

I. ROZPRAWY I ANALIZY

Przemysław Łozowski
(Lublin)

JEZYK A KULTURA W PROGRAMIE ETNOLINGWISTYKI
KOGNITYWNEJ JERZEGO BARTMIŃSKIEGO.
MIĘDZY SAPIREM A MALINOWSKIM

W artykule stawiamy pytanie o charakter i kierunek relacji między językiem a kulturą w etnolingwistyce kognitywnej Jerzego Bartmińskiego. Naszą argumentację osadzamy w kontekście trzech pozytywnych sposobów wiązania języka i kultury: (i) wpływ obustronny (symetria), (ii) jednostronny wpływ języka na kulturę (dominacja językowa) oraz (iii) jednostronny wpływ kultury na język (dominacja kulturowa). Stwierdzamy, że z tych trzech idealizacji do metodologii Jerzego Bartmińskiego odnoszą się głównie dwie ostatnie możliwości, z których pierwszą identyfikujemy z Sapirem (kultura jest komponentem języka), a drugi z Malinowskim (język jest aspektem kultury). Bartmiński relację język–kultura nazwał „paradoksem wzajemnego uzależnienia”. Ostatecznie uważamy, że problem kierunku związków językowo-kulturowych upraszcza się wprawdzie w momencie przyjęcia koncepcji *homo loquens*, niemniej widzimy konieczność dalszych pogłębionych badań tego problemu.

SŁOWA KLUCZOWE: język, kultura, etnolingwistyka kognitywna, paradoks wzajemnego uzależnienia, Jerzy Bartmiński

1. Wprowadzenie

Jak postulujemy w innych naszych wypowiedziach (szczególnie Łozowski 2013 i w druku), w odniesieniu do sposobu uprawiania etnolingwistyki kognitywnej przez Jerzego Bartmińskiego pierwszorzędne znaczenie ma pytanie o to, jak widzi on relację między językiem a kulturą, jak rozumie wzajemne językowo-kulturowe związki i jak łączy dane językowe z danymi kulturowymi w swoim programie badawczym. Innymi słowy, w pracach Bartmiń-

skiego styczność języka i kultury jest na tyle wyraźna i intensywna, że pojawia się problem kierunkowości związków językowo-kulturowych. A zatem, podążając śladami metodologii Bartmińskiego, który kierunek mamy obrać: od języka do kultury czy od kultury do języka, przypisując prymarność, wyższość czy pierwszeństwo jednemu lub drugiemu?¹ Moja wypowiedź ma więc ostatecznie na celu zrekonstruowanie relacji język–kultura w programie Bartmińskiego (tutaj: ACE 2009) w kontekście pytania o kierunkowość.

Dlaczego pytanie o kierunek relacji język–kultura jest i zasadne, i zasadnicze? Dlatego że odpowiedź na nie bezpośrednio determinuje przedmiot badań (język? kultura?), perspektywę czasową (synchronia? diachronia? panchronia?), metodologiczne nachylenie (struktura/forma? funkcja/treść?), szczegółowe punkty zainteresowań badawczych (słowa/wypowiedzenia? wierzenia/obrzędy?), a nawet same techniki badawcze (introspekcja? ankiety? wywiad? obserwacja?). Co więcej, jednoznaczne określenie kierunkowości w związkach językowo-kulturowych pozwala na uniknięcie pewnych niejasności terminologicznych.

Co do tego ostatniego, zwróćmy uwagę, że polskim kręgom badawczym program Bartmińskiego jest na ogół znany pod nazwą *językowy obraz świata* lub, w tłumaczeniu angielskim, *linguistic picture of the world*. Obie nazwy są dwuznaczne, przy czym każda z dwóch możliwych interpretacji sankcjonuje odmienną orientację (inny kierunek) w poszukiwaniu związków językowo-kulturowych. Jedna faworyzuje kulturę, i ma to miejsce wtedy, gdy chodzi nam o składnię [*językowy*] [*obraz świata*] lub [*linguistic*] [*picture of the world*]. Dajemy wtedy wyraz przekonaniu, że w naszej świadomości istnieją doświadczeniowe konceptualizacje świata (to znaczy, że niezależnie od języka istnieje obraz świata), do których język może, ale nie musi, się odnosić; to, czego dowiadujemy się o świecie z języka jest częścią tego, co i tak wiemy o świecie dzięki doświadczeniu kulturowemu. Jeśli natomiast zamierzona składnia ma postać [*językowy obraz*] [*świata*] lub [*linguistic picture of*] [*the world*], przyjmujemy, że nasz świat nie istnieje inaczej, jak tylko

¹ Naturalnie pytanie o kierunkowość relacji język–kultura okazuje się zasadne, o ile w ogóle uznajemy, że język i kultura są ze sobą porównywalne, czy też w ogóle kompatybilne. Jeżeli chodzi nam jedynie o to, żeby pokazać, że język i kultura nie są od siebie niezależne, problem kierunkowości nie pojawi się. Na przykład Wierzbicka (2007) czyni odniesienia do Boasa, Sapira i Whorfa, powołując się na nich (s. 15–32) polemizując z językoznawstwem autonomicznym (kulturze nieprzychylnym) w wydaniu Pinkera. Istotnie, w porównaniu z Pinkerem czy Chomskym, tych trzech amerykańskich klasyków i pionierów etnolingwistyki może uchodzić za sprzymierzeńców Wierzbickiej. Niemniej, gdybyśmy ich zapytali o kierunek, jaki nadają relacji język–kultura, pozytywna ocena Wierzbickiej (i, dodajmy, Bartmińskiego) mogłaby szybko ustąpić rozczarowaniu (o czym więcej poniżej).

na zasadzie przedstawień językowych, czyli że z zasady ma naturę językową. A zatem zmienia się przedmiot badań i metodologiczne nachylenie: w pierwszym przypadku badamy kulturowe nacechowanie języka ([językowy] [obraz świata]), a w drugim językowe nacechowanie kultury ([językowy obraz] [świata]), w pierwszym język jest jednym z wyrazów rzeczywistości społecznej, a w drugim rzeczywistość społeczna jest wyrazem kreacji językowej².

Naturalnie problem kierunkowości związków kulturowo-językowych wykracza poza same dwuznaczności terminologiczne i dotyczy globalnego sposobu myślenia o języku i kulturze. W związku z tym pozwalamy sobie teraz na uwagę bardziej ogólną.

2. Język i kultura: razem czy osobno?

To, że język i kultura pozostają ze sobą w jakimś sensie i w jakiś sposób powiązane, może w pewnych kręgach badawczych uchodzić dziś za oczywistość, ale ich dialektyczny związek nie zawsze i nie wszędzie jest godny uwagi. Mogłoby się wydawać, że przynajmniej na gruncie badań językowo-kulturowych korelacja między językiem a kulturą może być tylko pozytywna, niekwestionowana i niezbywalna. Tymczasem nawet ci, w których widzimy klasyków badań językowo-kulturowych, nierzadko zajmowali stanowisko ambiwalentne. W książce Sapira z 1921 roku, obok stwierdzeń pozytywnych (np. że „język i matryce myślowe [ang. *thought-grooves*] są ze sobą tak nierozzerwalnie splecione, że w pewnym sensie są jednym i tym samym”, s. 217) bez trudu odnajdujemy sądy zdecydowanie negatywne: „język i kultura nie są ze sobą ściśle powiązane [ang. *intrinsically associated*]” (s. 213), „jest niemożliwością wykazanie, że forma językowa w najmniejszym

² W ACE (2009) Bartmiński używa nazwy *linguistic worldview*, który syntagmatycznie odpowiada składni [językowy] [obraz świata] lub [linguistic] [picture of the world]. Niemniej przyznaje, że jego *linguistic worldview* może mieć orientację i podmiotową, i przedmiotową. W pierwszym przypadku na plan pierwszy wychodzi doświadczenie postrzegającego podmiotu, w drugim „uwaga koncentruje się na przedmiocie, czyli na tym, co jest zawarte w samym języku” (s. 76). Znane są dużo bardziej jednoznaczne sformułowania relacji język–kultura. Z tych najbardziej powszechna jest Teza 5.6 z *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgensteina: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt”, która w języku angielskim brzmi równie jednoznacznie – „the limits of my language mean the limits of my world”. Obie wersje, niemiecka i angielska, oddają tezę o strukturyzujących, żeby nie powiedzieć: determinujących, właściwościach języka w stosunku do ludzkiego doświadczenia, co Bartmiński prawdopodobnie uznałby za przedmiotową wersję swojej koncepcji JOS-u.

sensie pozostaje w związku z charakterem narodowym [ang. *national temperament*]” (s. 217), „nie wierzę w to, że kultura i język pozostają ze sobą w jakimkolwiek związku przyczynowym” (s. 218)³. (zob. przypis 6).

