian, pod red. M. Abramowicza i I. Bielińskiej-Gardziel.

Bezpośrednio po konferencji, 25 września 2010, odbyło się połączone posiedzenie obydwu komisji etnolingwistycznych. Więcej na ten temat – zob. sprawozdanie przygotowane przez sekretarza, dr Joannę Szadurę w tym tomie „Etnolingwistyki".

VI. Noty o książkach

Noty opracowali:
Agata Bielak (AB), Agnieszka Kulisz (AK), Ewa Pacławska (EP), Iwona Bielińska-Gardziel (IBG), Irina Lappo (IL), Jolanta Janoszczyk (JJ), Joanna Mleczko (JM), Marta Nowosad-Bakalarczyk (MNB), Nina Gryszkowa (NG), Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (SNB), Sebastian Wasiuta (SW), Urszula Majer-Baranowska (UMB).

Chruszczewski Piotr P., *Językoznawstwo antropologiczne. Zadania i metody*, Wrocław: Oddział Polskiej Akademii Nauk we Wrocławiu, 2011, 338 s.

Publikacja obejmuje trzy rozdziały, z których pierwszy zawiera historyczny szkic na temat początków i rozwoju antropologii kulturowej i językowej w krajach kluczowych dla rozwoju tej dyscypliny, tj. w Stanach Zjednoczonych, Niemczech, Francji i Wielkiej Brytanii. W rozdziale drugim przedstawiono podstawowe założenia i koncepcje współczesnego językoznawstwa antropologicznego, stanowiące narzędzia wykorzystywane w badaniach lingwistyczno-antropologicznych, a także (pomijane w innych tego typu pracach) pismo rozumiane jako semiotyczny system kreujący znaczenia, kluczowy dla rozwoju praktyk językowych. Najobszerniejszy trzeci rozdział składa się z czterech podrozdziałów, w których omówione zostały paradygmaty badawcze współczesnego językoznawstwa antropologicznego: paradygmat dokumentacyjny (językoznawstwo terenowe, leksyka jako wskaźnik zmian społecznych), paradygmat kulturowo-lingwistyczny (podstawowe mechanizmy zmiany kulturowej i językowej, w tym mechanizmy śmierci języka), paradygmat transformacyjny (językoznawstwo kontaktu zewnątrzpołecznego, etnografia mówienia, językoznawstwo kontaktu wewnątrzpołecznego a pragmatyka antropologiczna), paradygmat komunikacyjno-dyskursywny (wybrane aspekty studiów nad dyskursami i ich gramatykami komunikacyjnymi w zestawieniu z wybranymi antroposemiotycznymi aspektami zachowań komunikacyjnych ludzi).

MNB

Język żyje. Rzecz o współczesnej polszczyźnie, red. Kazimierz Ożóg, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2009, 368 s.

Książka składa się z trzech części. Pierwszą otwiera *Dwugłos w sprawie kultury języka polskiego dziś* Andrzeja Markowskiego i Ewy Rudnickiej. Wariantywność dźwiękowej strony znaków językowych w aspekcie normatywnym omówił Bogusław Dunaj. Pojęcie współczesnej polszczyzny z perspektywy autorów przygotowywanego *Wielkiego słownika języka polskiego* doprecyzowała Renata Przybylska. Potrzebę uwzględnienia wymiaru ilościowego w opisie współczesnej polszczyzny uzasadnił Bogdan Walczak.

Leksyka współczesnej polszczyzny jest przedmiotem studiów zamieszczonych w drugiej części książki. Kwestie frazeologiczne omawiają: Mirosława Mycawka i Danuta Krzyżyk. Innowacje leksykalne z zakresu kulinariów oceniła od strony normatywnej Małgorzata Witaszek-Samborska. Przejawy wpływu języka angielskiego na tworzenie zestawień rzeczownikowych w najnowszej polszczyźnie (typu *but sklep, balkon party*) zaprezentowała Alicja Witalisz. Etyką słowa w języku młodzieży szkolnej zajęła się Agnieszka Rypel, a językowy obraz miłości i nienawiści w definicjach metaforycznych licealistów zrekonstruowała Urszula Kopeć. Leksyce naukowej poświęcili swoje artykuły: Anna Starzec i Władysław Śliwiński. Nazwy własne i derywaty onomastyczne

(eponimy) w nieoficjalnym dyskursie internetowym scharakteryzowała Danuta Lech-Kirstein. Dyskurs partii narodowych poddała obserwacji Monika Biesaga. Kreację pojęcia domu w języku najnowszych przekładów baśni H. Ch. Andersena pokazała Danuta Jastrzębska-Golonka.

Część trzecia poświęcona została *Tekstowi, jego cechom i gatunkom*. Scharakteryzowano tu pocztę literacką (Barbara Bogołębska), e-book (Krystyna Data), internetowy komentarz sportowy (Beata Grochala), telewizyjną prognozę pogody (Katarzyna Jachimowska), „wstępniak", czyli tekst autorstwa redaktora naczelnego (Małgorzata Pachowicz), współczesne sylwy kalendarzowe (Maria Wojtak) oraz modlitwę ustaloną w strukturze litanijnej sylwy (Anna Zdunek), a także konferencję prasową w kampanii wyborczej (Ewa Szkudlarek-Śmiechowicz). Porządek alfabetyczny jako sposób organizowania tekstu omówiła Małgorzata Kita. Problemom składniowym wypowiedzi mówionych poświęciła swą uwagę Janina Labocha. Opinie młodzieży o tekstach hip-hopu przedstawiła Helena Synowiec. Strategiami perswazyjnymi zajęły się trzy autorki: Małgorzata Kosińska – w felietonach Małgorzaty Domagalik *Druga płeć*, Barbara Batko-Tokarz – w debatach sejmowych, Patrycja Pałka – w rozmowie handlowej.

UMB

Kultura regionalna w kształceniu nauczycieli klas początkowych, red. Józefa Bałachowicz, Barbara Falińska, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie, 2010, 319 s.

Książka zawiera fragmenty dziesięciu prac licencjackich studentek Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie. Prace te dokumentują kulturę tradycyjną małych ojczyzn – Mazowsza, Śląska i Lubelszczyzny. Podstawę materiałową prac stanowią wywiady z najstarszymi mieszkańcami rodzinnych miejscowości studentek. Praca Sylwii Kamienieckiej dotyczy gminy Somianka, tekst Justyny Wójcik – wsi Rybienko Nowe, zaś Natalia Orzoł opisuje kulturę wsi Ramiona. O wsi Sadykierz i jej okolicach pisze Ilona Magdalena Świercz, a tradycjami kulturowymi Łukawy i okolicznych wsi zajmuje się Iwona Skowron. Emilia Urbankowska w swojej pracy przedstawia dawne życie mieszkańców Stoczka, natomiast Ewa Wietrzyk – tradycyjną kulturę mieszkańców Wierzby. Praca Aleksandry Stanjek dotyczy tradycji górniczych w Piekarach Śląskich. W omawianym tomie znajdują się także teksty redaktorów tomu: Józefy Bałachowicz (*Dialog pokoleń, Wychowanie w rodzinie w doświadczeniach dwóch pokoleń kobiet ze środowiska wiejskiego*) i Barbary Falińskiej (*Gwary w edukacji wczesnoszkolnej*). Prezentowany tom jest adresowany głównie do nauczycieli klas początkowych.

AB

Rzeszów i okolice. Język – historia – kultura, red. Jadwiga Lizak, Ewa Błachowicz, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2010, 299 s.

Tom zawiera artykuły poświecone językowi, historii i kulturze Rzeszowszczyzny. Rozdział pierwszy *Nieco historii* zawiera artykuł Kazimierza Ożoga *Rola małych miast w życiu społeczności lokalnych*, w którym autor ukazuje relacje między miastem a okolicą i zwraca uwagę na rolę miast w rozwoju języka polskiego. Tekst Kazimierza Ożoga i Przemysława Prucnala przynosi uwagi o gwarach okolic Rzeszowa i podejmuje kwestie kształtowania się tożsamości etnicznej i językowej rzeszowiaków. W rozdziale drugim pt. *Rzeszów w perspektywie diachronicznej* znajdują się dwa teksty poświęcone książkom Franciszka Kotuli: artykuł Grażyny Filip *Mieszkańcy „tamtego" Rzeszowa w języku opowieści Franciszka Kotuli* i artykuł Marii Krauz *Opisy „tamtego" Rzeszowa we wspomnieniach Franciszka Kotuli*. Wioletta Kochmańska w szkicu *Wczoraj i dziś rzeszowskiej siatkówki – językowe studia porównawcze* analizuje, jaki obraz piłki siatkowej wyłania się z przekazów medialnych. Rozdział zamyka tekst Bożeny Taras *Folklor taneczny ziemi*

rzeszowskiej. Rozdział *Wokół nazewnictwa Rzeszowa i okolic* dotyczy dawnego i współczesnego nazewnictwa Rzeszowa. Problematyka onomastyczna została podjęta w artykułach: Urszuli Gajewskiej, Małgorzaty Kułakowskiej, Agnieszki Myszki, Piotra Wisza, Ewy Błachowicz, Jadwigi Lizak, Ewy Oronowicz-Kidy. W rozdziale *O języku rzeszowskiej młodzieży* zamieszczono tekst Mirosławy Ampel-Rudolf *Przezwiska studentów Uniwersytetu Rzeszowskiego*. Ostatni rozdział, zatytułowany *Życie literackie Rzeszowa*, obejmuje dziewięć artykułów, z których siedem dotyczy twórczości poetów i prozaików związanych z Rzeszowszczyzną: Agaty Paliwody, Anny Jamrozek-Sowy, Anny Wal, Kazimierza Nowosielskiego, Alicji Jakubowskiej-Ożóg, Stanisława Ożoga oraz Jana Wolskiego. O życiu literackim w Rzeszowie po 1989 roku pisze Zenon Ożóg, a emocje w tekstach piosenek zespołu „Pectus" analizuje Justyna Gąsawska.

AB

Wojtak Maria, *Współczesne modlitewniki w oczach językoznawcy. Studium genologiczne*, Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2011, 286 s. [t. 9. z serii „Teolingwistyka", red. Wiesław Przyczyna].

Monografia, poświęcona charakterystyce modlitewników w perspektywie genologicznej, zbudowana jest z pięciu rozdziałów. W pierwszym z nich pokazano modlitewnik jako gatunkową formę dyskursu religijnego. W kolejnych czterech dokonano analizy konkretnych modlitewników reprezentujących określone warianty wzorca gatunkowego. Punkt wyjścia stanowią klasyczne modlitewniki (wybrane książeczki do nabożeństwa) realizujące wzorce kanoniczne, następnie analizowane są bliskie tradycji modlitewniki sprofilowane funkcjonalnie i poddane procesom alternacji, a w kolejności nieco bardziej skomplikowane formy przekształceń wzorca kanonicznego – modlitewniki w formie antologii. W rozdziale czwartym pokazano modlitewniki nowe, interpretowane jako okazy gatunku, które nie przekraczając granicy dyskursu religijnego i nie tracąc tożsamości gatunkowej, przekształcają klasyczną formę w znaczącym stopniu i w sposób indywidualny. Zamykający analizy rozdział piąty dotyczy modlitewników przekraczających granice dyskursu religijnego, nadających religijną perspektywę życiu wybranych grup społecznych (służb mundurowych), hybrydalnych, stanowiących rezultat mariażu modlitewnika tradycyjnego ze śpiewnikiem i będących równocześnie modlitewnikami sprofilowanymi regulaminowo. Dopełnieniem opisu jest prezentacja modlitewnika wchłoniętego przez inny gatunek.

MNB

Z lubelskich badań nad Słowiańszczyzną Wschodnią, red. Dagmara Nowacka, Maria Borciuch, Albert Nowacki, Mateusz Jastrzębski, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 343 s.

Tom został przygotowany przez uczniów i współpracowników Profesora Michała Łesiowa z intencją uczczenia osiemdziesiątej rocznicy jego urodzin. Publikacja tematycznie związana jest z kręgiem badań slawistycznych (ukrainistycznych, także z zakresu językoznawstwa białoruskiego, rosyjskiego i polskiego); stanowi ją zbiór szkiców 29 autorów reprezentujących głównie lubelskie środowisko slawistyczne skupione wokół ośrodków uniwersyteckich KUL i UMCS, zawiera również teksty przyjaciół Jubilata z innych ośrodków naukowych w Polsce i za granicą. Książka składa się z czterech części – pierwsza stanowi prezentację zainteresowań badawczych Michała Łesiowa, w szczególności studiów nad kulturą religijną i jej przejawami w języku, zawiera także wywiad z Jubilatem, w którym wspomina on swoją drogę naukową, dzieli się życiowymi doświadczeniami i refleksjami. Druga część tomu poświęcona jest zagadnieniom językoznawczym – studiom dialektologicznym i onomastycznym, także etnolingwistycznym oraz problemom współczesnego języka ukraińskiego. Część trzecia zawiera studia z dziedziny kultury (zwłaszcza polsko-ukraińskiego

pogranicza kulturowo-religijnego), natomiast czwarta dotyczy zagadnień literaturoznawstwa słowiańskiego. Rozpiętość tematyczna tomu odzwierciedla zakres zainteresowań naukowych Jubilata.

IBG

Agapkina T. A., *Vostočnoslavjanskie lečebnye zagovory v sravnitel'nom osveščenii. Sjužetika i obraz mira*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2010, 823 s.

Książka jest monograficznym opracowaniem popularnego w ostatnich latach, choć wciąż jeszcze mało zbadanego gatunku folkloru, jakim są zamówienia. Autorka omawia wschodniosłowiańskie zamówienia lecznicze w ich różnorodności motywów i wariancji dialektalnej, charakteryzuje kulturowe związki z innymi zamówieniami i tradycją rękopiśmienną. Całość opracowania tworzą dwie części. W pierwszej omawiane są wschodniosłowiańskie zamówienia lecznicze, w tym m.in.: uniwersalne typy wątków, polifunkcjonalne wątki, motywy, formuły, obrazy i przykłady poetyckie oraz wątki i motywy związane z poszczególnymi rodzajami chorób (np.: bólem zębów, oczu, chorobami skóry, krwotokiem, bezsennością u dzieci itp.). Przedmiotem analiz w części drugiej są ważniejsze elementy obrazu świata Słowian Wschodnich: przestrzeń i droga, czas, człowiek i jego ciało. Cenną partią w publikacji są wątki w zamówieniach wschodniosłowiańskich analizowane w kontekście porównawczym – innosłowiańskim i tradycji pisanej.

SNB

Bartminjski Ježi, *Jezik – slika – svet. Etnolingvističke studije*, priredio Dejan Ajdačić, prevela Marta Bjeletić, Beograd: SlovoSlavia, 2011, 569 s.

