

Dziedzictwo niematerialne – językowe i symboliczne wyobrażenia więzi w polszczyźnie ogólnej i w kulturze ludowej

Więź społeczna opiera się na wspólnocie myśli.

Hans-George Gadamer

Ewa Maśłowska

Instytut Sławistyki PAN w Warszawie

Niematerialne dziedzictwo narodowe, w aspekcie więzi językowo-kulturowych, obejmuje wachlarz zagadnień, ukazujący sposób oralnego istnienia człowieka w grupie społecznej o silnym poczuciu tożsamości. Według Bronisława Malinowskiego, podstawowa funkcja mowy realizuje się w kontekście działania (Malinowski 2003: 113). Związek między słowem a czynem wskazuje na uwarunkowania przestrzenno-czasowe, w których kształtują się relacje międzyludzkie, jak też – na udział czynników psychicznych i emocjonalnych, nadających słowu moc sprawczą w procesie tworzenia rzeczywistości kulturowej:

Kontekst językowy jest tożsamy z kontekstem rzeczywistości kulturowej. [...] Znaczenie słów ujawnia się poprzez skutek, jaki wywierają na ludzkie umysły i ciała, a poprzez nie na otaczającą rzeczywistość, taką jaka została stworzona w danej kulturze i jaka jest postrzegana. Dlatego też wyobrażone i umysłowe skutki są tak samo ważne w sferze ponad materialnej, jak skutki prawne. Jednym z warunków kontekstowych sakralnej lub prawnej mocy słów jest istnienie w ramach pewnej kultury wierzeń, postaw moralnych i sankcji prawnych (Malinowski 2003: 113).

Myśl nestora etnolingwistyki okazuje się prekursorska w stosunku do współczesnych badań nurtu kognitywistycznego w zakresie postrzegania relacji między ludzkim umysłem a ciałem oraz kreatywnej funkcji języka w procesie konceptualizacji rzeczywistości. Wspólny danej społeczności obraz świata opiera się, z jednej strony, na pamięci pierwotnych doświadczeń fizycznych i psychicznych, z drugiej zaś – na sposobie ich przetwarzania, czyli na budowaniu schematów mentalnych wyobrażeń, wykorzystywanych do tworzenia siatki pojęć na zasadach analogii i coraz bardziej rozbudowywanych skojarzeń. Jednak dopiero te wzorce, które zostały

utrwalone w zbiorowej pamięci, stanowią podstawę językowego *continuum* na osi czasu, łącząc teraźniejszość z przeszłością i przyszłością. Łączność pokoleniowa, realizowana w ramach kategorii „swój”, opiera się przede wszystkim na wspólnej danej grupie społecznej wiedzy o świecie, utrwalonej w języku, w wierzeniach, w rytuałach, w obyczajach oraz w symbolice. Wszystkie te elementy współtworzą kod kulturowy, umożliwiający komunikację społeczną.

Wiedza o świecie podlega zmianom, przewartościowaniom i modyfikacjom. Nasuwa się więc pytanie, na czym polega istota więzi międzypokoleniowej, stanowiącej dziedzictwo kulturowe. Odpowiedź wymaga zbadania następujących kwestii:

1. Jakie psychofizyczne doświadczenia leżą u podstaw pojęcia więzi?
2. Jakie elementy świata realnego posłużyły do symbolicznego zobrazowania więzi?
3. Jak symboliczne wyobrażenie więzi funkcjonuje w języku?
4. Jakie są pozawerbalne sposoby komunikowania więzi i czy podlegają leksykalizacji?
5. W jaki sposób symboliczne treści przypisywane więzi uobecnianie są w rytuale?
6. Jakie aspekty więzi tworzą kategorię „swój”?