Podobne wahania i wątpliwości odnajdujemy w opiniach Boasa (tu: 1911). Z jednej strony twierdzi on, że „nie wydaje się prawdopodobnym, [...] by między kulturą jakiegoś plemienia i jego językiem istniała jakakolwiek relacja bezpośrednia”, a zatem nie widzi powodu, dla którego „stan kultury miałby być warunkowany przez morfologiczne czynniki języka”, co nie przeszkadza mu, by, z drugiej strony, dopuszczać możliwość odwrotną, to znaczy, by „formy językowe nie mogły być kształtowane przez stan kultury” (s. 63).

Zresztą spór o to, czy sposób, w jaki ludzie używają języka, może w jakimkolwiek sensie być zależny od sposobu, w jaki żyją, myślą i konstruują swoją kulturę, jest wpisany w historię językoznawstwa. Językoznawstwo dwudziestowieczne najczęściej nazywamy autonomicznym lub strukturalistycznym, gdyż na ogół wołało patrzeć na język jako na autonomiczny system znaków dowolnych, niezależny od tych wszystkich czynników pozajęzykowych, które zwykliśmy nazywać kulturą. Jeśli tę tezę rzeczywiście zawdzięczamy Saussure’owi, to brak zasadności czynienia odwołań kulturowych w badaniach językoznawczych widzi on tak (Saussure 1991: 50):

Język jest systemem, który uznaje jedynie swój porządek. Najlepiej nam to uzmysłowi porównanie z grą w szachy. Tu stosunkowo łatwo można odróżnić to, co zewnętrzne [pozasystemowe], od tego, co wewnętrzne [systemowe]: fakt, że przyszły one z Persji do Europy, należy do rzędu zewnętrznych; wewnętrzne natomiast jest to wszystko, co dotyczy systemu i reguł gry. Jeśli zastąpię figury drewniane figurami z kości słoniowej, zmiana ta jest całkowicie obojętna dla systemu; lecz jeśli zwiększę lub zmniejszę liczbę figur, taka zmiana wpłynie wybitnie na „gramatykę” gry.

W szachach o wartości figury stanowi wyłącznie jej pozycja w ogólnej konfiguracji wszystkich figur w danym momencie na szachownicy. To, z czego figury są wykonane, jest bez znaczenia. Bez względu na to, czy zostały wykonane ze złota, kamienia czy drewna, i tak znaczenie figur wiąże się jedynie z ich strategicznym udziałem w grze. Często się zdarza, że figura o nominalnie niskiej wartości – pionek, okazuje się pełnić rolę absolutnie kluczową w danej konfiguracji, gdyż na przykład doprowadza do szachowania i matowania króla. W zamyśle Saussure’a podobnie rzecz wygląda w języku – wszystko zależy od relacji, w jakich w danym momencie element pozostaje w stosunku do pozostałych elementów. Jeżeli *krzesło* jest

³ O ile nie zaznaczono inaczej, te i inne cytaty angielskojęzyczne podajemy we własnym tłumaczeniu.

słowem, to dlatego, że jest formą wygenerowaną przez system języka polskiego, którą użytkownicy stosują zwyczajowo dla oznaczenia treści, które nie mają związku przyczynno-skutkowego z jej formą.

Jeszcze w XIX wieku językoznawczym zainteresowaniom mogło towarzyszyć przekonanie, że badania kulturowe są nieodzowne dla zrozumienia istoty języka. W swojej książce z roku 1897 Michel Breal dowodził, że „język jest interpretacją [fr. *une traduction*] rzeczywistości” (s. 275) i że „jedyną rzeczą, która pozwala nam zrozumieć precyzyjnie znaczenia słów, jest historia” (s. 124). Nie dziwi zatem, że językoznawstwo dziewiętnastowieczne często opatrujemy przymiotnikiem *historyczno-filologiczne*.

Jednym z powodów, dlaczego językoznawstwo historyczno-filologiczne było otwarte na poszukiwania związków kulturowo-językowych, jest to, że językoznawstwo traktowano jako naukę o człowieku i odróżniano je od nauk naturalnych. W opinii Geeraertsa (2010: 13–14) dziewiętnastowieczne nauki o człowieku (w tym językoznawstwo) stawiały sobie za cel:

[...] zrozumieć, za pomocą środków właściwych dla emfaticznego procesu interpretacji [...], kulturowe formy wyrazu, w których ludzie na przestrzeni dziejów zawarli swoje doświadczenie świata, dokonać rekonstrukcji pierwotnego doświadczenia, jakie legło u podstaw danych form ludzkiej autoprezentacji [ang. *forms of human expression*] [...], doszukać się umotywowania [ang. *expressive intention*] w historycznych formach wyrazu.

Dużą część badawczych ambicji szkoły historyczno-filologicznej można odnaleźć w najnowszym językoznawstwie funkcjonalnym, a szczególnie w jednym z jego nurtów – językoznawstwie kognitywnym. Już same przymiotniki *funkcjonalny* i *kognitywny* mają dać wyraz temu, że ostateczny kształt języka zależy od funkcji, jakie jego użytkownicy mu przypisują, a z których najważniejsza polega na tym, że język wyraża ludzkie poznanie, doświadczenie, sposób myślenia czy – najogólniej – kulturę. Ronald Langacker, czołowy i wybitny językoznawca kognitywista, widzi to tak (2009: 31):

[...] kognytywiści i funkcjonałiści twierdzą, iż [w odniesieniu do funkcji semiologicznej i interakcyjnej, a także jeśli chodzi o biologiczne, kognitywne i społeczno-kulturowe podstawy języka] praktycznie wszystko w języku jest [...] umotywowane (nawet jeśli bardzo mała część jest ściśle przewidywalna).

Towarzyszy temu zdecydowane odrzucenie języka jako samoregulującego się systemu kreowania znaczeń. Langacker (2010: 224) pisze tak:

Nie przyjmuję [...] strukturalistycznego stanowiska jakoby elementy językowe czerpały swoje znaczenie wyłącznie z zajmowanych pozycji w systemie opozycji. [...] Na przykład, o znaczeniu danej jednostki leksykalnej nie da się wiele ciekawego powiedzieć na zasadzie ustalania samych relacji systemowych, w jakich ta jednostka pozostaje w stosunku do innych jednostek (a więc tego, że występuje w relacji antonimii, hiponimii itd.).

Równie ważne – i bez wątpienia bardziej fundamentalne – jest zadanie podania znaczenia jednostki leksykalnej w kategoriach zawartości conceptualnej i obrazowania. Bez takiej charakterystyki system opozycji pozostaje jedynie pustą muszelką.

W praktyce oznacza to, że język, którym się posługujemy, zarówno w swojej formie, jak i w treściach, które komunikuje, pozostaje wrażliwy na uwarunkowania społeczne i kulturowe, czyli, jak dowodzi Narrog (2010: 408), „słownictwo i struktura języka są historycznym produktem aktywności jego użytkowników w warunkach danej kultury i danej wspólnoty”.

Zanim prześledzimy konkretne przykłady wiązania języka i kultury, zwróćmy uwagę na teoretycznie możliwe przypadki tych związków.