We wrześniu 2011 roku w Belgradzie ukazała się trzecia już zagraniczna książka Profesora Jerzego Bartmińskiego. Po pozycjach wydanych w Moskwie (*Jazykovoj obraz mira: očerki po ètnolingvistike*, Izatel'stvo „Indrik", 2005) i w Londynie (*Aspects of Cognitive Etnolinguistics*, Equinox, 2010), tym razem pracami lubelskiego językoznawcy zainteresowali się badacze serbscy, którzy podjęli się przekładu kilkunastu (dokładnie 20 artykułów) Profesora z zakresu etnolingwistyki. Książkę pod tytułem *Jezik – slika – svet* (Język – obraz – świat) pod redakcją Dejana Ajdaczicia i w tłumaczeniu Marty Bjeletić wydało wydawnictwo SlovoSlavia. Ta licząca 569 stron pozycja zawiera prace z różnych zakresów i lat (zmodyfikowane na potrzeby nowego wydawnictwa), ułożone – po artykule wstępnym na temat przedmiotu badań etnolingwistycznych – w cztery działy tematyczne: I. *Językowy obraz świata* (z refleksją nad pojęciem JOS, miejscem wartości w JOS, kwestiami definiowania pojęć i definicji kognitywnej jako nowego typu definicji leksykograficznej, problemem profilowania i podmiotowej interpretacji świata oraz dynamiką kategorii punktu widzenia); II. *Stereotypy* (gdzie znalazły się rozważania na temat lingwistycznych badań nad stereotypem i prace analityczne na temat *matki*, *domu*, *ojczyzny*, *prowincji* i *ludu*, interesujące dla serbskich czytelników ze względu na zastosowaną oryginalną metodologię); III. *Stereotypy etniczne i ideologiczne* (z obrazami Niemca, Rosjanina, Ukraińca, Wschodu i Zachodu, prawicy i lewicy); IV. *Badania porównawcze* (z projektem slawistycznych badań porównawczych oraz analizą opozycji *swój/obcy* w kontekście problematyki językowego obrazu świata). Niektóre artykuły powstały we współpracy autorskiej z młodszymi koleżankami: Stanisławą Niebrzegowską-Bartmińską (o profilowaniu, dynamice kategorii punktu widzenia, prowincji), Małgorzatą Brzozowską (lud), z Iriną Lappo i Urszulą Majer-Baranowską (stereotyp Rosjanina), książka stała się zatem także formą promocji lubelskiego środowiska etnolingwistycznego. Całość zamyka obszerna prezentacja sylwetki Profesora Bartmińskiego opracowana przez redaktora tomu Dejana Ajdaczicia.

Promocja książki, połączona z wykładem Jerzego Bartmińskiego (*Linguistics Worldview as a problem of Cognitive Etnolinguistics*), odbyła się 22 IX 2011 roku w Serbskiej Akademii Nauk w Belgradzie i 26 września 2011 roku w Nowym Sadzie.

SNB

Berezovič Elena L., *Russkaja toponimija v ėtnolingvističeskom aspekte: Mifopoetičeskij obraz prostranstva*, pod red. A. K. Matveeva, Moskva: KomKniga, 2010, 240 s.

Książka *Rosyjska toponimia w aspekcie etnolingwistycznym: mitopoetycki obraz przestrzeni* jest wynikiem kontynuacji badań, których efekty zostały opisane w poprzedniej monografii autorki pt. *Rosyjska toponimia w aspekcie etnolingwistycznym: przestrzeń i człowiek* (Moskwa 2009).

W monografii poddano analizie etnolingwistycznej obszerny zasób tradycyjnej toponimii rosyjskiej, zebranej na terytorium Rosyjskiej Północy w trakcie ekspedycji badawczych. Autorka rekonstruuje mitopoetycki obraz przestrzeni odzwierciedlony w toponimii. Rozpatruje idee i symbole odsyłające do ludowych wierzeń przedstawionych w toponimach; podaje charakterystykę toponimów pochodzących od lokatywów sakralnych. Analizie została poddana koncepcja *zavetnogo mesta* (szczególnego, ważnego i tajnego miejsca) w toponimice rosyjskiej. Poza tym w rozprawie na materiale toponimicznych podań zawierających wątki mitologiczne i historyczne szczegółowo zbadano właściwości wzajemnych powiązań systemu toponimicznego z folklorem.

IL

Dementiev Vadim V., *Teorija rečevych žanrov*, Moskva: Znak, 2010, 600 s.

W książce omawiane są podstawowe założenia teorii gatunków mowy, między innymi: miejsce gatunku mowy w systemie języka, relacje między gatunkiem mowy a aktem mowy, gatunkiem komunikacji, wydarzeniem językowym. Rozpatrywane są gatunki mowy jako środek formalizacji relacji społecznych oraz klasyfikacja gatunków mowy. Wiele uwagi poświęcono związanym z gatunkami mowy ideom Michaiła Bachtina, prześledzono kierunki ich rozwoju we współczesnej nauce o gatunkach. Oglądowi poddano również nowe kierunki rozwoju teorii gatunków mowy: kognitywny i kulturoznawczy.

Szczegółowymi badaniami objęto cztery gatunki mowy realizowane w języku rosyjskim: rozmowę *po duszam*, świecką konwersację, flirt oraz dowcipy lat siedemdziesiątych. *Teoria gatunków mowy* przeznaczona jest dla lingwistów, wykładowców i studentów kierunków filologicznych.

IL

Ėtnobotanika: rastenija v jazyke i kul'ture, otv. red. V. B. Kolosova, A. B. Ippolitova, St. Peterburg: „Nauka", 2010, 386 s. [seria „Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvističeskich issledovanij RAN", t. VI, cz. 1, otv. red. N. N. Kazanskij].

Szósty tom serii wydawniczej „Acta Linguistica Petropolitana" dotyczy zagadnień etnobotaniki – teoretycznych (Valeria Kolosova) i praktycznych. Sporo miejsca poświęcono nazwom roślin – fitonimom (Igor Brodski, Julia Koppaleva, Vladimir Napolskich, Maja Kalezić), w tym fitonimom zoonimicznym, tworzonym na podstawie skojarzeń ze zwierzętami (Svetlana Dubrovina). Poruszono także problem metafor bazujących na podobieństwie rośliny i człowieka (Elena Kolosjko) oraz kodu wegetatywnego we współczesnych narracjach o snach (Evgenij Safronov).

Licznie reprezentowane są artykuły dotyczące językowego obrazu roślin (Elena Sjanova) – goździka (Lidia Nepop-Ajdačić), fiołka i wrzosu (Dorota Piekarczyk), chrzanu (Joanna Szadura) w tradycji polskiej; jodły w folklorze białoruskim (Inna Šved), areka katechu (rodzaj palmy, *Areca katechu*) i pieprzu żuwnego (*Piper betle*) w folklorze filipińskim (Maria Stanukovič); symboliki

drzew nieowocowych (Ljubinko Radenković); jarzębiny (Tatiana Agapkina) w kulturze słowiańskiej, a także poświęcone współczesnym greckim legendom o pochodzeniu roślin (Svetlana Sidneva) oraz etnobotanicznej interpretacji dzieła A. N. Ostrowskiego (Klara Šarafadina).

Znaczna część prac odnosi się do problemu medycyny i magii ludowej – mitologicznego statusu i funkcji lasów w medycynie białoruskiej (Tatiana Valodzina, Vladimir Lobač), praktyk ziołoleczniczych na ukraińskim Polesiu (Irina Ignatenko), praktyk z użyciem roślin podczas dnia św. Grzegorza w Bułgarii (Olga Trefilova).

EP

Javors'ka Galina, Bogomolov Oleksandr, *Nepevnyj ob'jekt bažannja: Evropa v ukrajinskomu polityčnomu dyskursi*, Kyjiv: Vydavnyčyj dim Dmytra Burago, 2010, 136 s.

Monografia jest efektem pierwszego badania konceptu EUROPA we współczesnym dyskursie ukraińskim. Zawiera analizę konceptualizacji relacji międzynarodowych na tle skomplikowanych procesów politycznych. Praca ujawnia podobieństwo współczesnego postrzegania Unii Europejskiej przez Ukraińców w stosunku do ich wizji świata zachodniego. Autorzy zwrócili uwagę na stałe modele kognitywne przedstawiania Europy/Unii Europejskiej i NATO w ukraińskich tekstach medialnych oraz ich wpływ na konstruowanie wizji Europy i podejmowanie politycznych decyzji. W pracy wykorzystano różne współczesne metodologie analizy dyskursu medialnego, także metodologię kognitywnej analizy semantycznej. Bazę materiałową stanowi przygotowany przez autorów elektroniczny korpus tekstów języka ukraińskiego, który zawiera teksty na temat Europy i integracji europejskiej z lat 2001–2007.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym omawiane są kwestie związane z dyskursem politycznym jako lustrem i narzędziem współczesnej polityki; w drugim – prezentowana jest Europa w świetle modelowania przestrzeni polityczno-geograficznej. Rozdział trzeci przynosi rejestr metafor konceptualnych (w tym m.in. metaforę Europy jako osoby; w sferze stosunków społecznych – metafory: nauczyciela i ucznia, zwierzchnika i podwładnego, sąsiadów i sąsiedztwa, sąsiedztwa i braterstwa; w sferze przestrzennej – metaforę mostu i podróży). W rozdziale czwartym obraz Europy ukazywany jest w polu semantycznym pragnień. Rozdział piąty, zatytułowany *Europejskość i Europejczycy*, zawiera obraz kwestii tzw. integracji europejskiej i refleksję na temat prawdziwego Europejczyka.

NG

Karaulov Ju. N., Filippovič Ju. N., *Lingvokul'turnoe soznanie russkoj jazykovoj ličnosti. Modelirovanie sostojanija i funkcionirovanija*, Moskva: Izd. centr „Azbukovnik", 2008, 336 s.

Monografia należy do sfery lingwistyki kognitywnej i komputerowej. Zawiera opracowanie podstaw teoretycznych i funkcjonowania świadomości lingwokulturowej. Treść i struktura tej świadomości modelują językowy obraz świata przeciętnego użytkownika języka rosyjskiego. W książce przedstawiono budowę i funkcjonowanie *kognajzera* – modelu świadomości lingwokulturowej (*kognajzer* modeluje procesy w trójkącie „wiedza – postrzeganie – świadomość"). Zawarto także opis opracowania technicznego danych pozyskanych drogą eksperymentu i otrzymanego w ten sposób fragmentu obrazu świata. Wykorzystana podstawa materiałowa opiera się na dwóch bazach danych: sieci asocjatywno-werbalnej (przedstawionej wcześniej w *Russkom associativnom slovare*, 2002), utworzonej według zasady – 'od znaku do sensu' i nowej bazie danych, zbudowanej według zasady 'od sensu do znaku'. Baza danych jednostek rosyjskich, stworzona w trakcie eksperymentu i opracowania jego rezultatów, zawiera blisko siedem tysięcy *kognemów*

(elementarnych jednostek wiedzy), przyporządkowanych do ponad 100 realnych sfer odniesienia (konceptów). Baza publikowana jest na płycie dodanej do książki. Publikacja adresowana jest do specjalistów w zakresie teorii językoznawczych, psycholingwistyki, lingwokulturologii, a także rusycystów.

NG

Kitanova Marija, *Etnolingvistični etjudi*, Veliko T"rnovo: IK „Znak' 94", 2010, 135 s.

Pozycja składa się z czterech części. Pierwsza (*Otsam i otv"d* / *Z tej i tamtej strony*), poświęcona onomazjologicznemu obrazowi bułgarskiego obrzędu pogrzebowego, to słownik tematyczny oparty na terminologii ludowej związanej z obrzędowością pogrzebową. Badana terminologia została tu podzielona na dwie grupy: terminy właściwe dla kompleksu obrzędowego, który poprzedza pochówek, oraz tego, który następuje po nim. Zgromadzony materiał językowy usystematyzowano według czterech kategorii: obrzędowe czynności, ich wykonawcy, obrzędowe przedmioty, obrzędowa przestrzeń i metajęzyk folkloru. Wszystkim nazwom towarzyszy informacja o ich lokalizacji przestrzennej. Słownik ma charakter struktury otwartej, która może być uzupełniana (stąd puste miejsca przy istniejących realiach, dla których nie znaleziono w ekscerpowanych źródłach, stanowiących tylko część bogatej literatury przedmiotu, specjalnych terminów, choć – jak zauważa autorka – brak terminów na określenie wielu elementów tworzących tekst obrzędu pogrzebowego to w głównej mierze konsekwencja działania tabu językowego, obejmującego zwłaszcza pojęcia związane ze śmiercią).

W części drugiej (*Magičeskata sila na dumie* / *Magiczna moc słów*) analiza wybranych nazw świąt cyklu dorocznego posłużyła przedstawieniu podstawowych schematów, według których ludowa etymologia motywuje tekst werbalny i/lub generuje obrzędową czynność oraz działanie o charakterze apotropeicznym.

Część trzecia (*Chorata około nas* / *Ludzie wokół nas*) zawiera materiały do słownika bułgarskiej terminologii rodzinnej. Zebrany materiał językowy to nazwy pokrewieństwa (literackie i dialektalne) związane z funkcjonującymi w tradycyjnym bułgarskim społeczeństwie czterema instytucjami rodowymi: *kr"vno rodstvo* / *pokrewieństwo krwi* (osoby, które łączą więzi krwi), *rodstvo po kumstvo* / *powinowactwo związane z występowaniem w charakterze kuma* (osoby, które po wykonaniu określonych działań obrzędowych stają się powinowatymi), *rodstvo po svatovstvo* / *skoligacenie* (krewni pary młodej w stosunku do siebie), *rodstvo črez pobratimjavane* / *pobratymstwo* (osoby spokrewnione za pośrednictwem specjalnych obrzędów). Terminy zostały wymienione w porządku alfabetycznym, obok objaśnienia znaczenia zamieszczono także warianty fonetyczne terminów i ich zasięg terytorialny lub źródło ekscerpcji oraz semantyczne ekwiwalenty.

W ostatniej części autorka analizuje bułgarskie przysłowia i powiedzenia tworzące pole semantyczne „rodzina". Rekonstrukcja językowego obrazu rodziny została oparta na przysłowiach i powiedzeniach z kluczowym komponentem: małżeństwo, żona, mąż, rodzice i dzieci, inni członkowie rodziny.

JM

Koncept bol' v tipologičeskom osveščenii, red. V. M. Bricyn, E. V. Rachilina, T. I. Reznikova, G. M. Javorskaja, Kyjiv: Vydavnyčyj dim Dmytra Burago, 2009, 424 s.

W książce przedstawiono rezultaty pracy nad wspólnym rosyjsko-ukraińskim projektem „Leksiko-semantičeskie sistemy russkogo i ukrainskogo jazykov v tipologičeskom osveščenii", wspieranym przez ministerstwa nauki Rosji i Ukrainy.