Instrumentarium badawcze, wypracowane w nurcie kognitywnych opisów języka, wydaje się bardzo pomocne w odkrywaniu samego procesu konceptualizacji, i – co za tym idzie – stałych komponentów semantycznych pojęć oraz profilowania ich struktur znaczeniowych w zależności od kontekstu i punktu widzenia¹. Istotnym założeniem podejścia kognitywnego jest zasada nierozdzielania pragmatyki od semantyki, dzięki czemu otoczenie kulturowe, łącznie z działaniami i zachowaniami odznaczającymi

¹ Nurt kognitywistyczny w lingwistyce wiąże się przede wszystkim z nazwiskiem Ronalda Langackera - autora fundamentalnej pracy *Foundation of Cognitive Grammar* (Langacker 1991). Konceptcja ta spotkała się z dużym zainteresowaniem w środowisku naukowym, znalazła licznych kontynuatorów (zwłaszcza Johnson, Taylor, Lakoff), rozwijał ją również sam autor. Na gruncie polskim teoria ta zyskała popularność dzięki ożywionej dyskusji, jaka toczyła się w ramach konwersatorium *Język a Kultura*. Wyniki rozważań nad zagadnieniami metodycznymi i teoretycznymi zostały opublikowane w 8. tomie tejże serii i stały się inspiracją do dalszych poszukiwań zastosowania tych metod w badaniach nad językiem, zwłaszcza w dziedzinie leksyki, semantyki. Ponadto polscy odbiorcy mogli zapoznać się z *Wykładami z gramatyki kognitywnej*, wydanymi po dyskusji, jaka toczyła się z Ronaldem Langackerem na UMCS (Langacker 1995). Do rąk czytelników trafił również tom prac pt. *Podstawy gramatyki kognitywnej* pod red. H. Kardeli (Kardela 1994b), w którym zaprezentowane zostały stanowiska i propozycje badawcze reprezentantów różnych ośrodków naukowych. Wiele opracowań utrzymanych w tym nurcie badań ukazuje się na łamach „Etnolingwistyki”, w kolejnych tomach serii *Język a kultura* oraz tzw. czerwonej serii wydawnictwa UMCS.

się wysokim stopniem utrwalenia, traktowane są jako inherentne składniki znaczenia (Anusiewicz 1995; Bartmiński 2006; Bartmiński, Tokarski 1993; Fife 1994; Kardela 1992, 1994; Kalisz 1994; Tokarski 1988; Tolstaja 2004)². Zgodnie z tym założeniem rytualno-obrzędowe czynności i zachowania, związane z wierzeniami i przekonaniem, utrwalone w konkretnych scenariuszach działań, stanowią integralną część znaczenia.

Punkt wyjścia analizy kognitywnej stanowi pojęcie bazy doświadczeniowej, rozumianej jako ustrukturyzowana wiedza o świecie, powstała w wyniku kumulowania i przetwarzania w umyśle ludzkim powtarzających się pierwotnych doświadczeń fizycznych, kinestetycznych, emocjonalnych i psychicznych zdobytych w wyniku odbierania i reagowania na bodźce ze świata zewnętrznego. Elementarne struktury wiedzy, nabytej w interakcjach z rzeczywistością (tzw. domeny źródłowe), służą za wzorce mentalne do odwzorowywania analogicznych procesów myślowych oraz do łączenia ze sobą jednostek prostych w struktury złożone (Fife 1994: 14–15).

Przydatnym narzędziem badawczym do analizy procesów kognitywnych są tzw. przedpojęciowe schematy wyobrażeniowe³ (dalej SW). Przyjmując założenie, że myśl jest wyobrażeniowa, a pierwotne doświadczenia percepcji świata – uwarunkowane budową ciała ludzkiego, uznano, że stanowią one podstawę konceptualizacji (Johnson 1990; Krzeszowski 1994, 1999; Libura 2000). Przedpojęciowe schematy wyobrażeniowe, leżące u podstaw cielesności umysłowego pojmowania świata, posiadają prymarną, skalowalną wartość aksjologiczną plus – minus (Krzeszowski 1994: 39–40). Wyobrażenia językowa korzysta zwykle z kilku SW, które wchodzi w skład hierarchicznie zróżnicowanej struktury znaczenia. Pierwszoplanowa pozycja danego preschematu czyni go dominantą semantyczną pojęcia. Preschemat Wyobrażeniowy WIEŹI współwystępuje zwykle z preschematami CENTRUM – PERYFERIE, CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ, KONTROLA – BRAK KONTROLI.