3. Język a kultura: możliwe relacje

Przyjmujemy, że poszukiwanie związków typu język a kultura sprowadza się w zasadzie do czterech możliwości odnoszenia na zasadach przyczynno-skutkowych, jakie można odnaleźć między dwoma zjawiskami/przedmiotami, *A* i *B*. A zatem, między *A* i *B* może istnieć (i) **wpływ obustronny, relacja symetryczna**, w której – we wzajemnym przenikaniu się *A* i *B* – jest tyle *A*, ile *B*. Powiemy wtedy, że język i kultura to w zasadzie jedno i to samo, lub że to nierozdzielna całość, lub że jedno nie może istnieć bez drugiego. Dalej, istnieją dwie wersje relacji asymetrycznej, wpływu jednostronnego między *A* i *B*: albo mamy (ii) **jednostronny wpływ języka na kulturę**, albo (iii) **jednostronny wpływ kultury na język**. W obu przypadkach brak symetrii musi być na tyle widoczny, że istnieją podstawy do twierdzenia o zdecydowanym wpływie *A* na *B* lub odwrotnie – o uprzywilejowaniu *B* w stosunku do *A*. Odbywać się to może w różnoraki sposób: jedno może być uprzednie w czasie w stosunku do drugiego i powodować jego pośrednie/bezpośrednie zajście w ciągu chronologicznym, jedno może być zjawiskiem szerszym niż drugie i je w sobie zawierać/obejmować, jedno może być ważniejsze niż drugie itd. I wreszcie, (iv) między *A* i *B* może nie być żadnego związku przyczynno-skutkowego, żadnej podstawy do odniesienia, wiązania, kojarzenia.

Otrzymujemy więc cztery przypadki ogólne:

- (i) język ↔ kultura (symetria),
- (ii) język → kultura (dominacja językowa),
- (iii) język ← kultura (dominacja kulturowa),
- (iv) język ↓ kultura (brak związków).

Ponieważ jesteśmy zainteresowani stwierdzeniem pozytywnych korelacji językowo-kulturowych, pomijamy przypadek ostatni (brak związków). Trzy pozostałe (i–iii) nieco bardziej opisowo mogłyby wyglądać tak:

(i) JEZ \leftrightarrow KUL (język i kultura stanowią wzajemne odbicie): sposób, w jaki używamy języka, odzwierciedla sposób, w jaki rozumiemy świat; doświadczenie językowe i doświadczenie kulturowe to tożsame sposoby poznania i przedstawienia świata;

(ii) JEZ \rightarrow KUL (język jest determinantą kultury): sposób, w jaki używamy języka, determinuje (lub przynajmniej: relatywizuje) sposób, w jaki rozumiemy świat; doświadczenie językowe nadaje kierunek doświadczeniu kulturowemu; język kreuje mentalność, sposób myślenia, konceptualizację;

(iii) JEZ \leftarrow KUL (język jest wypadkową kultury): sposób, w jaki rozumiemy świat, determinuje sposób, w jaki używamy języka; doświadczenie kulturowe nadaje kierunek doświadczeniu językowemu; język jest kreowany przez mentalność, sposób myślenia, konceptualizację.

Naturalnie każda z tych trzech możliwych idealizacji może wystąpić w mniejszym lub większym zakresie. Na przykład w odniesieniu do pierwszej z wymienionych powyżej relacji (symetria) stopień i zakres analogowości języka i kultury będą różne w różnych przypadkach. Już samo to, że używamy języka w kontekście i w odniesieniu do wyobrażeń naszego codziennego doświadczenia, czyni język i kulturę wzajemnymi analogami: to wszystko, czego doświadczamy, jest tym, do czego odnosimy się w języku, a to, do czego odnosimy się w języku, jest tym, czego doświadczamy. W tym sensie powiemy, że *wiosna*, *lato*, *jesień*, *zima* odzwierciedlają naszą kulturę, jeśli w tych czterech nazwach pór roku możemy odnaleźć nasze konceptualizacje upływu czasu w odniesieniu do zmieniających się warunków w świecie naturalnym albo do naszego stanu wiedzy o skutkach zależności położenia Ziemi wobec Słońca. I odwrotnie, dopóki posiadamy cztery wyidealizowane wyobrażenia mentalne o tym, jak w czasie zmienia się otaczający nas świat przyrody lub wiedzę, że w swoim biegu wokół Słońca Ziemia przyjmuje cztery ekstremalne położenia, nasze doświadczenie kulturowe idzie w parze z naszym doświadczeniem językowym.

Najczęściej jednak taka prosta językowo-kulturowa zbieżność nie występuje. Na przykład, rok akademicki dzielimy w języku polskim na dwie połowy, *semestr zimowy* i *semestr letni*, a to już żadną miarą nie odzwierciedla językowych idealizacji w postaci *wiosny*, *lata*, *jesieni* i *zimy*. W rzeczywistości *semestr zimowy* rozciąga się od października do stycznia, więc jest tyleż zimowy, co i jesienny, a *semestr letni* (od połowy lutego do początków czerwca) równie dobrze mógłby być zimowy, wiosenny, co i letni.

Jeszcze mniej lustrzanego odbicia czy relacyjnej symetrii odnajdujemy w spostrzeżeniu, że *semestr zimowy* kończy *sesja zimowa*, która może rozciągać się aż do końca marca, a marzec w sensie doświadczeniowym jest postrzegany jako miesiąc wiosenny, a nie zimowy. Z drugiej strony *semestr*

letni zamyka *sesja letnia*, która obejmuje czerwiec i wrzesień, dwa miesiące, z których żaden nie jest typowo *letni*, a już na pewno nie ten drugi, i nie dla młodzieży szkolnej, dla której pierwszy dzień września kończy bezwzględnie i nieubłagane beztroski wakacji. Dodajmy do tego *przedwiośnie*, *babie lato* czy *złotą polską jesień*. Wbrew dosłowności swoich nazw *przedwiośnie* to bardziej **pozimie* czy **zazimie*, doświadczenie bowiem podpowiada nam związki z typową zimą (śnieg, mróz, lód, niska temperatura) niż z typową wiosną (na ziemi młode trawy, na drzewach i krzewach pąki i młode liście), *babie lato* nierzadko zachodzi na październik, a to już jesień, zaś *złota polska jesień* może występować już we wrześniu, a więc w czasie kalendaryzowego lata.

Inne przykłady. Chociaż język polski czyni miejsce aż na cztery różne pory roku, w naszych samochodach zmieniamy jedynie *opony zimowe* i *opony letnie*. Co więcej, opony zimowe zakładamy jesienią (na ogół pod koniec października), a opony letnie na wiosnę (na ogół w kwietniu), natomiast wrażenie językowe jest takie, jak gdybyśmy w ogóle nie doświadczali wiosny i jesieni. Te naturalnie istnieją w naszym kulturowym doświadczeniu, ale ponieważ nie czynimy żadnego użytku z czegoś, co by przypominało opony wiosenne i opony jesienne, odpowiednie nazwy w polszczyźnie (jeszcze) nie występują. Podobnie nie ma wiosny i nie ma jesieni w naszym doświadczeniu językowym, gdy wyróżniamy tylko *letnie igrzyska olimpijskie* i *zimowe igrzyska olimpijskie*, *sporty zimowe* i *sporty letnie*, *wyprzedaż zimową* i *wyprzedaż letnią*, *czas zimowy* (zmieniany pod koniec października!) i *czas letni* (zmieniany pod koniec marca!)⁴.

4. Język a kultura: przykłady relacji

Dość łatwo odnaleźć w literaturze zwolenników każdego z trzech zarysowanych powyżej sposobów wiązania języka i kultury.

Stronników symetrii jest stosunkowo najmniej. Zaliczyć do nich można Bloomfielda i Newmarka (1962: 6), gdy twierdzą, że „język jest nie tylko kreacją wspólnoty [...], ale także kreatorem wspólnoty”. Problem jest natury logicznej: jeśli język jest wytworem społecznym, to mamy prawo założyć, że – jak każdy inny wytwór wspólnotowy – jest bytem celowym, to znaczy istnieje czy staje się po to, by zaspokajać konkretne potrzeby człowieka (z których najbardziej oczywistą jest potrzeba porozumiewania się).

⁴ Tak jak językowo-kulturowa symetria jest kwestią stopnia odwzorowalności języka i kultury, tak relacje asymetryczne mogą, przynajmniej w teorii, wahać się od nasycenia absolutnego do połowicznego, od determinizmu do relatywizmu.