Projekt został ukierunkowany na typologiczny opis systemów leksykalnych różnych języków. Autorzy skoncentrowali się na tym, w jaki sposób w różnych językach świata jest konceptualizowana sfera bólu fizycznego. W książce skupiono się głównie na budowie i typologii predykatów

czasownikowych, powiązanych z sytuacjami dyskomfortu ciała. W rezultacie przeprowadzonych analiz pokazano sposób werbalizacji bólu w językach: polskim, rosyjskim, serbskim, ukraińskim, angielskim, niemieckim, hiszpańskim, francuskim, agulskim, krymskotatarskim, arabskim, chińskim, hindi, japońskim i innych.

Bazę materiałową stanowiły różne źródła leksykograficzne i dane korpusowe (dla tych języków, które mają korpusy). Oprócz tego moskiewska grupa badaczy przygotowała specjalne kwestionariusze do pozyskiwania materiału językowego od respondentów. Ustalono ogólne zasady opisu predykatów bólowych i strukturę przedstawiania danych lingwistycznych. Na podstawie przeprowadzonych analiz dokonano uogólnień typologicznych, ujawniono podobieństwa i różnice w reprezentacji konceptu BÓL. Książka jest adresowana do badaczy zajmujących się typologizacją językową i semantyką.

NG

Koncepty kul'tury v jazyke i tekste: teorija i analiz, naučnaja red. Aleksandra Kiklevića i Ałły Kamalovoj, Olsztyn: Centrum Badań Europy Wschodniej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 2010, 219 s.

Książka ukazała się jako 2. tom w serii wydawnictw naukowych *Sovremennaja rusistika: napravlenija i idei*. Autorzy – polscy i rosyjscy językoznawcy – rozważają teoretyczne aspekty konceptologii lingwistycznej, omawiają także szczegółowe zagadnienia semantycznej analizy języka i tekstu. W pierwsze części, zatytułowanej „Postulaty i metody", siedmioro autorów skoncentrowało się przede wszystkim na analizie pojęć / konceptów. L. M. Vasil'ev omówił podstawowe pojęcia i terminy lingwistyki kognitywnej, tj. koncept vs. kategoria semantyczna, koncept vs. elementarne jednostki semantyczne w ujęciu A. Wierzbickiej, koncept vs. prototyp, kategoryzacja a konceptualizacja. A. A. Kamalova przedstawiła zarys kształtowania się lingwistyki kognitywnej w Rosji. E. A. Potechina zrekonstruowała koncept grzechu na podstawie rękopisu staroobrzędowców z przełomu XIX i XX w. Osobliwości rekonstrukcji konceptów w starych tekstach – na przykładzie konceptu *um* – przedstawiła O. Kondrat'eva. *Geist* i *duch* w niemieckim i rosyjskim obrazie świata to przedmioty analizy w artykule E. A. Pimenova, zaś porównanie kulturowego stereotypu mędrca (*mudrec i wise man*) w języku rosyjskim i angielskim przyniósł szkic M. B. Pimenovej. Ta sama autorka w następnym artykule przedstawiła analizę obrazu nieba w twórczości A. Puszkina.

Publikacje w drugiej części książki („Analiza krytyczna") podejmują sporne kwestie we współczesnej lingwistyce kognitywnej i konceptologii. A. T. Krivonosov podjął spór z propozycjami rosyjskich językoznawców kognitywistów. I. K. Archipov zastanawiał się nad naturą konceptu i metodami jego badania. A. Kiklevič, przyjąwszy, że koncept i stereotyp są fundamentalnymi konstruktami we współczesnej lingwistyce kulturowej, skupił swą uwagę na ujęciu relacji między znaczeniem językowym a kognitywnym w trzech paradygmatach badawczych: strukturalizmie, kognitywizmie i lingwistyce kulturowej. Wszyscy ci badacze podkreślili konieczność uwzględniania w badaniach semantyki dorobku rosyjskiego językoznawstwa z dwóch ostatnich stuleci.

UMB

Legurska Palmira, Kitanova Marija, *Tematičen rečnik na terminite na narodnija kalendar*, Sofija: Akademično Izdatelstvo „Prof. Marin Drinov", 2008, 150 s.

Słownik tematyczny terminów kalendarza ludowego stanowi fragment przygotowywanego w Instytucie Języka Bułgarskiego przy Bułgarskiej Akademii Nauk słownika ludowych terminów związanych z bułgarskimi obrzędami, obyczajami i wierzeniami. Jest to pierwsze tego rodzaju

opracowanie w bułgarskiej literaturze przedmiotu. Łączy ono w sobie cechy słownika dialektalnego (gromadzi materiał dialektalny obejmujący terytorium całej Bułgarii, nie rezygnując przy tym z wyrazów literackich nazywających realia kulturowe), encyklopedycznego (podaje definicje terminów) i etnolingwistycznego (określa sferę funkcjonowania terminu, jego znaczenie i zasięg terytorialny).

Słownik składa się z czterech części tematycznych, do których dołączone zostały indeksy. Części tematyczne odpowiadają czterem porom roku (cykle: jesienny, zimowy, wiosenny, letni). Każde ze świąt w bułgarskim kalendarzu ludowym zostało scharakteryzowane na podstawie terminów ludowych nazywających związane z nim realia obrzędowe, takie jak: postaci (w tym także istoty demoniczne, postaci mitologiczne, choroby i ich określenia eufemistyczne), czynności oraz przedmioty, a czasami także miejsca. W wyborze kategorii obrzędowych, autorki nawiązują do modelu zastosowanego w słowniku *Slavjanskie drevnosti*, stwarzając tym samym możliwość porównania bułgarskiego materiału językowego z materiałem pochodzącym z innych rejonów Słowiańszczyzny. Do każdego cyklu dołączony został indeks terminów uwzględnionych w części tematycznej wraz z lakoniczną definicją.

We wstępie do słownika, obok założeń metodologicznych oraz szczegółowego spisu źródeł (leksykograficzne, etnograficzne i folklorystyczne), zamieszczono charakterystykę badanej terminologii: podział terminów ze względu na przynależność do jednego lub więcej kompleksów obrzędowych; sposoby tworzenia terminów, zwłaszcza nazywających święta (antroponimy chrześcijańskich świętych; postacie mitologiczne; osoby, którym święto jest poświęcone; wykonawcy obrzędowych czynności lub działania i przedmioty obrzędowe typowe dla danego święta); ich budowę (motywowane, niemotywowane, złożenia, połączenia wyrazowe).

JM

Levčenko Olena, *Frazeologična symvolika: lingvokul'turologičnyj aspekt*, L'viv: L'vivs'kyj regional'nyj instytut deržavnogo upravlinnja pry Prezydentovi Ukrajiny, 2005, 352 s.

W książce zostały omówione badania symboli, prowadzone za pomocą analizy konceptualnej. Bazę materiałową stanowi ukraiński i rosyjski materiał frazeologiczny, dane leksykalne i ich użycie kontekstowe. Wiele uwagi poświęcono rekonstrukcji obrazu świata na podstawie danych frazeologicznych.

Monografia składa się z trzech rozdziałów. Pierwszy został poświęcony narodowo-kulturowej specyfice semantyki frazeologizmów, drugi – interlingwistycznym i narodowym kierunkom w badaniach konceptów. Autorka zastanawia się nad zagadnieniami werbalizacji konceptów, omawia metaforę, przestrzeń konceptualną, archetypy i symbole. Trzeci rozdział poświęcono grupom ideograficznym rozpatrywanym w aspekcie lingwokulturowym.

NG

Lotman Jurij, *Nepredskazuemye mechanizmy kul'tury*. Podgotovka teksta i primečanija T. D. Kuzovkinoj pri učastii O. I. Utgof, Tallinn: TLU Press, 2010, 232 s.

Książkę *Nieprzewidywalne mechanizmy kultury* Jurij Łotman podyktował w ostatnich latach swojego życia. Jest to kontynuacja i dopełnienie rozprawy *Kultura i wybuch*. Wielki uczony powraca do wątków i idei szczególnie dla niego w tym okresie ważnych. Łotman snuje rozważania o globalnych prawach historii, o znaczeniu wybuchu w rozwoju kultury i o niemożliwości przewidywania, kiedy taki wybuch nastąpi, o sztuce jako warsztatach nieprzewidywalności. Jest to rodzaj testamentu, w którym autor prezentuje swoje poglądy na historię i na sztukę.

Porównując różne warianty rękopisów i inne materiały archiwalne, edytorzy zrekonstruowali autorską redakcję tekstu monografii, której nieprosty los wydawniczy zaważył na tym, że ta ostatnia książka Łotmana była czytelnikom praktycznie nieznana.

Rozprawa ukazała się w serii „Bibliotheca Lotmaniana", w której edytorzy zamierzają publikować przechowywane na Uniwersytecie w Tallinnie materiały z archiwum J. M. Łotmana i Z. G. Mine oraz prace naukowców kontynuujących program badawczy Łotmana.

IL

Lučyk Alla, *Slovnyk ekvivalentiv slova ukrajins'koji movi*, Kyjiv: Vydavnyčyj dim „Kijevo-Mogyljans'ka akademija", 2008, 174 s.

Pozycja ma charakter słownikowy i jest drugą pracą Ałły Łuczyk na temat ekwiwalentów słowa. Pierwsza, wydana w 2004, dotyczyła jednostek rosyjskich i ukraińskich, omawianą zaś poświęcono językowi ukraińskiemu. W stosunku do poprzedniej, zawiera znacznie poszerzony materiał poddany pogłębionej analizie, z bogatszą ilustracją przykładów. Słownik zawiera najpowszechniej używane w języku ukraińskim jednostki, ułożone w porządku alfabetycznym, opatrzone informacją gramatyczną, stylistyczną oraz semantyczną, z odnotowaniem wszystkich znaczeń. Każde hasło zawiera cytaty ilustrujące przykłady użycia danej jednostki, zaczerpnięte z tekstów publicystycznych oraz utworów literackich.

EP

Mečkovskaja N. B., *Semiotika: Jazyk. Priroda. Kul'tura: Kurs lekcij: učeb. posobie dlja stud. filol., lingv. i perevodoved. fak. vyšš. učeb. zavedenij*, 3-e izd., ster., Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija", 2008, 432 s.

W podręczniku przedstawiona została znakowa koncepcja języka na tle innych form przekazu informacji w przyrodzie i w społeczeństwie. Pozwala ona dostrzec najbardziej znaczące cechy języków naturalnych, a także drogi rozwoju technologii komunikatywnych społeczeństwa. Książka może pomóc w poznaniu najbardziej znaczących rezultatów badań nad znakami językowymi oraz innymi systemami semiotycznymi, a także zrozumieć, w jaki sposób różne rodzaje znaków uczestniczą w procesach poznania, postrzegania i komunikacji w społeczeństwie i przyrodzie. Porównanie języka z innymi systemami semiotycznymi pozwala dostrzec zalety języka zwierząt i sztucznych systemów znakowych, a także zobaczyć, w czym tkwi siła rytuałów i sztuki. Podręcznik jest adresowany do studentów kierunków filologicznych, lingwistycznych, a także do doktorantów, nauczycieli i tłumaczy.

NG

Mono-, dia-, polilog v raznych jazykach i kul'turach, otv. red. N. D. Arutiunova, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2010, 472 s.

W książce rozpatrywane są zarówno ogólnoteoretyczne, jak i ujawniające się w konkretnych językach aspekty mowy dialogowej: pochodzenie dialogu, jego status w pradawnych tekstach religijnych i historycznych oraz we współczesnych językach i kulturach. Wiele uwagi poświęca się funkcjonowaniu dialogu w różnych stylach mowy, w tym również w tekstach artystycznych. Przeprowadzono analizę funkcji, jakie spełniała mowa dialogowa w różnych okresach historycznych i w różnych gatunkach. Podkreślono znaczenie mowy dialogowej, zwłaszcza sił illokucyjnych, dla rozwoju i kształtowania gramatycznej i fonetycznej struktury języka (imperatyw, formy zwracania się, formy grzecznościowe, intonacja, emfaza i in.). Przeprowadzono także badania nad spójnością mowy dialogowej.

Analizowane są strategie zachowania się mownego w świecie społecznym, w których wykorzystywane są różne taktyki dialogowe. Szczególną uwagę poświęcono statusowi oceny prawdziwości w wypowiedziach dialogowych. Opisana została idiomatyka i zwroty utrwalone. Systematyzowane są charakterystyczne dla dialogu chwyty retoryczne. Wiele uwagi w publikacji poświęca się również pragmatyce mowy dialogowej w różnych (społecznych, narodowych i historycznych) warunkach jej realizacji. Dialog jest uniwersalnym i charakterystycznym elementem wszystkich form komunikacji (w tym również mowy wewnętrznej czy komunikacji z zaświatami).

IL

Narodnaja demonologia Poles'ja. Publikacii tekstov v zapisjach 80–90. godov XX veka, t. 1. *Ljudi so sverch"estestvennymi svojstvami*. Sostaviteli: L. N. Vinogradova, E. E. Levkievskaja, „Jazyki Slavjanskich Kul'tur", Moskva 2010, 647 s.

Publikacja otwiera czterotomowe wydanie materiałów terenowych z zakresu demonologii ludowej z ukraińskiego i białoruskiego Polesia, a także przylegających do nich rejonów południowo-rosyjskich. Książka przynosi publikowany po raz pierwszy obszerny korpus tekstów mitologicznych, zapisanych w latach 80. i 90. XX wieku podczas „Ekspedycji Poleskiej". Publikowany pierwszy tom serii zawiera wierzenia o ludziach z cechami demonologicznymi – opisy: wiedźmy, czarownika, czarownicy, znachora i znachorki, „wiedzących" ludzi (opracowane przez Ludmiłę Winogradową) oraz wilkołaka i *załoma* (opracowane przez Elenę Lewkijewską). Całość zaopatrzona została w aneks, w którym zamieszczono: mapy Polesia, wykaz miejscowości i informatorów, spis zbieraczy, program ekspedycji poleskiej, bibliografię. Ważnym elementem wydawnictwa są indeksy i słowniki: indeks mitologicznych motywów zawartych w pierwszym tomie, słownik słów dialektalnych i trudnych, słownik leksyki kalendarzowej oraz leksyki mitologicznej.

SNB

Rut Marija È., *Slovar' astronimov. Zv'ozdnoe nebo po-russki*, Moskva: „Ast-Press", 2010, 288 s.