SW WIEŹI odwzorowuje doświadczenie narodzin i fizycznej więzi z ciałem matki. Poczucie bezpieczeństwa, konotowane przez związek z łonem matki, nadaje mu wartość dodatnią. Struktura tego schematu wykorzystywana jest do budowania pojęć związanych z integracją, wspólnotą, poczuciem tożsamości i identyfikacji (rodzina, naród, społeczeństwo).

2 Zagadnieniu konotacji jako inherentnego składnika znaczenia poświęcone były liczne opracowania zbiorowe, a zwłaszcza tomy z tzw. lubelskiej czerwonej serii: *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin 1988 oraz *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1993.

3 Teorię Przedpojęciowych Schematów Wyobrażeniowych przedstawił M. Johnson w pracy *The Body in the Mind* (Johnson 1990), w Polsce rozwinęli ją T. Krzeszowski (Krzeszowski 1994, 1999) oraz A. Labuda (Labuda 2000).

SW CENTRUM – PERYFERIE odzwierciedla centralną pozycję doświadczonego w stosunku do otaczającej go rzeczywistości (bycie „w”). Przestrzeń w zasięgu zmysłów wzorku i dotyku obierana jest jako dodatnio waloryzowane CENTRUM – przestrzeń postrzegana jako „swoja”, w przeciwieństwie do obszaru wykraczającego poza zasięg wzroku, odbieranego zwykle w kategoriach obcości, waloryzowanego negatywnie (bycie „poza”). Preschemat PERYFERII odnosi się do pojęć związanych z brakiem wiedzy, z nieznanym, obcym, konotującym negatywne emocje i poczucie braku bezpieczeństwa.

SW CZĘŚĆ – CAŁOŚĆ opiera się na doświadczeniu integralności ciała ludzkiego. Preschemat CAŁOŚĆ, z wpisaną dodatnią waloryzacją, wykorzystywany jest do kreowania pojęć związanych z jednością, tożsamością, współtworzy kategorię „swój”. Natomiast preschemat rozczłonkowania, z waloryzacją ujemną, buduje pojęcia rozpadu, dezintegracji, zniszczenia.

SW KONTROLI odnosi się do cielesnego doświadczenia równowagi, związanej z pionową pozycją ciała ludzkiego. Utrata KONTROLI wiąże się z negatywnie ocenianym poczuciem zachwiania równowagi, ryzyka upadku i uszkodzenia ciała.

DZIEDZICTWO A KATEGORIA WIĘZI

Mówiąc o narodowym dziedzictwie w kategoriach więzi, na poziomie języka i kultury mamy na myśli pamięć semantyczną, która oscyluje wokół symbolu, języka, i rytuału. Pamięć SW WIĘZI uobecnia się w symbolicznych znaczeniach, nadanych elementom obiektywnej rzeczywistości: *łańcuch, nić, ogniwo, sieć, węzeł, pępowina*, które funkcjonują w języku jako metaforyczne obrazy więzi (WIĘŹ TO ŁAŃCUCH/NIĆ/OGNIWO/SIEĆ/WĘZEŁ/PĘPOWINA). Wybór symbolu rzeczowego na zobrazowanie związków międzyludzkich (jak przyjaźń, małżeństwo, pokolenie) wskazuje na punkt widzenia, determinujący charakter więzi oraz jej wartość aksjologiczną. Utrwalone w języku metaforyczne obrazy PRZYJAŹŃ TO NIĆ/OGNIWO (*nić/ogniwa przyjaźni, nić sympatii*), KONTAKTY MIĘDZYLUDZKIE TO SIEĆ (*zbudować sieć kontaktów*), POKOLENIA TO ŁAŃCUCH (*łańcuch pokoleń*), MAŁŻEŃSTWO TO WĘZEŁ (*węzeł małżeński*), opierają się na SW WIĘZI, który w ich strukturze stanowi dominantę semantyczną z zachowaną pierwotną waloryzacją dodatnią. Ze względu na uniwersalny charakter symbolu, łączącego w sobie przeciwstawne treści, wartość aksjologiczna przybierać może również ambiwalentne wartości. *Łańcuch, nić, węzeł, sieć* symbolizują zarówno więź nacechowaną pozytywnie, jak i niosącą ograniczenie wolności: ‘przymus’, ‘niewolę’, ‘uwikłanie’ z waloryzacją zdecydowanie negatywną (*uwikłany w sieć gangsterską, łańcuchy/pęta niewoli, zapętłony itp.*).