Język jest więc narzędziem w rękach człowieka, a ewentualne językowe moce sprawcze/kreatywne z definicji zostają ograniczone do tych i tylko takich, które odnajdujemy w każdym innym celowym przedmiocie, instrumencie czy urządzeniu. Człowiek może być zależny od narzędzi, którymi się posługuje, ale narzędzia nigdy nie będą tożsame z człowiekiem. Innymi słowy, ludzie pozostaną ludźmi, nawet jeśli zostaną pozbawieni swoich narzędzi, i to bez względu na to, czy przez narzędzia rozumiemy instrumenty organizacji społecznej typu małżeństwo, rząd, pieniądz, czy kreacje w postaci wynalazków (proch, silnik parowy, komputer) i odkryć (Ameryka, penicylina, bozon Higgsa). Żadne z nich nie uczyniło, nie czyni, i nie uczyni nas ludźmi. To *my* je „czynimy”, dlatego że *jesteśmy* ludźmi. Z tego prawdopodobnie powodu, nazywając język „kreatorem wspólnoty”, Bloomfield i Newmark podkreślają ładunek interpretacyjny nie *języka*, ale *w języku*, co w zasadzie uprzywilejowuje wspólnotę i jej kulturę, nie jej język: „[nasze] zrozumienie świata [...] w dużym stopniu zależy od języka, jakim się posługujemy” (Bloomfield, Newmark 1962). Tak, zgadza się, ale o tyle, o ile nasze zrozumienie świata zostało uprzednio wpisane czy zdeponowane w naszym języku, a to już wyklucza wiązanie języka i kultury na zasadach symetrii.

Podobny problem znajdujemy w argumentacji innego zwolennika daleko posuniętej równoznaczności i równouprawnienia w związkach językowo-kulturowych, Nikity Tołstoja (tu: 1992 [1990]), który w podobieństwach między kulturą a językiem dostrzega nawet „pewien izomorfizm obu tych struktur w planie funkcjonalnym i hierarchicznym (systemowym)” (s. 16). Ten wniosek daje się wprawdzie pogodzić z przyjętą przez Tołstoja ogólną koncepcją relacji język–kultura, ale już kłóci się z jego tezą o autonomiczności języka. Otóż, jak pisze Tołstoj,

[...] relacja [język–kultura] może być rozumiana jako stosunek całości do jego części. Język może być pojmowany jako *składnik* kultury lub *narzędzie* kultury [...]. Język jednak jest równocześnie *autonomiczny w stosunku do kultury* jako całości i można rozpatrywać go oddzielnie od kultury, porównywać z nią – jak z fenomenem równoznacznym i równouprawnionym. (s. 16; wyróżnienia moje)

Rozumiemy, że aby dwa zjawiska (tu: język i kultura) pozostawały w stosunku do siebie w układzie izomorficznym, elementy jednego powinny dać się odwzorować przez elementy drugiego, a to powinno skutkować różnego rodzaju paralelizmami. W przypadku związków językowo-kulturowych takie spodziewanie jest całkowicie możliwe i uzasadnione, szczególnie jeżeli przyjmujemy za Tołstojem, że język jest częścią lub narzędziem kultury: część zachowuje niezbywalne podobieństwo (strukturalne lub funkcjonalne) do całości (inaczej nie byłaby składową całości), a narzędzie odzwierciedla potrzeby użytkownika (inaczej nie byłoby przedmiotem w rękach człowieka,

a jedynie bezcelowym i bezużytecznym obiektem). Trudno sobie w takiej sytuacji wyobrazić autonomiczność części (w stosunku do całości) i narzędzia (w stosunku do użytkownika), ponieważ autonomiczność czegokolwiek utrudnia związki izomorficzne, nawet jeśli te rozumiemy bardzo ogólnie jako podobieństwa. Innymi słowy, widać w rozumowaniu Tołstoja strukturalistyczne przywiązanie do uprzywilejowania języka w stosunku do kultury, co ostatecznie wyklucza symetrię lub, jak to nazywa Tołstoj, „równoznaczność i równouprawnienie” języka i kultury⁵.

Przejdźmy do zwolenników asymetrycznego wiązania języka i kultury. Jednym z najlepszych przykładów jednostronnego uprzywilejowania języka w związkach językowo-kulturowych jest stanowisko Sapira (1933, tutaj 1970: 16, 19):

Niezbywalna doskonałość [języka] jest warunkiem wstępnym [ang. *prerequisite*] rozwoju kultury jako całości [...]. Jakkolwiek zaawansowane by nie były nasze narzędzia interpretacji, w zasadzie nigdy nie udaje nam się uciec od projekcji i ciągłego przenoszenia relacji stanowionych przez język.

Sapir przytacza wiele dowodów ważności i nadrzędności względów językowych nad kulturowymi⁶. Tu przedstawiamy te, które podaje we wspomnianym przed chwilą bardzo reprezentatywnym artykule z 1933 roku (dalej: Sapir 1970 [1933]).

⁵ O strukturalistycznych korzeniach koncepcji Tołstoja pisze Bartmiński (1992). Mówiąc o tym, że Tołstoj „wybiega [...] daleko poza ograniczenia semantyki strukturalnej [...] w stronę podmiotowych wyobrażeń o świecie”, przyznaje jednocześnie, że semantyka strukturalna „w dużym stopniu poczynania Tołstoja inspirowała” (s. 11). My echa tych inspiracji słyszymy bardzo wyraźnie, także w twierdzeniu, że istnieje w metodologii Tołstoja „możliwość opisu całej kultury w kategoriach lingwistycznych” (s. 12) oraz w stosowanym przez niego aparacie pojęciowym, na który składają się typowe strukturalistyczne pojęcia, takie jak „zespół cech dystynktywnych”, „system cech”, „normatywność”, „cechy synchroniczne” vs „cechy diachroniczne” (Tołstoj 1992 [1990]: 17).

⁶ Taki wniosek wydaje się uprawniony nawet w świetle zastrzeżenia Hymesa (1983: 160), że „poglądy Sapira na relację między językiem i kulturą [...] nieustannie zmieniały się”. Niemniej opinie Sapira na temat językowo-kulturowych związków przez cały czas jego działalności badawczej oscyływały w obrębie formalnego podejścia do języka. Sapir był i pozostał formalistą. Jak pisze Vermeulen (2009: 241), „dla formalisty język jest zamkniętą całością, co dla Sapira oznaczało, że język jest autonomicznym i nieredukowalnym systemem”, który kreuje swoje związki na zasadach samoregulacji. Prawdopodobnie najlepszym pojedynczym wyrazem tego stanowiska (dodajmy: często przywoływanym w literaturze wbrew intencjom autora dla zilustrowania tez wręcz przeciwnych zamierzonym) jest następująca wypowiedź Sapira, tyleż dobitna, co kontrowersyjna, w której nazywa język „przewodnikiem po społecznej rzeczywistości”: „[język] w przemożny sposób warunkuje wszelkie nasze myślenie o problemach i procesach społecznych; [...] ludzie [...] są w dużym stopniu zdani na łaskę swojego języka, ten bowiem stał się dla ich wspólnoty środkiem wyrazu” (Sapir 1929: 209).

Otóż o pierwszeństwie doświadczenia językowego w stosunku do doświadczenia kulturowego ma w pierwszym rzędzie świadczyć językowa analiza doświadczenia, co sprowadza się do twierdzenia, że w odniesieniu do kultury język pełni rolę wyjaśniającą. Innymi słowy, język tłumaczy i interpretuje nasze doświadczenie świata, a czyni to głównie poprzez abstrahowanie i generalizację. Bez języka nie wiedzielibyśmy, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy. Sapir podaje następującą ilustrację (s. 19):

Jeśli ktoś, kto widział w swoim życiu tylko pojedynczego słonia i tylko raz, jest w stanie bez wahania opowiadać o dziesięciu słoniach, milionie słoni czy o całym stadzie słoni, [...] to świadczy to o tym, że język ma moc analizować doświadczenie do postaci teoretycznie rozłącznych elementów i powodować, że świat możliwy stapia się ze światem realnym [...].

Bez względu na to, czego faktycznie doświadczamy, możemy, jak kontuuje Sapir, „nadać «tu i teraz» w naszym jednostkowym doświadczeniu wymiar transcendentálny”. To „tu i teraz” to na przykład możliwość zobaczenia jednego słonia albo lepiej – w ogóle brak możliwości zobaczenia jakiegokolwiek słonia. Niemniej przy pomocy ogólnodostępnych językowych środków heurystycznych, takich jak – w tym przypadku – rozróżnienie na liczbę pojedynczą i mnogą, jesteśmy w stanie mówić nie tylko o jednym *słoni*, ale o wielu *słoniach*, kreując w ten sposób obraz świata, który co prawda różni się z naszym doświadczeniem, ale jest poprawny językowo. Jeżeli teraz produkt końcowy owego procesu nadawania naszemu doświadczeniu „tu i teraz” transcendencji w postaci „obszerniejszego potocznego [ang. *common*] zrozumienia” nazwiemy, za Sapirem, kulturą, musimy dojść do wniosku, że sposób, w jaki myślimy, zależy od sposobu, w jaki mówimy.