Słownik jest wynikiem badań prowadzonych w ramach projektu badawczego *Rosyjskie słowniki onomastyczne jako źródło informacji historyczno-kulturowej*. Składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy astronimii ludowej, druga – naukowej. W części pierwszej słownika zostały omówione ludowe nazwy gwiazdozbiorów najbardziej znanych wśród Rosjan (*Wielka Niedźwiedzica, Mała Niedźwiedzica, Orion* i jego *Pas, Plejady, Droga Mleczna*). Wielka Niedźwiedzica ma w słowniku 102 nazwy, m.in. *Wielka Gwiazda, Niedźwiedź, Łoś, Koń, Wilczyca, Kaczka, Wąż, Sierp, Solniczka, Palec Mojżesza*. Mała Niedźwiedzica (11 nazw) jest nazywana m. in. *Łosiem, Małym Wężem, Niedźwiadkiem, Małym Czerpakiem, Laską Mojżesza*. Nazwy Oriona (w słowniku podano 9 nazw) to m.in. *Ptasie Gniazdo, Gniazdeczko, Okrąg*, zaś Pas Oriona (30 nazw) jest nazywany m. in. *Trzema Braćmi, Trójcą, Kosiarzami, Zorzami Dziewiczymi, Grabiami, Zębami*. Plejady mają w słowniku 79 nazw, m.in. *Baby, Kura z Kurczętami, Gołębie Gniazdko, Gęsia Noga, Kaczuszka, Gniazdo Os, Ul, Sito, Siedem Sióstr, Rodzinka*. Droga Mleczna (87 nazw) jest nazywana m.in. *Białą Drogą, Mlecznym Szlakiem, Rozlanym Mlekiem, Mlecznym Deszczem, Drogą do Raju, Bożą Drogą, Drogą Matki Boskiej, Drogą do Jeruzalem, Mysimi Śladami*. Nazwy poszczególnych gwiazdozbiorów ułożono w porządku alfabetycznym. Każda z nazw jest szczegółowo omówiona. W słowniku zostały zastosowane wewnętrzne odsyłacze. Na końcu słownika zamieszczono spis astronimów w porządku alfabetycznym, wykaz źródeł słownika oraz opracowań z zakresu astronomii.

AB

Tolstaja S. M., *Semantičeskie kategorii języka kul'tury. Očerki po slavjanskoj ėtnolingvistike*, Moskva: URSS, 2010, 367 s.

Książka, treściowo i metodologicznie związana z moskiewskim słownikiem *Slavjanskie drevnosti*, zawiera prace poświęcone różnym aspektom tradycyjnej słowiańskiej kultury duchowej. W rozdziale pierwszym rozpatrywane są ogólne kwestie związane z językiem i kulturą, ich wzajemne relacje i odniesienia, przystawalność pojęć i metod lingwistycznych do badania i opisu zjawisk kultury, możliwości strukturalnego, semantycznego i areałowego badania ludowych obrzędów, wierzeń, folkloru, mitologii, a także różnic między językiem werbalnym i językiem kultury. Rozdział drugi dotyczy przedmiotowego kodu kultury („symbolicznego języka rzeczy"), w tym znakowych funkcji odzieży, pożywienia, przedmiotów bytowych (miotły, lustra) i ich kulturowej semantyki. W rozdziale trzecim mowa o mitologii i magii oraz aksjologii czasu (rocznego, sezonowego, tygodniowego, dobowego), o świętach chrześcijańskich w kalendarzu ludowym i personifikacji świąt. W rozdziale czwartym przedmiotem analiz są liczby, ich symbolika, rytualne funkcje oraz rola modeli liczbowych w tekstach folkloru. Rozdział piąty, ostatni, zawiera artykuły ujawniające mitologiczną naturę i magiczne mechanizmy niektórych słowiańskich rytuałów i obyczajów (m.in. kwestie takie, jak: ochrona dzieci przed śmiercią, magiczne sposoby rozpoznawania wiedźmy czy magia oszustwa i cudu). W książce wykorzystywany jest materiał językowy, etnograficzny i folklorystyczny z wszystkich tradycji słowiańskich.

SNB

Uzenjova E. S., *Bolgarskaja svad'ba: ėtnolingističeskoe issledovanie*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2010, 279 s.

Monografia poświęcona została analizie semantyki i terminologii bułgarskiego obrzędu weselnego. Autorka postawiła sobie za cel opis kulturowych funkcji leksyki weselnej, jej semantycznych związków z podstawowymi motywami obrzędu weselnego, zbadanie mechanizmów tworzenia symbolicznych znaczeń terminów. W książce fakty językowe rozpatrywane są w szerokim kontekście kulturowym, publikowane są mapy etnolingwistyczne, ilustrujące areałowe rozprzestrzenienie różnych rytuałów weselnych, postaci i przedmiotów. We wprowadzeniu omówione zostały kwestie badań bułgarskiego obrzędu weselnego, terminologia obrzędowa, ogólna charakterystyka obrzędu weselnego, tj. jego składnia i pragmatyka, ogólna semantyka oraz charakterystyka obszarowa. Rozdział pierwszy przynosi opis kodu postaciowego i jego terminologii, w tym system rang weselnych, terminologię, sposoby nominacji, zastępniki, cechy motywacyjne, geografię terminów. W rozdziale drugim scharakteryzowano kod przedmiotowy (np. chleb, rózgę weselną). Bogato omawiany jest zwłaszcza chleb jako jeden z ważniejszych elementów kodu przedmiotowego (w szczególności etapy obrzędu weselnego znaczone przygotowaniem chleba, jego funkcjami) oraz terminologia związana z chlebem obrzędowym itp. W części trzeciej skupiono uwagę na opisie kodu akcjonalnego i jego terminologii, na czynnościach obrzędowych i ich terminologii. Ważną partią w pracy są także relacje bułgarskich terminów z innymi słowiańskimi tradycjami oraz geografia terminów.

SNB

„Acta Humana. Poszukiwania humanistyczne" 1, red. naczelna Barbara Tatar, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010, 203 s.

W 2010 roku w Lublinie ukazał się pierwszy numer czasopisma wydawanego przez Koło Doktorantów Wydziału Humanistycznego UMCS pod tytułem „Acta Humana". Redakcja dąży do stworzenia forum, na którym wypowiadać będą się zarówno doktoranci wkraczający w świat

naukowej dyskusji, jak i doświadczeni naukowcy. Tom otwierają artykuły Bogdana Walczaka (*Dwa poziomy normy jako językowy odpowiednik kultury wysokiej i popularnej*) oraz Dariusza Trześniowskiego (*Femme fatale w tekstach Jerzego Żuławskiego*). Wszystkie teksty łączy temat człowieka jako istoty społecznej, ukazanej z perspektywy literackiej (Żuławski, Przybyszewski, Witkacy, Reymont, Mansfield, James, Prus), propagandowej, logopedycznej i historycznej. Numer dopełniają recenzje książek oraz informacje o wydarzeniach naukowych.

AK

„Conversatoria Linguistica. Międzynarodowy Rocznik Naukowy" 3 (2009), red. naczelny Krystyna Wojtczuk, Siedlce: Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, 2010, 171 s.

Trzeci tom czasopisma wydawanego przez językoznawców z Akademii Podlaskiej w Siedlcach rozpoczyna artykuł Bartłomieja Cieśli, podejmujący problem polisemii jako źródła dowcipu językowego w czasopiśmie „Wolne Żarty". Twórcy łódzkiego tygodnika, wychodzącego w latach 1919–1939, najchętniej korzystali właśnie ze zjawiska polisemii w konstruowaniu żartów słownych (opartych na znaczeniach nominatywnych wyrazów, w dowcipach kontekstowych i w dowcipach wykorzystujących wieloznaczność zdań). W kolejnej rozprawie Tomasz Chodowiec przeanalizował podstawowe strategie werbalne stosowane w blogach, tj. kreowanie wirtualnego wizerunku autora za pomocą bloginu (mutacja pseudonimu), manipulowanie tożsamością, różne chwyty genologiczne w obrębie tzw. *notek*, swobodną autokreację za pomocą elementów graficznych.

Językowe wykładniki pojęć abstrakcyjnych *szczęście i miłość* w mowie dzieci sześcioletnich są tematem artykułu Joanny Kuć. Wyjaśnianie znaczenia wyrazów przez studentów z uszkodzonym słuchem stało się przedmiotem analizy Aliny Maciejewskiej i Aldony Kocyły. Badaczki skupiły się na sposobach definiowania wyrazów, strukturze definicji oraz profilowaniu i kategoryzacji. Opisem gwarowego słownictwa i frazeologii dotyczącej Bożego Ciała w dwudziestu miejscowościach z okolic Łodzi zajęła się Zdzisława Staszewska.

W omawianym tomie dwa artykuły dotyczą zagadnień onomastycznych. Typy słowotwórcze nazwisk odapelatywnych na podstawie zapisów w sławatyckich księgach metrykalnych z lat 1915–1921 scharakteryzowała Aneta Mitura (jako aneks zamieszczono słownik analizowanych nazwisk). Nazwy obce firm i towarów to temat szkicu Marty Ułańskiej, w którym poruszone zostały problemy ortograficzne, interpunkcyjne, wymawianiowe, fleksyjne oraz semantyczne.

Wykrzyknikami jako symptomami oralności w języku polskich internautów zajęła się Krystyna Wojtczuk. Wysoka częstość wykrzykników we wpisach na forach internetowych zbliża ten typ tekstu do języka mówionego. W zapisie internetowym wykrzykniki otrzymują zmodyfikowany kształt graficzny. Autorka rozprawy stwierdziła, że wykorzystuje się kilka sposobów zwiększenia ich funkcji ekspresywnej: technikę re- i multiplikacji, stylizację na wymowę angielską, cytowanie wykrzykników angielskich, labializację samogłoski *o*, indywidualne wykorzystywanie wielkich i małych liter, paralelne pod względem funkcji wykorzystanie wykrzykników i emotikonów.

Oprócz studiów i rozpraw tom zawiera recenzje i omówienia, a także kronikę, w której zamieszczono wspomnienia o Profesor Bożenie Wierzchowskiej (1923–1980) oraz o Profesorze Józefie Wierzchowskim (1927–1999).

UMB

„Slawistyka" 11, *Słowiańskie barwy śmiechu*, red. Agnieszka Spagińska-Pruszak, Natalia Wyszogrodzka-Liberadzka, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2010, 242 s.

Tom *Słowiańskie barwy śmiechu* (jednocześnie jedenasty numer czasopisma „Slawistyka"), stanowi pokłosie międzynarodowej sesji naukowej, która odbyła się 13 maja 2008 roku w ramach obchodów dziesięciolecia Katedry Slawistyki Uniwersytetu Gdańskiego. W książce znalazły się wieloaspektowe, różnorodne tematycznie i metodologicznie analizy fenomenu śmiechu w literaturze, języku i kulturze Słowian. Autorzy podejmują zagadnienia lingwistyczne, kontrastywne, socjolingwistyczne, psycholingwistyczne, kulturoznawcze, translatologiczne i literaturoznawcze. Książka składa się z 31 artykułów umieszczonych w czterech blokach: *Językoznawstwo*, *Literaturoznawstwo*, *Kulturoznawstwo*, *Varia*. Część piąta zawiera trzy recenzje książek. Językoznawców może zainteresować: artykuł Ewy Badydy na temat aktywności słowotwórczej leksemu *śmiech* we współczesnej polszczyźnie potocznej, tekst Ewy Wojaczek *Śmiech a kultura i język narodu w Polsce, Niemczech i Szwecji*, a także analizy Alicji Pstygi dotyczące leksemów *śmiech*, *uśmiech*, *chichot* oraz ich ekwiwalentów w języku rosyjskim. Zagadnienie sposobów nazywania śmiechu przez Polaków i Chorwatów podejmują Neda Pintarić i Agnieszka Spagińska-Pruszak. Język współczesnego ukraińskiego show-biznesu bada Artur Bracki, a przedmiotem analiz Tomasza Łukaszewicza są slangowe frazy słoweńskie i ich polskie odpowiedniki.

AB

„Tekst i Dyskurs / Text und Diskurs" 3, *Ubóstwo i wykluczenie społeczne / Armut und Soziale Ausgrenzung / Powerty and Social Exclusion*, red. Waldemar Czachur, Warszawa: Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, 274 s.

Kolejny tom czasopisma naukowego Instytutu Germanistyki UW, zatytułowany *Ubóstwo i wykluczenie społeczne*, zawiera rozprawy i artykuły w języku polskim, niemieckim i angielskim. Autorzy czterech pierwszych spośród umieszczonych tu artykułów odnoszą się wprost do problematyki zawartej w tytule, mianowicie: Bożena Witosz *O dyskursie wykluczenia i dyskursach wykluczonych z perspektywy lingwistycznej*, Martin Reisigl *Dyskryminacja w dyskursach*, Magda Stroińska *Discourse on Social Exclusion in the Era of Multiculturalism and Political Correctness* oraz Franz Januschek *Armut ist (k)eine Schande*.

Marek Czyżewski w artykule: *Der Film als Quelle kommunikativen Wissens und als didaktisches Mittel. Szenenanalyse von Norman Jewisons „In der Hitze der Nacht"* poszukuje m.in. odpowiedzi na pytanie o skuteczność oddziaływania przekazów antyrasistowskich oraz o sposoby wykorzystania filmu w badaniach społecznych i pracy dydaktycznej.

Analizą dowcipu jako codziennego, nieformalnego aktu mowy zajmuje się autorka tekstu: *Das Komische als dispositives Motiv der Disziplinierung* Britta Hoffarth. Inni autorzy koncentrują się na problematyce dyskursu. Bettina Radeiski w artykule *Disparate Angstthematisierung in der medialen Berichterstattung zur Vogelgrippe. Entwicklung eines Diskurskonzeptes diskursiver Rollen* omawia dyskurs medialny i jego potencjalną siłę oddziaływania na świadomość społeczną. Hans-Jörg Schwenk poświęca swój artykuł *Fachdiskurs und Expertendiskurs* dyskursowi fachowemu i dyskursowi fachowców, ze szczególnym uwzględnieniem języków leżących u ich podłoża. Treść artykułu Constance Spieß została dokładnie określona w tytule: *Lingwistyczna analiza dyskursu jako analiza wielopoziomowa. Przyczynek do problematyki wielowymiarowego opisu dyskursów z perspektywy praktyczno-naukowej.* Relacje między tekstem a dyskursem bada Bożena Witosz (*Text und/oder Diskurs in der Perspektive der polnischen Tradition der Texterforschung*). Wolfgang Heinemann (*Reflexionen zum Verhältnis von Text und Stil*) tematyzuje relacje pomiędzy tekstem

a stylem, a Łukasz Gomułka w artykule *Aksjomatyczna i kwalitatywna teoria informacji tekstowej – zarys teoretyczny* mówi o nowych osiągnięciach ważnych dla procesu analizy tekstu. Cykl artykułów kończy praca Heinza Vatera (*Zur Rolle des Kontextes bei Verhörern und Verlesern*) dotycząca pomyłek językowych powstałych wskutek błędnego zrozumienia wypowiedzi ustnych i pisemnych.

JJ

„Filologija" 15/2010, red. Aloyzas Gudavičius, Šiaulių universitetas, VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 177 s.

Kolejny tom pisma wydawanego w litewskich Szawlach (Šiauliai) zawiera 14 artykułów, traktujących o komunikacji politycznej i medialnej, teorii tekstu, problemach dyskursu naukowego, semantyce tekstów poetyckich.