Korelatami językowymi SW WIEZI są szeregi synonimiczne czasowników oznaczających utrzymywanie lub nawiązywanie łączności: *wiązać, jednoczyć, łączyć, scalać, spajać, splatać, obcować*. SW WIEZI widoczny jest w samej strukturze znaczeniowej czasowników. Znaczenie czasownika *obcować* (będącego derywatem od przymiotnika *obcy*) o znaczeniu ‘być z kimś we wspólnocie’, zachowało pamięć etymologiczną podstawy derywacyjnej, która w wyniku rozwoju znaczeniowego utraciła pierwotne znaczenie leksemu **obztjv* ‘swój, należący do wspólnoty’, przybierając sens przeciwny ‘nienależący do wspólnoty, obcy’ (Grzegorzczakowa 2008: 41). Charakterystyczne, że tylko część czasowników ma pary opozycyjne: *wiązać – rozwiązać, splatać – rozplatać, łączyć – rozłączać*. Czasowniki *jednoczyć, łączyć* zawierają w swej strukturze SW CAŁOŚCI w funkcji dominującej, obok SW WIEZI, podczas gdy *obcować, wiązać, splatać* na pierwszy plan wysuwają SW WIEZI. Odmienna konfiguracja SW wskazuje na inny sposób obrazowania, związany z punktem widzenia przyjętym w procesie konceptualizacji, co w konsekwencji ukazuje inny profil więzi. Zmiana hierarchii schematów przedpojęciowych w strukturze znaczenia prowadzić może do daleko posuniętych modyfikacji, zarówno na poziomie treści, jak i wartości aksjologicznej, co uwidacznia się zwłaszcza w derywatach: *sieć* (z dominantą SW WIEZI) – *sitwa* (z dominantą SW CENTRUM obok SW WIEZI i CAŁOŚCI), *więź* (SW WIEŻ) – *więzienie* (SW CENTRUM, BRAK WIEZI, KONTROLA), *pleść, splatać* (SW WIEZI, CAŁOŚCI) – *plotkować, plotka* (por. *roznosić plotki*) – SW PERYFERIE, SW WIEZI).

Korelatem pozawerbalnym SW WIEZI są gesty symboliczne, charakteryzujące się wysokim stopniem konwecjalizacji i utrwalonym kulturowo znaczeniem (Kozak 2007: 255). Cześć z nich uległa leksykalizacji, uzyskując zwerbalizowaną postać, co wiąże się również z bardziej uogólnioną, niekiedy abstrakcyjną treścią znaczeniową:

- **o b e j m o w a ć**: w znaczeniu gestu ‘otaczać ramionami’ (SW WIEZI, CAŁOŚCI), w formie zleksykalizowanej występuje również w sensie przenośnym ‘brać w posiadanie’, ‘brać odpowiedzialność’: *obejmować stanowisko* (SW CENTRUM), *objąć kontrolę* (SW KONTROLI, WIEZI, CENTRUM);
- **c a ł o w a ć**: w znaczeniu gestu ‘dotykać ustami na znak miłości, szacunku, hołdu’. Natomiast czasownik *całować* jako derywat od *cały*, poświadczony w polskich źródłach pisanych od XVI w., posiadał zupełnie inne znaczenie. Już w scs *cělъ* oznaczało ‘zdrow’, a jego czasownikowy derywat scs *cělovati* ‘pozdrawiać’ – funkcjonował zapewne jako zwrot powitalny, będący życzeniem zdrowia (Sławski 1983: 54). Struktura znaczenia wyrazu *całować* (= czynić całym) wskazuje na obecność SW CAŁOŚCI