Po drugie, przykład ze słoniem dowodzi również językowej predeterminacji doświadczenia – nasz język podpowiada nam, co i w jaki sposób w ogóle może stać się przedmiotem naszego doświadczenia, co może być „doświadczane” czy co daje się doświadczyć. Mówiąc wprost, nie ma znaczenia, czy widzieliśmy kiedykolwiek w ogóle jakiegoś słonia, gdyż i tak przedmiotem naszego doświadczenia może być jeden słoń, dziesięć słoni, milion słoni itd.

Ale Sapir ma dla nas lepszy przykład:

Pod względem formy językowej wypowiedzenie *The grass waves in the wind* [pol. ‘trawa faluje na wietrze’] należy do tej samej relacyjnej klasy doświadczenia, co *The man works in the house* [pol. ‘mężczyzna pracuje w domu’]. (Sapir 1970: 20)

Istotnie, formalnie oba wypowiedzenia są tożsame: oba wyrażają podmiot/subiekt czynności (*the grass waves* oraz *the man works*) i lokalizację czynności (*in the wind* oraz *in the house*), a zatem obydwa ilustrują następującą konstrukcję formalną: ktoś/coś – robi coś – gdzieś. Pod względem formy

języka nie ma różnicy między obrazem falującej na wietrze trawy i pracującego w domu mężczyzny, podczas gdy doświadczeniowo różnica jest zasadnicza – mimo powierzchniowego podobieństwa językowej relacje doświadczeniowe w wypowiedzeniu *the grass waves in the wind* są dokładnie odwrotne niż te sugerowane przez jego formę: sprawcą czynności jest wiatr, a nie występująca w pozycji gramatycznego podmiotu zdania trawa, a obiekt czynności (pacjens) to trawa, a nie wiatr. Tak oto dwa odmienne doświadczenia zostają wtłoczone w tę samą językową (gramatyczną) matrycę, co daje Sapirowi podstawę do twierdzenia, że „język w jednym i tym samym czasie umożliwia i utrudnia nam eksplorację doświadczenia” (Sapir 1970: 20).

Co więcej, jeśli doświadczenie kodowane w *the grass waves in the wind* (pol. ‘trawa faluje na wietrze’) wyrazimy za pomocą konstrukcji biernej *the grass is waved by the wind* (pol. ‘trawa jest kołysana przez wiatr’) czy konstrukcji kauzatywnej *the wind causes the grass to wave* (pol. ‘wiatr powoduje, że trawa faluje’), te dwa nowe wypowiedzenia mogą wprawdzie lepiej oddawać nasze faktyczne doświadczenie trawy falującej na wietrze, ale relacje i tak pozostają takie same: trawa jest obiektem czynności, a wiatr subjektem czynności. A zatem to, czego ludzie doświadczają, musi, w ten czy inny sposób, poddać się relacjom predeterminowanym przez nasz język. Przywołując wnioskowanie Sapira jeszcze raz, nie jesteśmy w stanie uwolnić się od „projekcji i ciągłego przenoszenia relacji stanowionych przez język” (Sapir 1970: 20). Relacje, jakie odkrywamy w naszym doświadczeniu świata, są w istocie relacjami wypowiedzianymi nam przez język.

I wreszcie dominacja języka nad kulturą obejmuje także całkowitą językową interpenetrację doświadczenia. W praktyce oznacza to, że język stanowi werbalny substytut doświadczenia⁷. Sapir widzi to tak:

⁷ Przyznają to nawet ci badacze, którzy chcieliby poglądom Sapira nadać mniej jednostronny wyraz. Na przykład Kiklewicz (2011: 258) doszukuje się w wypowiedziach Sapira współdziałania języka z doświadczeniem, nawet dwumodułowej językowo-doświadczeniowej całości, ale musi przyznać, że dla Sapira „język stanowi zamknięty system symboliczny, który nie tylko odzwierciedla, lecz także w pewnym stopniu zastępuje bezpośrednie doświadczenie ludzi”. Pozwólmy jednak przemówić niektórym z bardziej radykalnych zwolenników Sapira. Whorf twierdzi, że „język organizuje doświadczenie” (1936: 131) oraz że „system językowy [. . .] sam w sobie jest narzędziem nadawania kształtu myślom [ang. *the shaper of ideas*]” (1940: 231). Whisperspoon nie ma wątpliwości co do tego, że to „nie język jest odbiciem [ang. *mirror*] rzeczywistości, ale rzeczywistość jest odbiciem języka” (1977: 34). Również Lucy wyznaje tezę o wyższości języka (nad kulturą i umysłem), mówiąc, że „język stanowi dominujące medium dla społecznych interakcji, pomagając zaistnieć tym wszystkim formom organizacji, jakie zwykliśmy nazywać kulturami. W podobnym sensie język stanowi ważne medium dla reprezentacji psychologicznych, pomagając zaistnieć formom mentalnym, zwanym umysłem” (2004: 1), lub, w skrócie, że „matryce językowe [ang. *language patterns*] bez wątpienia rzutują na zachowania poznawcze” (1992: 158).

Język może nie tylko odnosić się do doświadczenia, czy nawet kształtować, interpretować i odkrywać doświadczenie, ale [...] zastępuje doświadczenie w tym sensie, że [...] mowa i działanie uzupełniają się nawzajem, a swoje funkcje pełnią wymiennie [...]. Jeżeli ktoś do mnie mówi 'Pożycz dolara', mogę bez słowa wręczyć monetę, ale mogę również sam gest uzupełnić słowami 'Proszę bardzo' lub powiedzieć 'Nie mam. Dam ci jutro'. Pod względem strukturalnym te wszystkie zachowania są tożsame. (Sapir 1970: 20)

Postulowana w ostatnim zdaniu „tożsamość strukturalna” może być nieco myląca i sugerować, że Sapir stawia znak równości między kulturotwórczą rolą języka i, powiedzmy, językotwórczą rolą kultury. Jednak w kontekście całej wypowiedzi musimy stwierdzić, że chodzi tu o podkreślanie narastającej roli języka w stosunku do kultury: język doświadczenie analizuje, interpretuje, odkrywa i wreszcie zastępuje.

Gdybyśmy mieli w tym miejscu użyć jakiejś niezależnej ilustracji owej zyskującej na znaczeniu pozycji języka w życiu społecznym człowieka, to mogłyby nią być trzy konfiguracje relacji widz – film – recenzja. Kiedy Sapir mówi o językowej analizie doświadczenia, to tak, jakbyśmy w pełni docenić film mogli dopiero po przeczytaniu recenzji: byliśmy w kinie, obejrzeliliśmy film, doznaliśmy szeregu doznań estetycznych, ale dopiero lektura recenzji pozwala nam w pełni zrozumieć to, czego doświadczyliśmy. Bez analitycznych podpowiedzi recenzenta nasze przemyślenia na temat filmu mogą być jedynie nieostre, niejasne, niepełne, wręcz błędne. Przypadek językowej predeterminacji doświadczenia to sytuacja, w której czytamy opinie krytyka filmowego jeszcze przed udaniem się do kina na seans: zanim zobaczymy film, już wiemy – z recenzji – o czym on jest i co powinniśmy, co możemy, co musimy w nim zobaczyć i jak go odebrać, zrozumieć, przeżyć. I wreszcie językowa substytucja doświadczenia to domniemanie, że samo przeczytanie recenzji – bez konieczności wychodzenia z domu do kina – wystarcza do przeżywania filmu, że opinia krytyka filmowego w pełni zastępuje potrzebę bezpośredniego doświadczenia.

Tę samą tezę (że doświadczenie językowe jest nadrzędne w stosunku do doświadczenia kulturowego lub że, mówiąc wprost, człowiek może się obyć bez tego drugiego) Sapir widzi również w praktykach „ludów pierwotnych” w postaci rzucania zaklęć. Zaklinanie rzeczywistości według niego polega „w zasadzie na tożsamości lub przynajmniej na bardzo bliskim związku słowa i rzeczy” (s. 19). Na podobnej zresztą zasadzie miłośnicy przyrody starają się poznać nazwy kwiatów czy drzew, „jak gdyby prymarny wymiar rzeczywistości był natury językowej” (s. 20). A zatem, jeśli trudno jest nam oddzielić język i doświadczenie, to dlatego że „rzeczy, jakości i zdarzenia odbieramy w zasadzie jako nazwy, którymi je opatrujemy” (Sapir 1929: 20).