Giedrė Čepaitienė (*Laiškas: monologo ir dialogo santykis*) bada relacje między monologiem i dialogiem w listach, dochodząc do wniosku, że choć pojedynczy list jest monologiem, to jednak jego natura jest dialogiczna: list ma adresata (a nie jest rozmową z samym sobą), odnosi się do tekstu (listu) poprzedzającego – jako odpowiedź albo polemika, zawiera szereg językowych znaków dialogiczności (m.in. zwroty adresatywne). Relacje między nadawcą a odbiorcą w reklamach telewizyjnych bada Rasa Dobržinskienė (*Adresanto ir adresato santykių raiška televizijos reklamose*). Solvegia Sušinskienė (*Nominalization as a cohesive device in British newspaper editorials*) analizuje nominalizację w artykułach redakcyjnych „The Guardian", „The Times" i „The Daily Telegraph" z 2009 roku, posługując się metodą analizy dyskursu. Dochodzi do wniosku, że częstotliwość konstrukcji nominalnych wzrasta, jeśli artykuł ma być bezosobowy (obiektywny), statyczny, krótki i abstrakcyjny.

Z prac poświęconych teorii tekstu wymieńmy dwa artykuły. Eglė Kontutytė (*Germanistinės teksto lingvistikos tradicija: nuo teksto kaip „transfrazino vieneto" iki prototipinio teksto*) referuje rozwój rozumienia tekstu w lingwistyce niemieckiej – od tekstu jako jednostki ponadzdaniowej do współczesnych dyskusji na temat kryteriów tekstowości i pojęcia tekstu prototypowego. Diāna Laiveniece (*Teksta definīciju varianti lingvistikajā literatūrā un latviešu valodas mācību grāmatās*) omawia różne wersje definicji tekstu w gramatykach i podręcznikach łotewskich.

Dyskursowi naukowemu poświęcone są prace Susan Robins (*Ethics and aesthetics of style: the import of stylistic choices in academic prose*) i Jolanty Šinkūnienė (*Autoriaus pozicijos raiška asmeniniais įvardžiais rašytiniame akademiniame diskurse*). Druga z autorek na materiale litewskich i angielskich tekstów językoznawczych i medycznych pokazuje, jakie są międzykulturowe i międzydyscyplinarne różnice, jeśli wziąć pod uwagę ujawnianie się autora, głównie za pomocą zaimków osobowych.

Semantyką tekstów poetyckich zajmują się Rūta Kazlauskaitė (*Žydinčios aguonos vaizdinys lietuvių poezijoje*), pisząca o „obrazie mentalnym" maków w litewskiej poezji, Džiuljeta Maskuliūnienė i Regina Kvašytė (*Gėlių pavadinimų semantika Janinos Degutytės ir Arturo Guobos poezijoje vaikams*) – porównujące semantykę nazw kwiatów w litewskich i łotewskich utworach dla dzieci dwojga autorów, a także Jolanta Vaskelienė (*Lietuvių kalbos žodyne nefiksuoti dariniai ir jų funkcionavimas Antano Kalanavičiaus poezijoje*), która analizuje funkcje 341 neologizmów w poezji Antanasa Kalanavičiusa.

SW

„Filologija" 16/2011, red. Aloyzas Gudavičius, Šiaulių universitetas, VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, 124 s.

Numer zawiera 11 artykułów, w większości poświęconych zagadnieniom semantyki i psycholingwistyki, szczególnie zaś analizom metafor konceptualnych. Živilė Nemickienė (*Concept in modern linguistics: the components of concept GOOD*) szkicuje dzieje terminu *koncept* w lingwistyce, a także wykorzystuje to pojęcie, aby pokazać, co składa się na konceptualizację 'dobra' w *Kronikach Narni* Clive'a Staplesa Lewisa. Silvija Papaurėlytė (*Konceptualioji metafora EMOCINĖ BŪSENA YRA PARTNERIS lietuvių kalbos pasaulėvaizdyje*) analizuje funkcjonowanie metafory 'stan emocjonalny jest partnerem' w litewskim językowym obrazie świata, odnosząc się do takich nazw uczuć (i pojęć), jak *szczęście*, *smutek* i *gniew*. Do tej samej dziedziny można zaliczyć krótki, oparty na danych korpusowych, tekst poświęcony pojęciu 'radości' (Rūta Sirvydė, *Džiaugsmo metonimijos: kur dingo šypsena?*), którego autorka zajmuje się dwoma relacjami metonimicznymi: przyczyna–skutek oraz część–całość, zawartymi w słownictwie i wyrażeniach z pola znaczeniowego 'radość' w językach angielskim i litewskim. W porównawczym studium języków angielskiego i litewskiego Ramunė Radžiūtė-Bačkauskienė i Dalė Roikienė zajmują się konceptualizacją pojęcia 'w górę' (lit. *aukštyn*, ang. *up*), opierając się w głównej mierze na materiale słownikowym oraz korpusach tych języków. Do dziedziny badań porównawczych należą także artykuły Redy Toleikienė na temat pojęć 'ciężki' i 'lekki' w językach niemieckim i litewskim, Edity Valiulienė o metaforyzacji 'morza' w litewskim i angielskim, a także Aleksieja Czernyszewa o modelach pojęciowych i schematach nominacji figur szachowych w językach rosyjskim, angielskim, niemieckim, francuskim i włoskim. Z kolei na materiale nazw kwiatów Galina Syrica pokazuje językowo i kulturowo specyficzne sposoby wartościowania obiektów świata zewnętrznego. Badań ekolingwistycznych dotyczy natomiast tekst Kristiny Kunickiej, w którym autorka szkicowo przedstawia dzieje mniejszości polskiej na Litwie i Łotwie, a następnie omawia wyniki badań języka Polaków na Łotwie.

SW

„Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association", vol. XV, 2010, 202 s. + 8 nlb.

Tom jest w większości poświęcony relacjom między tradycją ustną i pisaną, kulturą ludową i kulturą elitarną. W otwierającym numer artykule Pavel Limerov (*St. Stefan of Perm': a dialogue between traditions and the tradition of dialogue*) pisze o kanonizowanym w roku 1547 św. Stefanie, biskupie pracującym w średniowieczu wśród dzisiejszych ludów Komi, który doprowadził do licznych konwersji na chrześcijaństwo. W miejscowych przekazach ustnych utrwalone jest przekonanie, że były one wynikiem zwycięskiego pojedynku (w typie *judicium Dei*) św. Stefana z siłami natury. Olga Khristoforova (*Spirit possession in a present-day Russia village*) analizuje relacje na temat opętania człowieka przez złe duchy (noszącego nazwy *ikota* i *poshibka*) zebrane od starowierców w latach 1999–2005 podczas ekspedycji na Uralu. Interferencjom folkloru i literatury pięknej poświęcone jest studium Edwige Tamalet Talbayev (*„An invincible Czech horde": political and social implications od Moravian folklore in Milan Kundera's „The Joke"*). Autorka opisuje funkcje folkloru Moraw w pierwszej powieści Milana Kundery, *Żert* (1967). Jest on (i w ogóle kultura ludowa) opozycyjny wobec oficjalnej kultury komunistycznej Czechosłowacji, a marksistowska propaganda nie ma doń dostępu. Tadevush A. Navahrodski (*The distinctive features of Belarusian traditional funeral repasts*), opierając się na materiałach folklorystycznych i etnograficznych z XIX–początku XX wieku opisuje posiłki jako ważną część białoruskich obrzędów pogrzebowych. Bohdan Lukaniuk referuje historię terminu *etnomuzykologia* (*On the history of the term „ethnomusicology"*).

W dziale sprawozdań opublikowano „raport z badań" Veroniki E. Aplenc z Rosemont College w Pennsylwanii, która badała słoweńskie praktyki upamiętniania zmarłych, oraz Roberta B. Klymasza, który opisał współczesny folklor Ukraińców w Kanadzie na przykładzie miasta Winnipeg, będącego ich największym skupiskiem w tym kraju.

SW

„Palanistyka – Polonistika – Polonistyka" 2010, pad red. A. Kiklevića, S. Važnika, Minsk: Medysont, 2011, 498 s.

Kolejny tom serii wydawanej od 1998 roku obejmuje prace przede wszystkim polskich i białoruskich badaczy reprezentujących różne ośrodki akademickie. Publikowane teksty poświęcone zostały problemom polskiego języka, literatury i kultury oraz historii. Przedmiotem oglądu są między innymi takie zagadnienia, jak w zakresie językoznawstwa: tendencje rozwojowe języka polityki (Aleksander Kiklewicz, Michał Wilczewski), osobliwości rozwoju białorusko-polskich kontaktów językowych na terenie północno-wschodniej Polski (Natallja Snigirova), polskie i białoruskie przekłady *Psałterza* na tle tradycji ogólnosłowiańskiej (Alla Kożynova), znaczenie asocjacyjne i konotacyjne nazw własnych (Danuta Lech-Kirstein), językowe wykładniki płci we współczesnym języku polskim (Marta Nowosad-Bakalarczyk), formy i sposoby akwizycji języka (Krzysztof Polok); w zakresie literaturoznawstwa: lagry i łagry (Wojciech Kajtoch), św. Barbara w tradycji i w przysłowiach polskich i rosyjskich (Magdalena Jaszczewska), robak w literaturze polskiej (Grzegorz Igliński), literatura na ekranie na przykładzie adaptacji prozy Jarosława Iwaszkiewicza (Paulina Wakar), postać Chrystusa-wędrowca w *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza i *Salve Regina* Jana Kasprowicza; w zakresie historii: powstanie styczniowe (Wiesław Caban, Jan Trynkowski), literatura wobec cenzury (Zbigniew Anculewicz). Książka polecana jest polonistom i slawistom – zarówno lingwistom, jak i literaturoznawcom, kulturoznawcom oraz specjalistom w zakresie przekładu.

MNB

„Slovo a slovesnost. Časopis pro otázky teorie a kultury jazyka založený v roce 1935 Pražským lingvistickým kroužkem", ročník 71, 2010, číslo 4, s. 241–368.

Monotematyczny numer specjalny, którego redaktorką jest prof. Irena Vaňková z Uniwersytetu Karola w Pradze, nosi tytuł *Perspektivy kognitivní (etno)lingvistiky*. We wstępie Vaňková szkicuje rozwój lingwistyki kognitywnej w Czechach, którą widzi obecnie jako połączenie kognitywizmu amerykańskiego, w dwu jego odmianach (Lakoffa i Johnsona oraz Langackera), z „polskimi szkołami semantyki, na czele ze szkołą lubelską, które badają różne aspekty językowego obrazu świata" (s. 247). Jest ona komplementarna wobec strukturalizmu i komunikatywizmu językoznawczego, analizuje wzajemny wpływ semantycznych i poznawczych struktur języka oraz struktur społeczeństwa i kultury. (Etno)lingwistykę kognitywną w takim kształcie autorka rozwija na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze.

Tom zawiera w większości przekłady (wykonane przez redaktorkę tomu) prac polskich badaczy zajmujących się semantyką kulturową i etnolingwistyką: z ośrodka warszawskiego – Renaty Grzegorczykowej (*Punkty dyskusyjne w rozumieniu językowego obrazu świata – widziane z perspektywy badań porównawczych*) i Krystyny Waszakowej (*Konceptualizacja bólu w polszczyźnie: przyczynek do badań porównawczych*); z ośrodka lubelskiego – Jerzego Bartmińskiego (*Jakie wartości współtworzą językowy obraz świata Słowian?*), Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (*Wartości konstytutywne polskiego senmika ludowego*), Anny Pajdzińskiej i Ryszarda Tokarskiego (*Językowy obraz świata a tekst kreatywny*).

Drugą grupę prac stanowią artykuły autorów reprezentujących kognitywizm amerykański. David S. Danaher analizuje słowa-klucze tekstów Vaclava Havla (*domov*, *svědomí*, *klid*) w przekładzie. Laura A. Janda – rolę metonimii w czeskim słowotwórstwie. Jana Holšánová, Richard Andersson, Roger Johansson, Kenneth Holmqvist i Sven Strömqvist prezentują natomiast możliwości badań kognitywnych z zastosowaniem metody *eye-tracking*.

SW

„Voprosy onomastiki" nr 2 (9)/2010, red. A. K. Matveev, Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 194 s.

Ukazał się kolejny numer czasopisma „Voprosy onomastiki", wydawanego dwa razy w roku przez wydawnictwo uniwersyteckie w Jekaterynburgu. W numerze zamieszczono rozprawy poświęcone antroponimom biblijnym w przysłowiach, nieoficjalnej urbonimii rosyjskiej oraz leksyce onomastycznej w slangu kolejarzy. Na postawie powieści *Kyś* Tatiany Tołstoj dokonano analizy tytułowego pojęcia. Rubryka „Komunikaty" zawiera artykuły na temat angielskich toponimów metaforycznych ze skojarzeniami chrześcijańskimi oraz terminów geograficznych w systemie urbonimów miast prowincjonalnych. Dział „Materiały" zawiera próbną wersję hasła słownikowego *Sybir*.

IL

VII. Książki i czasopisma nadesłane

Książki nadesłane do Redakcji „Etnolingwistyki"

Z Polski

1. Banaszkiewicz Jacek, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010, 226 s.
2. *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. 3, red. Anna Spiss i Zofia Szromba-Rysowa, Wrocław–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, 2010, 383 s.
3. *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, red. Wojciech Chlebda, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2010, 248 s.
4. Gordy Miroslava, *Somatičeskaja frazeologija sovremennych russkogo i pol'skogo jazykov*, Szczecin: Izdatel' volumina.pl Daniel Krzanowski, 2010, 364 s.
5. Grochowski Piotr, *Straszna zbrodnia rodzonej matki. Polskie pieśni nowiniarskie na przełomie XIX i XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010, 421 s.
6. Grzmil-Tylutki Halina, *Francuska lingwistyczna teoria dyskursu. Historia, tendencje, perspektywy*, Kraków: Universitas, 2010, 366 s.
7. *Ideologie codzienności*, red. Irena Kamińska-Szmaj, Tomasz Piekot, Marcin Poprawa, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009, 339 s. [seria „Oblicza Komunikacji"].
8. *Językowy obraz świata Słowian a kultura*. Materiały Międzynarodowej Konferencji Naukowej (Lublin, 5–7 listopada 2010 r.), red. Oleg Tiszczenko, Lublin–Równe: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Filologii Słowiańskiej, Instytut Słowianoznawstwa w Równym, Rosyjskie Centrum Kultury Obwodu Równieńskiego, 2010, t. 1 – 199 s., t. 2 – 168 s.
9. *Kultura regionalna w kształceniu nauczycieli klas początkowych*, red. Józefa Bałachowicz, Barbara Falińska, Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie, 2010, 319 s.
10. Mazurkiewicz-Szczyszek Anna, *W asyście jakich dzwonków. Obrazy miasta w twórczości Zbigniewa Herberta*. Aneks fotograficzny *Leopolis, necropolis, polis, urbs, res publica*, fot. Józef Maria Ruszar, Lublin: Gaudium, 2008, 178 s. + 40 s.
11. Mianecki Adrian, *Stworzenie świata w folklorze polskim XIX i początku XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010, 232 s. [seria „Paralele: Folklor – Literatura – Kultura"].
12. *Między kulturą ludową a masową. Historia, teraźniejszość i perspektywy badań*, red. Teresa Smolińska, Kraków–Opole: Wydawnictwo „Scriptum" Tomasz Sekunda, 2010, 358 s.
13. Milerski Władysław, *Zachodniocieszyński słownik gwarowy*, Cieszyn: Polski Związek Kulturalno-Oświatowy w Republice Czeskiej, 2010, 439 s.
14. Nagajowa Maria, *Rymowanki potocznego języka. Tamto, siamto i owamto (O naszym stosunku do ludzi, porozumiewania się z nimi i realiów codzienności)*, Warszawa: Wydawnictwo Key Text, 2011, 201 s.