jako wzorca dla abstrakcyjnego pojęcia *zdrowia*, wykorzystanego w metaforycznym obrazowaniu BYĆ CAŁYM = BYĆ ZDROWYM, o czym świadczą przytoczone wyżej dane słownikowe, jak też późniejszy zapis w Słowniku Lindego: *Każdy dba o swoją całość*, gdzie wyraz *całość* oznacza 'zdrowie' (L). Pamięć etymologicznego związku *pocałunku* z *całością* i ze *zdraniem* wskazuje, iż pierwotnie gest dotknięcia ustami miał symboliczne znaczenie 'życzyć zdrowia, pozdrawiać', co potwierdzałaby magiczna formuła: *ceł, cał* 'bądź zdrów', wypowiedziana przy pożegnaniach (Długosz-Kurczabowa 2005: 62). *Całowanie* 'pozdrowienie' jako słowo połączone z działaniem miało charakter performatywu, podczas gdy dziś moc sprawcza gestu całowania występuje tylko w bajkach (np. pocałunek przywracający życie w bajce o śpiącej królewnie). Dominantę semantyczną w strukturze znaczenia etymologicznego stanowi SW CAŁOŚCI, podczas gdy SW WIĘZI na pozycję pierwszoplanową wysuwa się w wyniku modyfikacji znaczenia wyrazu i gestu *całować* w kierunku 'okazywać miłość, szacunek, hołd' w zależności od kontekstu sytuacyjnego (Masłowska 2012: 134–135).

Do pozawerbalnych form zachowania w pamięci zbiorowej SW WIĘZI, należą rytuały i czynności magiczne, jakie żyją jeszcze w tradycji ludowej. Łączność między uczestnikami zdarzenia polega na wspólnej wiedzy o znaczeniu rytualno-obrzędowych praktyk i przekonaniu o skuteczności działań, zdolnych zmienić rzeczywistość lub wykreować nową. Biorący udział w czynnościach rytualnych należą do grona z kategorii „swój”. Identyfikacja z grupą, jak też znajomość struktury rytuału stwarza modelową sytuację do posługiwania się kodem ograniczonym (Bernstein 2003: 135 i n.), nie wymagającym stosowania kanału werbalnego, poza niezbędnymi formułami, których treść jest uczestnikom znana. Choć w trakcie wykonywania magicznych czynności mówi się niewiele (niekiedy obowiązuje wręcz milczenie), nie mniej wypowiedzane kwestie (teksty formułiczne) adresowane są nie tyle do obecnych, ile do niewidzialnego *sacrum*, w celu przywołania mocy nadprzyrodzonych. Natomiast treść i znaczenie działań magicznych tkwią *implicite* w dyrektywnych aktach mowy (nakazach, zakazach, ostrzeżeniach, perswazjach) przekazywanych zwykle poza miejscem i czasem, w którym odbywa się sam rytuał. Znajomość tych reguł oraz presja społecznych sankcji, w wypadku ich łamania, stanowią istotny składnik więzi społecznych, w tym również – łączności międzypokoleniowej. Językowym wykładnikiem tych relacji są właśnie formuły nakazowo-perswazyjne, oparte na SW SIŁY, z operatorami *trzeba, należy, powinno się, nie wolno*.

Istotne treści rytuału sięgają zwykle do najgłębszych warstw zbiorowej pamięci, przywołując pierwotne doświadczenia i archetypowe wzorce

mentalne. Świadczą o tym praktyki magiczne, powielające akt przyścia na świat. Treść i znaczenie SW WIEŹI – pamięć narodzin – zostają w tych działaniach dokładnie odwzorowane. Symboliczne powtórzenie narodzin ma na celu stworzenie nowej rzeczywistości poprzez unicestwienie stanu poprzedniego, np. przeciągnięcie chorego przez wydrążony pień powoduje pozbycie się choroby. Podobnie, wykopanie tunelu pod miedzą i przeciągnięcie przezeń chorego ma przywrócić mu zdrowie. Mediacyjny charakter miedzy pełni funkcję wzmacniającą (Adamowski 1999: 144). Zgodnie z wierzeniami ludowymi, nowonarodzone dziecko przychodzi z zaświatów, a więc przeprowadzenie magicznego zabiegu na granicy świata z zaświatami sytuację tę najdokładniej odtwarza. Struktura semantyczna magicznej czynności zawiera SW WIEŹI oraz SW SIŁY – poprzez przywołanie mocy *sacrum*.