Drugą wersję asymetrycznych związków językowo-kulturowych, tym razem rozumianych jako kulturowa penetracja języka, można odnaleźć w spuściźnie Malinowskiego. Powody, dla których faworyzował on raczej kulturę niż język, są rozliczne, ale wszystkie wydają się logiczną konsekwencją przyjętego przezeń sposobu rozumienia i uprawiania antropologii, a temu nadaje wyjątkowo (wręcz: radykalnie) funkcjonalny i kontekstowy wymiar.

Przed wszystkim Malinowski przyjmuje, że kultura jest sposobem zaspokajania podstawowych ludzkich potrzeb. W ocenie Richardsa (1957: 18), Malinowski wierzy, że „obrzędy, przekonania i zwyczaje [...] wychodzą naprzeciw realnym potrzebom człowieka, biologicznym, psychologicznym i społecznym”. Język natomiast pojawia się w odpowiedzi na ludzką potrzebę aktywności, co czyni z niego praktyczne narzędzie działania, sposób wykonywania zadań czy, jak by powiedział Malinowski, „tryb zachowania, niezbywalny element ludzkiego działania wspólnotowego” (Malinowski 1923: 316). Mówiąc ogólnie, „w każdej cywilizacji wszelkie zwyczaje, przedmioty materialne, idee i przekonania pełnią jakąś żywozną funkcję [i] mają jakieś zadanie do spełnienia” (Malinowski 1926: 133). Jeśli tak jest, to za tym, jak wygląda i co oznacza dane wyrażenie językowe, kryje się zawsze przyczyna, którą należy odkryć, lub wyjaśnienie, które należy zrozumieć.

Swoje funkcjonalistyczne inklinacje badawcze Malinowski traktuje bardzo poważnie: „[ta] korelacja między językiem i funkcjami, do których pełnienia jest on wykorzystywany, pozostawia ślady w strukturze językowej” (1923: 327). A zatem to nie struktura językowa generuje swoje pragmatyczne aplikacje i odciska przez to piętno na czymś, co Malinowski nazywa „społecznym dziedzictwem” (1931: 621), ale odwrotnie – funkcja/znaczenie uzasadnia dobór formy/struktury.

Taki sam wniosek wynika wtedy, kiedy Malinowski roztacza wizję nowej etnolingwistyki:

[Chodzi o] teorię, w której językoznawstwo pokazałoby nam [...], w jaki sposób formy językowe *poddają się* wpływom czynników fizjologicznych, mentalnych, społecznych oraz innym elementom kulturowym; jaka jest prawdziwa natura treści i formy i w jakim wzajemnym związku pozostają one ze sobą [...]. (Malinowski 1920: 69; wyróżnienie zmienne)

I tak oto kultura kształtuje język (a nie: język kształtuje kulturę), forma i treść pozostają w związku umotywowanym (a nie: związek formy i treści jest arbitralny), znak językowy jest celowy (a nie: dowolny), a źródła kulturowego zakotwiczenia języka są tak rozległe, że obejmują uwarunkowania biologiczne, psychologiczne, społeczne itd.

Jeśli do zilustrowania poglądów Malinowskiego na temat kierunku relacji języka i kultury miałyby posłużyć nam jakaś jego jedna pełna wypowiedź, to jest nią prawdopodobnie ta:

Kategorie realne istnieją i to na nich zasadzają się i na ich podstawie kształtują się kategorie gramatyczne. Ale te kategorie realne nie pochodzą z jakiegoś pierwotnego systemu filozoficznego, nie nabudowują się w wyniku refleksji nad otaczającym światem czy na skutek doraźnych domysłów [...]. W swojej strukturze *język odzwierciedla* [ang. *mirrors*] kategorie realne, które wypływają z praktycznej postawy dziecka oraz człowieka pierwotnego wobec otaczającego ich świata [...]. Kategorie gramatyczne, ze wszystkimi swoimi osobliwościami, wyjątkami i uporczywym brakiem skłonności do podporządkowania się regułom, są *odbiciem* [ang. *reflection*] doraźnego, pozbawionego systemowości, praktycznego punktu widzenia [ang. *outlook*], jaki narzuca się człowiekowi w jego walce o egzystencję rozumianą w najszerszym znaczeniu tego słowa. (Malinowski 1923: 297; wyróżnienia moje)

Innymi słowy, Malinowski przekonuje nas, że język jest pochodną kulturowego zakotwiczenia człowieka: język „kształtuje się”, „zasadza się”, „pochodzi”, język „odzwierciedla”, a jego kategorie są „odbiciem”. To, jak język wygląda formalnie, i to, co oznacza substancjonalnie, jest bezpośrednią konsekwencją sposobu myślenia człowieka („postawy”, „punkt widzenia”), który z kolei jest warunkowany przez jego doświadczenie („walka o egzystencję”). Teraz rozumiemy gorący apel badacza: „musimy badać człowieka, musimy badać to, co dotyczy go w stopniu najwyższym, to znaczy to, jak życie warunkuje jego egzystencję” [ang. *the hold which life has on him*] (Malinowski 1922: 24). A zatem językowo-kulturowy interfejs według Malinowskiego mógłby wyglądać tak: podejmując walkę o egzystencję i zaspokajanie własnych potrzeb, człowiek nabywa doświadczenia, pogłębia swoje poznanie i rozwija kulturę, czyli wytwarza zbiór motywowanych doświadczeniowo konceptualizacji, które mogą (ale nie muszą) znaleźć swoje odbicie w wyrażeniach językowych.

Pozostaje pytanie, która z powyższych relacji wydaje się najbliższa i najbardziej zasadna w odniesieniu do kognitywnej etnolingwistyki Jerzego Bartmińskiego – (i) językowo-kulturowa równowaga (JEZ ↔ KUL), (ii) językowa dominacja (JEZ → KUL) czy (iii) kulturowa dominacja (JEZ ← KUL)? Czy Bartmińskiemu bliższa jest językowo-kulturowa symetria, czy asymetria? A jeśli to drugie, czy widziałyby to raczej jako penetrację kultury przez język *à la* Sapir, czy raczej jako penetrację języka przez kulturę *à la* Malinowski?

5. Język i kultura w ACE (2009)

Mogłoby się wydawać, że już sama techniczna nazwa programu – etnolingwistyka *kognitywna* – kieruje naszą uwagę w stronę Malinowskiego. W końcu podobnie do antropologii Malinowskiego językoznawstwo kognitywne skłania się jednoznacznie w stronę funkcjonalizmu. Według kognitywistów, nasz język jest kształtowany przez nasz bagaż doświadczeniowy, przez to, kim/czym wydaje się nam, że jesteśmy i/lub stajemy się w konkretnych sytuacjach życiowych, a to sprowadza się do stwierdzenia, że język jest pochodną zbioru doświadczeń, zwanego kulturą (Langacker 2009: 1–4, 10).

Stanowisko Bartmińskiego jest jednak dużo bardziej złożone i nie poddaje się łatwym uogólnieniom. Z jednej strony jest mowa o tym, że „kultura istnieje w języku i stanowi jego niezbywalny komponent” (ACE: 9). Jeśli dobrze rozumiemy, język jest większą całością zbudowaną z wielu składowych, z których jedna to kultura. To naturalnie w stosunku do kultury stawia język w pozycji uprzywilejowanej. Bez względu na to, jak ważna, centralna, niezbywalna miałyby być obecność kultury w procesie powstawania i rozwoju języka, jest jednakże kultura tylko jednym z jego komponentów. Bartmiński nie wymienia pozostałych składowych języka (uwarunkowania środowiskowe? materiał genetyczny? historia?), ale graficzna ilustracja tej części jego poglądów na związki językowo-kulturowe mogłaby wyglądać jak na ryc. 1.