15. *Od miłości do nienawiści. Językowe mechanizmy kreowania emocji*, red. Wioletta Kochmańska, Bożena Taras, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2010, 206 s.
16. *Przeobrażenia w kulturze i edukacji na przełomie XX i XXI wieku*, red. Małgorzata Karwatowska, Adam Siwiec, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie, Chełmskie Towarzystwo Naukowe, 2010, 386 s.
17. *Przeobrażenia w języku i komunikacji medialnej na przełomie XX i XXI wieku*, red. Małgorzata Karwatowska, Adam Siwiec, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie, Chełmskie Towarzystwo Naukowe, 2010, 413 s.
18. Puzynina Jadwiga, *Współcześni językoznawcy jako współbadacze i animatorzy kultury duchowej. Laudacja: prof. dr hab. Jerzy Bartmiński*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2010, 41 s. + fot. [z okazji wręczenia Jadwidze Puzyninie Nagrody im. Księdza Idziego Radziszewskiego].
19. Puzynina Jadwiga, *Kultura słowa. Ważny element kultury narodowej*, Łask: Oficyna Wydawnicza „Leksem", 2011, 223 s.
20. *Silva rerum philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezinie z okazji Jej jubileuszu*, red. Janusz S. Gruchała i Halina Kurek, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010, 507 s.
21. Szutkowski Tomasz, *Jednostki paremiologiczne z komponentem onomastycznym we współczesnym języku polskim i rosyjskim*, Szczecin: volumina.pl Daniel Krzanowski, 2010, 335 s.
22. Wojtak Maria, *Głosy z teraźniejszości. O języku współczesnej polskiej prasy*, Lublin: Wydawnictwo WSPA, 2010, 198 s.
23. Wójcicka Marta, *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 228 s.
24. *Z lubelskich badań nad Słowiańszczyzną Wschodnią. Księga dedykowana profesorowi Michałowi Łesiowowi*, red. Dagmara Nowacka, Maria Borciuch, Albert Nowacki, Mateusz Jastrzębski, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, 343 s.
25. *Z teki folkloru Dionizjusza Czubali*, red. Andrzej Kozera, t. 2, *Wojenne opowieści wspomnieniowe*, Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności Zawodowych w Pińczowie, Stowarzyszenie Rozwoju Kulturalno-Gospodarczego Powiatu Pińczowskiego, 2010, 166 s.

Z Australii

26. Wierzbicka Anna, *Experience, Evidence, and Sense. The Hidden Cultural Legacy of English*, Oxford: University Press, 2010, 460 s.

Z Białorusi

27. Kožinova Alla, *Slavjanskie biblejskie perevody v leksičeskom i grammatičeskom aspektach*, Minsk: „Prawo i èkonomika", 2009, 268 s. [serija: „Palanistyka / Polonistika / Polonistyka", „Monografii", t. 3].

Z Bułgarii

28. Legurska Palmira, Kitanova Marija, *Tematičen rečnik na terminite na narodnija kalendar*, Sofija: Akademično Izdatelstvo „Prof. Marin Drinov", 2008, 150 s.
29. Kitanova Marija, *Etnolingvistični etjudi*, Veliko T"rnovo: B"lgarska Akademija Naukite, 2010, 135 s.

Z Czech

30. *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, t. 15, *Srъdьce – sь*, hlavní red. Ilona Janyšková, Tribun EU: Akademie Věd České Republiky, Ústav Pro Jazyk Český, 2010, s. 871–934.

Z Niemiec

31. *Sprachliche Säkularisierung (Westslawisch – Deutsch)*, red. Alicja Nagórko, Hildesheim–Zürich–New York: Georg Olms Verlag, 2011, 471 s.
32. *Wahrheit, Recht, Verantwortung Normen- und Wertbegriffe im interkulturellen Kontekxt*. Akten der internationalen Arbeitstagung „Normen- und Wertbegriffe in der Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa" 20.–21. März 2009 in Bukarest, red. Bettina Bock, Ioan Lăzărescu, Rosemarie Lühr, Bucureşti: editura universităţii bucureşti, 2010, 362 s. [seria: „GGR-Beiträge zur Germanistik" 25].
33. *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, red. Christine Baumbach, Peter Kunzmann, München: Herbert Utz Verlag, 2010, 322 s.

Z Rosji

34. Alefirenko N. F., *„Živoe" slovo. Problemy funkcional'noj leksikologii. Monografija*, Moskva: Izdatel'stvo „Flinta", Izdatel'stvo „Nauka", 2009, 344 s.
35. Berezovič E. L., Galinova N. V., *Étimologičeskij slovar' russkogo jazyka (7–11 klassy)*, Moskva: „Ast-Press Kniga", 2011, 304 s. [„Nastol'nye slovari škol'nika"].
36. Chrolenko A. T., *Vvedenie v lingvofol'kloristiku. Učebnoe posobie*, Moskva: Izdatel'stvo „Flinta", 2010, 192 s.
37. Karaulov Ju. N., Filippovič Ju. N., *Lingvokul'turnoe soznanie russkoj jazykovoj ličnosti. Modelirovanie sostojanija i funkcionirovanija*, Moskva: Izd. centr „Azbukovnik", 2008, 336 s.
38. Kul'pina V. G., *Pol'sko-russkij obščenaučnyj slovar'. Bolee 5000 terminov, vyraženij i rečevych kliše*, otv. red. V. A. Tatarinov, Moskva: Izd. „Moskovskij Licej", 2007, 304 s. [Biblioteka žurnala „Russkij Filologičeskij Vestnik", 47].
39. Leskinen M. V., *Poljaki i finny v rossijskoj nauke vtoroj poloviny XIX v.: „drugoj" skvoz' prizmu identičnosti*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2010, 368 s.
40. Lotman Ju. M., *Nepredskazuemye mechanizmy kul'tury*, podgotovka teksta i primečanija T. D. Kuzovkinoj pri učastii O. I. Utgov, Tallinn: TLU Press, 2010, 232 s.
41. *Martenica. Mărţişor. Mart'c. Verore... Materialy Kruglogo stola 25 marta 2008 goda*, Moskva: Institut slavjanovedenija RAN, Centr lingvokul'turnych issledovanij „Balcanica", 2009, 148 s.
42. Mečkovskaja N. B., *Semiotika: Jazyk. Priroda. Kul'tura: Kurs lekcij: učeb. posobie dlja stud. filol., lingv. i perevodoved. fak. vyss. učeb. zavedenij*, 3-e izd., ster., Moskva: Izdatel'skij centr „Akademija", 2008, 432 s.

43. *Mental'nost'. Kommunikacija. Perevod.* Sbornik statej pamjati Fedora Michajloviča Berezina (1931–2003), otv. red. i sost. M. B. Rarenko, Moskva: INION RAN, 2008, 280 s.
44. *Naimenovanija cveta v indoevropejskich jazykach. Sistemnyj i istoričeskij analiz*, otv. red. A. P. Vasilevič, Moskva: KomKniga, 2007, 320 s.
45. *Narodnaja demonologija Poles'ja. Publikacii tekstov v zapisjach 80.–90. godov XX veka*, t. 1, *Ljudi so sverch"estestvennymi svojstvami*, sostaviteli L. N. Vinogradowa, E. E. Levkievskaja, Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur, 2010, 648 s.
46. Pravednikov S. P., *Osnovy fol'klornoj dialektologii*, Kursk: Kurskij gosudarstvennyj universitet, 2010, 231 s.
47. Prochorov Ju. E., V *poiskach koncepta*, 2-e izd., Moskva: Izdatel'stvo „Flinta", Izdatel'stvo „Nauka", 2009, 176 s.
48. Putilov Boris, *Slavjanskij mir v licach. Bogi, geroi, ljudi*, Sankt-Peterburg: Izdatel'skij Dom „Azbuka-klassika", 2008, 368 s.
49. Rut M. È, *Slovar' astronimov. Zvëzdnoe nebo po-russki*, Moskva: „Ast-Press Kniga", 2010, 288 s.
50. *Sovremennyj russkij jazyk. Sistema – norma – uzus*, otv. red. L. P. Krysin, Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur, 2010, 480 s.
51. Uzenëva E. S., *Bolgarskaja svad'ba: ėtnolingvističeskoe issledovanie*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", 2010, 280 s.

Z Serbii

52. Bartminjski Ježi, *Jezik – slika – svet. Etnolingvističke studije*, priredio Dejan Ajdačić. Prevela Marta Bjeletić, Beograd: SlovoSlavia, 2011, 569 s.
53. Bjeletić Marta, *Iskovrnuti glagoli. Tipovi ekspresivnich preverbalnich for manata (na srpskom i hrvatskom jezičkom materijalv)*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2006, 490 s.
54. *Etimološki rečnik srpskog jezika. Sv. 2: Ba–Bd*, red. Aleksandar Loma, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti: Institut za srpski jezik SANU, 2006, 289 s. [+ płyta].
55. *Etimološki rečnik srpskog jezika. Sv. 3: Be–Bj*, red. Aleksandar Loma, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti: Institut za srpski jezik SANU, 2008, 364 s.
56. Nikolić Marina, *Teorija jezičke kulture*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2010, 223 s.
57. Pešikan Mitar, Jerković Jovan, Pižurica Mato, *Pravopis srpskoga jezika*, izmenjeno i dopunjeno izdanje, Novi Sad: Matica srpska, 2010, 508 s.
58. Petrović Dragoljub, Gudurić Snežana, *Fonologija srpskoga jezika*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, Beogradska knjiga, Matica srpska, 2010, 524 s.
59. Petrović-Savić Mirjana, *Leksika svadbenich običaja u rađevini*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2009, 178 s.
60. Radovanović Milorad, *Uvod u fazi lingvistiky*, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, 2009 (Novi Sad: Sajnos), 162 s.
61. Ristić Stana, *Raslojenost leksike srpskog jezika i leksička norma*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2006, 228 s.
62. Ristić Stana, *Modifikacija značenja i leksički modifikatori u srpskom jeziku*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 2009, 242 s.
63. *Slovenska etimologija danas. Zbornik simpozijuma održanog od 5. do 10. septembra 2006. godine*, urednik Aleksandr Loma, Beograd: SANU, Institut za srpski jezik SANU, 2007, XXII + 483 s.

64. *Slovenski folklor i folkloristika na razmeđi dva milenijuma. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog simpozijuma održanog 2–6. oktobra 2006. godine*, urednik Ljubinko Radenković, Beograd: Balkanološki institut SANU, 2008, 501 s.
65. *Živa reč. Zbornik u čast prof. dr Nade Milošević-Đorđević*, urednici Mirjana Detelić, Snežana Samardžija, Beograd: Balkanološki institut SANU, Filološki fakultet, 2011, 680 s.

Ze Słowacji

66. Leščák Milan, *Humoristické rozprávanie na spiši (1962–1967), (Pokus o výskum frekvencie a výskytu)*, red. Hana Hlôšková, Bratislava: Ústav etnológie SAV, Katedra etnológie a kultúrnej antropológie FiF UK, Národopisná spoločnosť Slovenska, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, 2010, 200 s.
67. *Ľudová prozaická tradícia vo svetle vied o kultúre a umení*, red. Katarína Žeňuchová, Peter Žeňuch, Bratislava: Slavistický Ústav Jána Stanislava SAV, Slovenský Komitét Slavistov, 2009, 197 s.
68. *Malé dejiny veľkých udalostí*, 3, *Naratívna každodennosť v kontexte sociálno-historickej retrospektívy*, red. Zuzana Profantová, Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 2007, 207 s.
69. Profantová Zuzana a kolektív, *Hodnota zmeny – zmena hodnoty. Demarkačný rok 1989*, Bratislava: Vydavateľstvo ZING PRINT, 2009, 408 s.

Z Ukrainy

70. Ajdačyč Dejan, *Slavistyčni doslidžennja. Fol'klorystyčni, literaturoznavči, movoznavči*. Kyjiv: Vydavnyčo-poligrafičnyj centr „Kyjivs'kyj universytet", 2010, 307 s.
71. *Aleksandr Kondrat'ev: issledovanija, materialy, publikacii*, vyp. 2, otv. red. E. M. Vasil'ev, Rovno: „Gedeon Print", 2010, 272 s.
72. Golubovskaja I. A., *Étničeskie osobennosti jazykovych kartin mira. Monografija*, Kiev: Izdatel'sko-poligrafičeskij centr „Kievskij universitet", 2002, 293 s.
73. Javors'ka Galina, Bogomolov Oleksandr, *Nepevnyj ob'jekt bažannja: Jevropa v ukrajinskomu polityčnomu dyskursi*, Kyjiv: Vydavnyčyj Dim Dmytra Burago, 2010, 136 s.
74. Kocjuba Zorjana, *Refleksija pobutovoji svidomosti v riznomovnomu proverbal'nomu prostori (vid universal'nogo do nacional'nogo). Monografija*, L'viv: DP Vydavnyčyj dim „Ukrpol", 2010, 472 s.
75. *Koncept bol' v tipologičeskom osveščenii*, red. V. M. Bricyn, E. V. Rachilina, T. I. Reznikova, G. M. Javorskaja, Kyjiv: Vydavnyčyj Dim Dmytra Burago, 2009, 424 s.
76. Kravčuk Alla, *Pol's'ka mova – ukrajincjam. Imenna slovozmina z elementamy syntaksysu*, L'viv: Ukrajins'ka akademija drukarstva, 2008, 288 s.
77. Kruševs'kyj Mykolaj, *Biobibliografičnyj pokažčyk*, peredm., narys, chronologija, uklad. Z. O. Pacholok, Luc'k: Vyd. Volyns'ka mystec'ka agencia „Teren", 2005, 136 s.
78. Kruševs'kyj Mykolaj, *Visim gimniv Rigvedy*, uporjad., vstup. stattja, dodatky Z. O. Pacholok, Luc'k: Vyd. Volyns'ka mystec'ka agencia „Teren", 2004, 137 s.
79. Kruševs'kyj Mykolaj, *Zamovljannja jak vyd rosijs'koji narodnoji poeziji*, uporjad., perekl., vstup. stattja, dodatky Z. O. Pacholok, Luc'k: Visnyk i K°, 2002, 192 s.
80. Kulisz-Lukaševič Irina, *Poiski i nachodki: iz istorii russkogo dviženija na Volyni v 20–30-ch gg.*, Rovno: „Gedeon Print", 2010, 226 s.