Kolejnym przykładem powielania narodzin, a tym samym sięgnięcia do SW WIEŹI (związku dziecka z bezpiecznym łonem matki), jest zwyczaj przechowywania w domu pępowiny i łożyska. Rytuał umieszczenia pępowiny „pod dachem” (pod progiem, w szczelinie ściany lub pod główną belką wspierającą dach domu) i przechowywania jej aż do osiągnięcia przez dziecko odpowiedniego wieku, nosi charakter symbolicznego związku dziecka z domem w celu zapewnienia mu bezpieczeństwa i odpowiedniego statusu w życiu (Benedyktowiczowie 1992: 89–90). Rytualne zakończenie okresu ochronnego stanowi akt spalenia pępowiny i spożycia jej spopielonych szczątków przez wyzwolonego z dzieciństwa członka rodziny, który od tego momentu zyskuje status jej pełnoprawnego członka. Symbolika „przecięcia pępowiny”, zawierająca syntetyczny obraz przemiany – przejście z dzieciństwa w dorosłość, otwiera nowy etap życia i zmienia rodzaj więzi rodzinnej. Struktura znaczeniowa rytuału opiera się na SW WIEŹI z pozycją dominującą, podczas gdy SW KONTROLI i CENTRUM zajmują hierarchicznie w niższe miejsca.

Konceptualizacja symbolicznego wyobrażenia WIEŹ TO PĘPOWINA stanowi podstawę do kreowania metafor o analogicznej strukturze, jak DOM TO ŁONO MATKI. Językowym ekwiwalentem tego obrazu są wyrażenia: *przeciąć pępowinę* ‘oderwać się od czegoś, usamodzielnic się, uniezależnić’, *ktoś jest z kimś spełniony* ‘niesamodzielnny, nieumiejący się oderwać’. Choć SW WIEŹI ma wbudowaną dodatnią waloryzację, to w korelatach językowych *przeciąć pępowinę*, *być spełnionym* skala wartości przesuwa do bieguna ujemnego.

Symboliczna treść oparta na wyobrażeniu WIEŹ TO NIĆ prowadzi do najbardziej uniwersalnych treści, jakimi są życie i śmierć. Językowymi ekwiwalentami symbolicznych odniesień do tajemnicy bytu są metaforyczne wyrażenia typu *nić życia*, *przędza życia*, *przerwać nić życia* o znaczeniu ‘umrzeć’.