Język

| | | |
|---|---------|---|
| ? | ? | ? |
| ? | Kultura | ? |
| ? | ? | ? |

Rycina 1. Kultura jako komponent języka (por. ACE: 9)

Z drugiej jednakże strony Bartmiński pisze coś zgoła innego: „jako aspekt kultury język jest systemem semiotycznym, obok literatury, sztuki, religii, zwyczajów i mitów” (s. 12). Tym razem wszechogarniającą całością jest kultura, a język zaledwie jednym z jej aspektów (z których niektóre zostały przez Bartmińskiego wymienione z nazwy). Język może być aspektem kultury najważniejszym, najbardziej konstytutywnym czy pierwotnym, niemniej jego „moce twórcze” muszą zostać uznane za silnie ograniczone, skoro są jeszcze inne czynniki/aspekty, bez których kultura obyć się ani zaistnieć nie może. W tym odczytaniu związki języka i kultury wyglądają jak na ryc. 2.

Jest więc w program Bartmińskiego wpisany konflikt między dwoma sprzecznymi inklinacjami metodologicznymi uznania odpowiednio języka

Kultura

| | | |
|----------|--------|------------|
| ? | sztuka | ? |
| zwyczaje | język | religia |
| ? | mit | literatura |

Rycina 2. Język jako aspekt kultury (por. ACE: 12)

i kultury za główny przedmiot oglądu badawczego. Jeżeli przyjmujemy, że kultura jest składową języka, docelowo badamy język, tak jak docelowo badamy zdanie, mówiąc, że dopełnienie jest częścią zdania. Jeżeli natomiast zakładamy, że język jest aspektem kultury, badamy w istocie kulturę, tak jak badamy demokrację, mówiąc, że tolerancja jest atrybutem demokracji.

Oto przykłady tego, że istotnie niełatwo ustalić, jak Bartmiński zamierza wiązać język i kulturę na zasadach wzajemnej penetracji.

Wśród celów etnolingwistyki znajdujemy następujące *credo*:

Etnolingwistyka zajmuje się przejawami kultury w języku. Bada strukturę językową w relacji do historii i kultury danej wspólnoty, w szczególności do mentalności grupy, jej zachowań i systemu wartości. Usiłuje odnaleźć ślady kultury w samym materiale języka, w znaczeniach słów, frazeologii, słowotwórstwie, składni i strukturze tekstu. (ACE: 10)

Ta wypowiedź stawia Bartmińskiego w rzędzie badaczy, którzy na metodologiczny plan pierwszy wysuwają język, a z uwarunkowań kulturowych czynią plan drugi, tło, materiałowe uzupełnienie, argumentacyjne wzmocnienie czy źródło poglądowych ilustracji. To, że ma to być kultura w języku, a nie język w kulturze, jest na tyle ważne, że zostaje dobitnie i jednoznacznie wyartykułowane: „[etnolingwistyka] stawia pytania o przejawy kultury w języku, nie o pozycję i rolę języka w kulturze” (s. 11).

Naturalnie skala obecności „śladów kultury w samym materiale języka” może być bardzo różna: od rozrzuconych tu i tam, niczym *patchwork*, niejednorodnych, nieprzystających do siebie i przypadkowych odwołań kulturowych, poprzez wyraźnie zaznaczone, niemniej zmarginalizowane niczym frędzle w obrusie, eksplikacje kulturowe, aż po stale obecny kulturowy motyw przewodni, przewijający się jak złota nitka w formach i znaczeniach językowych i nadający sens całości (przy czym musiałyby się znaleźć miejsce jeszcze na tę drugą, obok kultury, złotą nitkę – patrz cytaty powyżej – „historię [...] danej wspólnoty”). W każdym jednak przypadku programowe berło badawcze spoczywa w rękach języka, a miejsce kultury w programie to jedynie „przejawy”.

Logiczną konsekwencją tego odczytania jest między innymi to, że w „samym materiale języka” mogą istnieć całe obszary pozbawione śladów kultury, połacie materiału językowego nietknięte przez, albo odporne na, jakiegokolwiek czynniki kulturowe, czynniki takie, jak „mentalność grupy, jej zacho-

wania i system wartości” (ACE: 11). Krótko mówiąc, poszukiwania kultury w języku mogą zakończyć się niepomyślnie – nie znaleźliśmy w języku ani kulturowego *patchworku*, ani frędzelków, ani złotej nitki. Co wtedy? Czy powiemy, jak Sapir, że język jest wolny od wpływów doświadczeniowych? Jeśli tak, jest to koniec naszej etnolingwistyki. Jeśli nie, nie szukamy wcale „przejawów” czy „śladów” kultury w języku, ale, jak Malinowski, tłumaczymy i uzasadniamy wyrażenia językowe w oparciu o permanentną i bezwzględną penetrację języka przez ludzkie doświadczenie. W pierwszym przypadku to język czyni nas ludźmi, a w drugim to ludzie czynią język.

Tak czy inaczej, łatwo o jednostronne (asymetryczne) wiązanie języka i kultury oraz także ukierunkowywanie ich wzajemnych związków. A tego Bartmiński by nie chciał, a już na pewno nie chciałby podejrzeń o podporządkowanie języka kulturze:

Ta relacja między nimi [między językiem i kulturą] to nie podporządkowanie, bowiem język można traktować jako aspekt, lub repozytorium kultury, coś, co obejmuje, wyraża, i tchnie życie w kulturę. (s. 12)

Mało tego, „język warunkuje kulturę, bowiem bez niego nie można uczestniczyć w kulturze i życiu społecznym, nawet w ich najbardziej podstawowych formach” (s. 12). A więc jednak Sapir?

Z pewnością istnieje w metodologii JOS-u rozdarcie między dwoma sposobami wiązania języka i kultury, tu w uproszczeniu identyfikowanymi z Sapirem i Malinowskim. Nie należy w tym jednak upatrywać metodologicznej ułomności czy niekonsekwencji aparatu Bartmińskiego, ale raczej przyjąć jako zaproszenie do odkrywania możliwości badawczych, jakie niesie jego wizja relacji język–kultura, tym bardziej że tę relację – świadomie i odpowiedzialnie – nazywa „paradoksem wzajemnego uzależnienia” (Bartmiński 2001: 17).

Proponujemy zgodzić się na odczytanie Zinkena (ACE: 4), który twierdzi, że etnolingwistyce kognitywnej Bartmińskiego powinniśmy mimo wszystko przypisywać orientację kulturową (tj. KUL → JEZ), gdyż wtedy JOS:

[...] pozostaje otwarty na koncepcje ważne dla językoznawstwa kognitywnego. Jedną z nich jest koncepcja doświadczenia lub „ramy doświadczeniowej” [...]. W pracach Bartmińskiego taka rama doświadczeniowa obejmuje nie tylko jednostkowe doświadczenie „z pierwszej ręki”, ale także doświadczenie zdeponowane w „pamięci wspólnoty”. [...] Doświadczenie jednostki zawsze dokonuje się w środowisku naznaczonym kulturowo, środowisku, którego najważniejsze obiekty mogą mieć postać niematerialną (opowiadanie historii), jak i materialną (poruszanie się po czymś mieszkaniu).

Innymi słowy, dla Bartmińskiego sam kierunek relacji w związkach języka i kultury nie jest istotny. Jeżeli istnieją ściśle, a nawet nierozzerwalne,

powiązania językowo-kulturowe, to nie dlatego, że język i kultura pozostają w symetrycznej lub asymetrycznej relacji wzajemnej interpenetracji, to znaczy nie dlatego, że jedno umożliwia, strukturyzuje czy warunkuje drugie. Przeciwnie, między językiem i kulturą – mimo „paradoksu wzajemnego uzależnienia” – może nie być bezpośredniego związku. Dlaczego?

Dlatego że mówiąc o związkach języka i kultury w obrębie metodologii JOS-u, należy wyróżnić jeszcze jednego uczestnika, trzecią stronę w relacji języka i kultury, i to ten (trzeci) element stanowi o tym, że możemy mówić – za Bartmińskim – że język jest aspektem kultury, albo odwrotnie – że kultura jest komponentem języka, lub że jedno i drugie tkwi w „paradoksie wzajemnego uzależnienia”. Tym pomostem spajającym brzegi języka i kultury jest *homo loquens*. W tym względzie poglądy Bartmińskiego są wyjątkowo jednoznaczne (ACE: 12; wyróżnienie moje):

Trzecim niezbywalnym elementem jest *człowiek-podmiot*, jednostka, która doświadcza i która działa, osoba, ale także wspólnota. [...] Ale ludzie, czy to w wymiarze jednostkowym, czy wspólnotowym, oznaczają i podziwiają *wartości*. Wartości zawsze pozostają w związku z podmiotem, zawsze są wartościami dla kogoś. [...] Wartości są *pomostem* między językiem i kulturą. Leżą w *sercu kultury* i stanowią *fundament języka* [...].