81. Levčenko Olena, *Frazeologična symvolika: lingvokul'turologičnyj aspekt*, L'viv: L'vivs'kyj regional'nyj instytut deržavnogo upravlinnja pry Prezydentovi Ukrajiny, 2005, 352 s.
82. Lučyk Alla, *Slovnyk ekvivalentiv slova ukrajins'koji movi*, Kyjiv: Vydavnyčyj dim „Kyjevo-Mogyljans'ka akademija", 2008, 174 s.
83. Mykytenko Oksana, *Balkanoslov'jans'kyj tekst pochoval'nogo oplakuvannja: pragmatyka, semantyka, etnopoetyka*, Kyjiv: Instytut mystectvoznavstva, fol'klorystyky ta etnologii im. M. T. Ryl's'kogo NAN Ukrajiny, 2010, 424 s.
84. Mojsijenko Anatolij, *Mova jak svit svitiv. Poetyka tekstowych struktur*, Uman': Kyjivs'kyj Nacional'nyj Universytet imeni Tarasa Ševčenka, Instytut Filologiji, 2008, 280 s.
85. Selivanova Olena O., *Lingvistyčna encyklopedija*, Poltava: Dovkillja-K, 2010, 844 s.
86. *Vidobražennja istoriji ta kul'tury narodu v slovotvorenni*, dopovidi XII Mižnarodnoji naukovoji konferenciji Komisiji zi slov'jans'kogo slovotvorennja pri Mižnarodnomy komiteti slavistiv (25–28 travnja 2010 r., Kyjiv, Ukrajina), uporjadkuvannja ta naukove redaguvannja N. F. Klymenko i Je. A. Karpilovs'koji, Kyjiv: Vydavnyčyj Dim Dmytra Burago, 2010, 472 s.

Czasopisma nadesłane do redakcji „Etnolingwistyki"

Z Polski

1. „Acta Humana. Poszukiwania Humanistyczne" 1, 2010, red. naczelna Barbara Tatar, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010, 203 s.
2. „Conversatoria Linguistica. Międzynarodowy Rocznik Naukowy" 3, 2009, red. naczelny Krystyna Wojtczuk, Siedlce: Instytut Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej, 2010, 171 s.
3. „Literatura Ludowa. Dwumiesięcznik Naukowo-Literacki", red. Jolanta Ługowska, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, nr 1, 2011 – 66 s., nr 2, 2011 – 62 s., nr 3, 2011 – 70 s.
4. „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych PAN", t. 94, 2010, red. naczelny Danuta Penkala-Gawęcka, Poznań–Warszawa–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Komitet Nauk Etnologicznych Polskiej Akademii Nauk, 2010, 536 s.
5. „Postscriptum Polonistyczne" 1 (5), 2010, red. naczelny Romuald Cudak, red. numeru Agnieszka Tambor, Jolanta Tambor, Katowice: Wydawnictwo UŚ, Wydawnictwo Gnome, 255 s.
6. „Tekst i Dyskurs / Text und Diskurs" 3, *Ubóstwo i wykluczenie / Armut und Soziale Ausgrenzung / Powerty and Social Exclusion*, red. Waldemar Czachur, Warszawa: Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2010, 274 s.
7. „Teksty Drugie" 1/2, 2011, red. Ryszard Nycz, 376 s.

Z Białorusi

8. *Fal'klarystyčnyja dasledavanni. Kantekst. Typalogija. Suvjazi. Zbornik artykulaŭ*. Vypusk 7, pad navuk. red. R. M. Kavalëvaj, V. V. Pryemka, Minsk: RIVŠ, 2010, 372 s.
9. „Palanistyka – Polonistika – Polonistyka" 2009, pad red. Aljaksandra Kikleviča, Sjargeja Važnika, Minsk: Medysont, 2010, 378 s.

Z Chorwacji

10. „Narodna Umjetnost. Hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku" 2, vol. 47, 2010, red. Ivan Lozica, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 281 s.

Z Czech

11. „Slovo a Slovesnost" 4, vol. 71, 2010, Monotematické číslo, *Perspektivy kognitivní (etno)lingvistiky*, hostující editorka Irena Vaňková, Univerzita Karlova v Praze.
12. „Studie z aplikované lingvistiky. Studies in Applied Linguistics" 1, 2010, red. Karel Šebesta, Filozofická Fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 188 s.

Z Litwy

13. „Filologija", red. Aloyzas Gudavičius, Šiaulių universitetas, VšĮ Šiaulių universiteto leidykla, nr 15, 2010 – 177 s., nr 16, 2011 – 122 s.

Z Rosji

14. „Tradicionnaja Kul'tura. Naučnyj al'manach" 2 (38), 2010, red. V. L. Kljaus, Moskva: Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora, 144 s.
15. „Social'nye i gumanitarnye nauki. Otečestvennaja i zarubežnaja literatura", serija 6, „Jazykoznanie. Referativnyj žurnal" 3, 2010, Moskva: INION RAN, 188 s.

Z Serbii

16. „Južnoslovenski Filolog" 61, 2005, ured. Milka Ivić, Beograd, 419 s.

Z Ukrainy

17. „Mifologija i Fol'klor. Zagal'noukrajins'kyj naukovo-osvitnij žurnal", glov. red. Igor Gunčyk, nr 1, 2008 – 152 s., nr 1(2), 2009 – 124 s., nr 2–3(3), 2009 – 136 s., nr 1(5), 2010 – 124 s.

Z USA

18. „Folklorica. Journal of the Slavic and East European Folklore Association (Formerly SEEFA Journal)", vol. 15, 2010, 202 s.

VIII. Noty o autorach

Maciej Abramowicz, ur. 1954, profesor, romanista, pracownik Uniwersytetu Warszawskiego i Instytutu Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales" przy Uniwersytecie Warszawskim. Główne zainteresowania badawcze: literatura francuskiego średniowiecza, kultura francuskojęzycznej Kanady, etnolingwistyka. Członek Komisji Etnolingwistycznej Komitetu Językoznawstwa Polskiej Akademii Nauk, przewodniczący Rady Naukowej konwersatorium EUROJOS. Autor książek: *Réécrire au moyen âge. Mises en prose des romans en Bourgogne au XVe siècle* (1996); *Le Québec au cœur de la francophonie* (1999) ; *«Dire vrai» dans les narrations françaises du Moyen Age (XIIe–XIIIe siècle)* (2007).
e-mail: mabramowicz@top.lublin.pl

Nikolaj Pavlovič Antropov, ur. 1950 r., dr hab. nauk filologicznych, docent. Dziedziny zainteresowań naukowych: językoznawstwo słowiańskie, etnolingwistyka słowiańska, słowiańska etymologia i dialektologia; językoznawstwo białoruskie, w tym zwłaszcza – dialektologia, lingwogeografia i etymologia; białoruska folklorystyka oraz tradycyjna kultura duchowa.
e-mail: antropov50@gmail.com

Jerzy Bartmiński, ur. 1939, emerytowany profesor zwyczajny UMCS, kierownik Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne". Autor książek: *O języku folkloru* (1973), *Nazwiska obce w języku polskim* (z Izabelą Bartmińską, 1978), *Folklor, język, poetyka* (1990), *Jazykovoj obraz mira: očerki po ėtnolingvistike* (2005), *Językowe podstawy obrazu świata* (2006, 3. wyd. 2009), *Stereotypy mieszkają w języku* (2007, 2. wyd. 2009), *Aspects of Cognitive Linguistics* (2009), *Tekstologia* (wspólnie ze Stanisławą Niebrzegowską-Bartmińską, 2009). Autor koncepcji i redaktor *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (w opracowaniu). Założyciel i redaktor „Etnolingwistyki" (t. 1–22, 1988–2010); redaktor prac zbiorowych, m.in. tomu *Współczesny język polski* (1993, 2 wyd. 2001), *Pojęcie derywacji w lingwistyce* (1981), *Konotacja* (1988), *Językowy obraz świata* (1990), *Język w kręgu wartości* (2003), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. IV *Lubelskie*, cz. 1–6 (Lublin 2011) i in. Przewodniczący Komisji Etnolingwistycznej przy MKS i podobnej komisji w Komitecie Językoznawstwa PAN, członek korespondent Polskiej Akademii Umiejętności.
Adres służbowy: Instytut Filologii Polskiej UMCS, Polska, 20–031 Lublin, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4; e-mail: jerzy.bartminski@poczta.umcs.lublin.pl

Elena Lvovna Berezovič, ur. 1966, doktor habilitowany nauk filologicznych, profesor Katedry Języka Rosyjskiego i Językoznawstwa Ogólnego Uralskiego Uniwersytetu Państwowego; współpracownik naukowy Instytutu Języka Rosyjskiego im. V. V. Vinogradova RAN. Specjalista w dziedzinie rosyjskiej i słowiańskiej etnolingwistyki, onomastyki, etymologii, onomazjologii, leksykologii i leksykografii dialektalnej. Autorka 226 prac naukowych, w tym 7 książek, m.in: *Toponimia Russkogo Severa: Ėtnolingvističeskie issledovanija* (1998), *Russkaja toponimija v ėtnolingvističeskom aspekte* (2000), *Jazyk i tradicjonnaja kul'tura* (2007), a także słowników – *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka dla školnikov* (2000), współautorka wielotomowego *Slovar'ja govorov Russkogo Severa* i in. Kierownik Toponimistycznej Ekspedycji Uralskiego Uniwersytetu Federalnego; kierownik centrum informacyjnego „Rosyjska Dialektologia" przy Instytucie Języka Rosyjskiego im. V. V. Vinogradova RAN; redaktor czasopisma „Voprosy Onomastiki".
Adres służbowy: 620000, Rossija, Ekaterinburg, pr. Lenina, Ural'skij Gosudarstvennyj Universitet im. Gor'kogo, Kafedra russkogo jazyka i obščego jazykoznanija; e-mail: berezovich@yandex.ru

Wojciech Chlebda, ur. 1950, profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Opolskiego, leksykolog, frazeolog, frazeograf, etnolingwista, przekładoznawca. Autor ok. 230 prac naukowych, w tym monografii *Oksymoron. Z problemów językowego 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). Autor koncepcji i współrealizator słowników przekładowych, w tym *Rosyjsko-polskiego słownika skrzydlatych słów* (2003) i *Podręcznego idiomatykonu polsko-rosyjskiego* (z. 1–5, 2006–2010).
Adres służbowy: Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UO, pl. Kopernika 11, 45–040 Opole, Polska, e-mail: ifw@uni.opole.pl
Adres domowy: ul. Chabrów 16/32, 45–221 Opole, Polska; e-mail: womich4@wp.pl

Varvara Evgenevna Dobrovolskaja, ur. 1968, dr hab., pracownik Instytutu Literatury Światowej RAN, kierownik folklorystyczno-etnograficznego oddziału Państwowego Republikańskiego Centrum Folkloru Rosyjskiego. Autorka monografii *Predmetnye realii russkoj volšebnoj skazki* (2009), trzech opracowań monograficznych: *Fol'klor Sudogodskogo kraja, Tradicionnaja kul'tura Grochoveckogo kraja, Tradicionnaja kul'tura Muromskogo kraja* oraz serii artykułów na temat genezy bajki, zawartego w niej świata przedmiotowego i personalnego, norm zachowaniowych w tradycyjnej kulturze rosyjskiej, przesądów, ich natury gatunkowej i systematyki, mitologicznej natury i roli w systemie wspólnotowym.
Adres domowy: 119121, Moskwa, ul. Novokuzneckaja 6, ap. 102; e-mail: dobrovolska@inbox.ru

Renata Grzegorczykowa, ur. 1931, emerytowany profesor zwyczajny w Instytucie Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego. Specjalista w dziedzinie słowotwórstwa, semantyki i składni polskiej. Autorka książek: *Zarys słowotwórstwa polskiego* (1972 i wyd. następne), *Czasowniki odimienne we współczesnym języku polskim* (1969), *Funkcja semantyczna i składniowa polskich przysłówków* (1975), *Wykłady z polskiej składni* (1996 i nast.), *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej* (1990 i nast.), *Wstęp do językoznawstwa* (2007). Współredaktor prac zbiorowych: *Językowa kategoryzacja świata* (1996), *Studia z semantyki porównawczej. Nazwy barw, nazwy wymiarów, predykaty mentalne* cz. 1 (2000), cz. 2 (2003).

Aleksy Judin, ur. 1965, profesor na Wydziale Studiów Slawistycznych i Wschodnioeuropejskich Uniwersytetu w Gent (Belgia), specjalista w zakresie etnolingwistyki słowiańskiej, skoncentrowany w szczególności na problemach onomastyki języków wschodniosłowiańskich, folkloru magicznego, a także nazewnictwa w zagadkach. Zainteresowania naukowe obejmują również słowiańską aksjologię lingwistyczną, semantykę, konceptologię i analizę dyskursu. Autor ok. 100 prac naukowych, w tym dwóch podręczników: *Russkaja tradicjonnaja narodnaja duchovost'* (1994) i *Russkaja narodnaja duchovnaja kul'tura* (1999, izd. 2-e rozszerz. i zmien. 2007) oraz dwóch monografii: *Onomastikon russkich zagovorov* (1997) i *Onomastikon vostočnoslavjanskich zagadok* (2007).
Adres służbowy: Russische taalkunde Vakgroep Slavistiek en Oost-Europakunde Universiteit Gent Rozier 44, 9000 Gent, Belgium; e-mail: Oleksiy.Yudin@UGent.be, http://www.slavistiek.ugent.be/

Agnieszka Mikołajczuk, ur. 1967, doktor habilitowana, adiunkt w Instytucie Polonistyki Stosowanej Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Dziedziny zainteresowań naukowych: semantyka leksykalna, stylistyka i tekstologia, metodyka języka polskiego jako rodzimego i obcego, psycholingwistyka. Autorka monografii: *Gniew we współczesnym języku polskim. Analiza semantyczna* (1999) i *Obraz radości we współczesnej polszczyźnie* (2009). Współredaktor prac

zbiorowych: *Praktyczna stylistyka nie tylko dla polonistów* (2003), *Wiedza o języku polskim w zreformowanej szkole* (2004), *Kompetencje nauczyciela polonisty we współczesnej szkole* (2006), *Na językoznawczych ścieżkach* (2007), *Odkrywanie znaczeń w języku* (w druku).
Adres służbowy: Instytut Polonistyki Stosowanej, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00–325 Warszawa, Polska; e-mail: amikolajczuk@tlen.pl

Rudenko Elena Nikolaevna, ur. 1961, doktor habilitowana w zakresie nauk filologicznych, profesor Katedry Językoznawstwa Teoretycznego i Słowiańskiego Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego. Dziedziny zainteresowań naukowych: etnolingwistyka, semantyka historyczna, etymologia, języki słowiańskie i germańskie, język białoruski. Autorka ponad 150 prac, w tym książek: *Dzejaslovy z semantykaj razumovych pracesaŭ u belaruskaj move* (2000), *Internet. Jazyk. Lingvistika* (2009); współautorka 7 monografii zbiorowych, w tym za ostatnie 10 lat: *Grammatičeskaja kategorija čisla i vyraženie količestva v belorusskom jazyke // Quantität und Graduierung als kognitiv-semantische Kategorien* (2001), *Semantiko-sintaksičeskoe sopostavlenie slavjanskich glagolov (na materiale belorusskogo, pol'skogo, russkogo i češskogo jazykov)* (2004), *Falešní přátelé překladatele* (2006), *Kul'turnye koncepty: sopostavitel'nyj analiz* (2010); autorka 2 i współautorka 11 podręczników i skryptów.
Adres służbowy: Respublika Belarus', g. Minsk, ul. K. Marksa, 31, k. 52, Kafedra teoretičeskogo i slavjanskogo jazykoznanija, Filologičeskij fakul'tet BGU; e-mail: alena@rudenka.com.