W kulturze ludowej obraz życia jako przędzy znajduje odzwierciedlenie w zakazach przędzenia lnu i motania wełny w okresach przełomu, zwłaszcza w czasie godów, gdyż można wówczas „diabła wmotać” w swój los (Moszyński 1967: 477). Do grupy symbolicznych przedstawień opartych na modelu WIĘŻ TO NIĆ należą również wyobrażenia drogi życiowej jako tkaniny płóciennej. Obrazy te żywe są w rytuałach przejścia, gdzie tkani-na stanowi obraz więzi między niebem a ziemią w sensie związku między *sacrum* a *profanum*. Białe płótno i nici kładziono na progu chaty przed wyjściem z dzieckiem do chrztu (Benedyktowiczowie 1992: 93) – symboliczna nić więzi z *sacrum* zapewnia dostęp do błogosławieństwa i łaski na początku drogi życia. Ręcznikami wiązano ręce narzeczonych (zawijanie losu), a lniane płótno rozścielano przed młodą parą w kościele po udzieleniu jej sakramentu ślubu (Benedyktowiczowie 1992: 63, 93; SSiSL 1996: 180). Świeżo utkane płótno symbolizuje nową drogę życiową, na którą wstępują nowożeńcy po odejściu od ołtarza, złączeni sakralnym węzłem. Białego płótna używano również w ceremonii pogrzebowej. Symboliczne zakończenie ziemskiej drogi życia zmarłego stanowiło spuszczenie trumny do grobu na lnianych ręcznikach, które następnie służyły jako obrusy do nakrycia stołów podczas stypy, zamykającej obrzęd wyłączenia nieboszczyka z kręgu żywych. Po przyjęciu, ręczniki te o północy zanoszono na ostatnie skrzyżowanie dróg za wsią, odprowadzając ducha (Szyfer 1975: 95). Choć nić życia ziemskiego została przerwana, jednakże wiara w życie pozagrobowe każe traktować śmierć jako etap przejścia z jednej rzeczywistości do drugiej. Wielowarstwowy charakter symbolu ujawnia się w wykorzystywaniu białego płótna w rytuałach nawiązywania kontaktu z zaświatami. Biały ręcznik rozkładany pod krzyżem na rozstajnych drogach łączył ziemię z niebem, by ułatwić duszy przejście na tamten świat, a po ręczniku, rozścielanym między otwartym oknem a stołem na czas uczt zaduszných, wędrowały dusze zmarłych przodków (Benedyktowiczowie 1992: 123). Symboliczna nić, z której utkany jest los człowieka, pojawia się w rytuałach narodzin, zaślubin i śmierci i wiedzie dalej w zaświaty. Struktura semantyczna rytuału przejścia ze sfery życia w dziedzinę śmierci, jak też obrzędowe utrzymywanie łączności między światem żywych a umarłych, opierają się na SW WIĘZI jako dominancie oraz na uzupełniających schematach CAŁOŚCI oraz PERYFERII.

Do symbolicznych pozawerbalnych przedstawień więzi należy zwyczaj dekorowania drzewka bożonarodzeniowego barwnymi łańcuchami. Ogniwa łańcucha pełnią magiczną funkcję spajania rodziny. Biorąc pod uwagę czynnik czasowy (święty czas początku) oraz wielowarstwowość symbolu, wykraczającego poza rzeczywistość i sięgającego transcendencji

– chodzi tu również o łączność z *sacrum*, sprowadzenie dla rodziny łąski oraz o nawiązanie więzi z duchami przodków. Zawieszenie łańcucha na choince – symbolizującej drzewo życia – ma tę więź dodatkowo wzmocnić (Smyk 2009: 167). Symboliczny obraz WIEŻ TO ŁAŃCUCH – łączący niebo z ziemią oraz spajający rodzinę – kumuluje waloryzację dodatnią. Jednakże ze względu na właściwość łączenia przeciwstawnych wartości, więź w postaci łańcucha może przyjmować skrajnie odmienną aksjologię. Mityczny obraz Lucyfera przykutego łańcuchem do słupa w środku piekła przywołuje zdecydowanie negatywne konotacje. Łańcuch symbolizuje niewolę, ale w odniesieniu do ujarzmionych sił zła skala wartości przechyla się w kierunku dodatnim.

Spółeczność z kręgu „swój” łączy przede wszystkim wiedza potoczna, wspólne doświadczenie świata zachowane w zbiorowej pamięci i przekazywane w języku. Nie mniej ważnym spoiwem jest duchowy aspekt tej wiedzy, czyli sfera wierzeniowa i związany z nią system wartości. Włączanie codzienności do sfery transcendencji prowadzi do powstania języka symbolicznego, korzeniami tkwiącego w micie, a reaktualizowanego w rytuale i obrzędzie. Kulturowa tożsamość społeczeństwa manifestuje się zdolnością operowania skondensowaną treścią symboli, budowaniem łańcuchowych ciągów skojarzeń, opartych na konotacjach (nić – życie – los – tkanina – droga – śmierć – dusza – niebo – ziemia). Obrazowanie symboliczne nadaje potoczności znaczenie pozazmysłowe, dzięki czemu język i symbol współtworzą rzeczywistość kulturową (Berger, Luckman 2003: 167–168). Zachowanie duchowej spuścizny decyduje o tym, czy sami sobie nie staniemy się obcy.