Gdybyśmy teraz mieli pokusić się o graficzny wyraz sposobu, w jaki Bartmiński łączy język i kulturę, mogłoby to wyglądać tak:

$$\text{JEZ} \leftarrow \textit{homo loquens} \text{ (wartości)} \rightarrow \text{KUL}$$

co oddaje nadrzędność człowieka i jego wartości w procesie kreowania języka i kultury, jak i kreowania związków języka i kultury. Bartmiński (ACE: 10, 11) widzi to tak:

[moja etnolingwistyka] usiłuje zrekonstruować obraz świata zdeponowany w języku, obraz nakreślony przez mówiący i doświadczający podmiot, *homo loquens* [...]. Ostatecznym celem było zawsze zadanie dotarcia do mówiącego podmiotu, do *homo loquens*, jego percepcji i konceptualizacji świata, mentalności i systemu wartości.

Koncepcja *homo loquens* z pewnością łagodzi napięcie, jakie pojawia się w JOS w obliczu braku jednoznacznego określenia kierunku relacji język–kultura, ale rodzi kolejne pytania, wszystkie znowu w związku z problemem ukierunkowania. Jedno z tych pytań dotyczy procesu generowania wartości: ostatecznym kreatorem wartości jest *homo loquens*, źródłem wartości – jego doświadczenie, wyrazem wartości – język i kultura, ale skąd się biorą same wartości: z doświadczenia językowego czy z doświadczenia kulturowego? Z tego, co mówimy, że doświadczamy, czy z tego, czego doświadczamy, gdy nie mówimy? A może jest w stanie doświadczać bez mówienia i mówić bez doświadczenia? (por. Łozowski, w druku).

Literatura

- ACE – Bartmiński Jerzy, 2009, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, London and Oakville, CT: Equinox.
- Bartmiński Jerzy, 2001, *Język w kontekście kultury*, [w:] *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 13–22.
- Bartmiński Jerzy, 1992, *Nikita Iljicz Tołstoj i program etnolingwistyki historycznej*, „Etnolingwistyka”, t. 5, s. 7–13.
- Bloomfield Morton Wilfred, Newmark Leonard, 1962, *A Linguistic Introduction to the History of English*, New York: Alfred A. Knopf.
- Boas Franz, 1911, *Handbook of American Indian Languages*, part 1, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Washington, DC: Government Printing Office.
- Breal Michel, 1897, *Essai de sémantique: science des significations*, Paris: Hachette.
- Geeraerts Dirk, 2010, *Theories of Lexical Semantics*, Oxford: Oxford University Press.
- Hymes Dell H., 1983, *Linguistic method in ethnography: its developments in the United States*, [w:] *Essays in the History of Linguistic Anthropology*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, s. 135–244.
- Kiklewicz Aleksander, 2011, *Edward Sapir kontra lingwistyka kulturowa. O granicach metody antropologicznej w językoznawstwie*, [w:] *Tekst jako kultura. Kultura jako tekst*, red. Zoja Nowożenowa, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 255–265.
- Langacker Ronald W., 2009, *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*, Kraków: Universitas.
- Langacker Ronald W., 2010, *Investigations in Cognitive Grammar*, Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Lucy John A., 1992, *Grammatical Categories and Cognition: a Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucy John A., 2004, *Language, Culture, and Mind in Comparative Perspective*, [w:] *Language, Culture, and Mind*, eds. Michel Achard, Suzanne Kemmer, Stanford: CSLI Publications, s. 1–22.
- Łozowski Przemysław, 2012, *Homo loquens w języku i kulturze, czyli skąd się biorą wartości?*, [w:] *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 6, *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Łozowski Przemysław, 2013, *Language vis-à-vis culture in Jerzy Bartmiński's cognitive ethnolinguistics*, [w:] *The Linguistic Worldview: Ethnolinguistics, Cognition and Culture*, eds. Adam Głaz, James Danaher, Przemysław Łozowski, London: Versita, s. 332–351.
- Łozowski Przemysław, [w druku], *W poszukiwaniu ontologicznego statusu JOS-u: językowy obraz świata czy językowy obraz kultury i doświadczenia?*, [w:] *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, t. 3, *Problemy eksplikowania pojęć*, red. Iwona Bielińska-Gardziel, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Malinowski Bronisław, 1920, *Classificatory particles in the language of Kiriwina*, „Bulletin of the School of Oriental Studies”, vol. 1, part 4, s. 33–78.
- Malinowski Bronisław, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski Bronisław, 1923, *The problem of meaning in primitive languages*, [w:] C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Supplement I, London: Kegan Paul, s. 296–336.

- Malinowski Bronislaw, 1926, *Anthropology*, [w:] *Encyclopedia Britannica*, 13th edition, Sup., vol. 1, Benton, s. 131–140.
- Malinowski Bronislaw, 1931, *Culture*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, Macmillan, s. 621–646.
- Narrog Heiko, 2010, *(Inter)subjectification in the domain of modality and mood – Concepts and cross-linguistic realities*, [w:] *Subjectification, Intersubjectification and Grammaticalization*, eds. Kristin Davidse, Lieven Vandelanote, and Hubert Cuyckens, Berlin: De Gruyter Mouton, s. 385–429.
- Richards A. I., 1957, *The concept of culture in Malinowski's work*, [w:] *Man and Culture – an Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, ed. J. R. Firth, London: Routledge & Kegan Paul.
- Sapir Edward, 1921, *Language: An Introduction to the Study of Speech*, New York: Harcourt, Brace.
- Sapir Edward, 1929, *The status of linguistics as a science*, „Language”, 5, s. 207–214.
- Sapir Edward, 1970 [1933], *Language*, [w:] *English Linguistics. An Introductory Reader*, eds. Harold Hungerford, Jay L. Robinson, and James Sledd, Glenview: Scott, Foresman and Company, s. 15–38.
- Saussure Ferdinand de, 1991, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, tłum. Krystyna Kasprzyk, Warszawa.
- Tołstoj Nikita, 1992 [1990], *Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki)*, „Etnolingwistyka”, t. 5, s. 15–25.
- Vermeulen Jeroen, 2009, *Edward Sapir*, [w:] *Culture and Language Use*, eds. Günter Senft, Jan-Ola Ostman, and Jef Verschueren, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Whorf Benjamin L., 1936, *The punctual and segmentative aspects of verbs in Hopi*, „Language”, 12, s. 127–131.
- Whorf Benjamin L., 1940, *Science and linguistics*, „Technology Review”, 42, s. 229–248.
- Witherspoon Gary, 1977, *Language and Art in the Navajo Universe*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Wierzbicka Anna, 2007, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, tłum. Izabela Dunaj-Nowosielska, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zinken Jörg, 2009, *The Ethnolinguistic School of Lublin and Anglo-American cognitive linguistics*, [w:] Jerzy Bartmiński, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, London and Oakville, CT: Equinox, s. 1–5.

LANGUAGE AND CULTURE IN JERZY BARTMIŃSKI'S COGNITIVE ETHNOLINGUISTICS:
BETWEEN SAPIR AND MALINOWSKI

The article considers the nature and direction of the relationship between language and culture in Jerzy Bartmiński's cognitive ethnolinguistics. The argumentation is grounded in three positive ways of linking language and culture: (i) a bidirectional influence (symmetry); (ii) a unidirectional influence of language on culture (linguistic dominance); (iii) a unidirectional influence of culture on language (cultural dominance). It is concluded that Bartmiński's methodology can be calibrated with the latter two options, of which the first (option (ii)) is associated with Sapir (according to Bartmiński, culture is a component of language), and the second (option (iii)) is associated with Malinowski

(according to Bartmiński, language is an aspect of culture). The language–culture relationship is for Bartmiński “a paradox of reciprocal dependence”. Ultimately, it is noted that the problem of the directionality of the relationship simplifies with the adoption of the *homo loquens* approach; however, further research in the area is advocated.

KEY WORDS: language, culture, cognitive ethnolinguistics, paradox of reciprocal dependence, Bartmiński