Jörg Oberthür, ur. 1974, dr phil., pracownik naukowy w Instytucie Socjologii (Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität) w Jenie. Zainteresowania naukowe: Gesellschaftstheorie und Zeitdiagnose. Publikacje: *Die Einführung der grünen Gentechnik als diskursive Konstruktion* (2008); *Demokratiebegriffe im Wandel*, [w:] *Europa und seine Werte*, hrsg. J. Bartminski, R. Lühr, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2009, s. 1–18; *Indikator fundamentaler Verwerfungslinien: Der Korruptionsdiskurs als Medium der gesellschaftlichen Selbstbeobachtung*, „Soziologische Revue", Heft 1, Januar 2008, München, s. 43–54 (współautor: Hartmut Rosa).
e-mail: joerg.oberthuer@uni-jena.de

Jadwiga Puzynina, ur. 1928, emerytowany profesor zwyczajny Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: do końca lat 1970 – słowotwórstwo i historia języka, później – język wartości i język Norwida. Autorka m.in. książek: *„Thesaurus" Grzegorza Knapiusza. Siedemnastowieczny warsztat pracy nad językiem polskim* (1961); *Nazwy czynności we współczesnym języku polskim. Słowotwórstwo, semantyka, składnia* (1969); *Słowo Norwida* (1990); *Język wartości* (1992); *Słowo – wartość – kultura* (1997); *Kultura słowa* (2011).

Eugeniusz Stefański, ur. 1963, doktor habilitowany, profesor Samarskiej Akademii Humanistycznej (Samara, Rosja). Autor monografii: *Mif v slovie: prodolženie žizni* (2003, współautor S. Z. Agranowicz); *Emocional'nye koncepty kak fragment mifologičeskoj i sovremennoj jazykovych kartin mira* (2008); *Konceptualizacija negativnych emocij* (2011).
e-mail: estefanski@rambler.ru

Magdalena Telus, ur. 1963, dr phil., lektorka języka polskiego na Uniwersytecie Otto-von-Guericke w Magdeburgu. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Wrocławskim, następnie studia slawistyczne na Uniwersytecie Rury w Bochum. W 1999 r. tamże obrona pracy doktorskiej na temat *Gruppenspezifisches Stereotyp. Ein Modell der Einbettung in die Textproduktion* (Peter Lang 2002). 1995–2000 pracownik naukowy w Instytucie Georga Eckerta Międzynarodowych Badań Podręcznikowych. Zainteresowania: językowe konstrukcje tożsamości i relacji społecznych.

Adres służbowy: Otto-von-Guericke Universität Magdeburg, Institut für fremdsprachliche, Philologien, Gebäude 40, Zschokkestraße 32, Germany; e-mail: Magdalena.telus@ovgu.de

James W. Underhill, wykładowca w Instytucie Języków i Kultur Europy i Ameryki (Institut des langues et cultures d'Europe et d'Amérique) na Uniwersytecie Stendhala w Grenoble, pracownik Uniwersytetu Karola w Pradze w latach 1991–1992, a następnie Universytetu Paris VIII-Saint-Denis; zawodowy tłumacz z języka francuskiego i czeskiego. Autor książki o Humboldtowskiej filozofii języka *Humboldt, Worldview and Language* (2009) oraz prac z zakresu translatoryki, poetyki i wersyfikacji, teorii metafory i teorii języka.
e-mail: james.underhill@u-grenoble3.fr

Anna Wierzbicka, ur. 1938, profesor językoznawstwa na Australijskim Uniwersytecie Narodowym w Canberze. Przed wyjazdem do Australii (w 1972 r.) opublikowała kilka książek w Polsce (m.in. *Dociekania Semantyczne*, 1969), a następnie około 20 książek w języku angielskim (ostatnia z nich to *Experience, Evidence and Sense: The hidden cultural legacy of English*, Oxford University Press, 2010). Kilka jej książek wyszło również w języku rosyjskim (ostatnia *Semantičeskie Universalii i Bazisnye Koncepty*, 2011). Jest członkiem czterech akademii: Polskiej Akademii Umiejętności, Australian Academy of the Humanities, Academy of the Social Sciences in Australia i Rosyjskiej Akademii Nauk. Jest też laureatką nagrody Humboldta (1965), Fundacji Nauki Polskiej (2010) i rosyjskiej nagrody Dobruszyna (zazwyczaj przyznawanej tylko matematykom). Otrzymała doktoraty honorowe Uniwersytetu im. Marii Curie-Skłodowskiej (2004) i Uniwersytetu Warszawskiego (2006).

Józef Życiński (1948–2011), kapłan i filozof, profesor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (od 1988), biskup tarnowski (1990–1997), arcybiskup metropolita lubelski (1997–2011). Główny przedmiot jego zainteresowań stanowiły metodologia nauk i filozofia przyrody (m.in.: wielkie teorie i rewolucje naukowe, granice poznania racjonalnego, zagadnienie czasu i problemy kosmologiczne, język nauki i języki naturalne, mitologie współczesne), a ostatnio także miejsce etyki w polityce. Autor wielu prac, m.in. książek: *Wszechświat i filozofia* (współaut. Michał Heller, 1980), *Język i metoda* (1983), *Teizm i filozofia analityczna* (tom 1–2, 1985–1986), *Wszechświat – maszyna czy myśl?* (współaut. Michał Heller, 1988), *W kręgu nauki i wiary* (1989), *Bóg Abrahama i Whiteheada* (1992), *Elementy filozofii nauki* (1996).

Reguły formatowania tekstów do „Etnolingwistyki”

1. **Długość tekstów**: maksymalnie dopuszczalna długość **artykułu**, włącznie z bibliografią, wynosi 16 stron (40 000 znaków, licząc ze spacjami); **recenzji** lub **omówienia** – do 5 stron (12 500 znaków); **sprawozdania** – do 4 stron (10 000 znaków), **noty** – do 1/2 strony (1250 znaków), **streszczenia artykułów** – do 1/2 strony (1250 znaków).
2. **Odstęp między wierszami**: 1,5 wiersza.
3. **Obowiązujący typ pisma:** Times New Roman.
4. **Wielkość czcionki:** w tekście podstawowym 12 pt., w przypisach 10 pt., w bibliografii 10 pt.
5. **Tytuł główny** powinien być pisany bez wytłuszczenia – kapitalikami. **Podtytuły**: dla podtytułów należy używać normalnej czcionki.
6. **Śródtytuły**: powinny być pisane taką czcionką, jak tekst podstawowy, umieszczone w odstępie jednego wolnego wiersza od tekstu podstawowego i wyśrodkowane.
7. **Akapity** należy wprowadzać przez wcięcie 1,25 cm.
8. **Wyróżnienia w tekście**: przewidziane s. następujące formy wyróżnień:
   a) *pismo pochyłe* (*kursywa*): kursywą wyróżniamy wyrazy wprowadzane w supozycji formalnej, tzn. traktowane jako cytaty, nie należy w ich przypadku stosować cudzysłowu; tak więc pisma pochyłego używa się m.in. w celu wyróżnienia przykładów językowych; stosuje się je także przy podawaniu w tekście tytułów artykułów i książek;
   b) cudzysłów („. . .”): stosujemy, przytaczając fragmenty cudzych wypowiedzi; jeśli zachodzi potrzeba, to stosujemy także cudzysłów wewnętrzny, tzw. francuski «. . .»;
   c) pojedynczy cudzysłów (tzw. łapki: ‘xyz’): należy nim oznaczać metajęzykowe sformułowania, które są objaśnieniem znaczeń wyrazów.
9. **Imiona** podajemy w **pełnym** brzmieniu! Tzw. otieczestwo przy nazwiskach rosyjskich markujemy inicjałem.
10. W spisie treści oraz w bibliografii wyrazy (nazwiska, imiona, tytuły prac) pisane w oryginale alfabetem cyrylickim **transliterujemy** na alfabet łaciński (stawiamy literę za literę), wedle zasad w *Słowniku ortograficznym* (np. *Wielki słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji*. Opracowanie zasad pisowni i interpunkcji polskiej prof. Edward Polański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006). Poza spisami treści i bibliografią wyrazy (nazwiska, imiona, tytuły prac) pisane w oryginale alfabetem cyrylickim **transkrybujemy** na alfabet łaciński, wedle zasad we wzmiankowanym *Słowniku ortograficznym*. Np. w transliteracji: ***Avdeev, Belova, Čavdarova, Šmelev, Lichačëv, Žirmunskij***; w transkrypcji: ***Awdiejew, Biełowa, Czawdarowa, Szmielew, Lichaczow, Żyrmunskij*** itp.
11. W artykułach polskich i innych, pisanych alfabetem łacińskim, wyrazy pospolite w oryginale zapisane alfabetem cyrylickim, **transliterujemy** na alfabet łaciński, wedle zasad sformułowanych w powołanym wyżej słowniku. Np. *uvažitel'nyj, počtitel'nyj, delikatnyj, taktičnyj, skromnyj, vežlivo*.
12. Odstępujemy od niektórych zasad transliteracji alfabetów cyrylickich podawanych w wymienionym wyżej słowniku ortograficznym.
   a) Cyrylickie (rosyjskie, ukraińskie, białoruskie, bułgarskie, serbskie i macedońskie) znaki: *x, ц, ю, я* zgodnie z tradycją oddajemy w postaci dwuznaków *ch, šč, ju, ja*.
   b) Ukraińskie znaki *и, і, ї* oraz *з, г* transliterujemy zgodnie z zasadami ich transkrypcji jako *y, i, ji* oraz *h, g*.

Sugerowane przez słownik użycie innych znaków może nastręczać trudności czytelnikom przyzwyczajonym do zapisów tradycyjnych. Zaproponowane przez redakcję „Etnolingwistyki" odstępstwa od norm słownikowych nie wprowadzają żadnych niejasności.

13. **Przypisy** wprowadzające tekst poboczny, a więc komentarze, dopowiedzenia, szczegółowe dodatki itp., podajemy osobno u dołu strony, z numeracją ciągłą. Przypisy czysto bibliograficzne w tekście głównym (odesłania do artykułów i książek) podajemy w następującej konwencji: (nazwisko rok wydania: strona), np. (Kowalski 2001: 29).

14. **Bibliografia** – wzorcowe opisy dla:
    a) **książek autorskich**: Klemensiewicz Zenon, 1953, *Zarys składni polskiej*, Warszawa: PWN. Markowski Andrzej, 1992, *Leksyka wspólna różnym odmianom polszczyzny*, t. 1 i 2, Wrocław: Wiedza o Kulturze.
    b) **wydawnictw zbiorowych**: Dobrzyńska Teresa (red.), 1992, *Typy tekstów. Zbiór studiów*, Warszawa: Wyd. IBL. Bralczyk Jerzy, Mosiołek-Kłosińska Katarzyna (red.), 2001, *Zmiany w publicznych zwyczajach językowych*, Warszawa: Rada Języka Polskiego przy Prezydium PAN.
    c) **artykułów w tomach zbiorowych**: Mayenowa Maria Renata, 1971, *Spójność tekstu a postawa odbiorcy*, [w:] *O spójności tekstu*, red. Maria Renata Mayenowa, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wyd. PAN, s. 189–205. Ożóg Kazimierz, 1993, *Ustna odmiana języka ogólnego*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2. *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 87–100 [wyd. 2 jako *Współczesny język polski*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2001].
    d) **artykułów w czasopismach**: Bogusławski Andrzej, 1988, *Glosa do księgi aktów mowy*, „Pamiętnik Literacki" 79, s. 103–124. Karolak Stanisław, 1996, *O semantyce aspektu (w dwudziestą rocznicę publikacji rozprawy F. Antinucciego i L. Gebert „Semantyka aspektu czasownikowego")*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego", t. 52, s. 9–56. Pisarkowa Krystyna, 1974, *O stosunkach między parataksą a hipotaksą. Na przykładzie polskich zdań przeciwstawnych i przyzwalających*, „Język Polski" z. 2, s. 81–93.

15. W tekstach polskich odstępujemy od niektórych narodowych zasad pisowni stosowanych w bibliografiach angielskiej czy rosyjskiej, np. wielkich liter w tytułach prac angielskich i podwójnego ukośnika // w pracach rosyjskich, stosowanego dla wprowadzenia informacji o pracach zbiorowych i tytułach czasopism, w jakich znajdują się cytowane artykuły.

    Piszemy więc:

    Wierzbicka Anna, 1980a, *The case of surface case...* zamiast Wierzbicka Anna, 1980a, *The Case of Surface Case...* Toporov Vladimir N., 2004, *O ponjatii mesta, ego vnutrennich svjazjach, ego kontekste (značenie, smysl, etimologija)*, [w:] *Jazyk kul'tury: semantyka i grammatika. K 80-letiju s. dnija roždenija akademika Nikity Il'iča Tolstogo (1923–1996)*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", s. 12–106.

    zamiast:

    Toporov Vladimir N., 2004, *O ponjatii mesta, ego vnutrennich svjazjach, ego kontekste (značenie, smysl, etimologija) // Jazyk kul'tury: semantyka i grammatika. K 80-letiju s. dnija roždenija akademika Nikity Il'iča Tolstogo (1923–1996)*, Moskva: Izdatel'stvo „Indrik", s. 12–106.

16. W artykułach pisanych po angielsku i po rosyjsku zachowujemy w bibliografii sposób pisania przyjęty w odnośnych tradycjach językowych.

17. Książki i artykuły tego samego autora należy w bibliografii podawać w porządku chronologicznym. Jeśli kilka publikacji przypada na ten sam rok, należy rozróżnić poszczególne prace (w bibliografii i, odpowiednio, w tekście głównym) za pomocą małych liter a, b, c itd., np. w bibliografii: Wierzbicka Anna, 1980a, *The case of surface case...*, zaś w tekście głównym (Wierzbicka 1980a).

CZASOPISMA
Biblioteka Główna Uniwersytetu Marii Curie - Skłodowskiej w Lublinie
23
18669
2011

UMCS
WYDAWNICTWO