ROZWIĄZANIE SKRÓTU

SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, t. 1. *Kosmos*, cz. 1. *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, 1996; cz. 2., *Ziemia, woda, podziemie*, 1999, Lublin.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Anusiewicz Janusz, 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Bartmiński Jerzy, Tokarski Ryszard (red.), 1998, *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin.
- Benedyktowicz Danuta, Benedyktowicz Zbigniew, 1992, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Berger Peter, Luckman Thomas, 2003, *Język a wiedza życia codziennego*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 165–168.

- Bernstein Basil, 2003, *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 135–141.
- Długosz-Kurczabowa Krystyna, 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- Fife James, 1994, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa, s. 7–64.
- Grzegorzczak Renata, 2008, *Od wspólnoty do obcości. Rozwój znaczeniowy polskiego przymiotnika „obcy”*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”, 20, s. 38–50.
- Johnson Mark, 1990, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago–London.
- Kalisz Roman, 1994, *Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa, s. 65–76.
- Kardela Henryk, 1992, *Gramatyka kognitywna jako globalna teoria języka*, „Język a Kultura”, t. 8, *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*, red. I. Nowakowska-Kempna, Wrocław, s. 9–22.
- Kardela Henryk, 1994a, *Metaforyczne rozszerzenie kategorii a onomazjologiczna perspektywa znaczenia wyrażenia*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa, s. 77–86.
- Kardela Henryk (red.), 1994b, *Podstawy gramatyki kognitywnej*, Warszawa.
- Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kozak Katarzyna, 2007, *Polska frazeologia gestu: od informacji somatycznej do idiomu*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury”, 19, s. 253–265.
- Krzyszowski Tomasz, 1994, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych*, „Etnolingwistyka”, 6, s. 29–51.
- Krzyszowski Tomasz, 1999, *Aksjologiczne aspekty semantyki językoznawczej*, Toruń.
- Langacker Ronald, 1991, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford.
- Langacker Ronald, 1995, *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, Lublin.
- Libura Agnieszka, 2000, *Wyobrażenia w języku. Leksykalne korelaty schematów wyobraźniowych Centrum – Peryferie i Siły*, Wrocław.
- Malinowski Bronisław, 2003, *Słowo w kontekście działania*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 113–123.
- Masłowska Ewa, 2012, *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku*, [w:] *Tradycja dla współczesności*, t. 5, *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Lublin, s. 129–141.
- Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, cz. 1 i 2, Warszawa.
- Muszyński Zbysław, 1988, *Problem wiedzy pozajęzykowej w badaniach lingwistycznych*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 126–153.
- Sławski Franciszek, 1983, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, zeszyt 1 (A–Czar), Kraków.
- Smyk Katarzyna, 2009, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków.
- Szyfer Anna, 1975, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn.

- Tokarski Ryszard, 1988, *Konotacje jako składnik treści słowa*, [w:] *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin, s. 35–53.
- Tolstaja Svetlana Michajlowna, 2004, *Znaczenie symboliczne a punkt widzenia: motywacja znaczeń symbolicznych (kulturowych)*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, R. Nycz, Lublin, s. 177–184.
-

INTANGIBLE HERITAGE – LINGUISTIC AND SYMBOLIC IMAGINATION OF BOND IN THE GENERAL POLISH LANGUAGE AND FOLK CULTURE

The author specified the notion of the national heritage in terms of the relationship of the language and the culture by accepting the collective memory, fixed in the semantic structure of words, the symbol and the ritual, as the starting point. Applying the theory of cognitive image schemas, the author sought to present the manner of functioning of structural metaphors: BOND is a CHAIN/THREAD/TIE/UMBILICAL CORD) in both verbal and non-verbal (a symbolic gesture and ritual) communication. The symbolic image adds extrasensory meaning to commonness, due to which the language and the symbol co-create the cultural reality.